



# İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

ISSN: 2149-2433

6

ARALIK

DECEMBER

2016



## İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

### JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

İlahiyat Araştırmaları Dergisi yılda iki kez  
Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır.

*İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, İslâmî  
İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı'nın  
(İSİLAY) bir yayın organı olup uluslararası  
hakemli akademik bir dergidir. Derginin  
yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir.

Yayınlanan makalelerin ilim ve dil  
yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.

Fikirlerden kesinlikle editörler sorumlu  
tutulamazlar. Makalelerde belirtilen  
görüşler, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'nin  
görüşlerini yansıtmazlar. Dergide  
yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları  
*İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'ne aittir.

*Journal of Divinity Studies* is published  
twice yearly in June and December. *Journal  
of Divinity Studies* is media organ of  
Foundation of Islamic Sciences Research  
and Dissemination and it is international  
refereed scholarly journal. Publication  
language of the journal is Turkish, Arabic  
and English. Responsibility of the articles  
published belongs to authors in terms of  
scientific and language. Editors can  
certainly not be in charge from ideas.  
Opinions specified in articles do not reflect  
the aspect of the *Journal*. All rights of the  
articles published in the journal belong to  
*Journal of Divinity Studies*.

### İletişim Bilgileri

<b>Adres</b>	Şenlik Mahallesi, Düz Sokak, No. 6 06300, Keçiören, Ankara
<b>Telefon</b>	90 312 380 6267
<b>Web Sayfası</b>	<a href="http://ilader.ilamer.org">http://ilader.ilamer.org</a>
<b>E-Posta</b>	<a href="mailto:ilamerdergi@gmail.com">ilamerdergi@gmail.com</a>

# İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

## JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

### DERGİ YÖNETİMİ / ADMINISTRATION

<b>Sahibi / Owner</b>	İslâmî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı (İSİLAY) İlahiyat Araştırmaları Merkezi (İLAMER)
<b>Editör / Editor</b>	Prof. Dr. Eyüp Baş
<b>Editör Yardımcıları / Assoc. Editors</b>	Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu Yrd. Doç. Dr. Fatih Özkan Kenan Demirtaş
<b>Sekreteryaya</b>	Aytmirza Satıbaldiv Arş. Gör. Yunus Kocabıyık Arş. Gör. İsmail Koçak Arş. Gör. Ramazan Çınar
<b>Yayın Kurulu Editorial Board</b>	Prof. Dr. Eyüp Baş Prof. Dr. Fazlı Arslan Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu Doç. Dr. Mustafa Özkan Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu Doç. Dr. Abdülmecit İslamoğlu Doç. Dr. Tahirhan Aydın Doç. Dr. Necdet Şengün Yrd. Doç. Dr. Fatih Özkan Yrd. Doç. Dr. Ömer Acar Yrd. Doç. Dr. Davut Şahin Yrd. Doç. Dr. İlyas Canikli Yrd. Doç. Dr. Ferhat Gökçe Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin Aydın Yrd. Doç. Dr. İbrahim Aslan Yrd. Doç. Dr. Yaşar Daşkiran Yrd. Doç. Dr. Hilmi Karaağaç Yrd. Doç. Dr. Cafer Acar Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Demirci Dr. Mahmut Demir Dr. Ali Parlak Dr. Fatih Koca Arş. Gör. İlyas Altuner

**Danışma ve Hakem Kurulu**  
**Advisory and Referee Board**

Prof. Dr. Ahmet Ünsal (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü.)  
Prof. Dr. Ali Yılmaz (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. Bilal Kemikli (Uludağ Ü.)  
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Durmuş Arık (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Fehrullah Terkan (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay (Sakarya Ü.)  
Prof. Dr. Hasan Kurt (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Hüseyin Hansu (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. İbrahim Sarıçam (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. İsmail Köz (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü.)  
Prof. Dr. M. Akif Koç (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. M. Sait Reçber (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Mahmut Ay (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Mehmet Akkuş (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin Varol (N. Erbakan Ü.)  
Prof. Dr. Mehmet Ünal (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
Prof. Dr. Metin Özdemir (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Nuh Arslantaş (Marmara Ü.)  
Prof. Dr. Vahit Göktaş (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Talip Türcan (Süleyman Demirel Ü.)  
Prof. Dr. Zeki Salih Zengin (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
Prof. Dr. Zülfikar Güngör (Ankara Ü.)  
Doç. Dr. Abdülmecit İslamoğlu (Ankara Ü.)  
Doç. Dr. Ali Öztürk (İstanbul Ü.)  
Doç. Dr. Akram MZM Agha (Malezya Ulus. İslam Ü.)  
Doç. Dr. Ebulfez Ezimli (Nahcivan Devlet Ü.)  
Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
Doç. Dr. Gülgün Uyar (Marmara Ü.)  
Doç. Dr. Huriye Martı (Necmettin Erbakan Ü.)  
Doç. Dr. Hüseyin Çelik (Gaziosmanpaşa Ü.)  
Doç. Dr. İbrahim Aslan (Ankara Ü.)  
Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu (Ankara Ü.)  
Doç. Dr. Mehmet Ümit (Marmara Ü.)  
Doç. Dr. Murat Demirkol (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
Doç. Dr. Mustafa Özkan (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
Doç. Dr. Münire Kevser Baş (Yıldırım Beyazıt Ü.)

Doç. Dr. Necdet Şengün (Dokuz Eylül Ü.)  
 Doç. Dr. Samagan Myrzaibraimov (Kırgızistan Oş Ü.)  
 Doç. Dr. Sebine Nematzade (Azerbaycan Yaz. Ens.)  
 Doç. Dr. Tahirhan Aydın (Mardin Artuklu Ü.)  
 Doç. Dr. Zaylabidin Acimamatov (Kırgızistan Oş Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak (İbrahim Çeçen Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Abdullah Trabzon (İstanbul Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Adem Yıldırım (Kırıkkale Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ürkmez (Kırıkkale Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yemenici (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Ali Çetin (Kırıkkale Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Ayten Erol (Kırıkkale Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Cafer Acar (Gaziosmanpaşa Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Davut Şahin (Kırıkkale Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Eyüp Şahin (Ankara Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Fatih Özkan (Gümüşhane Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Ferhat Gökçe (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Halide Aslan (Ankara Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Halim Gül (Karabük Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Hamdi Kızılar (Karabük Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Harun Savut (Bülent Ecevit Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Hilmi Karaağaç (Gümüşhane Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. İbrahim Baz (Şırnak Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. İlyas Canikli (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akif Fidan (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yaşar (Abant İzzet Baysal Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Necla Hacıoğlu (Kırıkkale Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Nurdane Güler (Kırıkkale Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan Tan (Ankara Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Ömer Acar (Ankara Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Rahim Ay (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Şahban Yıldırım (A. Sosyal Bilimler Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Yaşar Daşkiran (Ankara Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Yusuf Şen (Bayburt Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin Aydın (A. İzzet Baysal Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Zikri Yavuz (Ankara Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Ömer Özpınar (Necmettin Erbakan Ü.)  
 Dr. Ahmed İsmail Hassan Aly (Ankara Ü.)  
 Dr. Fatih Koca (Ankara Ü.)  
 Dr. Magdalena Kubarek (Polonya Nicolaus C. Ü.)  
 Dr. Niyazali Aripov (Kırgızistan Oş Ü.)

**Tasarım**

Arş. Gör. Yunus Kocabıyık



---

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

### MAKALAT / ARTICLES

- 01 | Necmi Atik  
Elmalılı'nın Kendi El Yazması İle Türkçe İbâdet Konusundaki Makâlesi  
*Elmalili's The Article On Making Worship With Turkish*
- 53 | Serbülend Arpa  
Hz. Muhammed'in Kur'an Tarafından Eğitilmesi  
*Education of Prophet Muhammad by Qur'an*
- 81 | Gulhan Al-Turk  
دراسة لغوية تطبيقية من خلال الربيع العربي: عدول المصطلحات سياسياً من مرآة وسائل الاتصال  
"Arap Baharı" Sürecinde Uygulamalı Dil: İletişim Araçları Bağlamında Siyaseten  
Anlam Değişimine Uğrayan Kavramlar  
*Applied Linguistics During The Arab Spring: Change in The Meanings of Certain  
Concepts in Political Terms as Reflected Through The Media*
- 99 | Necmi Atik  
Elmalı'nın "Hak Dini Kur'an Dili" Adlı Tefsiri'nin Mukaddimesi'nin Edisyon  
Kritiği  
*The Editorial Critique of The Introduction of Elmalılı's Commentary of The 'Hak  
Dini Kur'an Dili'*

### ÇEVİRİ / TRANSLATION

- 133 | Hugh Kennedy, Çev. Fatih Erkoçoğlu  
Bilâdu's-Şâm'da Kays-Yemenî İhtilafının Kökenleri  
*The Origins of the Qays-Yaman Dispute in Bilad al-Sham*

- 143 | Ernst Mainz, Çev. İsmail Koçak – Bilal Kır  
Mu'tezile'nin Ahlâk Felsefesi  
*Mu'tezile's Ethics*

KİTABİYAT / BOOK REVIEWS

- 161 | Osman Bayraktutan  
Mehmed Adıgüzel, "Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilâveti"  
"Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilâveti" by *Mehmed Adıgüzel*

- 167 | Zeynep Betül Önder Arpa  
Fazlı Arslan, "Müzikte Batılılaşma ve Son Dönem Osmanlı Aydınları"  
"Müzikte Batılılaşma ve Son Dönem Osmanlı Aydınları" by *Fazlı Arslan*

İCTİMÂİYAT / MEETING & TRAVEL

- 173 | Fatih Erkoçoğlu  
Tallinn Notları  
*Tallinn Notes*



---

## YAZIM İLKELERİ / AUTHOR GUIDELINES

---

1. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* bilimsel hakemli bir dergi olup Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki kez yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir. (*Journal of Divinity Studies* is a refereed peer-reviewed journal of which is published annually, in June and December. The official languages of the journal are Turkish, Arabic and English.)
2. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* akademik makalelerin yanı sıra felsefe alanındaki akademik etkinlik, söyleşi, kitap ve makale değerlendirmesi ve eleştiri yazılarına da, maksimum 600 ile 1000 kelime arası olmak kaydıyla, yer verir. (*Journal of Divinity Studies* also publishes academic activities, interviews, reviews of book and paper and critical papers beside academic papers as long as they are between 600 and 1000 words.)
3. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* çeviri makalelere de yer verir. Çevirisi yapılacak makalenin yazarı, tarihi, nerede yayımlandığı, cildi, sayısı ve sayfası gibi künye bilgileri eksiksiz belirtilmeli ve eğer telif koruması kapsamında çıkmamışsa yayım izni alınmış olmalıdır. (*Journal of Divinity Studies* also publishes translations. All translations should include the name of the original paper, its writer, its date, its place of publication, information about the journal in which it is published and the consent of the original publisher if it is still under the copyright protection.)
4. Dergide kör hakemlik sistemi uygulanır. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir. (There is a blind review system in the journal. Each paper sent for publication is evaluated by at least two referees.)
5. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar 150 kelimeyi geçmeyecek bir Türkçe ve İngilizce başlık ve özet içermelidir. Yazılarda konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır. Yazılarda kullanılan kaynaklar makale sonunda kaynakça listesi olarak Chicago formatında verilmiş olmalıdır. (All papers should contain a 150 words abstract both in Turkish and English. They should contain key words in Turkish and English. References and bibliography should be given at the end of the paper in Chicago Style.)
6. Dergide kör hakemlik sistemi uygulandığından gönderilen yazıların isimsiz olmak üzere Makale Takip Sistemi üzerinden online olarak gönderilmesi gerekir. (Since there

- is a blind review process, papers must be sent online without name of the author, by Manuscript Tracking System.)
7. Yazılar 5000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne 1,5 aralıklı, sol, sağ ve üst 4,5 cm, alt 3,5 cm boşluk bırakılarak yazılmalıdır. Yazılarda, alt başlıklar dahil, Times New Roman 11 punto kullanılmalıdır. (Papers should not exceed 5000 words, with a one and half space interlining, with margins left, right and up 4.5 cm, down 3.5 cm. In papers it should be made use of Times New Roman 11 points.)
  8. Yazı içinde grafik veya resim varsa maksimum 10x20 ebatında ve ayrı bir dosya olarak jpeg veya jpg formatında gönderilmelidir. (Any picture or graphics in the paper should be sent separately as a jpg file and should be maksimum 10x20 cm. in size.)
  9. Yayın Kurulu, yazıların yayımlanıp yayımlanmamasına karar verme yetkisine sahiptir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. (Editorial Board is fully authorized about whether to publish or not to publish the paper. The author is fully responsible for the ideas in the paper.)
  10. Yayımlanan yazıların tüm hakları *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'ne aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir. (All rights of the published papers belong to *Journal of Divinity Studies*. The author of the paper should be cited for any citations from the paper.)

---

## Metin İçi Kaynak Gösterme

### 1. KİTAP

#### **Tek yazarlı**

<sup>1</sup> Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London & New York: Routledge, 2009, s. 100.

<sup>2</sup> Ryle, *The Concept of Mind*, s. 101.

<sup>3</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001, s. 25.

<sup>4</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 30.

#### **İki veya çok yazarlı**

<sup>1</sup> Alfred North Whitehead & Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, 3 vols, Cambridge: Cambridge University Press, 1910, I, 15.

<sup>2</sup> Whitehead & Russell, *Principia Mathematica*, II, 17.

<sup>3</sup> Betül Çotuksöken & Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000, s. 15.

<sup>4</sup> Çotuksöken & Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s. 20.

#### **Çeviri, edisyon (tahkik), derleme veya hazırlama**

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, A51 / B75.

<sup>2</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, B420.

<sup>3</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A.D. Woozley, New York: Meridian Book, 1974, 1.2.1.

<sup>4</sup> Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1.2.2.

<sup>5</sup> Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, tah. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1983, s. 12.

- <sup>6</sup> Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 13.  
<sup>7</sup> Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 11.  
<sup>8</sup> Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 14.  
<sup>9</sup> M. Şemseddin Günaltay, *Felsefê-i Ülâ*, haz. Nuri Çolak, İstanbul: İnsan Yayınları, 1984, s. 95.  
<sup>10</sup> Günaltay, *Felsefê-i Ülâ*, s. 98.

#### **Kitap bölümü, önsöz, giriş veya sunuş**

- <sup>1</sup> Richard Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. Richard Sorabji, New York: Cornell University Press, 1990, s. 17.  
<sup>2</sup> Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", s. 20.  
<sup>3</sup> George F. Hourani, "Introduction", Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, trans.& ed. George F. Hourani, London: Luzac & Company, 1976, s. 3.  
<sup>4</sup> Hourani, "Introduction", s. 5.  
<sup>5</sup> Şahabettin Yalçın, "Kant'ın Fenomenal Benlik Anlayışı", *Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, ed. Nebil Reyhani, Ankara: Vadi Yayınları, 2006, s. 100.  
<sup>6</sup> Yalçın, "Kant'ın Fenomenal Benlik Anlayışı", s. 101.  
<sup>7</sup> Alparslan Açıkgenç, "Sunuş", *Gazâli, Felsefenin Temel Meseleleri*, çev. Cemalettin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 15.  
<sup>8</sup> Açıkgenç, "Sunuş", s. 17.

## 2. SÜRELİ YAYIN

### **Basılı makale**

- <sup>1</sup> Saul Kripke, "Russell's Notion of Scope", *Mind*, 114, 2005, s. 1010.  
<sup>2</sup> Kripke, "Russell's Notion of Scope", s. 1015.  
<sup>3</sup> İlyas Altuner, "Descartes Felsefesinde Tanrı-Varlık İlişkisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 2012, s. 35.  
<sup>4</sup> Altuner, "Descartes Felsefesinde Tanrı-Varlık İlişkisi", s. 37.

### **Elektronik makale**

- <sup>1</sup> Ernest Wolf-Gazo, "Metaphysical Presuppositions of Modern Science", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 1 (2), 2011, s. 13.  
<sup>2</sup> Wolf-Gazo, "Metaphysical Presuppositions of Modern Science", s. 15.  
<sup>3</sup> Ömer Naci Soykan, "Sanat ve Hakikat", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 3 (1), 2013, s. 145.  
<sup>4</sup> Soykan, "Sanat ve Hakikat", s. 146.

### **Popüler dergi veya gazete makalesi**

- <sup>1</sup> Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, January 25, 2010, s. 68.  
<sup>2</sup> Mendelsohn, "But Enough about Me," s. 69.  
<sup>3</sup> Sheryl Gay Stolberg & Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote", *New York Times*, February 27, 2010, accessed February 28, 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.  
<sup>4</sup> Stolberg & Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote".

## 3. DİĞER FORMLAR

### **Kitap tanıtımı**

- <sup>1</sup> Marc McEvoy, "Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism by Paul Boghossian", *Metaphilosophy*, 39, s. 145.  
<sup>2</sup> McEvoy, "Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism", s. 147.  
<sup>3</sup> Kamuran Gökdâğ, "Ömer Türker, İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2 (1), 2012, s. 102.  
<sup>4</sup> Gökdâğ, "İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu", s. 102.

### **Tezler**

- <sup>1</sup> Roger Arriew, *Ockham's Razor: A Historical and Philosophical Analysis of Ockham's Principle of Parsimony*, PhD Thesis, Urbana-Champaign: Graduate College of the University of Illinois, 1976, s. 10.

<sup>2</sup> Arriew, *Ockham's Razor*, s. 11.

<sup>3</sup> Hacı Kaya, *İbn Sinâ 'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 25.

<sup>4</sup> Kaya, *İbn Sinâ 'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, s. 29.

**Konferans veya sempozyum sunusu**

<sup>1</sup> Recep Alpyağılı, "Seeing Ricoeur and Islamic Philosophy as Together on Imagination", *Society for Ricoeur Studies Conference*, Virginia, USA: September 30-31, 2009.

<sup>2</sup> Alpyağılı, "Seeing Ricoeur and Islamic Philosophy".

<sup>3</sup> Fatih Özkan, "Dil ve Dünya Görüşü", *Felsefe, Edebiyat ve Değerler Sempozyumu*, Kahramanmaraş: 1-3 Kasım, 2012.

<sup>4</sup> Özkan, "Dil ve Dünya Görüşü".

**İnternet sayfası**

<sup>1</sup> "Aristotle", Accessed Date: 01.01.2012, <http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>.

<sup>2</sup> "Aristotle", <http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>.

<sup>3</sup> "Aristoteles", Erişim Tarihi: 01.01.2012, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>.

<sup>4</sup> "Aristoteles", <http://tr.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>.

---

## EDİTÖRDEN / EDITOR'S NOTE

---

Değerli Okuyucular! *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'nin altıncı sayısı ile huzurlarınızdayız. Bu sayıda da ilahiyat araştırmalarına çeşitli yönlerden katkılar sağlayacak birbirinden değerli araştırmalar, değerlendirmeler ve tanıtım yazıları yer almaktadır.

*Makalât* kısmının birinci yazısı olan Necmi Atik'in "Elmalılı'nın Kendi El Yazması ile Türkçe İbâdet Konusundaki Makâlesi" konulu araştırmasında, TBMM hükümeti tarafından İsmail Hakkı İzmirli ile Şerafeddin Yaltkaya'ya hazırlatılan Türkçe ibadete cevaz veren makâle ile, şu ana kadar yayınlanmayan Elmalılı'nın tefsirin mukaddimesi için yazdığı Türkçe ibadet mevzuu incelenmektedir.

Dr. Serbülend Arpa'nın "Hz. Muhammed'in Kur'an Tarafından Eğitilmesi" adlı makalesinde, Hz. Muhammed'in ilahi vahiy tarafından nasıl eğitildiği ve bu eğitimde nelerin belirleyici olduğu hususlarına yer verilmiştir.

Gülhan Al-Turk'ün "Arap Baharında Öne Çıkan Kavramların Kazandığı Metaforik Anlamlar" başlıklı makalesinde, Orta Doğu'da son yılların en önemli olayı olan Arap Baharı'nın Arap dili sözlüklerine kattığı yeni kavram ve anlamlardan bahsedilmekte, söz konusu kavramların Arap baharı öncesindeki anlamları ile kazandıkları yeni anlamları dil bakımından tahlil edilmektedir.

Son makalemiz olan Necmi Atik'in "Elmalılı'nın "Hak Dini Kur'an Dili" Adlı Tefsiri'nin Mukaddimesi'nin Edisyon Kritiği" konulu makalesinde, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın tefsiri için yazdığı Mukaddime tasnif edilip, transkripsiyonu yapılmıştır. Tasnif edilen nüshalar Latinize edilmiş, 1936 yılı baskısı ve sonraki tarihlerde yapılan baskılarla karşılaştırılarak, tahrif edilen bölümler ortaya konulmuştur.

*Tercümât* kısmında ise Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu, Hugh Kennedy'nin "The Origins of the Qays-Yaman Dispute in Bilad al-Sham" (Bilâdu'sh-Şâm'da Kays-Yemenî İhtilafının Kökenleri) adlı çalışmasını; İsmail Koçak ve Bilal Kır ise Ernst Mainz'ın "Mu'tazilitische Ethik" (Mutezile'nin Ahlak Felsefesi) adlı çalışmasını Türkçe olarak sunmaktadırlar.

Dergimizin *Kitabiyât* kısmında Osman Bayraktutan'ın, Mehmet Adıgüzel'in *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilaveti* adlı kitabına; Zeynep Betül Önder Arpa'nın ise Fazlı Arslan'ın *Müzikte Batılılaşma ve Son Dönem Osmanlı Aydınları* adlı kitabına yazdığı tanıtımlar yer almaktadır.

*İctimaiyat* kısmında ise gezi notlarını ilgiyle takip ettiğimiz Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu "Tallinn Notları" başlıklı gezi yazısıyla, bizleri Küçük Baltık Denizi'ne bakan Estonya'nın başkenti, güzel ve hoş şehir Tallinn'e götürmektedir

Çok değerli akademik çalışmalarıyla bu sayımızda yer alan yazarlarımıza, yazıların takip ve yayın işlemlerini büyük bir özveri ile yürüten editör yardımcılarım Kenan Demirtaş, Fatih Erkoçoğlu ve Fatih Özkan'a; son olarak da dizgi-tasarımdaki özenli çabasıyla bütün emekleri sizlere görünür kılan Yunus Kocabıyık'a çok teşekkürler ediyorum.

Yeni akademik paylaşımlarla nice İLADER sayılarında buluşmak üzere efendim.

Eyüp BAŞ  
Ankara 2016

---

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

### MAKALAT / ARTICLES

- 01 | Necmi Atik  
Elmalılı'nın Kendi El Yazması İle Türkçe İbâdet Konusundaki Makâlesi  
*Elmalili's The Article On Making Worship With Turkish*
- 53 | Serbülend Arpa  
Hz. Muhammed'in Kur'an Tarafından Eğitilmesi  
*Education of Prophed Muhammad by Qur'an*
- 81 | Gulhan Al-Turk  
دراسة لغوية تطبيقية من خلال الربيع العربي: عدول المصطلحات سياسياً من مرآة وسائل الاتصال  
"Arap Baharı" Sürecinde Uygulamalı Dil: İletişim Araçları Bağlamında Siyaseten  
Anlam Değişimine Uğrayan Kavramlar  
*Applied Linguistics During The Arab Spring: Change in The Meanings of Certain  
Concepts in Political Terms as Reflected Through The Media*
- 99 | Necmi Atik  
Elmalı'nın "Hak Dini Kur'an Dili" Adlı Tefsiri'nin Mukaddimesi'nin Edisyon  
Kritiği  
*The Editorial Critique of The Introduction of Elmalılı's Commentary of The 'Hak  
Dini Kur'an Dili'*

### ÇEVİRİ / TRANSLATION

- 133 | Hugh Kennedy, Çev. Fatih Erkoçoğlu  
Bilâdu's-Şâm'da Kays-Yemenî İhtilafının Kökenleri  
*The Origins of the Qays-Yaman Dispute in Bilad al-Sham*

- 143 | Ernst Mainz, Çev. İsmail Koçak – Bilal Kır  
Mu'tezile'nin Ahlâk Felsefesi  
*Mu'tezile's Ethics*

KİTABİYAT / BOOK REVIEWS

- 161 | Osman Bayraktutan  
Mehmed Adıgüzel, "Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilâveti"  
"Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilâveti" by *Mehmed Adıgüzel*

- 167 | Zeynep Betül Önder Arpa  
Fazlı Arslan, "Müzikte Batılılaşma ve Son Dönem Osmanlı Aydınları"  
"Müzikte Batılılaşma ve Son Dönem Osmanlı Aydınları" by *Fazlı Arslan*

İCTİMÂİYAT / MEETING & TRAVEL

- 173 | Fatih Erkoçoğlu  
Tallinn Notları  
*Tallinn Notes*



## Elmalılı'nın Kendi El Yazması İle Türkçe İbâdet Konusundaki Makâlesi

Article of Elmalılı on Worship with Turkish Language

Necmi Atik<sup>1</sup>

### Özet

1900'lü yıllardan günümüze, Türkçe ibâdet konusu zaman zaman gündemi meşgul etmiş, resmî yapılan açıklamalar ve müdahaleler, halk arasında geniş tedirginliklere sebep olmuştur. TBMM tarafından Diyanet İşleri Riyâseti vâsıtasıyla Elmalılı'ya verilen tefsir çalışması baskı aşamasına geldiğinde, Elmalılı'nın mukaddimede kaleme aldığı "Türkçe ibadet olamaz" açıklamalarının çıkarılarak, İsmail Hakkı İzmirli ile Şerafettin Yaltkaya'ya hükümet tarafından hazırlatılan ve Türkçe ibadete cevaz veren "Kur'an'ın Türkçe tercümesiyle namazda okunması" makâlesi konulmak istenmişti. Elmalılı buna rıza göstermeyince, "Türkçe ibadet olur veya olmaz" içerikli açıklamalar tefsire konulmamak şartıyla tefsirin baskısına izin verilmişti. Makâlemize, hükümet tarafından İsmail Hakkı İzmirli ile Şerafeddin Yaltkaya'ya hazırlatılan makâle ile şu ana kadar yayınlanmayan Elmalılı'nın tefsirin mukaddimesi için yazdığı makâlesi araştırma konumuz olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân-ı Kerim Meali, Tefsir, Türkçe İbadet, Milli Din, Diyanet İşleri Riyaseti, Mehmet Akif Ersoy, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili Mukaddimesi

### Abstract

Since 1990, praying in Turkish has engaged our national agenda. Official explanations and interventions have caused significant uneasiness among the public. The comment "Praying cannot be in Turkish" in the preface of 'tefsir'

<sup>1</sup> Öğ. Gör., Uluslararası Antalya Üniversitesi Hukuk Fakültesi.

project (a scholarly explanation of the holy Quran), given by TBMM (The Grand National Assembly of Turkey) to Elmalılı Hamdi Yazır through the ministry of religious affairs of Turkey, was tried to be replaced with an article named as “Reading the Holy Quran in Turkish while Praying”, written by İsmail Hakkı İzmirli and Şerefettin Yaltkaya on the will of the government, that tries to legitimate praying in Turkish. Upon the Elmalılı’s refusal for such a replacement, the ‘tefsir’ was allowed to be published only on the condition of removing all the comments regarding praying in Turkish. This study aims to scholarly analyze the article of İsmail Hakkı İzmirli and Şerefeddin Yaltkaya and the still unpublished ‘tefsir’ of the Elmalılı Hamdi Yazır.

**Key Words:** Translation of Qur’an Karim, Commentary of Qur’an, Turkish worship, National Religion, Presidency of Religious Affair, Mehmet Akif Ersoy, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Preface of Hak Dini Kur’an Dili

## 1. Giriş

Kur’ân-ı Kerim’i Türkçeye çevirme ve buna bağlı olarak ana dilde ibadet girişimleri Osmanlı’nın son dönemlerinde, bilhassa Sultan Abdülhamit (ö. 1918) devrinde ortaya çıkmıştır. Sultan Abdülhamit, bu girişimlerin arkasındaki müsteşrikleri ve İslam dini aleyhindeki tevizatlarını bildiğinden, bu tahrif ve tağyir hareketine bizzat kendisi karşı çıkmış ve Kur’ân’ın Türkçeye tercümesine müsaade etmemiştir.<sup>2</sup>

Cumhuriyetin ilanından önce gündemde olan Türkçe ile ibâdet konusu, Cumhuriyetin ilanından sonra devlet-hükümet meselesi haline getirildi. 1950’li yıllara kadar ulema tarafından, bir kaç girişim hariç konuya kimse tepki gösteremedi. Kendi projesi olduğu halde, hükümetin net bir şekilde tavrını ortaya koymadığı dönemlerde, aynı zamanda müderris olan İstanbul Göztepe Camii imamı Cemâleddin Efendi’nin (ö. 1964), 19 Mart 1926 tarihinde o yılın Ramazan ayının ilk Cuma gününde, hutbeyi tüm âyet ve dualarıyla Türkçe okuması, arkasından Cuma na-

<sup>2</sup> Bkz. Samuel M Zwerner, *Studies in Popular İslam*, London, 1939, s. 95; M. Salih el-Bindak, *el-Müsteşrikûn ve Tercemetu’l-Kur’âni’l-Kerim*, Lübnan, 1400/1980, s. 69; Ali es-Sadık Haseneyn, “*Lemhaetun Târihiyyetün an Terâcimi Meâni’l-Kur’âni’l-Kerim*, en-Nedvetü’l-Âlemiyye Havle Tercemâti Meâni’l-Kur’âni’l-Kerim, İst. 1395, s. 166-167; Hidayet Aydar, *Kur’ân-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi*, s. 111.

mazını tüm sûre, dua, tesbih ve tekbirleriyle Türkçe kıldırması, selâmı bile Türkçe vermesi gazetelerde genişçe yer buldu.<sup>3</sup>

Cemaatin bir kısmının namazı terkedip, hocayı Üsküdar Müftülüğü'ne şikâyetinden sonra, Diyanet İşleri Reisliği 23 Mart 1926 tarih ve 743 sayılı karar ile Cemaleddin Efendi'yi görevden uzaklaştırdı ve Ahmet Hamdi Aksekili (ö. 1951) adeta gerekçeli karar mahiyetinde bir metin kaleme aldı. Yazarın kaleminden çıkan orijinal nüshası, kızı Naciye Öncül'de bulunan eser bugüne kadar kitap halinde yayınlanmış değildir. Ancak 1949 yılında "Türkçe Kur'an" münakaşalarının yeniden gündeme gelmesi üzerine Sebilürreşad'da, yazar adı zikredilmeksizin "*Namazda Kur'an Okumak Meselesi*" başlığı ile kısmen sadeleştirilerek tefrika edilmiştir.<sup>4</sup> Atatürk tarafından Diyanet İşleri Reisliği'ne getirilen Rıfat Börekçi (ö. 1941), 3 Mayıs 1926 tarihinde, Türkçeye tercüme edilmiş olan meallerin Kur'an'ın yerini tutmadığını, binaen aleyh onlarla kılınan namazların sahih olmadığı açıklamasını yaptı.<sup>5</sup>

Diyanet İşleri Reîsi Rıfat Börekçi ve Ahmet Hamdi Aksekili gibi Türkçe ibadet konusuna müsbet bakmayanlar olsa da, hükümet Türkçe ibadetten yana olduğunu açıkça belirtiyor ve bu yöndeki gelişmeleri destekliyordu. Türkçe ibadet konusuna menfi açıklamalarda bulunanlardan birisi de Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'dı (ö. 1942). Elmalılı, Türkçe Kur'an diye bir şey olamayacağını ve ibâdetlerin Arapçadan başka bir dille yapılamayacağını belirterek, tefsirinin mukaddime bölümünde:

*Türkçe Kur'an mı olur be hey şaşkın*

*Bu oynamaktır dîn ü îmanla*

diye yazmıştı.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Vakıf Gazetesi, 6 Nisan 1926, s.2; İkdâm Gazetesi, 7 Nisan 1926; Ayrıca Bkz., Cündioğlu, Türkçe İbadet, 65-66, 224-226.

<sup>4</sup> Halil Altıntaş, *Kur'an Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*, Ankara, TDV Yay., 1998, s. 76.

<sup>5</sup> Beyanat için bkz. 3 Mayıs 1926 tarihli *İkdâm, Cumhuriyet, Son Saat, Vakıf Gazeteleri*; Düccane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an*, 59.; Düccane Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet 1*, 1. Bsk. İstanbul, Kitabevi Yay. 1999, s.64-65.

<sup>6</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, s.15 (Baskılarda ikinci mısra yoktur. Elmalılı'nın kendi el yazması tefsir müsveddelerindeki yaptığımız çalışmalarda ortaya çıkmıştır)

Dönemin baskılarından Mısır'a hicret etmek zorunda kalan, Osmanlı şeyhuİslâm'ı Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954) Kur'an Tercümesi ve Türkçe ibadet konularında çok yazılar yazmış, bilhassa *Mes'elletü Tercemeti'l-Kur'ân* adlı eserinde Türkçe ibadet konusuna sert eleştiriler yapmış ve bu akıma şiddetle karşı çıkmıştır. M. Sabri Efendi, bu hareketin hiçbir dini ve ilmi boyutu olmadığını, tamamen siyâsi ve uzun vâdede Türkleri dinsizleştirmeyi hedef aldığını belirtmiş, bu hareketin öncülerinin de dinle bir alâkalarının olmadığını söylemiştir.<sup>7</sup>

Mustafa Kemal Atatürk'ün, Cumhuriyeti ilan etmeden önce dinde yapmayı düşündüğü reform hareketlerinin ilk halkası Kur'an'ı Türkçeye çevirmektir. Atatürk'ün etrafında yer alanlar İslam'da reformu bile yeterli görmüyor, Türklerin tamamıyla dinsizleştirilmelerini öneriyordu. Türklerin bin yıldır mensubu bulunduğu bu dini tamamen bırakıp Hıristiyanlaşmalarını sağlamayı teklif edenler bile vardı. İslamiyet'i ilerlemenin ve modernleşmenin önündeki en büyük engel olarak görüyor; çağdaşlaşmak ve kalkınmak için mutlaka bu dinden kurtulup, ilerlemiş Batı ülkelerinin dini olan Hıristiyanlığı seçmek gerektiğini savunuyorlardı. Reşit Galip (ö. 1934), Mahmut Esat Bozkurt (ö.1943), Tevfik Rüştü (ö. 1972), Fethi Okyar (ö.1943), İsmet İnönü (ö. 1973) gibileri bunlardan bir kaçıydı. Mahmut Esat, İslam'ın terakkiye mâni olduğunu ileri sürerek, anayasaya, "*Türkiye Cumhuriyetinin dini Hıristiyanlıktır*" maddesinin yazılmasını dahi teklif etmişti.<sup>8</sup>

Fethi Okyar, "*Türkler İslamiyet'i kabul ettikleri için böyle geri kaldılar; İslam kaldıkları sürece de geri kalmaya devam edeceklerdir. Bunun için İslam kalmayacağız*" demişti.<sup>9</sup> İsmet İnönü ise Kazım Karabekir'e (ö. 1948), Müslüman kaldıkları sürece sömürgeci devletlerin, özellikle de İngilizlerin daima kendilerine karşı çıkacaklarını, sonuçta istikallerini kaybedebileceklerini söylemişti.<sup>10</sup> Bu fikirlere katılmayan Atatürk'ün projesi ise "*Müslümanlık; Türk'ün Millî Din'i*" idi. Karabekir: "*Devlet Başkanı sıfatıyla din işlerini kurcalamanızın içeride ve dışarıda-*

<sup>7</sup> M. Sabri Efendi, *Mes'elletü Tercemeti'l-Kur'ân*, el-Kâhire, 1351, s. 3-5, 101-133; Ayrıca bkz., M. Sabri Efendi, *Dinî Mücedditler*, İstanbul, 1969, s. 206-215.

<sup>8</sup> Kazım Karabekir, *Paşaların Kavğası Atatürk-Karabekir*, (Yay. Hz. İsmet Bozdağ), İstanbul, 1991, s. 145; Uğur Mumcu, *Kazım Karabekir Anlatıyor*, Tekin Yay., İstanbul 1990, s. 86-87.

<sup>9</sup> Karabekir, a.g.e., s. 146; Mumcu, a.g.e., s. 86-87.

<sup>10</sup> Karabekir, a.g.e., s. 165-166.

*ki etkileri çok aleyhimize olur ve bize zarar verir. İşi ilgili makamlara bırakmalıyız. Fakat din konusu rastgele şunun bunun içinden çıkabileceği basit bir iş olmadığı gibi, kötü politika zihniyetinin de işi karıştırabileceği göz önünde tutularak, içlerinde Arapçaya ve dinî bilgilere hakıyla vâkif değerli şahsiyetlerin de bulunacağı yüksek ilim adamlarımızdan oluşan bir kurul toplamalı ve bunların kararına göre tefsir mi, tercüme mi yapmak uygundur, ona göre bunları harekete geçirmelidir...*" diyerek bu düşünceye karşı çıkınca Atatürk ona: "Evet Karabekir, Arap oğlunun yaverlerini Türk oğullarına öğretmek için Kur'an'ı Türkçeye tercüme ettireceğim ve böylece de okutturacağım! Ta ki, budalalık edip de aldanmakta devam etmesinler!"<sup>11</sup> dedi.

Bu proje için önce Arapça yazı kaldırıldı ve Batıda kullanılmakta olan Latin alfabesi getirildi. Aynı amaç doğrultusunda eğitimde birliğe gidilerek tüm eğitim kurumları birleştirildi, dilde Türkçeleştirilmeye gidildi; hukuk sisteminde, kılık kıyafet alanında, ticaret ve iktisat sahası gibi birçok konuda değişiklik ve yenilik yapıldı. Türk dilinde sadeleştirilme çalışmaları yapıldı, Arapça ve Farsça kökenli kelime ve terkipler dilden çıkarıldı; bunların yerine yeni kelimeler üretildi veya Batı dillerindeki kullanımları alındı. Arapça eğitim veren bütün kurumlar kapatıldı.

Cumhuriyetin ilk yıllarında yayınlanan Kur'ân tercümeleri üzerine ilim çevrelerinde ve basında yoğun tartışmalar yaşanması, konunun meclise taşınmasına yol açmıştı. Meclisin ikinci seçim döneminde Diyanet İşleri Riyaâseti bütçesinin müzâkeresi sırasında bu mesele gündeme gelmiş ve piyasada dolaşan Kur'an tercümelerinin durumu hakkında Diyanet İşleri Reisliği'nden bilgi istenmişti. Bunun üzerine Diyanet İşleri Reisliği'ni temsilen bütçe müzâkeresine katılmış olan Ahmet Hamdi Akseki, mevcut tercümelerin "muharref" olduğunu, bu durumun Riyaset tarafından ortaya konulduğunu ve kamuoyuna bildirildiğini ifade etmiştir. Bu "muharref" eserleri ortadan kaldırmak için uzman bir heyet tarafından Kur'an'ın tercüme ve tefsir ettirilmesini önermiştir.<sup>12</sup> 21 Şubat 1925'de T.B.M.M.'inde Diyanet İşleri Riyaseti'nin bütçe müzakerele-

<sup>11</sup> Karabekir, a.g.e., s. 159; Mumcu, a.g.e., s. 94.

<sup>12</sup> Halil Altıntaş, *Kur'an Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*, Ankara, TDV Yay., 1998, s. 97-98.

ri yapılırken, 61. İctima'nın ikinci celsesinde Eskişehir Meb'ûsu Abdullah Azmi Efendi (ö.1937) Diyanet teşkilatının devletin diğer kurumlarıyla hem-âhenk çalışması gerektiğinden bahisle sözü Kur'an tercümelerine getirir ve Meclis Riyaseti'ne, altında 50 kûsur arkadaşının imzası bulunan bir tahrir sunar. Tahrir, Başvekil de dahil olmak üzere Meclis'in hüsn-i kabulüyle karşılanır ve Kur'an-ı Kerim'in tercüme ve tefsiri ile ehâdis-i şerifenin (Sahih-i Buhari'nin) tercüme ve şerhi için bütçeye 20.000 liralık bir tahsisat konuldu. Diyanet İşleri Başkanlığına verilen bu görevle, 26 Ekim 1925'te, halkın sevdiği ve itimat ettiği, konusunda uzman olan kişilere, yani, Kur'an'ı Kerim'in tercümesi Mehmet Akif Ersoy'a (ö. 1936), tefsir Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a verildi.

İstanbul Göztepe Camiinde, Dârülfunûn İlahiyat Fakültesi'nde ve benzeri yerlerde namazı Türkçe tercüme ile kılama girişimlerini haber alan Mehmet Akif, yaptığı tercümenin maksat ve hedefini anlayınca, Diyanet İşleri Reisliği'ne teslim ettiği tercümeleri düzeltme yapacağı bahanesiyle geri aldı ve mukaveleyi hemen feshetti. Aldığı bin liralık avansı da Elmalılı'ya gönderdi.<sup>13</sup> Mehmet Akif'in mukaveleyi feshinden sonra, yapılan bir mukavele ile meal de Elmalılı'ya verildiğinde tarih 22 Mayıs 1932 idi.<sup>14</sup>

Elmalılı, İstanbul'da ikâmet ediyor ve Türkçe ibadet konusundaki yaşananları endişe içerisinde takip ediyordu. Kur'an-ı Kerim'in meali konusunu kabul edince, yaptığı mukaveleye “Meal tefsir ile birlikte basılabilir, ayrıca basılamaz” ifadesini koydurttu.<sup>15</sup> Buna rağmen meal mukavelesinden birkaç ay geçer geçmez tazyikler başladı ve mealin bir an önce bitirilmesi kendisinden istendi. Elmalılı bu tazyiklere, anlaşmaya bağlı kalınması, anlaşmaya bağlı kalınmadığı takdirde anlaşmayı feshedeceğini bildirmesi şeklinde cevaplar veriyordu.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Eşref Edip, *Mehmet Akif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, İst. 1962, I, s. 188-192; Mahir İz, *Yılların İzi*, Kitabevi, İst. 1990, s. 145; Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Akif Hakkında Araştırmalar*, II, İFAV Yay., İst. 1989, s. 64; Hidayet Aydar, *Mehmet Akif ve Kur'an'ı Kerim Tercümesi*, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 32, sayı 1, s. 48-49.

<sup>14</sup> 1 Ağustos 1932 tarihli mektup, (Necmi Atik özel arşivi).

<sup>15</sup> 20 Temmuz 1932 / 15 Rebiulevvel 1351 tarihli Elmalılı'nın Akseki'ye yazdığı mektup, (Necmi Atik özel arşivi).

<sup>16</sup> Elmalılı'nın 20 Temmuz 1932/15 Rebiulevvel 1351 tarihli mektubu; Elmalılı'nın 1 Ağustos 1932 tarihli Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi'ye mektubu; Rifat Börekçi'nin 4 Ağustos 1932 tarihli Elmalılı'ya mektubu, (Necmi Atik özel arşivi).

Dârülfünun İlähiyat Fakültesi hocaları, dinde reform konusunu görüşmek ve Üniversite kanalıyla Milli Eğitim Bakanlığı'na tekliflerde bulunmak üzere, Prof. Mehmet Fuat Köprülü (ö. 1966) başkanlığında bir komisyon kurar, dinde reform çalışmalarını görüşüp tartışır ve 20 Haziran 1928'de raporunu tamamlayarak yayınlarlar.<sup>17</sup> Raporda dinin de diğer toplumsal kurumlar gibi, ictimâî hayatın gereklerini karşılması ve bilimsel esaslar üzerinde yeniden düzenlenmesi gerektiği belirtilir. Bu amacın sağlanması için komisyon tavsiyelerini dört başlık altında sıralar. Bunlar "ibadet şekli", "ibadet dili", "ibadetin niteliği", " ibadetin düşünce yanı"dır. İlk başlık altında camilere sıra konulması ve halkın buralara ayakkabılarıyla girmelerinin sağlanması istenir. İkinci başlık altında ise, bütün dua ve hutbelerin Arapça değil, ulusal dilde olması gerektiği belirtilir. Raporda camilere enstrümanların sokulması ve ibadetlerin bir müziğin eşliğinde yapılması gerektiği de tavsiye edilir.<sup>18</sup>

Dârülfunûn İlähiyat Fakültesi hocalarından Şerafettin Yaltkaya'nın (ö.1947), 1934 yılında Türkçe Kur'ân'la namaz kılınabileceği yönündeki raporunun temelleri onun 1913 yılında ileri sürdüğü aynı fikirle zaten atılmıştır.<sup>19</sup>

Türkçe ibadet konusu 1931-32'li yıllarda bizzat Mustafa Kemal'in kontrol ve denetiminde yapılmıştır. Atatürk ibadetlerin anadilde yapılmasından yana şunları söylemiştir: "*İnsan anasına nasıl anadiliyle hitap ediyorsa, Allah'ına da anadiliyle hitap etmelidir.*"<sup>20</sup> 1932 yılının Ramazan ayında "münevverler" dediği bazı hocaları seçip, Dolmabahçe'ye çağırır, onlara ezanı, tekbir ve kâmeti Türkçeye çevirmelerini söyler. İslam'ı Türkleştirmek, milli din haline getirmek için Dr. Reşit Galip'e (ö. 1934) görev verir, o da bu doğrultuda bir proje hazırlar. Galip, projesine "*Müslümanlık; Türk'ün Millî Dini*" adını verir.<sup>21</sup> Bu projede, özellikle Müs-

<sup>17</sup> Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, V, 1964.

<sup>18</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 410; bkz. *Sebilurreşad*, XI, sayı 267, s. 258-259.

<sup>19</sup> Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, V, 1936.

<sup>20</sup> Cemal Şener, *Anadilde İbadet Türkçe İbadet*, Ant Yay., İst. 1998, s. 82-83.

<sup>21</sup> Münir Hayri Egeli, *Atatürk'ün Bilinmeyen Hatıraları*, s. 74-77; Cündioğlu, *Türkçe Kur'ân*, s. 170, 194-195.

lümanlığın bir Türk dini olduğu, bunun dilinin her kişinin anadili olması gerektiği üzerinde durulur.<sup>22</sup>

Atatürk “milli din” projesine, Kur’an’ı camilerde cemaate Türkçe olarak okutmakla başlar. Hafız Yaşar Okur’a (ö. 1966) görev verir ve ona (Mehmet Akif’in meâl mukâvelesini feshetmesi ve Elmalılı’nın da tefsirle birlikte basılabilir dediği için vermediği meal elde olmayınca) Albay Cemil Said’in<sup>23</sup> (ö. 1942) Kur’ân tercümesinden seçeceği pasajları halka okumasını söyler.<sup>24</sup> Okur da, Ocak 1932 tarihinde Cuma günü Yerebatan Camii’nde cemaate Arapça’sının ardından Yâsîn suresinin Türkçesini okur. Ayrıca Türkçe dua eder ve duasında yeni kurulan Cumhuriyetin ilelebet yaşamasını, onu kuranların başarılı olmalarını diler.<sup>25</sup> Bundan sonra Atatürk, diğer hocaları da görevlendirir, onlar da camilerinde Türkçe Kur’ân okurlar.<sup>26</sup> 29 Ocak 1932 tarihinde Sultanahmet Camiinde toplanan büyük kalabalığa da, sekiz ayrı hafız Türkçe olarak Kur’ân’dan muhtelif yerler okurlar. Bu konuda en büyük merasim ise yine Atatürk’ün emriyle 3 Şubat 1932 tarihinde Kadir gecesinde Ayasofya camii’nde yapılır. Büyük bir kalabalığın izlediği bu programı, Atatürk te radyodan dinler. O gece aynı zamanda ilk kez tekbirler de Türkçe olarak getirilir.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> *Atatürk ve Din*, (Der. Sadi Borak), Ant Yay., İst. 1962, s. 67-69; Cemal Şener, a.g.e., s. 83-84.

<sup>23</sup> İslam aleyhtarı Cemil Said Dikel’in, Fransızca’dan Türkçeye çevirdiği Kur’ân tercümesi, 1840’ta Fransızcaya Albert Kazimirski’nin çevirdiği Kur’ân tercümesidir. (İstanbul-1340/1924; Şems Matbaası, 8+720+2 sahife) Cemil Said, tercümede Kur’ân-ı Kerim’in Arapçasından ve Türkçe tefsirlerden faydalandığını belirtirken Fransızca Kur’ân çevirisinden yararlandığı konusunda herhangi bir şey söylememiştir. Ahmet Hamdi Aksekili *Sebilü’r-Reşâd*’da bu tercümeyle karşı yazdığı makâlede şöyle der: “Cemil Said bey! Ben sizi şahsen tanımıyorum. Fakat tercümenizden sizin ne dîni ilimlerden, ne de Arapça’dan haberinizin olmadığını anlıyorum. Siz Kur’ân’ı ne aynen tercüme etmişsiniz, ne de mânânın harfiyyen muhafazasına çalışmışsınız. Bu tercümeniz, bizim bildiğimiz Kur’ân değil de, başka bir lisan yazılmış bir metindir....bey efendi! Hangi şekilde olursa olsun eseriniz ne Kur’ân’dır, ne de Kur’ân-ı Münzelin hakikî tercümesidir. Eserinize “muharrefitir” hükmü vermek, hatta “iftirâun alallah” demek daha doğrudur. Ömer Rıza’nın dediği gibi, hatalarınızı yazmaya kalksak, eserinizden daha büyük bir eser ortaya çıkar” (*Sebilü’r-Reşâd*, XXIV, 403-406)

<sup>24</sup> Cemal Şener, a.g.e., s. 85.

<sup>25</sup> Hafız Yaşar Okur, *Atatürk’le Onbeş Yıl: Dini Hatıralar*, Sabah Yay., İst. 1962, s. 34-35.

<sup>26</sup> Sadettin Kaynak, *Hatıralar, Türk Mearif Tarihi*, V, 1951-1952.

<sup>27</sup> Hafız Yaşar Okur, a.g.e. s. 19-23; 4 Şubat 1932 *Milliyet Gazetesi*; 4 Şubat 1932 *Cumhuriyet Gazetesi*; Ayrıca bkz. Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, Cilt 5, s. 1958, İstanbul, 1977,



Atatürk, Kur'ân aşırıların saz eşliğinde makamlı bir şekilde okunması çalışmalarını, Dolmabahçe'ye çağırıldığı hocalara bizzat başkanlık yaparak idare eder ve onlara fikirler verir.<sup>28</sup>

Atatürk, 1932 yılı Ramazan ayında başlattığı dinde reform hareketlerinin bir devamı olarak hutbeyi tümüyle Türkçeleştirmeye başlar. Bunun için aynı yılın Ramazan ayının sonlarında Hafız Sadettin Kaynak'ı (ö. 1961) çağırır ve ona, Cuma hutbesini tamamıyla Türkçe okumasını emreder. Ayrıca katiyen sarık sarmamasını, fraklı, başı açık ve takım elbise giymiş olarak İstanbul Süleymâniye Camii minberinde hutbe okumasını söyler. Kaynak denileni yapar ve 5 Şubat 1932 tarihinde o yılki Ramazanın son Cuma namazında smokin giymiş olduğu halde, başı açık bir vaziyette minbere çıkar, Süleymaniye Camiinde hutbeyi baştan sona tüm âyet, dua ve sözleriyle Türkçe olarak okur.<sup>29</sup>

Tekbir ve ezanın Türkçeleştirme çalışmaları da murakabesi altında yapılan Atatürk, Ali Rıza Sağman'ın (ö. 1965) bulunduğu imamlar grubuyla ezan ve kâmeti Türkçeleştirir. İlk Türkçe ezan 29 Ocak 1932 tarihinde Hafız Rıfat Efendi (ö ?) tarafından Fatih Camii minarelerinden okunur ve 8 Şubat 1932 tarihine kadar bütün camilerde okunmaya başlar.<sup>30</sup> Ezan, 16 Haziran 1950 Ramazan ayına kadar tam 18 yıl Türkçe okunur.

Ezan, tekbir ve duaların Türkçeleştirilmesinin ardından Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Börekçi, Diyanet tarafından belirlenen üç farklı salât ve selâm tercümesini, bir ta'mimle 6 Mart 1933 günü tüm müftülüklere gönderir ve bundan sonra salât ve selamın da Türkçe olarak okunmasını emreder. Gönderilen tamimdeki salât ve selam şöyledir: "Ey Tanrı elçisi Muhammed, salât sana selâm sana."<sup>31</sup>

Dinde reform girişimleri, pek çok Batılı diplomatın ve araştırmacının iltifatlarına ve takdirlerine mazhar olur. Ankara'da görev yapan Amerika büyükelçisi Charles Sherrill (ö. 1936) Mustafa Kemal'i, Martin Luther'e (ö. 1546) benzeterek, onu Türk Luther'i olarak takdim eder.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Sadettin Kaynak, *Türk Mearif Tarihi*, V/ 1951-1952.

<sup>29</sup> Sadettin Kaynak, *Türk Mearif Tarihi*, V/ 1945-1947.

<sup>30</sup> Cemal Şener, *a.g.e.*, s. 86.

<sup>31</sup> Osman Ergin, *a.g.e.*, V, 1942.

<sup>32</sup> Charles H Sherrill, *Mustafa Kemal Eseri ve Memleketi*, (Çev. E. Esenkova), İst. 1955, s. 78-82.

Mehmet Akif Ersoy'un meal sözleşmesini feshinden sonra Elmalılı'ya 22 Mayıs 1932'de verilen meal, aradan üç ay! geçmeden baskısı yapılmak ve Türkçe ibadet projesinde kullanılmak üzere Diyanet İşleri tarafından Elmalılı'dan acilen istenir. Diyanet İşleri Reisi Rıfat Börekçi tarafından 4 Ağustos 1932 tarihinde Elmalılı'ya yazılan mektupta bu konu şöyle dile getirilir:

*“Üç hafta mukaddem yazmış olduğumuz mektuba henüz cevap alamadığımızdan ikinci def'a yazmak ve meseleyi biraz izâh etmeye lüzûm hiss ediyoruz. Bu sene muvâzene-i mâliye encümeninde tercüme ve tefsîrin behemehâl tab'ına başlanacağına dâir tarafımızdan kat'î söz verilmiştir. Binâen 'aleyh bu günlerde tab'a başlamak zarûreti vardır. Çünkü Meclis toplandığı ve bütçeler her dâireden istenildiği zaman tercüme ve tefsîr için fasl-ı mahsûsına konulacak madde münâsebetiyle bu mesele mevzu' bahis olacaktır. Aynı zamanda tarat-ı fâzilânelerinden yazılmış olan mufassal ve kıymetli tefsirin tab' ve neşri uzun zamana mütevakıf ve bunu herkesin ta'kîb edebilmesi de güç olduğundan tercümenin müstekillen tab'ı arzu edilmektedir. Tarafımızdan bunlar nazâr-ı dikkate alınması, tefsirinde ikmâli ve tab'ı ve neşrine mâni' teşkîl edebileceği vârid-i hâtır olduğuna bir taraftan metn-i celil ile birlikte tercümenin, diğer taraftanda ayrıca tefsîrin tab'ına başlanılmasını muvâfık bulduk...”<sup>33</sup>*

Elmalılı, 4 Temmuz 1932 tarihli ve 4 Ağustos 1932 tarihli aldığı iki mektuba, Ağustos<sup>34</sup> 1932 tarihli mektubuyla şöyle cevap verir:

*“4 Temmuz 1932 tarihli tahrîratda Kur'ân-ı Kerîm tercümesinin heman tab' edilmesi tefsîrin tab'ına sonra başlanması tekarrur etmiş olduğu cihetle kaç cüz yazılmış ise sür'atle gönderilmesi lüzûmu ehemmiyetle tebliğ buyurulmuştu. Halbuki bu işe birlikte olmak üzere başlandığı gibi bu kerre 23 Mayıs 1932 tarihli mukâvelemizde de tefsîr ve tercümenin her ikisi bir yerde ve aynı eserde tab' edilmek üzere kabul edilmesi musarrah bulunuyordu...”*

*Kur'ân-ı Kerîm tercümesi ne kadar kolay bir şey olmalı veya ben ne kadar haddini bilmez bulunmalıyım ki bir kaç ay içinde sür'atle meydana*

<sup>33</sup> Necmi Atik özel arşivi

<sup>34</sup> Ağustos ayının kaçında olduğu belirtilmemiştir.

*na konuluvermesini va'de cüret edebileyim!.. Bu seneye kadar geçen müddete 'âit mesûliyetin dâ'ilerine râci' olmadığı hakkında ki beyânât hakikat-i şinâsileri şüphe yok ki şâyân-ı şükrandır. Bununla beraber henüz başlanan tercümenin heman müstekillen tab'ı zımnında karar ittihâz edilmiş olması vücûhen bâdî-i endişe olmuştur...'<sup>35</sup>*

Elmalılı Muhammed Hamdi Efendi, 26 Ekim 1925'te Cumhuriyet hükümetince kendisinden yazılması istenmiş olan Kur'an tefsirinin büyük kısmını, büyük sıkıntılara rağmen 1933'te bitirmiş ve bitirdiği kısım Diyanet İşleri Reisliği tarafından Milli Eğitim Bakanlığı'nca yönetilen Devlet Basım Evi'nce bastırılmak üzere bakanlığa gönderilmiştir. Bahsedilen tefsirin önsözünde geçen "haşa Türkçe Kur'an" ifadesinin Milli Eğitim Bakanı Yusuf Hikmet Bayur'u (ö. 1980) rahatsız eder ve Türkçe ibadeti savunan Şerafettin Yaltkaya (ö. 1947) ve İsmail Hakkı İzmirli'den (ö. 1946) bu konuda bir rapor hazırlamalarını ister. Yaltkaya ve İzmirli, Hanefi fıkhnının kaynaklarına dayanarak "Kur'an'ın Türkçe Tercümesiyle Namazda Okuma" başlığı ile 5 Mart 1934'te, ibadetin Türkçe olması zarureti raporunu hazırlarlar.

Hükümet, resmi bir yazıyla, Elmalılı'nın, tefsir mukaddimesinde yazdıklarının kabul edilemeyeceğini, fennî ve ilmî sahada yazdıklarının da tefsirden çıkarılması gerektiğini ve bu şekliyle tefsirin basılamayacağını ve resmi yazı ekindeki Yaltkaya ve İzmirli'ye hazırlattıkları raporun tefsire mukaddime olmasıyla ancak tefsirin basılabileceğini Diyanet İşleri Reisliği'ne bildirir.<sup>36</sup> Diyanet İşleri Reisliği, bu isteği cevâbi yazısıyla:

*"Meârif Vekâleti'nin salahiyatdâr dediği zevâta – kendi tâbirimce tefsir kitabında ki yazıları nakzedecek sûrette- yazdırıldığı ve tefsir kitabına mükaddime olmak üzere makamımıza gönderildiği başlangıca gelince; Vazifemize karşı vuku' bulan böyle bir müdahaleyi kabul edemeyeceğimizi bilhassa bu gibi yazılara hiç de ihtiyacımız olmadığını arza yüksek müsaadelerinizi ricâ ederim.*

*Riyâset-i dâiyânem kendisine ayrılmış olan sahada lüzum gördüğü her türlü yazıyı yazmak ve yazdırmaktan âciz değildir. Başlangıç olmak*

<sup>35</sup> Necmi Atik özel arşivi

<sup>36</sup> 7.4.1934 tarih ve 1640 sayılı Baş Vekâlet Yazısı.

üzere gönderilen yazıların kıymet-i ilmiyyesi merbûtan takdim kılınan tedkikât ve mütâla'ât-ı ilmiyeden vâzihan anlaşılacağı derin saygılarımla arz olunur efendim hazretleri.”<sup>37</sup> diyerek sert ve net bir şekilde reddeder.

Bunun üzerine o sıralarda Diyanet Reisi Rifat Börekçi çok yaşlanmış ve hasta olduğundan Diyanet'in bütün işlerini elinde bulunduran Ahmet Hamdi Akseki'yi dönemin Maarif Bakanı Yusuf Hikmet Bayur bakanlığa çağırır. Kendisine İzmirli İsmail Hakkı ve Şerefettin Yaltkaya'ya hazırlattığı İmam-ı Azam'ın namaz ve Kur'an dili üzerine içtihadını ihtiva eden çalışmayı sorar.<sup>38</sup> Akseki bu kişilerin ortaya koyduğu düşünceyi eleştirir ve İmam-ı Azam'ın bu içtihadından rücu ettiğini ifade eder. Hikmet Bayur bunun üzerine “haşa Türkçe Kur'an” ifadesi durdukça tefsirin basılamayacağını söylemiş, Akseki de bu konuyu Elmalılı Hamdi Efendi ile görüşeceğini ifade eder.<sup>39</sup>

Hikmet Bayur bakanlıktan ayrıldıktan sonra tefsir “haşa Türkçe Kur'an” ifadesi çıkarılarak basılmıştır. Fakat “haşa Türkçe Kur'an” ifadesinin yerine “Türkçe Kur'an mı var be hey şaşkın?” gibi daha sert bir

<sup>37</sup> Belgenin orijinali Ekte (EK1) sunulmuştur.

<sup>38</sup> Elmalılı tarafından istinsah edilen nüshanın birinci sayfası ektedir (EK2). Çalışma aradan uzun zaman geçtikten sonra 1958 yılında *Belleten*'de yayınlanmıştır. Makalede Şerefettin Yaltkaya ve İzmirli İsmail Hakkı görüşlerini İmam-ı Azam'a dayandırarak Kur'an'ın lafız değil, lafzın ifade ettiği mana olduğu için Kur'an'ın Arapça, Farsça ve Türkçe gibi herhangi bir dile tahsis edilemeyeceğini ifade etmektedirler. Manadan ibaret olan Kur'an hangi dille ifade edilirse edilsin değişen bir şey olmaz. Bundan dolayı namazda okunması emredilmiş olan Kur'an, bu iştirak noktasını teşkil eden Kur'an'dır. İ. Hakkı, M. Şerefettin, “Kur'an Dili Üzerine Bir İnceleme”, *Belleten*, C. XXII, s.88, Ekim 1958, s. 599-605.

<sup>39</sup> 1933'te Milli Eğitim Bakanı olan Hikmet Baydur anlatıyor: "1933'lerde T.C. Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi olduğu halde bütün yetkiler Ahmet Hamdi Akseki'nin elinde idi. Kendisini bakanlığa çağırıldı. İsmail Hakkı İzmirli ile Şerafettin Yaltkaya'nın Arapça'dan başka bir dille Kur'an okunmasını caiz gören İmamı Azam'ın içtihadı ile ilgili yazılarını<sup>39</sup> göstererek mezhebinin sordum ve : "Hanefi misiniz? dedim. Bu durumu farkedene ve çağrılış sebebinin sezen Akseki, soruma sadece: "Müslümanım" şeklinde cevap verdi. Soruyu hangi biçime sorarak sorsam hep aynı cevabı verdi. Bunun üzerine Ebu Hanife'nin Arapça'dan başka dillerle de namazda Kur'an'ın okunacağı konusundaki içtihadı ile İsmail Hakkı İzmirli için: "Hocamdır ama isteğe göre fetvâ verir" dedi. Şerafettin Yaltkaya hakkında birşey söylemedi. İmamı Azam'ın içtihadı hakkında : "O içtihadından rucû etmiştir, o görüşünü bırakmıştır" dedi. Rucû söylentisinin asırlarca sonra uydurulan bir yalan olduğunu söyledimse de: "Rucû etmiştir efendim" sözünü tekrarladi durdu. Söylenecek bir şey kalmamıştı. "Hâşâ Türkçe Kur'an!" cümlesinin çıkarılarak, onun yerine daha ağır bir cümle olan "Türkçe Kur'an mı var behey şaşkın!" ifadesinin konulduğunu gördüm. Böylece Akseki Hoca Osmanlı Devleti'ni batırmış olan taassubun yeni bir örneğini vermiştir." Yusuf Hikmet Baydur, *Necati Lügal Armağanı*, Ankara, TTK Basımevi, 1968, s.151-158.

ifade konulmuştur.<sup>40</sup> İkinci dize olan “*Bu oynamaktır dîn ü îmanla*” ise baskıdan çıkarılmıştır. Bunun yanında Elmalılı Hamdi Efendi tefsire yazdığı uzunca önsözün büyük bir bölümünde Kur’an’ın tam manasıyla hiçbir dile tercüme edilemeyeceğinden, ortaya çıkan eserin Kur’an gibi muamele görmemesi ve kullanılmaması gerektiğinden bahsetmekte ve Kur’an meali diye adlandırılmasının daha uygun olacağını ifade etmektedir.

İbadetin Türkçeleştirilmesi girişimlerinin yoğun olduğu bu dönemde Elmalılı, eserinin önsözüne "sadece öğrenmek içindir, asla ibadet dili yapılmaz" diye bir şerh koymuş ancak zamanın Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel (ö. 1961), bu şerhi kaldırmak istemiştir. Elmalılı, bunu kabul etmemiş, arabulucu olarak olay, Diyanet İşleri'ne gönderilmiş, Diyanet İşleri Reisi Şerafettin Yaltkaya'nın hazırladığı rapor doğrultusunda madde kaldırılmıştır.

Yaltkaya ve İzmirli'nin kendilerince Hanefi fıkıh kaynaklarına dayanarak hazırladıkları ve tefsirin mukaddimesine konulmak istenen rapor ekte yer aldığı gibi üst yazıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'na gönderilmiştir. Bu rapora cevap olarak, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır tarafından bir risâle yazılır. Bu risâle “*Kur’ân’ın tercümesi ve tercüme ile namazın câiz olup olmayacağı*” başlığı ile kaleme alınır. Şu ana kadar herhangi bir yerde yayınlanmayan bu risâle Elmalılı'nın metrukâtında yaptığımız uzun araştırmalarda tarafımızca ortaya çıkarılmıştır. Belge, Diyanet İşleri Riyâseti'nin, “Baş Vekâlet Yüksek Makamına” başlıklı beş sayfalık dilekçesinin ekindedir. 60x41 ebatlı, nohûdî kağıtlar ikiye katlanarak elde edilen 30x20,5 ebatlarındaki 23 sayfaya Elmalılı kendi rika hattıyla makâlesini yazmıştır. Evrakların cilt veya kapağı olmadığı gibi dikişleri de yoktur.

## 2. Hükümet ile Diyanet İşleri Arasındaki Yazışmalar

Başbakanlıktan, 7 Nisan 1934 tarihli; müellifin mukaddimede ki beyanıyla Kur’ân’ın Türkçe’ye çevirilemeyeceği hükmünü nakzeden bir mukaddimenin hazırlandığı ve tefsirin mukaddimesine konulacağı,

<sup>40</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, C.1 İstanbul, Diyanet İşleri Reislîği Neşriyatı, 1935, s. 17.

tefsirin ilk cildi ile birlikte mealin de basılmasının gerektiğini bildiren ve fen bilimleri konusundaki açıklamaların tefsirden çıkarılmasını ihtiva eden bir yazı ile ilişkisinde İsmail Hakkı İzmirli ile Şerafettin Yaltkaya'ya ait ve İmâm-ı A'zam'a göre Arapça'dan başka herhangi bir dil ile namazın başlangıcında Türkçe tekbirin, namazın içinde kıraatı ve ka'deleri, teşehhüdleri Türkçe okumanın ve Cum'a günleri Türkçe hutbe irâd etmenin ve Türkçe ezan okumanın câiz olduğunu ifâde eden sözkonusu makâleyi Diyanet İşleri Başkanlığı'na gönderilir. Sözkonusu yazı şöyledir:

4/7/1934

### Baş Vekâlet Yüksek Makâmına <sup>1</sup>

8/2/1934 tarih ve 641 numaralı tezkirenize zeyildir.

1. Diyânet Reisliğince Türkçeye çevriltilen Kur'ân ile yazdırılmış olan tefsir kitabı için evvelce tefsir sâhibi tarafından hazırlanmış olan başlangıçta Kur'ân'ın Türkçe'ye çevirilemeyeceği hakkında hükmü bulunduğu görüldüğünden bu hükmü nakzedecek surette vekâletimizce yeniden yazdırılan başlangıç<sup>42</sup> iliştilererek yüksek makamlarına takdim olunmuştu. Bu başlangıç, evvelce tefsir kitabı için yazılan başlangıcın yerine Türkçe Kur'ân ile tefsirin başına geçirildiği takdirde Diyânet İşleri Reisliği ile Meârif Vekâleti arasında bu tefsir kitabı dolayısıyla hâsıl olan ihtilaf zâil olmuş olur. Bununla beraber Diyânet Reisliği'nin Türkçe Kur'ân'ı tefsir kitabının evvel ve nihâyet onun ilk cildi ile birlikte çıkarması zarûridir.

2. Tefsir kitabında me'âni-yi fennî bahisler hakkında mütalaalar yürütülmesi, sarf-i fennî ve ilmî bir sahada kalması icab eden bir takım meselelere dînî bir mâhiyet verildiği cihetle mahzurdan hâlî olmadığından bu fennî bahislerle mutaaların tefsir kitabından kaldırılması muvâfık olacağı arz ile en derin saygılarımı sunarım Efendim.

Diyânet İşleri Riyâsetine Takdîm

<sup>41</sup> Belgenin Orjinali ekte verilmiştir (EK 3).

<sup>42</sup> Bu başlangıç Şerafettin Yaltkaya ile İsmail Hakkı İzmirli'ye 5 Mart 1934 tarihinde hazırlanmıştır. Sabri Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli*, Ankara 1996, s. 135-138.

Baş Vekâlet Evrâkı

7/4/1934 \_t\_ t

1640

### Kur'ân'ın Türkçe Tercümesiyle Namazda okunması<sup>43</sup>

Bu meselenin başında Kur'ân'ın ne olduğu bilinmek lazımdır.

Ebü Hanîfe'ye (ö. 148/767) göre Kur'ân lafız değil, belki lafızın ifâde ettiği mânâdır.<sup>44</sup> Bunun için Kur'ân'ın Arapça, Türkçe ve Acamce gibi herhangi bir dile ihtisâsı yoktur. Mânâdan ibaret olan Kur'ân'ın herhangi bir dil ifâde olunması müsâvîdir.<sup>45</sup>

Ebu Hanife'nin bu bâbta delilleri şöyledir:

1- وإنه لفي زبر الاولين –

“Şüphe yoktur ki kıraatı; önden gelip geçen peygamberlerin kitaplarında var idi”<sup>46</sup>

2- إن هذا لفي الصحف الاولى –

“Şüphe yoktur ki bu Kur'ân; ilk kitaplarda var idi”<sup>47</sup>

Pek âşikârdır ki bu Kur'ân, önden gelip geçen peygamberlerin kitaplarında Arabî değil idi, halbuki bu âyetlerde kat'î surette Kur'ân'da bu kitaplarda mevcûd olduğu beyân edilmekte olduğundan Kur'ân kelimesinin önden gelip geçen peygamberlerin kitaplarında olan ile peygamberlerimize indirilmiş olan arasında iştirâk noktasını ifâde ettiği anlaşılmaktadır.

Bu iştirâk noktası ise yalnız Arapça değildir. Belki Arapça'nın ifâde ettiği manayı bildiren herhangi bir dil ile olan terki-i husûsîdir. Bun-

<sup>43</sup> Milli Eğitim Bakanlığınca, Şerafettin Yaltkaya ve İsmail Hakkı İzmirli'ye hazırlatılan 5 Mart 1934 tarihli rapordur. Osmanlıca, rika ile yazılmış orjinal metin 4 sayfadan ibarettir. Orjinal metinde kaynak olarak verilen âyet-i kerimelerin, sûre isimleri ve âyet numaraları dipnotta değil, yanlarında gösterilmiştir. Biz, sûre ismi ve âyet-i kerime numaralarını dipnotta gösterdik. Arapça metinlerin Türkçe tercümelerine ana metinde yer verilmiş, Arapçaları dipnotta kaydedilmişti, biz de orijinaline sadık kaldık.

<sup>44</sup> له إن القرآن إسم للمعنى دون اللفظ الاثرى. إلى قوله تعالى

كتاب المختلف – أبو الليث السمرقندي المسئلة الثالثة

<sup>45</sup> و لأبي حنيفة رحمه الله ان القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ليس بعربية و لا فارسية والنظم بينى عن ذلك – شرح جامع الصغير حسام الدين البخاري

<sup>46</sup> Şuarâ Sûresi, 196

<sup>47</sup> 'Alâ Sûresi, 18

dan dolayı namazda okunması emredilmiş olan Kur'ân bu iştirâk noktasını teşkil eden Kur'ân'dır. Bu ise yukarıda söylendiği veçhile Arapça'nın ifâde ettiği manâyı bildiren herhangi bir dil ile olan terkîb-i husûsîdir. Kesilen bir hayvanın kesildiği esnâda çekilen bismelenin herhangi bir dil ile çekilmesi icmâ' ile câiz olduğu gibi.

Namazda dahi herhangi dil ile olursa olsun Kur'ân'ı kırâat câiz olmuş olur.<sup>48</sup>

Bundan dolayı Kur'ân'ın yalnız ma'nâdan ibâret olduğunu kabul eden İmâm Ebû Hanife'ye göre bu kitabın Arapça olan husûsî nazım ve terkîbini güzelce telaffuz kudreti olanlar ile bu nazm-ı Arabîyi telaffuz kudreti olsun ve olmasın herhangi bir kimsenin namazda Kur'ân'ı herhangi bir dil ile okuması câizdir.<sup>49</sup>

Namazın başlangıcında dahi İmâm Ebû Hanife'ye göre Arapça'dan başka herhangi bir dil ile (Allah) zikredilerek meselâ "Tanrı uludur" demek câiz olur. Çünkü: "و اذكر اسم ربه فصلی" "Rabbinin adını anar anmaz namaza durdu"<sup>50</sup> âyetiyle sâbit olduğu veçh üzere namazın başlangıcında mu'tâd olan tanrının anılmasıdır. Bunun ise hiçbir dile ihtisâsı yoktur. Tanrıyı herhangi bir dil ile anmak diğer bir dil ile anmaya müsâvidir.<sup>51</sup>

Netice: İmâm-ı A'zam'a göre Arapça'dan başka herhangi bir dil ile namazın başlangıcında tanrıyı anmak, namazın içinde kıraatı ve ka'deleri, teşehhüdleri okumak ve Cum'a günleri hutbe irâd etmek câiz olur.<sup>52</sup>

İmâm-ı A'zam'a göre ezanda mu'teber olan örftür.<sup>53</sup>

Şakirtlerinden Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 198/814) İmâm'dan rivâyetine göre bu nokta şöyle izâh edilir: Meselâ: Acemce ezan okunduğu taktirde halk bunun ezan olduğunu anlayacak olursa bu ezan câizdir. Anlamaya-

<sup>48</sup> و في زبرهم ما كان اللفظ عربيا فعلم أنه القرآن إسم للمشارك فيه بين المنزل على محمد و بين ما في كتب الأولين اللفظ العربي يستعمل أن يكون مشتركا بينهما مع أنه ليس في كتب الأولين باللفظ العربي بهذا التركيب الخاص فيجوز أن يكون مشتركا بينهما و قد نطق به الكتاب فيكون هو المشترك فيه بينهما فيكون هذا المراد بالقرآن المأمور به في الصلاة و صار كالسمية على الذبيحة فإنه يستوى فيها جميع اللغات بالاجماع. شرح منظومة فقهي - زوزنى  
<sup>49</sup> و إن كان يحسن العربية خاز أيضا في قول أبي حنيفة رحمه الله - شرح جامع الصغير

<sup>50</sup> A'lâ Suresi, 15

<sup>51</sup> و لو كبر بالفارسية جاز عند أبي حنيفة بناء على أصله انه المقصود و هو الذكر و ذلك حاصل بكل لسان. مبسوط سرخس 2/ صر 2

<sup>52</sup> و كذلك الخلاف فيما إذا تشهد بالفارسية أو خطب الإمام يوم الجمعة بالفارسية - مبسوط سرخس 6/ صر 26

<sup>53</sup> و أما الاذان فيعتبر التعارف (فيه) - شرح منظومة زوزنى



cak olursa câiz değildir. Çünkü ezandan maksat namaz vaktinin gelmiş olduğunu halka bildirmektir.<sup>54</sup>

Ebû Bekr er-Râzî (ö. 313/925) (*Ahkâmü'l-Kur'ân*)'ında Şûrâ sûresindeki yukarıda zikr ettiğimiz (وَإِنَّ لَفَى زَبْرَ الْاَوَّلِينَ) âyetinde bu âyet Kur'ân'ın bir dilden başka bir dile nakil olunmasının kıraatı Kur'ân olmaktan çıkarmayacağına delildir. Çünkü Cenâb-ı Hak eski peygamberlerin kitaplarında Arapça olmayarak mevcut olan manâyı Kur'ân demiştir diye İmâm-ı Azam gibi Kur'ân'ın mânâdan ibâret olduğunu beyan etmekte olduğundan İmâm Azam ile aynı fikirdedir.

Ebû Bekr er-Râzî'den sonra 960<sup>55</sup> hududunda vefat eden Serahsî (ö. 483/1090), *Mebûsû't*'unda Ebû Hanîfe'nin namazda Kur'ân'ın Arapça'dan başka bir dil ile okunmasını câiz gördüğünü söylediği sıra diyor ki: İranlılar Selman'dan (ö. 35/656) Kur'ân'ın birinci sûresi olan Fâtîha'yı Acemce yazıp kendilerine göndermesini istemişler, Selman'da bu sûreyi Acemce yazıp kendilerine göndermiş ve bunlar dilleri Arapça'ya yatınca-ya kadar namazlarda Fâtîha'yı Acemce okumuşlar.

İşte Ebû Hanîfe namazda Kur'ân'ın Arapça'dan başka bir dil ile okunması câiz olduğunu bununla istidlâl etmiştir. Bununla beraber namaz kılan kimseye vâcip olan belâgat ve fesâhatı ile insanları ace düşüren kıraatı okumaktır. Umum insanları ace düşürmek ise yalnız Arapça ile değil, herkesin konuştuğu ana dili ile olacağından meselâ İranlıların ace düşmeleri Arapça ile değil; kendi lisanları olan Fârisî ile zâhir ve sâbit olur. Ve Allah'ın kelâmı olan Kur'ân mahlûk ve muhdes değildir. Lisanlar ise umumiyetle mahlûk ve muhdestir. Şu halde Kur'ân'ın bir lisân-ı mahsusı kalmamış olur.<sup>56</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı, Başbakanlıktan gelen bu yazıya; tefsirin baskısı ile alakalı Devlet Matbaası ile anlaşmaların yapıldığı ve herhangi bir sıkıntının olmadığı, Maarif Vekâleti'nin üzerlerine vazife olmayan bir konuda Diyanet İşleri'ne müdahale ettiğini bildirerek, Diyanet İşle-

<sup>54</sup> و روى الحسن عن ابي حنيفة انه اذا اذن بالفارسية و الناس يعلمون انه اذان جاز و ان كانوا لا يعلمون ذلك لم يجز لانه المقصود الاعلام و لم يحصل به. مبسوط سرخسلى 26/ص 1/ج

<sup>55</sup> Şerafettin Yalçın ile İzmirli İsmail Hakkı'ya hazırlanan risâlede, Serahsî'nin ölüm tarihi yanlış verilmiştir.

<sup>56</sup> Serahsî, *Mebûsû't*, Cild 1, s. 26.

ri'nin halkın takdirini kazanmış hizmetler ifâ ettiği örnekleriyle anlatan ve Elmalılı'nın Kur'ân'ın bütün incelikleriyle misli misline tercüme edilemeyeceğini ifade ettiğini ve bu fikrin Kur'ân'ı tercüme etmiş kişiler tarafından da beyan edildiğini, ayrıca fenni konularda müellifin yetkili ve yeterli olduğunun ehli tarafından bilindiğini, hazırlatılan mukaddime ile vazifelerine müdahaleyi kabul etmediklerini ve buna ihtiyacı olmadıklarını ve bu konuda her türlü yeterliliğe sahip olduklarını ihtiva eden bir cevâbî yazıya, Elmalılı'nın yazdığı mukaddimeyi ekleyerek gönderir. Söz konusu cevâbî yazı şöyledir:

### **Baş Vekâlet Yüksek Makâmına<sup>57</sup>**

Yüksek makamınızdan Riyâset-i âcizeye havâle buyurulan Ma'ârif Vekâleti'nin 8/2/1934 tarih ve ...<sup>58</sup> numaralı tezkiresi ve 11/4/1934 tarih ve ...<sup>59</sup> zeyli mutâla'a ve tedkik edildi:

Ma'lûm-i devletleri olduğu veçhile Riyâset-i dâ'iyânem Büyük Millet Meclisi'nin tensibi üzerine salâhiyyet ve ihtisâsları müsellemler olan zevât ile bir mukâvele yaparak Buhâri-i Şerif ile Kurân-ı Kerîm'in tefsir ve tercümesini yazdırıp Buhâri-i Şerif tercümesini kısmen tab' ve neşr ettikten sonra tefsirin tab'ı için Devlet Matba'ası ile bir mukâvele yapmış ve iki sene evvel mezkûr matbaaya tefsir formlarını tevdi' etmişti. Matba'a ile imlâ şekline âit zuhur eden ufak bir ihtilaf yüzünden mesele Ma'ârif Vekâleti'ne aksetmiş ve Vekâlet şekli bırakarak, takdiri sarf-ı makâm-ı 'âcizâneme ait bulunan esaslara geçmiştir.

Fi'l-hakika, dînî mesâilin tedviri gibi din kitabımıza ait bulunan tefsir ve tercümenin ne şekilde yapılacağı bunların tedkiki ve ne suretle tab' ve neşr edilmek lâzım geldiği de doğrudan doğruya makamımıza verilmiş bir haktır. Buna başkalarının şu veya bu şekilde müdahale etmeleri ne dereceye kadar doğru olduğunu yüksek makamınızın takdirine bırakıyorum.

Büyük Millet Meclisi ile yüksek makamlarınızdan görmüş olduğumuz maddî ve ma'nevî müâharat ve vazifemizi hüsn-i ifâ etmekle ka-

<sup>57</sup> Belgenin orjinalinin ilk sayfası ekte (EK 4) sunulmuştur.

<sup>58</sup> Kayıt numaraları orjinal nüshada yoktur.

<sup>59</sup> Kayıt numaralar orjinal nüshada yoktur.

zanmış olduğumuz i'timat ve teveccüh sayesinde şimdiye kadar hazırlanmış olduğumuz eserlerin arzu-yu milliye müvâfık bir şekilde olduğu kısmen neşr edilmiş olanlarla sabittir.

Tefsir muharririnin mukaddimede: Kur'ân'ın katiyyen tercüme edilemeyeceği sarâhaten söylenmiş olmasına gelince; muharririn bundan maksadı Kur'ân-ı Kerîm "atiyyen ve harfiyyen" yani hâvî olduğu bütün incelikleriyle, misli misline tercüme edilemez demektir. Muharririn bu sözü en doğru bir sözdür. Bunun hilâfını iddi'â etseydi yalan söylemiş olurdu. Bu hakikatı yalnız bizim tefsir muharriri söylemiş değil, belki bilâ istisnâ garbta ve şarkta Kur'ân-ı Kerîm'in tefsir ve tercümesiyle uğraşmış olan bütün âlimler bu hakikatı i'tiraf etmişlerdir. Bir misâl olmak üzere bazılarını 'atiyyen zikr ediyoruz.

Kur'ân-ı Kerîm'in İngilizce'ye en son mütercimlerimden olan İngiliz müsteşriklerinden Marmaduke Pickthall (ö. 1936) 1920'de yazdığı<sup>60</sup> ve "Me'âni-i Kur'ân" adını verdiği tercümenin mükaddimesinde şöyle diyor: "Kur'an tercüme dilemez. En eski İslâm âlimleri bu kanaatte idiler. Ben de bu kanaatteyim. Onun için Kur'ân'ı tercümeyle muvaffak olduğumu iddiâ etmiyorum. Yalnız Kur'ân'ın mânâlarını nakle çalışıyorum. Buna muvaffak olduysam kendimi bahtiyar sayarım. Fakat bu eser, bu tercüme hiçbir vakit asıl Kur'ân yerini tutmaz ve hiçbir vakit bu maksadı istihdâf etmemiştir."

Meşhur muharrirlerden Ömer Rızâ'nın (ö. 1952) 1934'de neşr ettiği olduğu tefsir ve tercüme de şöyle diyor: "Kur'ân'ı Kerîm'i aslında ki bütün kuvvet ve heyecan ile tercemeye muvaffak olan bir kimse yoktur. Şarkta da garbta da yüzlerce mütercim bu işi başarmaya uğraşmışlar fakat hepsi de aczlerini itiraf etmişlerdir. Bu âciz mütercimde aynı kanaatteyim. Biz de Kur'ân'ı tercemeye muvaffak olduğumuzu iddiâ etmiyoruz. Biz de ancak Kur'ân'ın mânâlarını nakil ve izaha çalıştık."<sup>61</sup>

Kur'ân'ı Kerîm'i tercüme için on beş - yirmi sene çalıştığını söyleyen Kastamonu mebusu merhum Hasan Fehmi bey (ö. 1933) 1932'de

<sup>60</sup> Orijinal nüshada cümle düşüklüğü var.

<sup>61</sup> Ömer Rıza Doğrul'un "Tanrı Buyruğu" adını verdiği tercümesi, Arapça metnin 2 cilt halinde, İstanbul'da 1934 yılında, Akşam Matbaası tarafından basılmıştır.

çıkardığı risâlesinin mukaddimesinde şöyle diyor: ”*Kelimesi kelimesine uygun olarak terceme ettiğimi; Kur’ân’ın bütün inceliklerini, büyüklüklerini Türkçe’ye çevirdiğimi söyleyemem, okuyanları bir tarafa bırakıyorum, Tanrı’mdan korkarım.*”

Maârif Vekâleti’nce salahiyetleri malûm zevattan İzmirli İsmâil Hakkı’nın Cumhuriyet’in ilanından çok sonra neşr ettiği “*Meâni-i Kur’ân*” adlı eserinde şöyle diyor:

“*Şurası unutulmasın ki hiçbir lisan Kur’ân-mu’ciz beyâna hakkıyla tercüman olamaz. Hiçbir tercüme aslının yerini tutamaz. Hangi terceme aslındaki işârât-ı latîfeyi, mühsinât-ı bedî’ayı, nükât-ı ‘ulviyeyi kemâliyle tecelli ettirebilirsin?*”

Lisân-ı Arabiye’ye mahsus olan edevâtın, selikanın iktizâ eylediği nükâtı, tarz-ı beyânı ayrı olan diğer bir lisan ile nasıl muhafaza eder? O muhsinâtın verdiği revnaklık nasıl irâe olunabilir? Nazm-ı muhkem ile olan o letâfet, o halâvet, o âhenk hangi bir lisan ile zâhir olur?

“*Fi’l-vaki’ öyle âyet-i celîle vardır ki başka türlü tercüme olunamadığı halde tercümelerin aslının verdiği kuvvet, hâvî olduğu dakik mânâ bir türlü ifade olunamaz. Acaba “Fâtihatü’l-Kitâb” sûresi ile “İhlâs” sûresini tam bir terceme kâbil midir?*”

Terceme ile yalnız meâl-i münîfi, kastettiği hükm-i celîli irâe mümkün olabilir. Halk da meâl-i celîline maksûd bizzat hükm-i Sübhânî’ye vâkıf olur, hidâyet ve irşâdından müstefid olur.

“*Tercemede ehem ve elzem olan cihet âyet-i kerimeyi yanlış ifade etmemek, halka yanlış telkin etmemektir. Her türlü tazim ve tekrîmimize şâyan olan Kur’ân-ı azîmü’ş-şânımızın şeref-i celîline hiçbir veçhile tecâvüz olunmamaktadır. Me’âni-i Kur’ân’a ri’âyet, Türkçe’nin kudret ifadesine her halde müreccah değil midir? İşte bundan nâşi eserimiz doğrusu terceme değil tavzîhdır, meâl-i münîfi beyândır, me’âni-i Kur’ân’ı ifâdedir. İşte bu gibi mülâhazâta mebni eser-i âcizeye “Me’âni-i Kur’ân” ismini münâsip gördüm...”<sup>62</sup>*

Görülüyor ki bu hakîkati itiraf etmek hususunda bütün mütercim-ler müttefiktir. Hiçbir kimse ilm-i lisanıyla bunun hilâfını iddiâ ede-

<sup>62</sup> İzmirli İsmail Hakkı’nın tercemesi, 1927 yılında, Arap harfleriyle Osmanlı Türkçesiyle 2 cilt halinde, İstanbul’da Mili Matbaa’da basılmıştır.

mez. İşte bizim tefsir muharririnin Kur'ân-ı Kerîm tercüme edilemez demekten maksadı da budur. Böyle olmasaydı yalnız tefsiri ile iktifâ ederdi. Halbuki baştan nihâyete kadar tercümesini de yapmış ve ikmâl etmiştir.

Tefsir kitabında bazı fennî mebhasler hakkında mutala'alar yürütülmesi ve bunun mahzurdan sâlim olmadığı cihetle kaldırılması meselesine gelince: Meârif Vekâleti'nin selâhiyetdâr saydığı zevâtın mülhem olduğunu zan ettiğimiz bu fikirlerini hayretle karşıladık. Tefsir kitabını yazan zât nazariyyât-ı fenniye ile esâsât-ı dîniyenin ayrı ayrı muvaffaklarını çok iyi bilen yegâne bir mütehasıs olduğu için tefsir kitabında her mesele dâima kendi mevkiini muhâfaza etmiş ve bu sûretle ilm ile din beyninde niza' olmadığı gösterilmiştir. Meârif Vekâleti'nin salahiyyatdâr dediği zevâta – kendi tâbirimce tefsir kitabında ki yazıları nakzedecek sûrette- yazdırıldığı ve tefsir kitabına mükaddime olmak üzere makamımıza gönderildiği başlangıca gelince: Vazifemize karşı vuku' bulan böyle bir müdahaleyi kabul edemeyeceğimizi bilhassa bu gibi yazılara hiç de ihtiyacımız olmadığını arza yüksek müsaadelerinizi ricâ ederim.

Riyâset-i dâiyânem kendisine ayrılmış olan sahada lüzum gördüğü her türlü yazıyı yazmak ve yazdırmaktan âciz değildir. Başlangıç olmak üzere gönderilen yazıların kıymet-i ilmiyyesi merbûtan takdim kılınan tedkikât ve mütâla'ât-ı ilmiyeden vâzıhan anlaşılacağı derin saygularıyla arz olunur efendim hazretleri.

Diyânet İşleri Reisi

### 3. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın tefsirinin mukaddimesine konulmayan makâlesi

-Kur'ân'ın tercümesi ve tercüme ile namazın câiz olup olmayacağı-<sup>63</sup>

<sup>63</sup> Elmalılı'nın tefsirinin mukaddimesi için hazırladığı makâlesi aynı zamanda Şerafetin Yaltkaya ve İsmail Hakkı İzmirli'nin raporuna cevâbi mâhiyettir. Risâlede dipnot kullanılmamış ve verilen kaynaklarda, istifade edilen kitabın yalnız ismi zikredilmiştir. Müellif, âyet-i kerîme, hadisi-i şerif ve Arapça kaynakları Türkçe'ye tercümesini yapmış, orijinal metinleri olduğu gibi iktibas etmiştir. Biz, Risâle'nin anlam bütünlüğünün bozulmaması için, âyet-i kerîme, hadîs-i şerif ve Arapça metinlerin Türkçe tercümelerini ana metinde, orijinallerini dipnotlarda gösterdik.

Bu meselenin lâıyıkı ile tevazzuh etmesi için evvela namaz ve Kur'ân'ın ne olduğu bilinmek lazımdır.

Namaz, bir ibâdet-i mahzâdır. Şâri'in emr ettiği veçhile yapılmak lazımdır. Namazda Kur'ân okumak farzdır.

1- Ebu Hanife'ye göre Kur'ân, ma'nâ değil, belki ma'nâya dâl olan lafız ve nazm-ı münzelden ibârettir. Herhangi bir dil ile ifâde olunan mâ'nâya Kur'ân itlâkı câiz değildir. İşte Ebû Hanife'ye nisbet edilen ak-vâl arasında sahih olan da ancak budur.

a. Allah Teâla muhkem kitabında şöyle buyurmuştur: “(Rasûlüm!) Onu Rûhu'l-emîn (Cebrâil) uyarıcılardan olası diye senin kalbin üzerine açık parlak bir Arapça lisan ile indirdi”<sup>64</sup>, “Muhakkak ki, biz onu anlayasınız diye Arapça bir kitap olarak indirdik.”<sup>65</sup>, “Pürüzsüz Arapça bir Kur'ân (indirdik ki, Allah'ın azabından) korunsunlar”<sup>66</sup>

b. Ve o cumhura göre ma'nâ ve nazım için isimdir, belâgata ve fesâhata taalluku noktasında ondaki i'câza gelince inişinden ayrı konumda Arapça vasıflandırılmıştır, bundan murad nazımdır ve Ebû Hanife'nin (rahimehullah) kavlinde asıl sahih olan budur.<sup>67</sup>

c. (Cumhur) Kur'ân, nazım ve ma'nâ birliğidir dediler ve (bununla) o ma'nâya delâlet eden nazımdır (ifâdesini) kastettiler (Menâr Şerhi)<sup>68</sup>. Kesin olan onun Arapça olup, mushaflarda yazılmış tevâtür yoluyla nakledilmiş, lafız ve mânânın tamamı için değil, mânâya delâlet eden lafzın sıfatı olmasıdır. Belâgat ile alakalı i'cazda aynı şekildedir. O belâgat mânânın murad edilmesine itibâr ile lafza rücû' eden (yani lafız ile alâkalı) sıfatlardandır. Şöyleki; terkiplerle ulaşım kastedildiği zaman nazımdaki bir takım özelliklere ve keyfiyete itibar etmeyi gerektiren çeşitli maksatlar meydana gelir. Gücü miktarınca lâıyk olan (kâideler) üzerine riâyet edilirse o kelimeler belâğata intikal eder. Onda gerçekten beyan güzel olduğunda, onun muârızını da faydalanır ve âciz kalır. Şöyleki, o belâgata muttali olmak beşerin tâkâti dışındadır. Fâtiha sûresinin

<sup>64</sup> Şu'arâ قال الله تعالى في محكم كتابه: 'نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسن عربي مبين' Sûresi, 26/193-195.

<sup>65</sup> 'انا انزلناه قرآنا عربيا' Yûsuf Sûresi, 12/2.

<sup>66</sup> 'انا انزلناه قرآنا عربيا غير ذي عوج' Zümer Sûresi, 39/28.

<sup>67</sup> وهو اسم للنظم والمعنى عند الجمهور إذ الإعجاز فيها لتعلقه بالبلاغة والفصاحة وقد وصف بالعربي في غير موضع من التنزيل والمراد به نظمه وهو الصحيح في قول أبي حنيفة رحمه الله

<sup>68</sup> Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) Menâru'l-Envâr isimli fıkıh usulüne dair eseridir.

tefsirinin ilim (anlayıp bilmek)den ve cevap(vermek)ten ağır bir yük olduğu nakledildiği gibi. İşte bu da aynı şekilde nazımın i'câzı(ndan ibaret)dir. Çünkü o Kur'ân başka bir kelâmın ihtimal etmediği mânâlara ihtimal eder.<sup>69</sup> (Telvîh)<sup>70</sup>

d. İmam Abdülaziz Ahmed b. el-Buhârî el-Hanefî'nin *Usûl-i Fezdevî*<sup>71</sup> şerhinde<sup>72</sup> (Kur'ân-ı Kerîm'i şöyle tarif ederek); umum ulemânın kavlinde Kur'ân, nazım ve mânâ ile beraberdir (der). Ebû Hanîfe'nin sözünden sahih olan budur. *Tahkîk* diye isimlenen Müntehab<sup>73</sup> şerhinde Ebû Hanîfe bunu söyledi. Onlardan bir kısmı onun (Kur'ân'ın), mânânın adı olduğuna inandılar ve bunun Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu zannettiler. Fakat o şerh(deki izâh)dan imamın böyle bir şeyi asla söylemediği açığa çıkıp anlaşılmalıdır. Bu iddiayı ona kendi mezhebinin bazı fakihleri nisbet etmiştir.<sup>74</sup>

e. Şunu bil ki; bize ve diğer imamlara göre Kur'ân, âciz bırakan nazım ile, istifâde edilen mânânın tamamına isimdir. Bundan maksat, mânâyâ delâlet eden nazım için isim olmasıdır. Çünkü o Kur'ân indirilmiş olmasıyla, âciz bırakan ve Arapça olmasıyla ve bunlardan başka açık naslarla (delillerle) vasıflanmış bir kitaptır. Şöyleki, ona (kitaba başka bir sözün) benzeyiş(i) ârız olmaz. Sadece istifâde edilen mânâyâ gelince o Kur'ân değildir. -*Müsellemü's-sübût*<sup>75</sup> ve şerhi-<sup>76</sup>

<sup>69</sup> قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا و أرادوا أنه النظم الدال على المعنى - منار شرحي- للقطع بأن كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولاً بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبالغة و هي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار ارادة المعنى فانه اذا قصدت تأدية بالتراكيب حدثت اغراض مختلف تقتضى اعتبار كيفيات و خصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا و إذا بلغ في ذلك جدا تمتع معارضته صار معجز لأنه الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل أن تفسير الفاتحة أوقار من العلم والجواب - هذا ايضا من إعجاز النظم لأنه يحتمل من المعانى ما لا يحتمل كلام آخر. -تلويح-

<sup>70</sup> Taftazânî'nin (ö. 792/1390) *et-Telvîh ilâ keşfi hakâikî't-tenkîh* isimli fıkıh usulüne dâir eseri.

<sup>71</sup> Ali b.n Muhammed Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin (ö. 493/1099) *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* isimli fıkıh usulüne dair eseri.

<sup>72</sup> Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrî'l-İslâm Pezdevî* adlı şerhi.

<sup>73</sup> Ebû Abdillah Hüsameddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsîkesî'nin (ö. 644/1246-47) *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb* isimli fıkıh usulü eseri.

<sup>74</sup> وفي شرح أصول الزيدوى للإمام عبد العزيز أحمد بن البخارى الحنفى و القرآن للنظم و المعنى جميعا فى قول عامة العلماء و هو الصحيح من قول أبى حنيفة رحمه الله و قال رحمه الله فى شرح منتخب المسامى المسمى بالتحقيق و منهم من اعتقد أنه اسم للمعنى و زعم أنه مذهب أبى حنيفة فيظهر منه أن الامام لم يقل بذلك دائما نسبة إليه بعض فقهاء مذهبه"

<sup>75</sup> Muhibbullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî'nin (ö. 1119/1707) fıkıh usulüne dair eseri.

<sup>76</sup> أعلم أن القرآن عندنا و عند سائر الائمة اسم لكل من النظم المعجز و المعنى المستفاد "أى لمجموعها و القرص من هذا أنه اسم للنظم الدال على المعنى لأنه هو الموصوف بالإنزال و الإعجاز و العربية و غيرها من الأوصاف المنصوصة نصا جليا بحيث لا تطرق التشبيهة إليه، أما المعنى المستفاد "فقط" فليس بقرآن - مسلم الثبوت و شرحي-

f. *Fıkh-ı Ekber*'de İmam'ı Azam Ebû Hanîfe dedi ki; Kur'an mushaflarda yazılan, gönüllerde korunan, lisanlarda okunan ve Peygamber'e (s.a.v.) indirilmiş olan bir kitaptır. Kur'an (tilâveti) ile (olan) lafızlarımız mahluktur. Yazdığımız, okuduğumuz yani telaffuz edip (kalemle) yazdığımız Kur'an mahluktur. Kur'an yani telaffuz edilen ve (kalemle) yazılan (ın hakikati ise) mahluk değildir.<sup>77</sup>

g. Allah ona rahmet etsin, o, *Vasâyâ*<sup>78</sup> (isimli kitap)ta; "Biz Kur'an'ın Allah Teâlâ'nın kitabı, vahyi ve indirmesi olduğunu, mushafalarda yazılan, dillerle okunan, göğüslerde muhâfaza edilen ve onun (hakikatının) sayfalarına, dillere ve gönüllere hulûl edip girmeyen olduğunu ikrar ederiz. Harfler, kağıt ve kitâbetin tamamı ise kulların işleri olduğu için mahluktur" dedi.<sup>79</sup>

h. Kur'an, Allah'ın kelâmı olup mahluk değildir. O, sahifelerde yazılan, dillerde okunan, gönüllerde korunandır. Yazılmış olan, yazılması gerekenden başkadır. Okunan, okunması gerekenden, korunan ise ezberlenmiş olandan başka bir şeydir.<sup>80</sup>

i. Çünkü araştırmacılar arasında anlaşılan, Allah'ın kelâmı, mânâdan değil, lafızdan ibarettir. Ebû Hanîfe'nin başka bir dil ile, Kur'an tercümesiyle, namaz(kılmayı) câiz görmesi, "Artık Kur'an'dan kolayınıza gelen miktarı okuyun"<sup>81</sup> kavli-i şerifinden dolayı, Kur'an'ın mânâdan ibaret olduğuna delâlet eder denmesi reddolunmuştur. Çünkü doğru olan rivâyete göre o (Ebû Hanîfe), bu söz(ün)den dönmüştür. – *Gelenbevi Celâl Hâşiyesi*<sup>82 -83</sup>

<sup>77</sup> وقال الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى في الفقه الأكبر: "والقرآن في المصاحف مكتوب و في القلب محفوظ و على اللسان مقروء و على النبي صلى الله عليه و سلم منزل لفظنا بالقرآن مخلوق و كتابتنا له و قرأنا له "يعنى التلفظ و الكتابة و القراءة" مخلوقة و القرآن، يعنى الملفوظ و المكتوبة غير مخلوق.

<sup>78</sup> İmam Azâm'ın, talebesi Ebû Yûsuf (ö. 182/798) tarafından rivâyet edilmiş *el-Vasıyye* adlı eseri.

<sup>79</sup> وقال رحمه الله في الوصايا : و نقرآن القرآن كلام الله تعالى و وحيه و تنزيله و صفته مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور غير حال فيها و الحروف و الكاغد و الكتابة كلها مخلوقة لانها أفعال العباد.

<sup>80</sup> و القرآن كلام الله غير مخلوق و هو المكتوب في المصاحف المقروء بالالسن محفوظ في الصدور و المكتوب غير الكتابة و المقروء غير القراءة و المحفوظ غير الحفظ. – عضدية.

<sup>81</sup> Müzzemmil Sûresi, 73/20.

<sup>82</sup> *Gelenbevi İsmail Efendi'nin* (ö. 1205/1791) *Hâşiyetü Gelenbevi ale'l-Celâl* isimli eseri. <sup>83</sup> إذ الظاهر أن كلام الله تعالى فيما بين الدقيقين عبارة عن الفاظ القرآن لا معنيها وما يقال ان تجويز أبي حنيفة الصلاة بترجمة القرآن بلسان آخر يدل على أن القرآن عبارة عن المعاني لقوله: "فأقروا ما تيسر من القرآن" فمدفوع بان الصحيح أنه رجع عن هذا القول. – كلنبوی جلال حاشیة سی-



j. Cüveynî (ö. 478/1085) dedi ki: Allah'ın kelâmı iki kısımdır. Birinci kısım ki, Allahu Teâlâ, Cebrâîl'e (a.s.) şöyle buyurdu: *"Kendisine gönderildiğin peygambere deki, Allah şöyle şöyle yap diyor, şunu şunu emrediyor"* Cebrâîl (a.s.) Rabbinden ona ne buyurduğunu anladı sonra da o peygambere o anladığını indirdi ve ona Rabbinin kendisine buyurduğunu söyledi. İbâre ise o ibâre olmadı (değildi). Tıpkı hükümdârın güvendiği kimseye: *"Filan kimseye de ki, hükümdar sana: "Hizmetimde gevşeklik gösterme, orduyu terketme ki dağılmasın, onları savaşa teşvik et"* buyuruyor dediğinde (elçinin bu sözlerinin) tebliği edâ etme hususunda yalana ve noksanlığa nisbet edilemeyeceği gibi. Diğer bir kısım ki, Allah Teâlâ, Cebrâîl'e (a.s.) : *"Peygambere bu kitabı oku"* buyurdu ve Cebrâîl (a.s.) Allah'ın kelâmını değiştirmeden indirdi. Tıpkı hükümdârın bir mektup yazarak, onu güvendiği birisine teslim edip: *"Bunu filan kişiye oku"* dediğinde, o güvenilen kimsenin o mektuptan ne bir kelime, ne de bir harf değiştiremeyeceği gibi.

Suyûtî (ö. 911/1505) dedi ki, Kur'ân ikinci kısımdır. Birinci kısım ise sünnettir. Tıpkı Cebrâîl'in (a.s.), Kur'ân ile beraber sünneti de indirdiği gibi. Bundan sebep, mânâ ile sünnet rivâyeti câiz oldu. Çünkü Cebrâîl (a.s.), sünneti mânâ ile edâ etti. Mânâ ile Kur'ân okumak câiz olmadı. Çünkü Cebrâîl (a.s.), Kur'ân'ı lafzıyla edâ etti. Onun (Cebrâîl'in), Kur'ân'ı mânâsı ile vahyetmesi mubah olmadı.<sup>84</sup>

Kıraatdan, usûl, fıkıh ve kelâm kitaplarından ve bizzât Ebû Hanîfe'nin kendi sözlerinden yukarıya nakl ettiğimiz sarîh naslardan anlaşılır ki "Kur'ân" Cibrîl-i Emîn vasıtasıyla Rasûl-i Ekrem (s.a.v.) Efendimize nâzil olup onun tarafından bi'aynihi sahabelerine okunmuş ve mushaflarda yazılarak tevâtüren bize kadar gelmiş olan "Nazm-ı Münzelin" ismidir. İmâm Azam'a göre de "Kur'ân" ancak budur. Nazm-ı münzelin herhangi bir dil ile ifade olunan mânâsı Kur'ân değildir. Ona

<sup>84</sup> قال الجويني: "كلام الله المنزل قسمان، قسم قال الله تعالى لجبريل قل للنبي الذي أنت مرسل إليه أن الله يقول إفعل كذا وكذا وأمر بكذا وكذا ففهم جبريل ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي وقال له ما قال ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن شق به، قل لفلان بقول لك الملك اجتهد في الخدمة واجمع جنك للقتال فإن الرسول يقول لك الملك لا تهاون في خدمتي ولا تترك الجند تتفرق وحثهم على المعاتلة لا ينسب الي الكذب ولا الي التقصير في أداء الرسالة، والقسم الآخر قال تعالى لجبريل اقرأ على النبي هذا الكتاب فينزل جبريل بكلام من الله من غير تغيير كما يكتب الملك كتابا و يسلمه إلى أمين و يقول اقرأه على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفا.ه  
قال السيوطي القرآن هو القسم الثاني. والقسم الاول هو السنة كما ورد أن جبريل كالت ينزل بالسنة بالقرآن و من هنا جاز رواية السنة بالمعنى لأن جبريل أداها بالمعنى و لم تجز القراءة بالمعنى لأن جبريل أداها باللفظ و لم يبح له إحاؤه بالمعنى.

Kur'ân ıtlâkı gayr-i câizdir. Teleffuzla malfûz, kitâbetle mektûp, kıraatle makru' ayrı ayrı şeylerdir. Binâen aleyh "Kur'ân'ın Arapça, Türkçe ve Acamce gibi herhangi bir dile ihtisâsı yok" demek hem sarâhat-i Kur'âni'ye hem de ilmî naslara muhâlif bir iddiadır.

2. Ebu Hânife "إن هذا لفي الصحف الأولى"<sup>85</sup> "وإنه لفي زبر الأولين"<sup>86</sup> âyetleriyle Kur'ân'ın mânâdan ibâret olduğuna istidlalde etmemiştir. Çünkü bu âyetler Kur'ân'ın mânâdan ibâret olduğuna katiyyen delâlet etmez, Maamâfih bazı fikh kitaplarında yazılmış olan bu âyetlerin mesele-i mezkûra hakkında delil olup olamayacağını tedkik edelim. Evvelâ birinci âyeti ele alalım:

a) إنه zamirinin merciinde iki kavil vardır. Bir kavle göre Kur'ân'dır, diğer kavle göre Nebiyy-i Ekrem (s.a.v.) dir. Kur'ân'a raci' olduğuna göre hazf-i muzâf ile "إن ذكر القرآن لفي زبر الأولين"<sup>87</sup> demektir. Yine muzâf takdiriyle "لأن معناه لفي زبر الأولين"<sup>88</sup> olmakta zayıf bir ihtimaldir. Zamirin merciindeki ihtimâlât ile muzâfın mukadder olmasında tefsir ulemâsının selef ve halefi hemen hemen müttefiktir. Birinci ihtimâle göre kütüb-i sâlifede Kur'ân'ın sıdkına delil Kur'ân'a âit haber, Kur'ân'a ait zikir ve sitayiş var demek olur. Yoksa zamir doğrudan doğruya Kur'ân'a râci ve kıraatten maksat mânâdır, mânâya Kur'ân ıtlak olunduğu için mânânın namazda kırâatı câizdir demek yanlış bir anlayıştır. Mükün müdür ki Ebû Hanife hazretleri böyle bir şeye kâil bulunsun ve kırâatın medlûli, hepsi yahut bazısı- meselâ namazda kırâatı vacip olan Fâtiha-i Şerife- Tevrat'ta veya diğer kütüb-i sâbika da mevcut olduğuna kâil bulunsun. Çünkü böyle olsaydı Kur'ân, Tevrat'ın tercümesi olur ve "Kur'ân Tevrat'tır" demek sahih olurdu. Böyle bir kavlin fesâd ve butlânı ise zâhirdir.

Hakkında "و ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى"<sup>89</sup> buyurulan nebî (s.a.v.) hazretlerine, hatta hadîs-i kudsîye bile Kur'ân ıtlâkı sahih olmazsa İncil ve Tevrat'a Kur'ân ıtlâkı nasıl sahih olur? Binâen aleyh âyet-i kerîmedeki zamîrî Kur'ân'a ircâ' etmek ve bundan maksad Kur'ân'ın

<sup>85</sup> "Muhakkak ki bu Kur'ân elbette evvelki kitaplardadır" Şuarâ Sûresi, 26/196.

<sup>86</sup> "Şüphe yoktur ki bu Kur'ân; ilk kitaplarda var idi'A'lâ Sûresi, 87/16.

<sup>87</sup> Şüphesiz ki Kur'ân'ın zikri elbette evvelki kitaplardadır.

<sup>88</sup> Çünkü onun mânâsı elbette evvelki kitaplardadır.

<sup>89</sup> "O kendi hevâ ve hevesiyle konuşmuyor. O, kendisine vahyedilen bir vahiyden başka bir şey değildir." Necd Sûresi, 53/3-4

mânâsıdır, Kur'ân o gün gelip geçen peygamberlerin kitaplarında mevcut olan ile peygamberimize indirilmiş olan arasından müşterek olan bir mânâda kullanılmış" dır demek katıyken sahih değildir.

b) Hazf-i muzâf ile "و إن معناه" takdirinde olduğunu kabul ettiğimize göre bunu şu suretle izâh etmek lazımdır:

Enbiyâ-i sâlifinin kitaplarında ma'âni-i Kur'ân'ın mevcut olması iki suretledir: Biri 'âm olarak bulunur ki: İmân-ı billah, imân-ı biyevmi'l-âhir, Allah'a ibâdet, amel-i sâlih, şirkten, me'âsiden, rezâilden zecr gibi, dîn-i ilâhiyenin usulüne müte'allik olan ahkâm-i esâsiye; çünkü Hazret-i Muhammed (s.a.v.) efendimize tebliğ buyurulan usûl-i dîn Hazreti Mûsâ, Hazreti İbrâhîm, Hazreti Nûh'a da tebliğ buyurulmuştur. Bütün enbiyâ usûl-i dinde müttefiktir. Bu itibarla Kur'ân'ın mânâsı enbiyâ-i sâlifinin kitaplarında mevcut demek sahih olabilir. Fakat bundan bu şekil ve heyette Kur'ân'ın hepsi yahut bazıları kütüb-i sâlifede aynen mevcuddur ve Kur'ân mânâdan ibârettir gibi bir mânâ anlaşılmaz. Halbuki asıl mesele budur ve ihticâda ancak bu suretle olabilecektir.

İkinci kısımda hâsır ki maksad bu sûre ve emsâlinde bulunan ve Hazreti Peygambere ve kavmine meçhul olan kıssa-i Mûsâ ve sâir peygamberle âit kısas ve hikâyât demektir. Yani enbiyâ-i sâlifeye dâir Kur'ân'da mevcut olan kısas kütüb-i mütekaddime de vardı demek mânâsınadır. Âyetin sibâk ve siyaktan anlaşılana da budur. Bunun içindir ki bu âyet-i kerimedden sonra "ولم يكن آية أن يعلمه علماء بني إسرائيل"<sup>90</sup> buyurulmuştur. Ulemâ-i Benî İsrâîl'ce ma'lum olan bittabi Kur'ân değildi. Onlar Kur'ân'ı bilmiyorlardı, belki kütüb-i sâlifede bu hikâyelerin zikir edildiğini biliyorlardı. Nasıl ki sûre-i Kasas'ta Hazreti Mûsâ kıssasını sikâyet Rasûl-i Ekrem'in söylediklerinin doğru olduğunu ihticâc maksadıyla peygamberimize hitâben "وما كنت بجانب الغربي إذ قضينا إلى موسى الأمر"<sup>91</sup> buyurulmuştur.

İşte, zamir hazf-i muzâf ile mânâyâ râci' olduğuna göre muhmel-i sahihi budur. Binâen aleyh bu âyet-i kerîme Kur'ân'ın mânâdan ibaret

<sup>90</sup> "İsrailoğullarından bilginlerin onu bilmeleri, onlar için bir delil değil midir?" Şuarâ Süresi, 26/197.

<sup>91</sup> "Sen ise ey Resulüm, Mûsâ'ya emrimizi vahyettiğimiz sırada sen o vâdinin batı tarafında bulunmuyordun. O devirde olup bitenlere şahit olanlardan da değildin." Kasas Süresi, 28/44.

olduğuna ve nazm-ı münzelin gayri herhangi bir lisan ile ifâde olunan mânâ ile namazın cevâzına delâlet ettiğine kâil bulunmak nusûs-i kat'iyeye-yi Kur'ânîyeye ve bidâyeti İslamdan bu güne kadar mevcut ve mütehakkık olan icmâ-i 'ilmî ve ameliye muhâlefetle beraber kavâid-i lisana da aykırı bir harekettir. Bu takdire göre de âyet-i kerîme ile Kur'ân'ın mânâdan ibâret olduğuna istidlâl sahih olamaz... Hulâsâ Kur'ân'a râci' olduğuna göre hazif ve takdir-i muzâf ile zikr-i Kur'ân, mânâ-yı Kur'ân ihtimalleri vardır. Yahut Kur'ân'a râci' olmayıp na't-i Muhammed (s.a.v.) demektir. Esâsen muzâf mukadder olunca mesele-i mezkûre hakkında bu âyetle ihticâc olunamaz. Müfessirler muzâfın mukadder olduğunu söyledikten sonra muzâfın (و أن ذكره) takdirinde olmasının akreb olduğunu tasrih ve "أو معناه" takdirinde olmasını da ikinci ve zayıf bir ihtimal olmak üzere işaret etmişlerdir. Usûl kitaplarında da zamirin Kur'ân'a râci' olupta mânâ murâd olunması ihtimalinin zayıf olduğu îzâh olunmaktadır. Bu mânâ esasen şâyi' bir şeydir. Meselâ filan adam filan defterde mevcuddur denildiği gibi Hazreti Peygamberin evsâfına te'alluk bir çok şeylerin, hatta isimlerinin bile en-biyâ-i sâlifenin kitaplarında mevcut olduğu muhakkaktır. Bu bapta ihtisâs ve salâhiyetleri müsellemler bulunan zevâtın ibarelerini de aynen nakl ediyoruz:

a) Allahu Teâlâ, Kur'an'ın (geçmiş kitaplarda) zikredilmesini şöyle bildirir: "Muhakkak ki bu Kur'ân elbette evvelki kitaplardadır". Genel çıkış noktasından ayırdı ve hususî bir mânâ olan, "işte bu Kur'ân, evvelkilerin kitaplarının bazısında vardır" yani, "Muhakkak ki bu Kur'ân'ın zikir ve haberi bazı peygamberlere indirilen kitapların bazısında (mevcud olup var) idi" oldu.<sup>92</sup> -İbni Cerir-<sup>93</sup>

b) Şöyleki, şüphesiz Kur'ân'ın (zikri) diğer semâvî kitaplarda sabittir. O Kur'ân'ın mânâları o semâvî kitaplardadır da denildi. (إنه kelimesindeki) zamirin Rasûlullah'a (s.a.v.) rücu ettiği de söylendi.<sup>94</sup> -Keşşâf-<sup>95</sup>

<sup>92</sup> يقول تعالى ذكره " إن هذا القرآن لفي زبر الأولين" يعني في كتب الأولين و خرج مخرج العموم و معناه الخصوصي و إن هذا القرآن لفي بعض زبر الأولين يعني ذكره و خبره في بعض ما نزل من الكتب على بعض ما نزل من الكتب على بعض رسله - ابن جرير -

<sup>93</sup> Ebu Cafer Muhammed ibni Cerir et-Taberî'nin (ö. 311/923) *Câmiu'l-beyân an Tevîli'l-Kur'ân* isimli tefsiri.

<sup>94</sup> و إنه إن القرآن يعني ذكره مثبت في سائر الكتب السماوية و قيل إن معانيها فيها... و قيل الضمير لرسول الله صلى الله عليه و سلم - كشاف-

c) Şüphesiz o Kur'ân'ın zikri veya mânâsı elbette mukaddes olan kitaplarda (var)dır.-<sup>96</sup> Kâzî-<sup>97</sup>

d) Kâzî tefsirindeki إنه kelimesi إن ذكره veya إن معناه şeklinde muzaaf takdiri üzerinedir. Birincisi (إن ذكره) (akla) daha yakındır. Çünkü bunun benzeri müstefizdir. Tıpkı; "Fılan kimse Emir'in defterindedir." dendiği gibi. Bunun için birincisini (إن ذكره) takdim etti ki bu (takdim) de, Ebu Hanîfe'den, bu âyet ile delil getirip namazda Farsça kıraatın cevazından (câiz olduğundan bahseden) nakli reddetmeye işaret vardır. Bu da Kur'ân'ın zikrinin evvelki kitaplarda Kur'ân diye adlandırılmış olmasından dolayıdır. O da, onun mânâsı olup, lafzı değildir. Bu ise muzaaf takdir edildiği zaman(da olmakta)dır, böyle de olmamış (yani muzaaf takdir edilmemiş)tir.<sup>98</sup>-Şihâb 'ale'l-Kâzî-<sup>99</sup>

e) أو إن ذكره Muhakkak Kur'ân'ın zikri... Yani muzaafın takdiri... أو معناه indirilenin gayr-i kadim Kur'ân olduğuna işaretler. Burada Kur'ân ile murâdın إنه kavli şerifinden dolayı onun kadim mânâsı olduğu da söylendi. Bu şaşılacak bir şeydir. Çünkü Cebrâil'in (a.s.) indirdiği şey, hususi bir tertip ile mürettep olan özel lafızlardır. Nitekim bunu *Tevzih* (isimli kitabın) sahibi (o kitabın) başlarında açıklamıştır. Husûsî mânâya delalet etmesi yönüyle, husûsî bir nazım olduğunun murad edilmesinde, "mânâ" yı takdir etmek gayet açıktır.<sup>100</sup>-Konevî-<sup>101</sup>

f) "Biz, onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik" (Yûsuf Sûresi, 12/2) kavli-i şerifinin haber vermesiyle Kur'ân, Arabî olan bir manzumenin

<sup>95</sup> Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmud bin Ömer bin Ahmed ez-Zemahşerî'nin (ö. 539/1144) el-Keşşâf an Hakâik't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl isimli tefsiri.

<sup>96</sup> و إنه لفي زبر الاولين "و إن ذكره أو معناه لفي الكتب المقدمه". -قاضي-

<sup>97</sup> Abdullah ibni Ömer ibni Muhammed Nasıruddin el-Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl* isimli tefsiri.

<sup>98</sup> قوله و إن ذكره أو معناه ..الخ...يعنى إنه على تقدير مضاف و الاول أقرب لان مثله مستفيض كما يقال فلان في دفتر الامير. و لذا قدمه و فيه إشارة إلى رد إلى ما نقل عن أبي حنيفة من جواز القراءة بالفارسية في الصلاة و الاحتجاج له بهذا الآية لكونه سمى في زبر الاولين قرآنا و هو معناه لا لفظه فإنه إذا كان على تقدير مضاف لم يكن كذلك - شهاب على القاضي -

<sup>99</sup> Muhammed bin Muslihuddîn Mustafa'nın (ö. 951/1544) *Hâşiyetü alâ Envârî't-tenzil li'l-Beydâvî* isimli eseri.

<sup>100</sup> قوله و إن ذكره ...أي تقدير المضاف...أو معناه إشارة إلى أن المنزل هو القرآن الغير القديم و قيل المراد بالقرآن هنا معناه القديم لقوله تعالى "وإنه" و هذا عجب فيه لان ما نزل به الروح الامين هو الالفاظ المخصوصة المترتبة ترتيبا خاصا كما صرح به صاحب التوضيح في أوائله و تقدير المعنى صريح في أن المراد و هو النظم المخصوص من حيث دلالة على المعنى المخصوص - قولوى -

<sup>101</sup> Hamid b. Mustafa el-Konevî'nin (ö. 1098/1687) *Hâşiyetü 'alâ Mir'âti'l-usûl* isimli kitabı.

ismidir. “Artık Kur’ân’dan kolayınıza gelen miktarı okuyun” (Müzzemmil Sûresi, 73/20) kavli-şerifinden dolayı Kur’ân, namazda okunmasıyla memur olunan (bir kitap)tır. Namazda onun terki câiz değildir. Allah zikredilen delilde Kur’ân’ı, inzâl ve Arabî lisan ile vasıfladığı gibi aynı şekilde o Kur’ân’ın evvelki kitaplarda bulunmasıyla da vasıfladı. Evvelki kitaplarda (Kur’ân’ın) lafzı vasıflanmayınca, çaresiz o Kur’ân’ın mânâsının (vasıflanmış) olduğu anlaşılmış oldu. Tercüme yoluyla Kur’ân’ın mânâsına şâmil olan Farsça okunan şeyin buna ilhak ile câiz olması(gerekmekte)dir. Bu ikisi (lafız ve mânâ) taarruz edince, ikisinin de sahih olduğuna nasıl hükmedilir denilirse, (buna cevaben) deriz ki; bu taarruzu kabul etmeyiz. Nasıl kabul edelim ki?! Çünkü, “Biz, onu Arapça bir Kur’ân olarak indirdik” kavli-şerifi muhkemdir ve te’vîl kabul etmez. “Elbette evvelki kitaplardadır” kavli-şerifi ise (te’vîle) muhtemeldir. Çünkü müfessirlerden bazısı ( إنه da ki) zamirin Peygamber’e (s.a.v.) rücu ettiği görüşündedirler. Müevvelin muhkeme taarruzu olmaz. <sup>102</sup>–İzmirli-

ان نعت محمد صلى الله عليه و <sup>103</sup> zamiri إنه da ki "و إنه لفى زبر الاولين" g) O Kur’ân’ın zikri veya mânâsı semâvî olan diğer kitaplarda sabittir. Veya mânâlarında üç ihtimal vardır. Bu âyet-i kerîme (tekli zamirin) Peygamber’e (s.a.v.) rücu etmesi muhtemeldir. Mânâsı değil ama zikrinin olması da muhtemeldir. Biz Hanefilere göre olan görüş, muhtemelin muhkem(olan âyet-i kerîme)ye çevrilmesidir. İki kavle rücu da sahihtir ve ichtihad bunadır. <sup>104</sup> –Tefsîrât-ı Ahmediyye-<sup>105</sup>

<sup>102</sup> القرآن اسم لمنظوم عربي على ما نطق به قوله تعالى "إنا أنزلناه قرآنا عربيا" والقرآن هو المأمور بقراءة في الصلاة لقوله تعالى "فأقرأوا ما تنيسر من القرآن" فلا يجوز تركه فيها فإن قيل كما وصف القرآن بالإنزال والعربية في النص المذكور كذلك وصف بكونه في زبر الأولين فلا يوصف اللفظ بكونه في زبر الأولين لا محالة فتعين أن يكون بمعناه فيها والمقرؤ بالفارسية على سبيل الترجمة مشتمل على معناه فيكون جائزا الحاقا به فتعارضنا فكيف يحكم بان قولهما أصح. قلنا لا نسلم تعارضنا كيف و ان قوله "إنا أنزلناه قرآنا عربيا" محكم . لا يقبل التأويل و قوله تعالى "لفى زبر الاولين" محتمل لان بعض المفسرين ذهب إلى ان الضمير للنبي صلى الله عليه و سلم و الماويل لا يعارض المحكم. – از میری –

<sup>103</sup> Muhammed’in (s.a.v.) özellikleri.

<sup>104</sup> "و إنه لفى زبر الاولين" ان نعت محمد صلى الله عليه و سلم في زبر الاولين او القرآن ذكره مثبت في سائر الكتب السماوية أو معانيه فيها فهذه ثلث احتمالات و هذ الآية محتمل لرجوع الضمير الى النبي صلى الله عليه و سلم و كون ذكر القرآن في زبر الاولين دون معانيه...و المذهب عندنا (يعنى الحنفية) ان المحتمل برد الى المحكم فينبغي ان لا يجوز الا بلسان عربي و قد صح رجوع الى قولهما و عليه الاعتماد... تفسيرات أحمديه.  
قال في الهداية: و اما الكلام في القراءة فيوجه قولهما ان القرآن اسم لما نطق به النص الا عند العجز يكتفى بالمعنى كلايماء. و قال الكمال ابن الهمام يعني بالنص قوله تعالى "قرآنا عربيا غير ذى عوج" وغيره فالغرض قراءة القرآن و هو عربي فالغرض هو العربي...و بهذا اوضح لك ان الالفاظ غير العربية لا تسمى قرآنا باتفاق و قال أيضا: و الحق ان قرآنا المنكر لم يعهد فيه نقل عن المفهوم اللغوي فيتناول كل مقرؤ اما القرآن باللام فالمفهوم منه العربي في عرف الشرع و ان اطلق على المعنى مجرد القائم بالذات ايضا المنافى للسكوت و الأفة والمطلوب بقوله "فأقرأوا ما تنيسر من القرآن" الثانى. و ما قيل لم لا

*Hidâye*'de<sup>106</sup> dedi ki; Kıraat hususundaki söze gelince onu ikisinin kavline tevcih eder, döndürür. Kur'ân nassın nutkunun ismidir. Ancak âciz kalındığında mânâ ile iktifâ edilebilir, tıpkı îmâ (ile namaz kılmak) gibi. Kemal ibni Hümâm (ö. 861/1457) dedi ki; “*Hiçbir eğriliği bulunmayan Arabca bir Kur'ân olarak (indirdik)*” (Zümer Sûresi, 39/28) ve diğer nasslar ile, farz olan Kur'ân'ın kıraatıdır ki, o da Arapça'dır. O halde farz olan Arapça olmasıdır. İşte bu izâhatla beraber, ittifakla Arapça olmayan lafızların Kur'ân ismiyle isimlenmeyeceği sana âşikâr oldu. Yine dedi ki; Doğru olan şudur ki, nekre olan Kur'an kendisinde lügavî mefhumdan bir nakil (olduğu) bilinmeyendir ki, her okunan şeye şâmil olsun (yani her okunan Kur'ân değildir). Marife olan Kur'ân'a (lafzına) gelince şer'î örfte (ıstılahta) bundan anlaşılan (onun) Arapça olmasıdır. Şayet Zât(ı Teâlâ) ile kâim olan mücerred mânâ üzerine ittifak olunursa, bu sukûta ve âfete münâfidir (zattır). “*Artık Kur'ân'dan kolayınıza gelen miktarı okuyun*” kavli-i şerifiyle matlup olan ikincisidir. Denildi ki; nazım, i'câz için niye maksûd olmaz? Halbuki namaz halinde Kur'ân'dan maksut olan münâcât olup i'câz değildir. Dolayısıyla nazım (lafız) lazım değildir şeklindeki söylenen şey tasalluttur, nassa aykırıdır. Çünkü nass Arapça yazılmıştır. Bu ta'lîl onun gayrısını haber verir ve kıraatıyla âciz bırakan nazım ile gelen Peygamber'in (s.a.v.) şeriatında namazın (tercüme ile) cevâzına müteallık sayılmaz. Bu i'câzda bizzat Allah'ın huzurundadır. Meselede imâmeynin kavline rücu etmek doğru oldu.

Elhâsıl (إنه) zamirinin merciinde iki ihtimal vardır. Birisi Kur'ân diğeri Nebi (s.a.v.) dir. Kur'ân olduğuna göre hazf-i muzâf ile “*إن ذكر القرآن*” takdirinde olması veyahut zayıf bir kavle göre ve yine takdir-i muzâf ile mânâ maksud olması ihtimalleri vardır. Bundan başka “*Na't-ı Muhammed*” maksud olmak ihtimali de vardır. Şu halde âyet muhkem değil muhtemeldir. Binâen aleyh bununla ihticâc ve istidlâl sahih olmaz. Esasen bizzat Ebu Hanife'nin müessisi bulunduğu Hanefi mezhebine göre

---

يكون النظم مقصودا للاعجاز و حالة الصلاة المقصود من القرآن فيها المناجاة لا الاعجاز فلا يكون النظم لازما فيها تسلط عليه انه معارضة للنص بالمعنى فان النص كتب بالعربي و هذا التعليل يخبره بغيرها و لا يعد في ان يتعلق جواز الصلاة في شريعته النبي صلى الله عليه و سلم الاتى بالنظم المعجز بقرآنة و ذلك المعجز بعنه بين يدى الرب تعالى فهذا كان الحق رجوعه الى قولهما في المسئلة.

<sup>105</sup> Ahmed b. Ebi Said b. Abdillâh el-Mekki'nin (ö. 1130/1718) *et-Tefsîrâtü'l-Ahmediyye fî Beyâni'l-Âyâtî's-Şer'iyye* adlı kitabı.

<sup>106</sup> Ebu'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebi Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) *Bidâyetü'l-Mübtedî* adlı kendi eserine yazdığı el-Hidâye adlı şerhi.

muhtemel muhkeme red ve ircâ' olunur. İkinci âyette ki ism-i işârette "قد" dan itibaren geçen hükümlere işârettir ki her türlü ahlâk-ı zemîmeden temizlenen, ibâdâtını yapan kimselerin felah bulacakları geçen peygamberlerin kitaplarında beyan edilmiş olduğunu gösterir. Şüphe yok ki böyledir. Bunda da mesele-i mezkûreye delâlet eden bir cihet yoktur. Bu kadar açık ve kat'î bir hakikat karşısında "Bu âyetlerde kat'î surette Kur'ân'ın bu kitaplarda (İncil, Tevrât ve sâire de)" mevcut olduğu beyan edilmekte olduğundan Kur'ân kelimesinin önden gelip geçen peygamberlerin kitaplarında olan peygamberimize indirilmiş olan arasında iştirâk noktasını ifâde ettiği anlaşılmaktadır. Bu ise yalnız Arapça değildir, belki Arapça'nın ifâde ettiği mânâyı bildiren herhangi bir dil ile olan terkîb-i husûsîdir. Bundan dolayı "namazda okunması emr edilmiş olan Kur'ân bu iştirâk noktasını teşkil eden Kur'ân'dır" gibi sözlerin, her kim söylerse söylesin hiçbir kıymeti yoktur. İcmâ' ne demek olduğunu bilen ve icmâyı âdeta vukuu mümkün olmayan bir hâdise gibi telakki eden zevât "Zûzenî" nin bu icmâmını acaba ne suretle telakki etmişlerdir.

Keşşâf'ın üzerine (yapılan) Keşifte dedi ki: Burada doğru olan şudur ki, eğer Kur'ân i'câz için indirilmiş olsaydı ilh... Şüphe yok ki tercüme Kur'ân değildir. Eğer o (Kur'ân) sahibi ile kâim olsaydı şüphesiz kıraatı mümkün olmazdı. Hangi lügat ile olursa olsun ondan ulaşan mânâdır denilirse, lügatin ihtilafıyla isimlerin ihtilafında şüphe yoktur deriz. Tıpkı Kur'ân'ın Tevrât (ismiyle), Tevrât'ında Kur'ân (ismiyle) isimlenemeyeceği gibi. Husûsi özel ibarelerle olan isimler ki, o isimlerde medhal vardır. Çünkü o isimler sırf müşterek mânâdır.<sup>107</sup>

2- Şimdi bir de Ebû Hanîfe'ye delil olmak üzere gösterilen Selmân-ı Fârisî hikayesini tedkîk edelim. Evet bazı kitaplarda Selmân-ı Fârisî'nin hemşehrileri olan kavm-i Ferse yazdığı bir mektuptan bahs olunur. Gûyâ Acemler Müslüman olunca Selman-ı Fârisî'ye bir mektup yazmışlar Fâtiha-i Şerifeyi Fârisî ile yazıp bize gönder demişler ve nazm-ı münzeli ta'lim edinceye kadar namazda onu okumuşlar. Ve Ebû Hanîfe'de bununla ihticâc ederek Kur'ân'ın mânâdan ibâret olduğuna ve

<sup>107</sup> قال في الكشف على الكشاف: والتحقيق فيه ان القرآن ان كان هو المنزل لاعجاز الخ. فلا شك ان الترجمة ليست بقرآن. و ان كان هو المعنى القائم بصاحبه فلا شك انه غير ممكن القراءة فان قيل هو المعنى المصير عنه بأى لغة كان قلنا لا شك في إختلاف الاسامى بالاختلاف اللغات فكما لا يسمى القرآن بالتوراة لا تسمى التوراة بالقرآن فالاسماء بخصوص العبارات فيها مدخل لانها مجرد المعنى المشترك.



namazda Fârisî ile kırâatın cevâzına kâil olmuş imiş, artık buna cevap vermeye bile değeri olmadığını bilmem ki îzâha lüzum var mıdır?

Filhakika Selmân-ı Fârisî'den menkul olan bu eserin ilmî bir tenkide tahammülü yoktur. Ufak bir tahlil neticesinde şâyân-i ihticâc bir şey olmadığını tezâhür eder.

Evvela bunun nokatına atf-ı nazar edelim, bazı kitaplarda bunun lafzı şudur:

"إن اهل فارسى<sup>108</sup> الى سلمان الفارسى ان يكتب لهم الفاتحة بالفارسية فكانوا يقرؤن ما كتب فى الصلاة حتى لاتت السنتم و قد عرض ذلك على النبي صلى الله عليه و سلم و لم ينكر عليه"<sup>109</sup>

Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Mebisût* şerhinde ki ibâre şöyledir:

"أبو حنيفة رحمه الله استدلى بما روى ان الفرسى كتبوا الى سلمان رضى الله عنه ان يكتب لهم الفاتحة بالفارسية فكانوا يقرؤن ذلك فى الصلاة حيث لاتت السنتم للعربية ثم ان عن ابى حنيفة رحمه الله انما يجوز اذا قرأ بالفارسية اذا كان يتيقن بأنه معنى العربية فاما اذا صلى بتفسير القرآن لا يجوز لانه غير مقطوع به"<sup>110</sup>

İmam Nevevî (ö. 676/1277) *Mecmû*'da şu lafız ile nakil etmiştir:

"ان اهل فارسى طلبوا من سلمان ان يكتب لهم شيئا من القرآن فكتب لهم الفاتحة بالفارسية"<sup>111</sup>

Görülüyor ki bu rivâyetlerin her biri yekdiğerine muhâlifdir. Bununla beraber Nevevî'nin rivayetinde ne namazda okudukları ve ne de Selmân-ı Fârisî'nin Nebî (s.a.v.) Efendimize arz edipte onu inkâr eylemediğine dâir bir kayıt yoktur. Kezâlik *Mebisût*'ta da son kayıt yoktur. Bu iztar eden kat'u'n-nazar nokat âyetten dolayı bu esere temessük ve bununla Kur'an'ın mânâdan ibâret olduğuna ve her hangi bir delil ile ikâme olunan mânâyı namazda kıraatle namazın cevazına ihticâcda bulunmak sahih olamaz.

<sup>108</sup> Orijinal metinde olması gereken fiil yoktur, tercümede parentez içi "istediler" diye takdir edilmiştir.

<sup>109</sup> Fârisîler (İranlılar) Selmân-ı Fârisî'ye, Fâtiha'yı kendilerine Farsça yazmasını (istediler), o da (Selmân-ı Fârisî) yazdı. Dilleri alışınca (Arapça'sına) namazda yazılanı okuyorlardı. Bu konuyu (Selmân-ı Fârisî) Peygamber'e (s.a.v.) arzetti, o da (Rasûlullah (s.a.v.)) bunu inkâr eylemedi."

<sup>110</sup> Ebu Hanîfe (rh.a.): "Fârisîler Selmân'a (r.a.) kendilerine Fâtiha sûresini Farsça yazması için mektup yazdılar. (Fârisîler) dilleri Arapça'ya alışınca kadar bunu okuyorlardı" rivâyetini delil getirdi ve ondan, (Kur'an'a) Arapça mânâyı (aslını) verdiğinde Farsça ile okunduğu zaman câiz, ondan (Kur'an'dan) bir parça olmayan tefsiri ile namaz kılındığında câiz değildir" (rivayet olundu).

<sup>111</sup> Fârisîler, Selman'dan onlara Kur'an'dan bir şeyi (Farsça) yazmasını istediler, o da Farsça Fâtiha'yı (sûresini) yazdı.

a) Buhâri, Müslim, İmâm Mâlik, İmâm Ahmed bin Hanbel, Nesâî, Ebî Dâvûd, İbn-i Mâce, Tirmizî gibi hadisin sahihini zayıf ve mevzûundan ayırt etmek hususunda ihtiyât etmiş olan muhaddisinden hiç biri bunu rivâyet etmemişlerdir. Daha umûmî bir ta'bir ile huffâz-ı hadisten hiç biri ne sıhahda ne de sünen ve mesânîd-i ma'rûfede bu eseri rivâyet etmemişlerdir. Halbuki böyle bir şey sahih olsa idi bunu selîm-i hâl zikr edeceklerdi. Çünkü bu esere, nazm-ı münzeli tercüme ve bu tercüme ile namazın cevâzını ve aynı zamanda tercüme-yi gayr-ı tâhirin mes etmesinin cevâzı ve sâire gibi ahkâm-i şer'îye ta'alluk etmektedir ki bunlar eserin nakline en büyük birer dâ'î ve sebebidir. Böyle bir sebep ve dâ'î varken bu zevât-ı kirâm tarafından bu eserin zikr edilmemiş olması esasen böyle bir eserin sahîhan mevcut olmadığını gösterir.

b) Bu eserin sahîhan sübutu farz edilse bile yine mânânın Kur'ân makâmına ikâmesine mebhâs olamaz. Çünkü bir kere bunun nassı Kur'ân gibi tevâtüren nakl olunmamıştır. Bu ve buna mümâsil eserler *Mebsu'ât*ta ve diğer fıkıh kitaplarında zikr edilmiş dahi olsalar yine tevâtüren sâbit, delâlet ve sübûtu kat'î olan âyetlere muâzır olamaz. Hatta tevâtüren nakl edilmiş bile olsaydı yine yalnız Selmân'ın o tercümesine münhasır kalır, diğer terâcim-i muhaddiseye şâmil olamazdı. Selmân'ın tercemesi tevâtüren mesâhifde yazılı olmadıkça Kur'ân olamaz. Çünkü gayr-i mütevâtire Kur'ân itlâkı câiz olamayacağı bir kâide-i usûliyedir. İbn Mesûd (ö. 33/653) ve Ali (r.anhümâ) (ö. 41/661) gibi nazm-ı Arabîde teferrüd etmiş olan zevâtın Kur'ân'ları Kur'ân addolunmaz ve onlarla namaz câiz olmazsa şunun bunun sözleriyle Kur'ân demek ve onlarla namaz kılmak nasıl câiz olur? Böyle bir şeye İmâm Azam nasıl kâil olur?

c) Yukarıda da beyan olunduğu veçhile bu eserin lafzında mühim bir ziyâde ve noksan ile ihtilâf hâsıl olmuştur. Bu ise iztirâyı mücebdır.

d) Bu eser bu şekilde bir tercemenin adem-i cevâzı hakkındaki icmâada muhâlifdir. Çünkü bu eserde hem terceme hem de kitâbet mevzu bahistir. Binâen aleyh bu nokta-i nazardan da bu esere temessük ve bunu nazar-ı dikkate almak sahih olamaz.

e) Hazreti Peygamber (s.a.v.) asrında acemlerde İslam intişâr etmemişti. Bu cihette şâyân-ı ihticâc senedi olmaması üzerine dâir ve mü-tün-i hadîse âit bir illetdir. Binâen aleyh Selmân'ı Fârisî hazretlerine

nisbet edilen metnen ve seneden ma'lûldur. Bazı kütüb-i fikhîyede bunun zikr edilmesi sahih ve hatta sakîm bir senedi olduğuna delil teşkil etmez. Kütüb-i fikhîyede daha ne kadar zayıf ve hatta mevzu hadisler vardır. Her şeyi kendi yatağında aramak lazımdır. Bunun içindir ki Abdülhay el-Leknevî'de (ö. 1304/1886) "Bu kadar araştırdığım halde *Selmân'ı Fârisî'ye nisbet edilen bu eserin senedini hâlâ bulamadım*" demiştir.

" قال أبو الحسنان عبد الحى الكنوى الحنفى فى آكام النفائى فى حديث سلمان عن ترجمة الفاتحة بالفارسية هذا الاثر فلم أجده إلى الآن مسندا فى كتب الاثر "

Ufak bir tenkîd-i ilmiyye neticesinde bile çürüklüğü zâhir ve bâhir olan böyle bir esere istinâd ederek bütün eimmenin hılâfına ve hatta bazılarının ta'biri veçhile Kitâbullah'a muhâlif bir ihticâcda bulunmaktan İmâm Azam Ebu Hanife hazretlerinin gibisi çok yüksektir. Biz böyle bir şeyden onu tenzih ederiz.

f) Ma'a mâ fih eserin her türlü ilel ve kusurdan 'ârî ve tevâtüren sâbit olsa bile yine bundan nazm-ı münzelin gayrı bir lügatle namazda ale'l-ıtlâk kırâatın cevâzı anlaşılır. Yine inde'l-'aciz câiz olduğu anlaşılır. Çünkü *Mebûsû'ta* ve diğer bazı kitaplarda birbirine muhâlif ibârelerle rivâyet olunan bu mektup sıhhati kabul olunduğu takdirde Fâtiha-yı Şerife'yi teallüm edinceye kadar kısa ve muvakkat bir zaman için okumak üzere Fârisî ile okuduklarını gösterir ki aczden başka bir şey değildir<sup>112</sup> "حتى لاتت ألسنهم" ibaresi de bu hususta sarihtir. Bununla beraber sarâhat-i Kur'âniyyeye karşı bu gibi şeylerle ihticâc etmekten İmâm Azam'ın şânı çok yüksektir. Esâsen *Mebûsû'tun* bunu takiben "ثم ان عند أبى حنيفة..." demesi de pek ziyâde dikkate şâyândır.

Hulâsâ: Kur'an'ın mânâdan ibâret olduğunu gösteren ne bir âyet ne de bir hadîs ve eser yoktur. İşte bunun içindir ki en mu'teber tefsir, usûl, kelâm ve fikh kitaplarında imâmeynin delilleriyle Ebû Hanife'nin kavil ve mercûh anhi ve buna delil olmak üzere bazı kimseler tarafından gösterilen şeyler izâh ve buna istinaden söylemiş olduğu mervî olan kavlin zayıf ve hatta Kitâbullah'a muhâlif bir ictihâd olduğu tasrih ve cerh edildikten sonra imâm-ı müşârün ileyhın bundan rucû'u tashih olunmaktadır. Bilhassa hâtimetü'l-müctehidînin itlâkına sezâ olan Sivaslı İbn Hü-

<sup>112</sup> Dilleri alışincaya kadar.

mam'ın *Fethü'l-Kadir*'de ve *Tahrir*'de ki tahkîkât-ı 'âlimâneleri çok mühim ve bütün şübühâtı kesip atmaktadır.

Netice; Namazda Kur'ân okumak farzdır. Kur'ân nazm-ı münzelden ibârettir. Bundan başkasına Kur'ân ıtlâkı câiz değildir. Bütün eimmenin ve İmâm Azam'ın da kavli budur. Namaz câiz olacak kadar Kur'ân okumaktan âciz olanlar için dahi diğer mezheplerde Kur'ân'ı bildiği bir lisana terceme ederek onunla namaz kılmak câiz değildir.

Hanefî mezhebine göre de mikdarı Kur'ân <sup>113</sup> ما تجوز به الصلاة okumaya iktidârı olan bir adam bildiği bir lisan ile terceme ve namazda yalnız onu kıraat edecek olursa namazda kelâm-ı nâsdan bir söz söylemiş olacağından bu adamın namazı fasittir. Fakat ما تجوز به الصلاة <sup>114</sup> - تکلیف بحسب الامکان - olacağından mânâ cihetine riâyet ederek aczini izâle edinceye kadar Fârisî ile okuması câizdir. Fakat acz zamanına münhasır olan bu cevâzda mutlak olmayıp belki her lafzın mânâsı ziyâde ve noksan yapmaksızın tamamı tamamına eda edebilmek şartıyla mukayyedir. Ve aczini izâle etmesi de her mükellef üzerine vaciptir. Böyle yapmayı alâ sebîlî't-tefsîr okuyacak olur yahut aczini izâle etmeyip istimrâr ederse o zaman bi'l-icmâ' namazı fasittir. Bu cihet kütüb-i hanefiyede çok sarihtir.

İşte eimme-i Hanefiyenin mezâhib-i sâire eimmesinden ayrıldığı cihet yalnız acz zamanında mânânın nazar-ı dikkate alınması meselesidir. Böyle bir halde eimme-i hanefiye – musalli bu bâbda ki aczini izâle, yani ما تجوز به الصلاة mikdarı taallüm edinceye kadar – nazm-ı münzelin gayrı ile kıraatı tecviz ediyorlar. Cumhûr-ı müçtehidin ise nazm-ı münzeli okumaktan âciz olanlar için bildiği bir dil ile okumayı katiiyen tecviz etmiyorlar. Böyle bir adam ümmî demek olduğundan namaz câiz olacak mikdarı öğreninceye kadar ondan kıraat sâkıttır diyorlar. Hatta bir rivâyete göre Hanefî mezhebi de böyledir. Şu halde acz halinden başka Kur'ân'ı Kerîm'i bildiği bir dil ile terceme ve onu namazda Kur'ân makamına okumak ve ona Kur'ân nâmı vermek haram olduğunda icmâ' ve ittifaqları vardır.

<sup>113</sup> Namaz câiz olacak kadar.

<sup>114</sup> Teklif, imkanlar nisbetindedir.

a) İmam Zâhid el-Hanefi (ö. 189/805), *Câmiu's-Sağir*'inde dedi ki; Ebu Hanîfe ve sahibi (olan Ebu Yûsuf) dan nakledildi ki, Arapça gücü yeten kimsenin Farsça kıraat etmesi namazı ifsâd edip bozar. (Arapça okumaktan) âciz olduğunda herhangi bir şey ziyâde edip eklemeyen Kur'ân mânâsındaki lafzı Farsça okuduğu zaman fesâda mahal yoktur. Tefsir yolu üzere okumasına gelince icma' ile namazı fasid olur.<sup>115</sup>

b) (Arapça kıraattan) âciz olan kimse için, mânâyı ihlal etmediği takdirde, indirilen nazımdan başkasını okumasına cevaz verdik. Çünkü mânâyı kapsaması itibariyle bir yönden o da Kur'ân'dır. Binâenaleyh onu yerine getirmek mutlak olarak terketmekten evlâdır. Çünkü teklif (mükellef olmak) güc(ün yetmesin)e göredir ilh.-*Dirâyet*-<sup>116</sup>

c) Şeyhu'l-İslâm Ebu'l-Hasen el-Merginânî el-Hanefî (ö. 593/1197) *Tecnîs*<sup>117</sup> (isimli eserde) dedi ki; Farsça Kur'ân yazmaktan icmâ ile menedilir. Çünkü o Kur'ân'ı ezberlemede saptırmaya (şaşırtmaya) götürür. Çünkü biz Kur'ân'ın lafzını ve mânâsını ezberlemekle emrolunduk. İşte bu nübüvvete delâlet eder. Ayrıca bu (Farsça yazmak) Kur'ân konusunda gevşekliğe götürceği içindir (Yani bundan dolayı menolunmuştur).<sup>118</sup>

d) *Mi'râcü'd-Dirâye*<sup>119</sup> (isimli eser)de müellif dedi ki; Kim Kur'ân'ı Farsça okumayı kasedip yaparsa, o kimse ya deli veya zındık(dinsiz)dir.<sup>120</sup>

İşte Hanefi Mezhebi bundan ibarettir. Buna muhalif olarak İmam Azam Ebu Hanife'den rivâyet edilen kavle gelince: Evvela şunu söyleyelim ki bu hususta iki rivâyet vardır:

1. Nazm-ı münzeli okumaktan âciz olsun isterse olmasın nazm-ı münzelden başka şey okumak câiz değildir. Âciz olanlar Fâtiha'yı ve

<sup>115</sup> قال الإمام الزاهد الحنفي في الجامع الصغير: ان ما نقل عن ابي حنيفة وصاحبه من ان القراءة بالفارسية تقصد الصلاة لمن قدر على العربية اما عند العجز فلا فساد "محلته" اذا قرأ بالفارسية كل لفظ بما هو في معناه من غير ان يزيد فيه شيئاً اما اذا قرأ على سبيل التفسير فتقصد صلاته بالاجماع. اهـ.

<sup>116</sup> وانما جوزناه اى قراءة غير النظم المنزل للعاجز اذا لم يخل المعنى لانه قرآن من وجه باعتبار اشتماله على المعنى فالاثنيان به اولى من الترك مطلقاً. اذا التكليف بحسب الوسع. اهـ. - دراية -

<sup>117</sup> *et-Tecnîs ve'l-Mezîd*.

<sup>118</sup> قال شيخ الاسلام ابو الحسن المرغانى الحنفي في التجنيس: و يمنع من كتابة القرآن بالفارسية بالاجماع لانه يؤدى الى الاضلال بحفظ القرآن لانا امرنا بحفظ اللفظ والمعنى فانه دلالة على النبوة و لانه يؤدى التهاون بأمر القرآن.

<sup>119</sup> Kivâmuddin Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Hucendi Sencârî el-Kâkî'nin *Mi'râcü'd-dirâye* ilâ şerhi'l-Hidâye isimli eseri.

<sup>120</sup> و قال في معراج الدراية: من تعمد قراءة القرآن بالفارسية فهو مجنون او زنديق.

diğer âyetleri okuyacak kadar tevakkuf ederler. İmam Azam'dan rivâyet edilen bu kavli Şa'rânî ( ö. 974/1566) "*Mizân*'ında"<sup>121</sup> Şürûnbülâlî (ö. 1069/1659) "*en-Nefhatü'l-kudsiyye*'sinde zikreder.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İmâm Mâlik'de (ö. 179/795) mezhepleri olan bu kavlin mezâhip içinde en güzel ve delil noktasından en kuvvetli olduğunu Abdülhay el-Leknevî de îzâh etmektedir. Müteah-hirîn-i hanefiyenin en muhakkıklarından olan İbn Hümâm âcizin ümmî gibi olup ondan kıraat sâkit olduğunu *Tahrîr*'de beyan eder. Ve bunu Hanefî mezhebi olarak gösterir.

2. Kur'ân okumaktan âciz olsun olmasın namazda kıraat-ı Kur'ân mahallinde Fârisî ile kıraatın cevâzına kâil olduğu rivâyeti işte şurada burada görülen ve Ebû Hanife'ye isnâd olunan – ve bilâhare vazgeçildiği muhakkak olan – rivâyet budur. Şimdi bunu da tedkik edelim:

Evelâ ümmühât-ı kütüb-i fikhıyyeye mürâcaatla anlaşılacağı üzere İmam Azam'dan rivayet edilen bu kavlin mâhiyetinde ihtilâf vardır. E'âzım-ı fukahâ-yı hanefiye'nin bir kısmının beyânâtında anlaşıldığına göre müşârün ileyhin imameyne muhâlif bu kavli asıl kıraatda, yani ale'l-ıtlâk Kur'ân makamında tercüme kıraatının cevâzında değil belki namazda Kur'ân'dan bir iki kelimeyi veyahut daha fazla kelimâtı kasdı ve buna müdâvemeti olmaksızın Fârisi ile söylemiş olan musallinin namazının cevaz ve adem-i cevazındadır. Böyle bir halde imâmeyne göre gayr-i âcizin namazı fasittir. İmâm Azam ise, buna i'tiyâd ve müdâvemeti, fisk ve bid'atle iştihârı olmamak ve bununla beraber ağızından çıkan kelimât-ı Fârisi'ye aslın müştemil olduğu mâ'âniyi tamamıyla muhit olmak, te'vile ve başka bir mânâya ihtimâli bulunmamak şartlarıyla o adamın namazının sıhhatiyle hüküm ediyor. Bu rivâyete göre hilâf hemen hemen zelletü'l-kâriye râci' oluyor demektir.

a) Bundan sonra hilaf, herhangi bir bidat ile itham edilmeyenler ve namazda bir ve daha fazla kelimeyi te'vîl etmeden ve başka bir mânâya ihtimâli olmadan tekellüm edenler arasındadır. Bazıları da, Kur'ân'ın nazmını ihlal etmeden ziyade yaptılar. Mesela "معيشة ضنكا"<sup>122</sup> kavli-i şerifi yerine "معيشة تنكا" okudular veya "جزاء بما كسبا" yerine

<sup>121</sup> *Mizân-ı Şa'rânî*.

<sup>122</sup> Arapça ضنكا'nın (sıkıntılı) mânâsı Farsça'da تنكا, Arapça جزاء'nın (cezâ) mânâsı Farsça'da سزاء'dır.

"سزاء" okudular. Ancak Kur'ân'ın tefsirini (namazda) okuyacak olursa ittifaqla bu câiz olmaz. İmam Ebu Bekr el-Fazl'dan rivâyet olundu ki; Hilaf (ihtilaf) kasıt olmaksızın (Fârisi kelimenin) lisanı üzere akıp cereyan ettiği zamandır. Bunu kasdî yapan kimse ise mecnun veya zındık olur. Pezdevî'nin şerhinde de böyledir.<sup>123</sup>

b) İmam Mahbûbi (ö. 747/1346) dedi ki; Hilaf herhangi bir bidat ile itham edilmeyenler ve namazda bşr ve daha fazla Fârisî kelimeyi okuyanlar arasındadır. Ancak Farsça Kur'ân okuması ve yazmayı âdet haline getirirse bundan şiddetle men olunur.-*Nihâye*-<sup>124</sup>

c) *Hidâye*'nin şerhi *Binâye*'de<sup>125</sup> Allâme Aynî (ö. 784/1382) (şunları) zikretti; Muhammed b. Fazl el-Buhârî dedi ki; Bu ihtilaf yani Kur'ân'ın Arapça'nın dışında bir kelim ile okunması, kasıt olmaksızın (Fârisi kelimenin) lisanı üzere akıp cereyan ettiği zamandır. Bunu kasdî yapan kimse ise necnun veya zındıktır.<sup>126</sup>

Şu halde nazm-ı münzelin gayrısını namazda okumuş olan ve nazm-ı münzeli okumaktan âciz olmayan bir adamın namazının fâsid olacağında İmâm Azam da imâmeyn ile beraberdir.

و فى النفخة القدسية للشرنبلالى : و عند الشافعى رحمه الله تفسد بالقراءة بالفارسية و به قال مالك و احمد كما فى الرواية. قلت و كذا تفسد على الصحيح عند ابى حنيفة و صاحبيه بالفارسية مع القدرة على العربية اذا اقتصر عليها ولم يكن غير ذكر مثل سورة الاخلاص فتكون المسئلة دقافية خلتية له.<sup>127</sup>

<sup>123</sup> ثم الخلاف فيمن لا يتهم بشئ من البدع و قد تكلم بالفارسية فى الصلاة بكلمة او اكثر غير ماولة ولا محتملة للمعانى و زاد بعضهم ولم يختل نظم القرآن زيادة اختلال بان قرأ مكان قوله "معيشة صنكا"، "معيشة تنكا" او مكان "جزاء بما كسبا"، "سزاء" اما لو قرأ تفسير القرآن فلا يجوز بالاتفاق . و عن الامام ابى بكر محمد بن الفضل ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اما من تعدد ذلك فيكون مجنوناً او زنديقاً. - كذا فى شرح اصول البزدوى -

<sup>124</sup> قال الامام المحبوبي رحمه الله: الخلاف فيمن لا يتهم بشئ من البدع و قد قرأ فى الصلاة كلمة بالفارسية او اكثر منها و اما لو اعتياد قراءة القرآن او كتابة المصحف بالفارسية يمنع منه اشد المنع. - نهاية -

<sup>125</sup> *El-Binâyetü şerhu Hidâye*.

<sup>126</sup> و ذكر العلامة العيني فى النباية على الهداية : قال محمد ابن الفضل البخارى هذا الخلاف يعنى قراءة القرآن بغير العربية فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اما من تعدد ذلك فهو زنديق او مجنون.

<sup>127</sup> Şürünbilâli'nin *en-Nefhatü'l-kudsiyyesî*'nde (şöyledir): Şâfiî mezhebinde Farsça kıraat (namazı) ifsat eder (bozar). Rivâyette geçtiği gibi (İmam) Ahmed (b. Hanbel) ve (İmam) Malik (b. Enes) te aynı görüştedir. Derim ki, sahih olan(görüş)a göre Ebu Hanife ve Ebû Yûsuf'a göre de Arapça'ya kudreti olduğu halde Farsça ile, (kıraatı) Farsça'ya sınırlar ve İhlas sûresi gibi zikirden gayri olmazsa (kılınan namaz), ifsat olur. Mesele (kıraat) ona (okuyana) hassas bir konu olur.

İmam Azam'dan imâmeyne muhalif olarak rivâyet olunan bu kavli asıl kıraata haml edenler de bu rivâyetin şeklinde ihtilâf etmişlerdir. Binâen aleyh şimdi bu rivâyetin şekillerini tesbit edelim:

a) Nazm-ı münzeli okumaktan âciz olan bir insan Kur'ân'ı namazda Fârisî ile okursa kâfidir fakat mekruhtur. Ve sünnet-i mütevâriseye muhalefetten dolayı bu adam âsim ve günahkâr olur.

Şemsü'l-eimme İmâm Serahsî *Mebûsût* (isimli kitabın)da dedi ki; Namazında Farsça kıraat ederse Ebû Hanîfe'ye göre câizdir (lâkin) mekruhtur. Şayet namazı Farsça tekbirle açsa veya Arapça'yı güzel yaptığı halde, namazda Farsça okusa Ebû Hanîfe'ye göre ona kifâyet (edip yeter). Ancak o kimse sünnete muhalefet ettiği için kötü (bir iş) yapmış olur ki o (sünnet olan) da münezzel olan nazmı (Kur'ân'ı) Arapça kıraat edip okumaktır. Çünkü bundan gördüğümüz gibi namaz kılın haberi ile beraber Rasûlullah'ın (s.a.v.) amelinden me'sûr olup gelen şey münezzel olan nazmı kıraat edip okumaktır.- *Hidâye, Nihâye*-

Ona (Ebû Hanîfe'ye) göre Arapça'yı iyi yapsın veya yapmasın câizdir, fakat birincisi(olan Arapça'yı iyi yapması halinde (Farsça okuması) mekruhtur. Bu (fetvâ) imâmeynin sözüne rücu edicidir ve itimatta bunun üzerinedir.-*Manzûme-i Fıkhiyye Şerhi*-<sup>128</sup>

b) Yalnız Fârisî ile câiz, başkasıyla câiz değildir. Fukahâ-i hanefiye-den bir da'î ile ona tabî olanlar imamdan rivâyet olunan bu kavli yalnız Fârisîye tahsis etmişlerdir.

c) Terceme duâ ve senâya müştemil olursa Fârisî ile câizdir.

d) Kıraatı okumaktan âciz ve okuduğu tercüme zıkr ve tenzihe müteallık ise câizdir. Âciz olmayanın yahut âcizin namazda kisas-ı evâmir ve nevâhi kısmının tercemesini okuması gayr-ı câizdir.

Ondan (İmam Azam'dan) bir rivâyette namazın Farsça'ya mahsus olması, diğer bir rivâyet ile de (okunan şey) duâ olduğu zaman Farsça olmasının câiz olmasıdır. Duâdan başka olmasına gelince bu câiz değil-

<sup>128</sup> قال شمس الائمة السرخسي في كتاب المبسوط : اذا قرأ في صلاته بالفارسية جاز عند ابي حنيفة رحمه الله و يكره... فان افتح الصلاة بالفارسية او قرأ فيها بالفارسية و هو يحسن العربية اجزاه عند ابي حنيفة رحمه الله الا انه يصير مسيئاً لمخالفة السنة المتوارثة و هي القراءة بالعربية اى النظم المنزل. لان المأثور من فعله عليه الصلاة و السلام مع خير "صلوا كما رأيتموني اصلي" هي القراءة بالنظم المنزل. - هداية ، نهاية -  
جاز عنده سواء كان يحسن العربية اى يمكن الاتيان بها او لا يحسن لكن في الاول يكره... و روى رجوعه الى قولهما و عليه الاعتماد. - منظومة فقهيه شرحى -



dir. Başka bir rivâyette namaz kılan Arapça'dan âciz ise namazda okuduğu şeyler zikir veya tesbih ise Farsça okuması câizdir. Namazda veya namazın dışında Farsça kıraata gelince, eğer okuyan Arapça(okumak)tan âciz ise lâkin okunan (âyetler) kıssalardan, emirlerden ve nehiylerden ise bu câiz değildir. Bu sözün imameyne ait olduğunu zikretti. İmam Azam bu görüşün hilafına (zıddına) zâhib iken sonra ondan diğerine dönmüştür. Onun sözünden dönmüş olması sahihtir (doğrudur). Mutlak olarak Arapça'dan başka (bir lisan ile) kıraatta kendisine güvenilen muhakkiklerin tamamı cevaz vermiştir. Bazılarının istidlâlinde olan şeyde işte bundan bilinir. İmâm Azam, namazın içinde veya dışında, gücü yeten ve yetmeyen kimse için hangi lügatle olursa olsun Kur'an tercemesiyle (kıraatın) câiz olduğunu söylemiştir. Çünkü bu (fetvâ) rivâyetin Farsça'ya tahsis edilmesi üzerinedir. Mutlak olarak Arapça dışındaki (lisanlarla) câiz değildir. İmâm Azam'ın imameynin görüşüne dönmüş olması rivâyeti üzerine mutlak olarak namazın dışında câiz değildir. Ondan, güvenilir kimselerin yapmış olduğu rivâyet üzerine Arapça'ya kâdir olan kimsenin namazda (başka lisan ile kıraatı) caiz değildir. Kâdir olsun olmasın namazda ve namazın dışında Arapça'dan başka bir lisan ile (kıraat etmek) caiz olmaz. Bunun üzerine söylenen (İmâm Azam'ın) görüşünden (diğer görüşe) dönmüş olması görüşünün hayırlı olmasıdır. Tıpkı cemaatin (cumhur ulemanın) görüşü gibi.

Mutlak olarak Kur'ân tercemesinin câiz olup, Kur'ân yerine kâim olması sözüyle istidlal edilmesi nasıl sahih olabilir ki?<sup>129</sup>

e) Ebu Hanife Fârisî ile kıraatı, tahakkuku imkan haricinde bir takım şerâite ta'lîkan tecvîz etmiş olduğundan bu cevâz adem-i icâzet mâhiyetinde olduğu tasrih olunmuştur.

Ebû Hanîfe bir şart üzerine Farsça kıraata cevaz verdi. O da, mânâsından bir harf noksan etmeden okuyanın mânâsını tam bir şekil-

<sup>129</sup> ve في رواية عنه تخصيص الجواز بالفارسية و في رواية اخرى انها تجوز بالفارسية اذا كان ثناء. اما اذا كان غيره فلا يجوز و في اخرى انها تجوز بالفارسية في الصلاة اذا كان المصلى عاجزا عن العربية و كان المقروء ذكرا او تنزيها اما القراءة بها في غير الصلاة او في الفرائ عجزا عن العربية لكن المقروء من القصص و الاوامر والنواهي فانها لا تجوز و ذكر ان هذا قول صاحبيه و كان رضی الله عنه قد ذهب الى خلافه ثم رجع عند اليه و قد صحح رجوعه من القول بجوز القراءة بغير العربية مطلقا جميع من الثقات المحققين و من هذا يعلم ما في استدلال بعضهم بقول الامام على جواز ترجمة القرآن باى لغة خارج الصلاة او داخلها للقادر و العاجز لانه على رواية التخصيص بالفارسية لا تجوز بغيرها مطلقا و على رواية رجوعه الى قول صاحبيه لا تجوز خارج الصلاة مطلقا، و لا للقادر في الصلاة و على رواية الثقات عنه لا تجوز مطلقا بغير العربية في الصلاة و غيرها للقادر و العاجز. و المقول عليه رايه خير الذي صح رجوعه اليه كما هو راي الجماعة فكيف يصح الاستدلال بقوله على جواز ترجمة القرآن و قرأته مقام القرآن مطلقا...

de edâ etmesidir. İşte bu şart onun (Fârisi kıraatın) câiz olduğuna şehadettir dediler. Çünkü Arapça kelimada, husûsen fesâhati, nazmının garâbeti, mânâ ve maksatlarından özel olan üslûbu ile âciz bırakıcı olan Kur'ân'da var olan şey, Farsça ve diğer lisan(lar)ın edâsı ile müstakil olmadığı şeydir.-*Keşşât*-<sup>130</sup>

Şimdi şu rivâyet-i muhtelif ve muztariyeden hangisi sahih olursa olsun bunların hiç birisi ile İmam Azam hazretlerinin nazm-ı münezzeli okumaya muktedir olduğu halde onu bırakıpta başka bir dil ile tercüme ederek namazda sâde onu okuyan bir adamın ale'l-ıtlâk namazının cevâzıyla hükmettiği sâbit olamaz. Çünkü birinci rivâyete göre mesele esasından hal edilmiş olur.

Bu rivâyetin asıl kırâata ait olduğunu kabul ettiğimiz takdirde yine bu rivâyet ale'l-ıtlak nazm-ı münezzelin gayrı ile namazın cevâzına kâil olduğunu göstermez. Fârisi ile kıraatın kifâyetini söyledikten sonra bunun mekruh olduğunu ve bunu yapanların âsim ve günahkâr olacaklarını söylemiş olması çok şâyân-ı dikkattir. Bu gibi yerlerde ki kerâhet, tahrîme mahmul olmak lazımdır. Şâri'in emr eylediği bir ibâdet-i mahzayı ifâ ederken âsim ve günahkâr olarak ifâ etmekte ne fâide ne de muhsinât vardır. Ebu Hanife hazretlerinin “Kıraat mekruh olarak kâfidir ve böyle yapanlar âsim ve günahkârdır” demesinden anlaşılıyor ki müşârun ilehy hazretleri ale'l-ıtlak ve devam üzere bunun kifâyetine kâil olmuş değildir.

Bu rivâyetlerden hangisinin sübûtunu farz ederseniz ediniz bunların hiç birisi şâyân-i ihticâc değildir. Çünkü bunlar – sübûtu takdirinde – ne İmam Azam'ın “Kıraat mânâdan ibârettir” dediğine, ne de herhangi bir dile çevrilerek onunla müstemirren namaz kılanabileceğine kâil olduğuna katiyyen delâlet etmez. Belki açıktan açığa aksini gösterir.

Muhakkak olan nokta: Bu mesele de İmam Azam'a nisbet olunan muhtelif rivâyetler içinde muhakkak ve ittifak ârâr-yı ulemâ ile kabul ve tashih edilen bir şey varsa o da “İmam Azam hazretlerinin herhangi bir suretle nazm-ı münezzelin gayrı ile kıraatın kifâyetine dâir söylemiş olduğu kavlından rucu' ederek imâmeyn ile birleşmiş olmasıdır” Bun-

<sup>130</sup> اجاز ابو حنيفة القراءة بالفارسية على شريطة و هي ان يودی القارئ المعانى على كما لها من غير ان يحرم منها شيئا قالوا و هذه الشريطة تشهد انها اجازة كلا اجازة لان في الكلام العربي خصوصا في القرآن الذي هو معجز بفصاحته و غرابة نظمه و اساليبه من لطائف المعانى والاغراض ما لا يستقل بادائه لسان من فارسية و غيرها . - كشاف -

dan başkasına itimat edilmeyeceğini fetvâ ve amelinde ancak bununla olacağını büyük fakihler ve muhakkikler tasrih etmişlerdir. İmam Azam bidâyeten kendisine lâyhı olan bir delil ile böyle bir şeye kâil bulunmuş ve bilâhare eimme-i selâse ile imâmeynin kuvvetli delilleri karşısında bundan rucû' eylemiştir. Fıkıh kitaplarında imâmeyn ile imâm beyninde tesbit edilen hilâf ve imâm için delil olmak üzere gösterilen şeyler hep imamın mercûun anı olan kavli-i evveline âittir. Bunu anlamamış veya hut bundan tegâfûl etmiş olanlar büyük hatalara düşmüşlerdir. İmamın bu rucû'ü ümmühât-ı kütüb-i hanefiyede sarıhtır.

a) *Kenzü'd-dekâik* üzerine (yazılan) *Bahru'r-râik*'de<sup>131</sup> şunu zikretti. Arapça'dan âciz olduğunda Farsça kıraat etse bu ittifakla sahihtir. (Acz) lafzıyla kayıtladı, çünkü o (acz) ortadan kalkarsa sahih görüşe göre ittifakla sahih olmaz. Ebû Hanîfe evvela (Farsça kıraatın) sahih olduğunu söylüyordu, sonra bu sözünden döndü ve imâmeynin doğru olan câiz olmadığı görüşüne muvâfakat etti.<sup>132</sup>

b) (İmam Azam'ın bu) meselenin aslında, mutemed olanın, imâmeynin kavline rucu etmiş olmasıdır. –*Hidâye*–<sup>133</sup>

c) Ebu Bekir er-Râzî (rh.) Ebû Hanîfe'nin, imâmeynin görüşüne rucu ettiğini rivâyet etmiştir ki sahih olan da budur. İcmâ menzilesine indiği için mutemed olan budur. –*İnâye, Hidâye*–<sup>134</sup>

d) Ebu Râzî (rh) Ebû Hanîfe'nin imâmeynin görüşüne rucu' ettiğini zikretmiştir ki mûtemed olan da budur. <sup>135</sup>–*Câmi'u's-sağîr şerhi Kâdihân*–<sup>136</sup>

e) Ebû Hanîfe Arapça'ya kâdir olanın Farsça kıldığı namazın sahih olduğu görüşünden rucu edip döndü. Çünkü "فاقرؤا ما تيسر من القرآن" kavli-i şerifinden dolayı emrolunan, Kur'ân (ismi) ile müsemmâ kılınan(kitab)ı kıraat(edip okumak)tır. Hasr ile de Kur'ân'ın kendisiyle sı-

<sup>131</sup> Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî'nin (ö. 970/1563) Ebû'l-Berekât en-Nesefî'ye ait *Kenzü'd-dekâik* adlı eserin önemli şerhi

<sup>132</sup> في البحر الرائق على كثر الدقائق ما نصه "لو قرأ بالفارسية حالة العجز عن العربية فإنه يصح وهذا بالاتفاق. قيد بالعجز لأنه لو كان فادا فإنه لا يصح اتفاقا على الصحيح. و كان ابو حنيفة اولاً يقول باصحة ثم رجع عن هذا القول و وافق صاحبيه في عدم الجواز و هو الحق.

<sup>133</sup> و يروى رجوعه في اصل المسئلة الى قولهما و عليه الاعتماد. – هداية –

<sup>134</sup> روى ابو بكر الرازى ان ابى حنيفة رجع الى قولهما و هو الصحيح (و عليه الاعتماد) لتتزيه منزلة الاجماع. – عنايه – هداية –

<sup>135</sup> و ذكر ابو الرازى رحمه الله رجوع ابى حنيفة الى قولهما و عليه الاعتماد. – جامع الصغير شرحى قاضيحان –

<sup>136</sup> Fahrüddîn Hasen b. Mansûr el-Özcendî'nin (ö. 592/1196) eseri.

nırlandığı şey Arabî(olması)dır. Buna Nuh bin Ebi Meryem (ö. 173/789) ve ondan da Ali bin Ca'd (ö. 230/844-45) rivâyet etti ki fetvâ da bunun üzerinedir. Hatta İmam Ebu Bekir Muhammed bin Fazl (ö. 530/1136), kim bunu kasten yapar(okur)sa o kişi mecnundur ki tedâvî edilir veya zındıktır ki öldürölür dedi.<sup>137</sup> -*Tahrîr*<sup>138</sup> ve *Takrîr*<sup>139</sup>-

f) İmam Azam'ın özürsüz Farsça namaz kılmanın câiz olduğu görüşünden döndüğu sahih olup doğrudur. Nuh bin Ebi Meryem bunu rivâyet etti. *Keřfte*, İmâm Fahu'l-İslâm *Mebśût*'un şerhinde bunu zikretti. Kâdi İmam Ebü Zeyd ve muhakkiklerin umumu bunu tercih ettiler ki, fetvâda bunun üzerinedir.<sup>140</sup>-*Müşellemü's-Sübüt ve Fevâtihu'ı-Rahmüt*-<sup>141</sup>

g) Çünkü esah (en doğru) olan, İmam Azam'ın imâmeynin görüşüne rücu etmiş olmasıdır ki fetvâ da bunun üzerinedir.<sup>142</sup>-*Reddül-Muhtâr*-<sup>143</sup>

h) İmam (Azam) kıraatın Arapça olmasının şart olması hususunda imâmeynin görüşüne dönmüştür. Çünkü bununla emredilen şey Kur'ân'ın kıraatıdır. Kur'ân'da Arabî lafızla indirilen, hususi bir nazım ile dizilmiş olan, mushaflarda yazılan ve bize tevâtür yolu ile nakledilen kitabıdır. A'cemî (Arapça olmayan Kur'ân) ise ancak mecâzî Kur'ân diye isimlendirilir. Bundan dolayı ondan Kur'ân isminin nefyolup (ona

<sup>137</sup> رجع ابو حنيفة عن الصحفة اى صحفة الصلاة للقادر على العربي بالفارسية لان المأمور قرأة مسمى القرآن لقوله تعالى "فأقرؤا ما تيسر من القرآن" و ما فى الخارج المنحصر فيه القرآن عربى رواه نوح ابن ابى مريم و على بن الجعد عنه و عليه الفتوى حتى قال الامام ابو بكر محمد بن الفضل لو تعدد ذلك فهو مجنون فيداوى او زنديق فيقتل. - تحرير و تقرير-

<sup>138</sup> Muhammed b. Abdülvâhid ibnu'l-Hümâm'ın (ö. 861/1456) *et-Tahrîr fi 'ilmi'l-Usul* adlı fıkıh usulü eseri

<sup>139</sup> Muhammed b. Emiri'l-Hacc el-Halebî'nin (ö. 879/1474) hocası ibnu'l-Hümam'ın eseri *et-Tahrîr'e* , *et-Takrîr ve't-Tahbîr* adıyla yazdığı şerhi.

<sup>140</sup> وقد صح رجوع الامام ابى حنيفة رضى الله عنه عن القول يجوز الصلاة بالفارسية بغير عذر و قد روى الرجوع نوح بن ابى مريم و فى الكشف ذكره الامام فخر الاسلام فى شرط المبسوط و أختره القاضى الامام ابو زيد و عامة المحققين و عليه الفتوى. مسلم الثبوت و فواتح الرحموت -

<sup>141</sup> Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalim b. Muhammed Eminillah es-Sihâlevî el-Leknevi'nin (ö. 1304/1886) *Fevâtihu'ı-rahmüt b-işerhi Müşellemü's-sübüt* adlı eseri.

<sup>142</sup> لان الاصح رجوعه الى قولهما و عليه الفتوى . - رد المختار -

<sup>143</sup> İbn-i Abidin Seyyid Muhammed Emin bin Ömer bin Abdülaziz'in (ö. 1252/1836) *Reddül-Muhtâr 'ale'Dürü'l-Muhtâr* adlı eseri.

Kur'ân denmemesi) sahih (doğrudur). (İmam Azam'ın) İmâmeynin görüşüne döndüğü delili kuvvetlidir.-İbn Abidin-<sup>144</sup>

i) İtimâd edilen (İmam Azam'ın) imameynin görüşüne dönmüş olmasıdır.-Zeylâ'i-<sup>145</sup>

j) Doğru olan o (İmam Azam) bu görüşünden döndü. Nuh bin Ebi Meryem'in rivâyet ettiği gibi. Fâhru'l-İslâm dedi ki; Allah'ın zâhir olan kitabına muhâlefet eden şeyi söylediği içindir. Çünkü o, kitabı Arapça (olmasıyla) vasıfladı.-İbni Melek-<sup>146</sup>

k) İtimâd edilen imameynin görüşüne dönmüş olmasıdır.-*Manzûme-i Fikhiyye Şerhi*-<sup>147</sup>

l) Ali bin Ca'd, Ebu Yusuf'tan, o da Ebu Hanîfe'den Farsça kıraatın inkârı hususunda imâmeynin kavli gibisini rivâyet etti.-*Keşşât*-<sup>148</sup>

m) İtimâd edilen, imâmeynin görüşüne dönmüş olmasının doğru olmasıdır.-Aynî-<sup>149</sup>

n) Fakat en doğru olan (görüş şudur ki) o bu sözünden dönmüştür. Yani namazın câiz olması hakkında, nazımın lazım olmadığı sözünden (dönmüştür). Bundan sebep bu söz metinlerde getirilmedi. Bilakis Kur'ân, mânâya delalet eden lafızdan ibarettir dendi. Halbuki meşâyihimiz; "Kur'ân nazım ve mânâdır" dediler. Onların murâdı mânâya delâlet eden nazımdır.-*Tevzîh*-<sup>150</sup>

Müntehab şerhi olan Tahkîk'de dedi ki:" Ebu Hanîfe umumun kavline (görüşüne) dönmüştür. Bunu Nuh bin Ebi Meryem rivâyet etti. Fâhru'l-İslâm'da "fî şerhi kitâbü's-salâti" (isimli eserin)de bunu zikretti. Bu

<sup>144</sup> و الامام رجع الى قولهما في اشتراط القراءة بالعربية لان المأمور به قراءة القرآن و هو اسم للمنزل باللفظ العربي المنظوم هذا النظم الخاص المكتوب في المصاحف المنقول لنا نقلا متواترا و الاعجمي انما يسمي قرأنا مجازا و لذا يصح نفي اسم القرآن عنه فلقوت دليل قولهما رجع اليه. - ابن عابدين -

<sup>145</sup> و يروى رجوعه الى قولهما و اليه الاعتماد. زيلعى -

<sup>146</sup> و الاصح انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن ابى مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا لانه وصفته بالعربي... - ابن ملك -

<sup>147</sup> و روى رجوعه الى قولهما و عليه الاعتماد - منظومة فقهيه شرحى -

<sup>148</sup> و روى على بن الجعد عن ابى يوسف عن ابى حنيفة مثل قول صاحبيه فى انكار القراءة بالفارسية - كشاف -

<sup>149</sup> و صح رجوع ابى حنيفة الى قولهما و عليه الفتوى - عيني -

<sup>150</sup> Sadru's-Şeri'a Ubeydullah b. Mes'ûd (ö. 747/1369) et-Tenkîh adlı eserini et-Tavzîh adıyla şerhetmiştir.

Kâdî Ebû Zeyd'in ve muhakkiklerin umurunun tercih ettiği görüştür.-  
İntehâ-

Serahsî'nin *Muhît* (isimli eser)inde, Ebu Bekir er-Râzî, Ebû Hanîfe'nin, imâmeynin görüşüne döndüğünü zikretti ki, mutemed olan da budur.-İntehâ-

Müctehidler, bir sözden döndükleri zaman onunla hiçbir şey câiz olmaz.-*Reddü'l-Muhtâr*<sup>151</sup>

Rucû rivâyetinin bazı kitaplarda zikredilmemiş olması rucû zikredenlere karşı bir mebhâs olamaz. Bilakis hıfz edenler etmeyenlere, zikredenler etmeyenlere karşı dâima bir hüccettir. Bununla beraber Serahsî *Mebûsût* şerhinde rucû rivâyetini zikr etmediği halde *Muhît*'te ve *Câmi'u's-Sagîr* şerhinde zikr etmiştir. Kâdîhân rucû'u zikr etmediği halde imâmeyn kavlini tercih ve ihtiyar etmiştir. Binâen aleyh bazılarının zikretmemiş olması aleyhde bir delil teşkil edemez.

Yukarıdan beri vermiş olduğumuz tafsilattan anlaşılmasıyla olmakla beraber yine tekrar ediyoruz ki Ebu Hanîfe'nin kerâhete makrun ve mercû' anı olan kavlinde Fârisî kıraatın cevâzı da Kur'ân'ı Fârisî ile kıraatı i'tiyâd etmemek ve yazmamak şartıyla mukayyedir. İtiyâd veya hut kitâbetten şiddetle men etmiştir. Men'-i mutlak, cevâz ise mukayyedir. Bilâhare İmam Azam'ın da rucû' etmiş olduğu imâmeyn mezhebinde Arabiyi kıraattan âciz olanın Fârisî ile okumasının cevâzı da namaz câiz olacak miktar kıraata öğreninceye kadar geçecek olan kısa bir zamana aittir. Fârisî ile okumaya itiyat ve istimrar şiddetle ve ale'l-ıtlak memnu'dur. Çünkü aczini izâleye kudretle beraber onda ısrar ve istimrar etmesi acz sayılmaz. Acz teammütle değil ıztırar ile olan bir şeydir. Ve ancak böyle bir haldedir ki acz, özür itbar olunur. Kasıt ve teammüden olan acz, âciz için bir mazeret teşkil etseydi fukahânın Fârisî ile kıraatı itiyat ve kitabetten men etmeleri abes olurdu.

<sup>151</sup> لكن الإصحاح انه رجع عن هذا القول اى عدم لزوم النظم فى حق جواز الصلاة فلهذا لم اورد هذا القول فى المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى و مشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم و المعنى و الظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى - توضيح -  
قال فى التحقيق شرح المنتخب قد صح ابى حنيفة الى قول العامة رواه نوح ابن ابى مريم ذكره فخر الاسلام فى شرح كتاب الصلاة و هو اختيار القاضى ابو زيد و عامة المحققين - انتهى -  
و فى محيط السرخسى ذكر ابو بكر الرازى انه رجع الى قولهما فى القران و عليه الاعتماد. - انتهى -  
المجتهدين اذا رجع عن قول لا يجوز الاحد به. - رد المختار -

Binâen aleyh fukahânın beyânâtı inceden inceye tedkîk edilince görülür ki; Hanefî mezhebinin diğer mezheplerden ayrıldığı nokat sadece şudur: İslam dinini kabul eden ve namaz câiz olacak kadar Kur'ân okumasını bilmeyen ve fakat o miktar tercümeyle evvelden ezberlemiş bulunan bir adam kıraatı belleyinceye kadar hızında bulunan tercüme ile namazını kılarsa namazı câiz mi değil mi? Mezâhib-i selâseye göre câiz değil, Hanefî mezhebine göre câizdir. İbni Hümâm'ın *Tercih ve İhtiyâr* ve Şürûnbülâlî'nin de "*en-Nefhatü'l-kudsîyye*" sinde kabul eylediği bir kavle göre ise kıraattan âciz olanlar ümmî gibi olup onlardan kıraat sâkittir. Tercümeyle okuması câiz değildir.

Şu halde âciz hakkında Hanefî mezhebindeki cevâzda mutlak olmayıp yeni Müslüman olmuş bir adamın namaz câiz olacak miktar âyet belleyinceye kadar geçireceği kısa bir müddete munhasırdır. Başkaları için bunun mahall-i tatbîki yoktur. Âciz hakkındaki cevâz da bundan ibârettir.

### Sonuç

İbrahim sûresi dördüncü âyet-i kerimede: "*Biz her peygamberi, kendi milletinin lisanı ile gönderdik, ta ki onlara hakikatleri iyice açıklasın.*" buyurulması, vahyin gönderildiği insanlar tarafından yaşanabilmesi için öncelikle iyice anlaşılması gerektiğini ifâde etmektedir. Peygamberlerin sonuncusu olan Rasûlullah'a (s.a.v.) vahyedilen Kur'ân-ı Kerîm, milletinin dili olan Arapça ile gönderilmiştir. Rasûlullah'tan (s.a.v.), yaklaşık 300 yıl sonra İslâm dini ile şereflenen Türkler, vahyi anlamak adına 4-5/10-11. yüzyıllarda Kur'ân'ı kendi dillerine tercüme etmişlerdir.<sup>152</sup> Uygur alfabesiyle yapılan bu tercümelere bazı eserlerde birkaç âyette olsa rastlamak mümkündür.<sup>153</sup> Kısa bir süre sonra Uygur alfabesini terkederek Arap harflerini kullanmaya başlayan Türkler, Kur'ân tercümelerini Arap harfleriyle yapmışlardı. Selçuklular devrinde, Arapça'nın ilim dili olarak kullanılmasıyla Kur'ân'ın Türkçe'ye çevirisi konusunda kayda değer bir gelişme olmamıştır. Osmanlıların ilk dö-

<sup>152</sup> Abdülkadir İnan, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercemeleri Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara 1961, s. 4-8, 15.

<sup>153</sup> Abdülkadir İnan, "*Kur'ân-ı Kerîm'in Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar*", *TDAY Belleten*, sy. 183 [1960], s. 79-94 (Âl-i İmrân 3/134,146,185; en-Nahl 16/96; el-Hac 22/61; ez-Zuhruf 43/32; el-İnşirâh 94/5-6)

nemlerinde bazı dîni eserler, Kur'an-ı Kerim'den Yâsîn, Mülk, Fâtiha ve İhlâs gibi daha çok kısa sûreler Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Osmanlı medreselerinde öğretim dili olarak Arapça'nın yer alması, Kur'an'ın tercümesi faaliyetlerini oldukça yavaşlatmışsa da, Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan milliyetçilik cereyanının sonucu Kur'an tercüme çalışmaları ilgi görmüştür. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi, Ahmet Cevdet Paşa, Bereketzâde İsmail Hakkı Efendi gibi birçok âlim Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilmesinin zaruri olduğunu belirtmiş, bazıları da bu işe bizzat teşebbüs etmiştir. Sırrı Paşa'nın, *Sırr-ı Furkân* adlı iki ciltlik bir tercüme ve tefsiri, Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin bir ciltlik tercüme ve tefsiri vardır.<sup>154</sup> Diğer taraftan Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi gibi bazı âlimler ise tedirgin oldukları bazı konulardan dolayı Kur'an'ın tercüme edilmesine karşı çıkmışlardır.

Cumhuriyetin ilânından sonra Kur'an-ı Kerim'in Türkçe'ye tercüme meselesi, hükümetin "Türkçe ibâdet", diğer adıyla "Millî Din" projesiyle çok farklı bir şekle bürünmüş ve halk arasında büyük tepkilere yol açmıştı. Herkesin Kur'an'ı Kerim'i anlayabilmesi adına yapılan tercüme çalışmaları siyâsi bir projeye hizmet ettirilmeye çalışılmış ve bu amaçla camilerde namazlar Türkçe kıldırılmış, ezanlar Türkçe okutturulmuştur. Mehmet Akif Ersoy, reddettiği bu siyâsi projeye âlet olmamak için, Kur'an tercümesini bitirdiği halde mukâvelesini feshetmiş, Akiften sonra tefsirle birlikte meal de üstlenen Elmalılı, çok zor bir sürecin içinde kendini bulmuştu. Hükümetin, Diyânet İşleri Reisliği eliyle mengeneyle aldığı Elmalılı'da bu siyâsi projeye kurban olmamak için direnmiş, tefsir ve meal mukâvele şartlarını ona göre yazdırmıştı. Tefsirinin basılması aşamasında da, yazdığı meal ve tefsirin "Millî Din" projesine âlet edilmemesi için tefsirin başına yazdığı, "Türkçe ibâdet için değildir" ibâresi kaldırılmış ve bu konudaki şâheser makâlesi maalesef mukaddimeden çıkarılmıştı. Dileğimiz, Elmalılı'nın "Millî Din" projesini reddederek, Türkçe ile ibadet olmayacağını belgelemek için kaleme aldığı makâlesinin, "Hak Dini Kur'an Dili" adlı tefsirinin yeni baskılarında hak ettiği yerine konulmasıdır.

Makâlemizin çerçevesinde şu neticeler ortaya çıkmaktadır:

<sup>154</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s. 195-200.



1. Bütün insanlığa gönderilen Kur'ân-ı Kerîm, dünya üzerindeki her dile tercüme edilmelidir. Türkçe'ye de tercüme edilmesi, ana dili Türkçe olan insanlar için bir ihtiyaç ve gerekliliktir.

Kur'ân-ı Kerîm herhangi bir dile tercüme edilirken indirildiği dil olan Arapça esas alınmalı, islâmî ilimlere ve Arapça diline vâkıf kişiler tarafından tercümesi yapılmalı ve bu tercüme mutlakla ilim ehli bir komisyon tarafından kontrol edildikten sonra basılmalarına izin verilmelidir.

2. Müslümanların ibâdet dili, Kur'ân-ı Kerîm'in dili olan Arapça'dır. Kur'ân-ı Kerîm, kim tarafından olursa olsun hiçbir siyâsî ve politik projenin malzemesi yapılarak tahrif hareketlerine maruz bırakılmamalı, İslâm âlimleri de, Mehmet Akif Ersoy ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır gibi vakur ilim ehlinin tavrını takınarak, sebep ne olursa olsun bu projelere malzeme olmamalıdır.

Elmalılı gibi, peygamberin vârisleri ve yeryüzünün kandilleri olan, her zaman ve zeminde Müslümanların fikhî problemlerini çözüme kavuşturacak kapasitede dirâyetli âlimleri yetiştirmek için resmî ve gayr-i resmî kurum ve kuruluşların elbirliği içerisinde gayret göstermeleri ise elzemdir

### Kaynakça

Altıntaş, Halil, *Kur'an Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*, TDV Yay., Ankara, 1998.

*Atatürk ve Din*, (Der. Sadi Borak), Ant Yay., İstanbul, 1962.

Aydar, Hidayet, *Mehmet Akif ve Kur'an'ı Kerim Tercümesi*, İlmî Dergi diyanet, C. 32, sayı 1.

Baydur, Yusuf Hikmet, *Necati Lügal Armağanı*, TTK Basımevi, Ankara, 1968.

Cündioğlu, Düccane, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, Kitabevi Yay. İstanbul, 1998.

Cündüoğlu, Düccane, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet*, Kitabevi Yay., İstanbul, 1999.

Düzdağ, Ertuğrul, *Mehmet Akif Hakkında Araştırmalar*, II, İFAV Yay., İstanbul, 1989.

Egeli, Münir Hayri, *Atatürk'ün Bilinmeyen Hatıraları*, A. Halit Yaşaroğlu Kitapçılık, İstanbul, 1954.

Elmalılı'nın Mektupları (Necmi Atik Özel Arşivi).

Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, V, 1964, İstanbul, 1977

Fergan, Eşref Edip, *Mehmet Akif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, İstanbul, 1962.

İnan, Abdülkadir, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercemeleri Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara, 1961.

İnan, Abdülkadir, "Kur'an-ı Kerim'in Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar", *TDAY Belleten*, sy. 183 [1960], s. 79.

İz, Mahir, *Yılların İzi*, Kitabevi, İstanbul, 1990.

Karabekir, Kazım, *Paşaların Kavgası Atatürk-Karabekir*, (Yay. Hz. İsmet Bozdağ), İstanbul, 1991.

Kaynak, Sadettin, *Türk Mearif Tarihi*, V/ 1951-1952, İstanbul, 1977

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev. Babür Turna), Arkadaş Yayıncılık, İstanbul, 2015.

M . Sabri Efendi, *Dinî Mücedditler*, İstanbul, 1969.

M. Sabri Efendi, *Mes'ele-tü Tercemeti'l-Kur'an*, el-Kâhire, 1351.

Mumcu, Uğur, *Kazım Karabekir Anlatıyor*, Tekin Yay. , İstanbul 1990

Okur, Hafız Yaşar, *Atatürk'le Onbeş Yıl: Dini Hatıralar*, Sabah Yay., İstanbul, 1962.

*Sebilurreşad*, XI, sayı 267

Sherrill, Charles H, *Mustafa Kemal Eseri ve Memleketi*, (Çev. E. Esenkova), İstanbul, 1955.

Şener, Cemal, *Anadilde İbadet Türkçe İbadet*, Ant Yay., İstanbul. 1998.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, Dİ Reisliği Neşriyatı, İstanbul, 1935.

Ekler:

مفسرہٴ عوام مکہ شریفہ فی القادسیہ...  
 ہر روز صبح و عصر اور جمعہ کے دن کتبہ...  
 نماز کی حالت میں ہرگز نہ بولے اور نہ کسی اور کو بولے...  
 اگر کوئی ایسا کرے تو اس کا اجر نہ ہو...  
 (1) ...

ترجمہ مذکورہ عربیہ عبارتوں...  
 ہر روز صبح و عصر اور جمعہ کے دن...  
 نماز کی حالت میں ہرگز نہ بولے...  
 اگر کوئی ایسا کرے تو اس کا اجر نہ ہو...  
 (1) ...

۱۔ باری...  
 ہر روز صبح و عصر اور جمعہ کے دن...  
 نماز کی حالت میں ہرگز نہ بولے...  
 اگر کوئی ایسا کرے تو اس کا اجر نہ ہو...  
 (1) ...

۲۔ باری...  
 ہر روز صبح و عصر اور جمعہ کے دن...  
 نماز کی حالت میں ہرگز نہ بولے...  
 اگر کوئی ایسا کرے تو اس کا اجر نہ ہو...  
 (1) ...

## Hız. Muhammed'in Kur'an Tarafından Eğitilmesi<sup>1</sup>

Education of Prophet Muhammad by Qur'an

Serbülend Arpa<sup>2</sup>

### Özet

Eğitim, insan hayatının en vazgeçilmez unsurlarındandır. İnsanın şekil aldığı bu süreç yine insanların bireysel ve toplumsal hayatlarındaki zihni değişimini ve gelişimini ifade eder. Ancak insanlar için model olan Hz. Peygamber'de, ilahi vahyin getirdiği sorumluluklar sebebiyle bu sürecin normalin biraz dışında seyrettiğini söyleyebiliriz. Bugün kutsal ve ilahi bir kaynak olduğu konusunda tarihsel dokümanların en fazla şahitlik yaptığı Kur'an, Hz. Muhammed'in ilahi vahiy tarafından nasıl eğitildiğinin ve bu eğitimde nelerin belirleyici olduğunun bilgisini içeren bir kitap olarak karşımızda durmaktadır. Vahyin başlangıcına bakıldığında daha ilk ayetlerden itibaren Kur'an'ın Hz. Peygamber'i eğittiği görülür. Zira Hz. Peygamber hiç beklemediği bir anda Cebrail ile karşılaşır. Gördüğü ve duyduğu şeyleri anlamlandırması zaman alır. Özellikle Mekki ayetlerde Hz. Peygamber'in peygamberliğinin öne çıkarılması onun eğitimdeki en önemli aşamalardan birini oluşturur. Hz. Peygamber'in bu eğitim esnasında pek çok sıkıntıları, üzüntüleri, korkuları ve ümitsizlikleri olmuştur. Zira bir taraftan peygamberlik görevini ifa ederken diğer taraftan da yaşadığı toplumun sorunlarıyla mücadele etmek durumundadır.

**Anahtar Kelimeler:** Muhammed, Eğitim, Mekki Ayetler, Medeni Ayetler, Rab.

### Abstract

Education is an indispensable part of life. As a process that shapes both human thought and lives, education is instrumental for bringing about intellectual change and transformation in society and among individuals. However, it is

<sup>1</sup> Bu makale Dr. Serbülend ARPA'nın "Kur'an'ın Hz. Peygamberi Eğitme Sürecinde Temel Belirleyenler" başlıklı basılmamış doktora tezinin 3. bölümünden üretilmiştir.

<sup>2</sup> Dr.

possible to say that the process of education for Prophet Muhammad, who is a model for all humanity, followed a slightly different path due to responsibilities he shouldered because of his divine revelations. The Qur'an, the holy book of Islam which many historical documents affirm to be a source of holy and divine truth, describes how Prophet Muhammad was educated by divine revelation, and highlights the principles that have been particularly important in his education. Upon looking at the start of revelation, from the very beginning of the first verses, it can be seen that the Qur'an educated Prophet Mahemmad. Prophet Muhammed came upon Gabrail unexpectedly. It took time for him to make sense of the things he had seen and heard. Especially in Meccan verses, highlighting the prophecy of Prophet Muhammad has formed one of the most important phases in his education. Prophet Muhammad experienced a lot of difficulties, worries, fears and despair during this period of study as he had to deal with the problems of the society he lived in whereas he carried out his prophecy duty.

**Key Words:** Muhammad, Education, Meccan Verses, Medinan Verses, The Lord.

## Giriş

Eğitim ve öğretimin tarihi en az insanın tarihi kadar eskidir.<sup>3</sup> İnsan hayatının en vazgeçilmez unsurlarından olan eğitim ve öğretimin temel dinamiği bilgidir. Bilgi sahibi olmak, özne-nesne ilişkisi içerisinde gerek “algılama/düşünme” işi olarak, gerekse “inanç sistemi” olarak insanın elinde değildir. Eğitim teorisyenleri eğitimi genel olarak “insanın kendisiyle şekil aldığı süreç”, özel olarak da “kişide istenilen yönde zihni ve eylemsel değişiklikler meydana getirmek” olarak tanımlamaktadır.<sup>4</sup> Konumuz gereği eğitim kavramının birinci tanımını referans olarak almak daha uygun düşmektedir. Hz. Muhammed hem vahiy öncesi hem de vahiy sonrası dönemde bireysel ve toplumsal hayatta zihnini belirli açılardan eğitmiş, karakteri sağlam ve toplum için örnek bir insan modeli olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tür bir örnek insan modeli Peygamberliğin getirdiği ve ilahi vahyin yüklediği sorumluluklar açısından doğal olarak farklılıklar arz etmiştir. Hz. Muhammed’in özellikle kendi

<sup>3</sup> “Allah, Âdem’e bütün varlıkların isimlerini öğretti...” el-Bakara 2/31-34.

<sup>4</sup> Benzer tanımlar için bkz. Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara: Gün Yayınları, 1988, s. 10.

toplumuna sosyal alanda örnek bir insan olmasından, diğer insanlara dini problemlerin çözümünde rehber olmasından ve ilahi vahyin ışığında yeni birey anlayışını inşa etmesinden dolayı zihin yapısının, ilmi birikimin ve metodolojisinin ne olduğu önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konudaki ön düşüncemiz fikrî yapısı sağlam olmayan bir insanın diğer insanlara dini alanda sağlıklı bir rehberlik sunamayacağı yönündedir. Hz. Muhammed bir peygamber olduğu için onun bu konudaki yetkinliğini sorgulamak herhangi bir insanın benzer özelliklerini sorgulamaktan ayrılmaktadır. Çünkü bir alim veya filozofun kelâmî problemler açısından zihin yapısını; tahsil ettiği eğitimden, okuduğu kitaplardan ve etkilendiği düşünürlerden yola çıkarak, aynı şekilde ürettiği eserlerden yararlanarak tespit edebiliriz. Fakat diğer peygamberler gibi Hz. Muhammed hakkında uygulanacak bu metodolojinin bilimsel bir nitelik arz etmeyeceği ortadadır. Şu hâlde Hz. Muhammed'in anılan problemler açısından ilahi vahiy tarafından nasıl bir eğitime tabi tutulduğu seçeneği kalmaktadır. Çalışmamız özel konusu itibarıyla Hz. Muhammed'in vahiy sürecinde nasıl bir zihinsel eğitime tâbi tutulduğunu irdelemekle beraber, Kur'an'ın günümüze kadar gelen yegâne ilahi kelimeler olması hasebiyle ilahi vahiy süreci ile vahyin ilk muhatabı Hz. Peygamber'in nasıl eğitildiği konusunda da bize tespitler yapma imkânı verecektir. Şüphesiz bu eğitim kelâmî problemleri/konuları da kapsamaktadır.

Çalışmamızda kelâmî problemler olarak Allah'ın varlığı, birliği ile ilgili meseleler, Allah'ın sıfatları, Allah'ın bilgisi, vahyin tabiatı, melekler, mucize, Allah-insan ilişkisi, kader gibi konuları kastediyoruz. Bu noktada Kelam ilminin hicri I. asırda doğduğunu, çeşitli evrelerden geçerek bir süreç içerisinde farklı bir disiplin olarak şekillendiğini, içeriğinde ve alanında bazı değişikliklere uğrayarak günümüze kadar ulaşan bir ilim olduğunu,<sup>5</sup> bununla birlikte kelâmî problemlerin tarihinin insanlığın tarihiyle paralellik arz ettiğini belirtmek gerekmektedir.

Burada hemen ifade edilmelidir ki kelâmî problemleri, sistematik bir tarzda ve felsefi boyutları ile bu alanlarının inceliklerine yönelik

<sup>5</sup> Şaban Ali Düzgün v.dğr., *Sistematik Kelam*, Ed. Ahmet Akbulut, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 16.

olarak bilmek ve böylece kelâmî problemlere belirli bir teistik sistem içerisinde cevap vermekle, avamdan gelebilecek sorulara rehberlik etmek aynı şey değildir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in literatürde kelâm problemi olarak kendisine yöneltilen bazı soruları sükût hâlinde geçiştirmesi hem ilahi vahyin bu konudaki cevabını beklemesine hem de birinci şıkta tasvir ettiğimiz duruma uygunluk arz etmektedir. Çünkü o her şeyden önce inceliklerinin bilinmesi uzun yıllar alacak kelâmî ve felsefi problemleri çözecek bir tartışmacı, filozof ve âlim olmayıp, ilahi vahyi tebliğ ettiği topluma uyarıcı olan ve rehberlik eden bir peygamberdir.<sup>6</sup> Burada Hz. Muhammed'in kendisine yöneltilen kelâmî problemleri sükûtla geçiştirmesinin sebebinin en azından bu kontekste uygun olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber görev açısından da kelâmî problemlere bu şekilde yaklaşmış olabilir. Bu noktada Hz. Peygamber'in yukarıda zikrettiğimiz alanlar açısından vahiy tarafından, hem zihni hem de dini bir anlayış çerçevesinde eğitildiğini söyleyebiliriz.

Kanaatimiz odur ki vahiy kaynağından yoksun bir insan, daha soruları kelâm problemleri olarak tasnif edilen konuların ancak Tanrı ve ahiret ile ilgili olan bölümlerine yoğunlaşabilmekte, vahiy sürecinde gelişim gösteren bu konuları sistematik bir şekilde ele alamamaktadır. Bu nedenle bu problem alanlarından ancak bazıları, vahiy ürünüyle karşılaşmadan insan zihninin uğraştığı alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Acaba herhangi bir vahiy sürecine maruz kalmadan bir insan kendi zihin dünyasını, din dilini ve bilgi dağarcığını bu problem alanları açısından eğitebilir mi? Kanaatimiz, bu soruya olumlu yönde cevap vermek yönündedir. Çünkü insan ontik özellikleri ve nitelikleri nedeniyle çevresinden, tabiattan, kendi varlığından ve tefekkür etme özelliğinden dolayı bu problemlere yönelik olarak şöyle veya böyle zihni bir gelişim gösterebilmekte ve kendine has bir kavramsal çerçeve ve anlam dünyası inşa edebilmektedir. Hz. Muhammed'in hayatının bütünselliğini göz önüne aldığımızda vahiy öncesi dönemi bu çerçeve dâhilinde bir okumaya tabi tutmak doğru olur. Biz bu çalışmada vahiy sürecinde bu eğitimin nasıl yapıldığını ve Hz. Peygamber'in ilk ayetler, Mekke ve Medine dönemindeki toplumsal sorunlar, teolojik problemler ve bireysel

<sup>6</sup> el-Bakara 2/119; el-İsra 17/105; el-Furkan 25/56; eş-Şuara 26/115; el-Ankebut 29/50; Sebe 34/28; el-Fâtır 35/23-24; el-Fetih 48/8, en-Naziat 79/45.

yaşantısı açısından Kur'anla nasıl etkileşimde bulunduğunu bazı ayetleri örnek vererek incelemeye çalışacağız. Vahiy öncesi dönemin araştırılmasını başka çalışmalara bırakıyoruz.

### Vahyin Başlangıcı / İlk Ayetler ve Hz. Muhammed'in Eğitilmesi

Hz. Peygamber'e ilk ayetlerin nazil olmaya başlamasıyla<sup>7</sup> birlikte onun eğitimi ile ilgili konu başlıkları da belirginleşmeye başlar. Mekki surelerin karakteristik özelliklerini de taşıyan bu ayetlerde rab,<sup>8</sup> eğitim-öğretim,<sup>9</sup> ahlak,<sup>10</sup> yaratılış,<sup>11</sup> inanç,<sup>12</sup> peygamberlik,<sup>13</sup> davet,<sup>14</sup> kulluk,<sup>15</sup> sabır<sup>16</sup> ve azap<sup>17</sup> gibi konulara vurgu yapılır. Hz. Peygamber'in eğitimi ile doğrudan veya dolaylı olarak ilgili olan bu konulara/kavramlara ilk nazil olan ayetlerde yer verilmesi dikkat çekicidir. Zira bu ayetlerin ilk ve öncelikli muhatabı Hz. Peygamber'dir.

Hz. Peygamber 40 yaşındayken Nur dağındaki Hira Mağarası'na gittiği bir Ramazan günü Cebrail gelmiş ve ona Alak Suresinin ilk aye-

<sup>7</sup> Sebeb-i nüzul açısından değerlendirildiğinde Mekke dönemi olaylarının Medine dönemi olaylarına nazaran detaylardan yoksun olması farklı rivayetler ve yorumlar yapılmasına sebep olmuştur. Sözelimi ilk nazil olan on sure hususunda İbn-i Abbas'a atfen sıralama şu şekildedir: 1. el-Alak, 2. el-Kalem, 3. el-Müzzemmil, 4. el-Müddessir, 5. el-Mesed, 6. et-Tekvir, 7. el-A'lâ, 8. el-Leyl, 9. ed-Duhâ, 10. el-İnşirâh; Suyutî'nin naklettiğine göre: 1. el-Alak, 2. el-Kalem, 3. el-Müzzemmil, 4. el-Müddessir, 5. el-Mesed, 6. et-Tekvir, 7. el-A'lâ, 8. el-Leyl, 9. el-Fecr, 10. ed-Duha; İbn Nedim'in naklettiğine göre: 1. el-Alak, 2. el-Kalem, 3. el-Müzzemmil, 4. el-Müddessir, 5. Leheb (el-Mesed), 6. et-Tekvir, 7. el-A'lâ, 8. el-İnşirah, 9. el-Asr, 10. el-Fecr; Farklı rivayetler ve kronoloji için bkz. Ömer Özsoy & İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an, Sistematik Kur'an Fihristi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2004, s. 827-833; Mustafa Ünver, *Tefsir Usulünde Mekki-Medenî İlmî*, Doktora Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998, s. 112-118. Bazergan bu kronolojiyi daha detaylı yapar. Bazergan'a göre vahyin ilk yılında nazil olan ayetler şöyle sıralanmaktadır: 1. el-Alak (1-5), 2. el-Müddessir (1-7), 3. el-Asr (1-2), 4. ez-Zariyat (1-6), 5. et-Tekasür (1-2), 6. et-Tür (1-8), 7. el-İhlas (Tümü), 8. el-Gâşiye (1-5, 8-16), 9. et-Târık (11-17), 10. el-İnfitar (1-5), 11. eş-Şems (1-10), 12. el-Kevser (Tümü), 13. el-A'lâ (1-6, 8-9), 14. el-Burûc (1-7, 12-22), 15. et-Tekvir (Tümü); Mehdi Bazergan, *Kur'an'ın Nüzul Süreci (Sev-i Tahavvül-i Kur'an)*, çev. Yasin Demirkıran - Muhammed Fezullah, Ankara: Fecr Yayınları, 1998, s. 104-113, 116-121, 129-135; krş. Özsoy & Güler, *Konularına Göre Kur'an, Sistematik Kur'an Fihristi*, s. 831.

<sup>8</sup> el-Alak 96/1, 3; el-Müddessir 74/7; el-A'lâ 87/1.

<sup>9</sup> el-Alak 96/4, 5; el-Burûc 85/17-22; el-A'lâ 87/2-6; el-Kevser 108/1.

<sup>10</sup> el-Müddessir 74/6; et-Tekasür 102/2.

<sup>11</sup> el-Burûc 85/13; el-A'lâ 87/2; eş-Şems 91/1-8; el-Alak 96/1, 2.

<sup>12</sup> ez-Zariyat 51/6; el-Müddessir 74/5; et-Tekvir 81/19-27; el-İnfitar 82/1-5; el-Burûc 85/1-3, 14-16; et-Târık 86/11-16; el-Gâşiye 88/1-5, 8-16; eş-Şems 91/9; el-Alak 96/3; el-İhlâs 112/1-4.

<sup>13</sup> et-Tekvir 81/19-27.

<sup>14</sup> el-Müddessir 74/2; et-Târık 86/17; el-A'lâ 87/9; el-Alak 96/1, 3.

<sup>15</sup> el-Müddessir 74/2; el-A'lâ 87/1; el-Kevser 108/2.

<sup>16</sup> el-Müddessir 74/2, 7.

<sup>17</sup> ez-Zariyat 51/6; et-Tür 52/7; el-Burûc 85/4; el-Gâşiye 88/1-5; eş-Şems 91/10.



tinde olan “oku” emrini getirmiştir. Hz. Peygamber bu emir karşısında hem korkmuş hem de şaşırmıştır.<sup>18</sup> İbn İshak’a göre Hz. Peygamber bunun üzerine Cebrail’e sadece “ne okuyayım?”<sup>19</sup> sorusunu sormuştur.<sup>20</sup> Cebrail üç kere “oku” dedikten sonra Alak Suresi’nin ilk 5 ayeti nazil olmuştur.<sup>21</sup>

Alak Suresi’nin ilk ayetini incelediğimizde “oku”, “isim”, “Rab” ve “yaratma” kelimelerine/kavramlarına vurgu yapıldığını görürüz. Râzî bu dört kelimenin üzerinde ayrıntılı olarak durur. Öncelikle, “أقرأ” emrinin, “Rabb’inin ismini an, zikret” manasında değil “Kur’ân’ı oku” anlamına geldiğini ifade eder. Buna delil olarak iki ayeti<sup>22</sup> zikreder.<sup>23</sup> Râzî’ye göre, Allah’ın ilk ayetlerde zat ismini (Allah) kullanmayıp “Rab” sıfatını kullanmasının da bir anlamı vardır. "Rab" fiilî sıfatlardan, "Allah" ise, zatî isimlerdendir. Allah, “fiilî sıfatıyla” ibadeti ve zatî sıfatlarını tanımayı emretmiştir. Hâlbuki “zat ismi (Allah ismi)”, herhangi bir şeyi gerektirmez. Kulluğu gerektiren şey, fiili sıfatlardır. Böylece “Rab” ismi, itaate daha fazla teşvikkâr olmuş olur. Ayrıca bu sûre, Hz. Peygamber’in korktuğu dönemde kendisine nazil olan ilk sûrelerdendir. Bu korkunun zail olması için ona yumuşak ifade ile hitap edilmiş ve adeta “O, seni eğitendir. Yavaş yavaş kemale erdiredir.” demek istemiştir.<sup>24</sup>

Ayrıca Râzî “حَلَقَ” fiili ile “eğitim” arasında da bir ilişki kurar ve şu ifadeleri kullanır;

“Kul, âdeta "Senin, benim Rabb'im oluşunun delili nedir?" der. Cenâb-ı Hak da şöyle cevap verir; "Sen, zatınla, sıfatlarınla yoktun. Daha sonra mevcut olup var oldun. Hem zatın hem de sıfatların hususunda

<sup>18</sup> İbn Hişâm İbn İshak’tan rivayet etmiştir. Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik ibn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, haz: Ömer Abdusselam Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990, c.1, s. 273; Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târih-i Taberî*, haz: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır: Dâru'l-Maârif, 1969, c. 2, s. 298; Karen Armstrong, *Hz Muhammed, İslam Peygamberinin Biyografisi*, çev. Selim Yeniçeri, İstanbul: Koridor Yayınları, 2005, s. 114; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2005, s. 81.

<sup>19</sup> “أقرأ” cümlesi “ne okuyayım?” şeklinde anlaşılabilceği gibi “ben okumam/okuma bilmem” şeklinde de anlaşılabilir.

<sup>20</sup> Taberî’ye göre ilk ayetlerin öncesinde Cebrail şunları söylemiştir: “Ya Muhammed, ben Cebrailim, sen de Allah’ın rasulüsün.” Bkz. Taberî, *Târih-i Taberî*, c. 2, s. 298; İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, c. 1, s. 267.

<sup>21</sup> İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, c.1, s. 267.

<sup>22</sup> Kıyame 75/18; el-İsrâ 17/106.

<sup>23</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsiru'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981, c. 23, s. 13.

<sup>24</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c.23, s. 14.

senin bir yaratınının bulunması gerekir. Bu yaratma ve var etme ise "terbiye"dir. Böylece bu, benim senin Rabb'in olduğuma; senin de benim "merbubum" olduğuna delalet eder."<sup>25</sup>

Görülen o ki Râzî, ilk ayette yer alan bütün kelimeleri eğitim/öğretimle açıklamakta ve söz konusu eğitimi özelde Hz. Peygamber'le ilişkilendirmektedir. Onun eğitimimin başına ilk vahiy tecrübesini, bu tecrübenin başına da "Rab" sıfatını koymaktadır. Biz burada bu iki unsurun önemine binaen "Rab" kavramını biraz daha açmak istiyoruz.

Rab kelimesi Arapça "r-b-b" kökünden gelir ve malik, efendi,<sup>26</sup> yaratıcı, sahip, tamamlayıcı, tedricen inşa etmek, besyeliip büyütmek, yetiştirmek, bir şeyi ıslah etmek ve o şeyin üzerinde kaim olmak anlamlarına gelir.<sup>27</sup> Ayrıca bu kelime; nimet verme, hazırlama, sorumluluğunu yüklenme, görüp gözetme, kefil olma, toplama, yığma, üstünlük, sözünü geçirme, efendilik, başkanlık, istediğini yapabilme, yaratma, yağmur indirip rızık verme anlamlarını ihtiva eder.<sup>28</sup>

Elmalılı'ya göre "Rab"; aslında terbiye mânâsına gelen bir masdar olduğu hâlde mübalağa maksadıyla terbiye edene isim olarak verilmiştir. Masdarına da "rübûbiyet" denilmiştir.<sup>29</sup> İşte bu mübalağa mânâsından dolayı Rab; yalnız "terbiye eden" ile eş anlamlı değil, zorla ele ge-

<sup>25</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. 23, s. 14.

<sup>26</sup> Halil Hacımuftuoğlu, bazı kaynaklarda ifade edilen meşhur anlamın aksine Kur'an'daki "rabb" sıfatının (ünvanının) anlamının "eğitici/ terbiyeci (murabbî)" değil, "sahip (mâlik)" olduğunu buna bağlı olarak ikinci anlamı ise "efendi (İng. lord)" olduğunu ifade eder. Zira "Rabb" kelimesinin kök harflerinin (râ'-bâ'-bâ') ve mürebbi kelimesinin kök harflerinin (râ'-bâ'-vâv) olduğunu ve bu iki kelimenin birbirine dönüşmesinin mümkün olmadığını, netice olarak 'rabb' ve 'murabbî' kelimelerinin hem kelime kökü ve hem de anlam bakımından farklı olduğunu vurgular. Bkz. Halil Hacımuftuoğlu, "Kur'an'da ve Hadislerde 'Rabb' Sıfatının ve 'Rukû' ile 'Secde' Fiillerinin Tahsisi", *Bilimname*, 24, 2013, s. 105-106.

<sup>27</sup> Halil b. Ahmed Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn Müretteben ala Hurûfi'l-Mu'cem*, haz. Abdülhamid Hendâvî, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003, c. 2, s. 87; İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, haz. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979, c. 2, s. 381; Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, haz. Safvan Adnan Davudî, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2009, s. 336; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir, 1990, c. 17, s. 1546; Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşât-u Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Lübnan: Mektebet-ü Lübnân, 1996, c. 1, s. 740; Murtezâ el-Huseyn Zebîdî, *Tacu'l Arus Min Cevahiri'l-Kamus*, haz. Abdussettar Ahmed Ferec, Kuveyt: Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, 1965, c. 2, s. 459.

<sup>28</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, c. 17, s. 1546-1548.

<sup>29</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s.nşr.: İsmail Karaçam v.dğr., İstanbul: Azim Yayınları, 1992, c. 1, s. 76-77.

çirme, üstün gelme, ihsan, idaresi altına alma ve tasarruf etme, öğretme ve yol gösterme, teklif, emir ve yasak, teşvik, korkutma, gönlünü alma, azarlama gibi terbiye için gerekli olan bütün şeylere sahip, kuvvetli, mükemmel ve kusursuz olan bir “terbiye edici” anlamına gelir. Bundan dolayı sahip ve malik manasına da gelir.<sup>30</sup> Terbiye bir şeyi basamak basamak, yavaş yavaş olgunluğuna ulaştırmaktır ki bunun alâmeti, seçme ve olgunlaşmadır. Âlemlerin her kısmında ise terbiye ve olgunlaşma kanunlarının hareketi her an ve her saniye görünür. Bundan dolayı böyle sonsuz bir gücün Allah'a ait olduğu, dünya işlerinde şeksiz ve şüphesiz olarak görünmektedir.<sup>31</sup>

İsfehânî “rabbâniyyûn”<sup>32</sup> kavramını açıklarken iki anlamı zikreder; Birincisi; “ilmi terbiye edip geliştiren kişi”, ikincisi; “kendini ilimle terbiye edip geliştiren kişi” dir. Bu iki anlam birbirine bağlı ve mütela-zımdır. Çünkü Rabbani olan kişi, nefsinin bilgi ile terbiye ederek geliştirdiği için ilmi, ilmi geliştirdiği için de kendini geliştirmiş olur.<sup>33</sup>

Râzî pek çok kişinin rabbâniyyûn kavramı hakkındaki görüşlerini nakletmektedir:

Sîbeveyhi (ö. 180/796); “Allah'ı bilmek ve O'na devamlı itaat etmek”, Müberred (ö. 286/900); “insanlara ilim öğretip, onları eğiten ve onların durumlarıyla ilgilenen kimse”, Ebu Zeyd (ö. 215/830), “insanları eğitip yetiştiren”, Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]); “öğrenen, öğrendiği ile amel eden, hayır yollarını başkalarına öğretmekle meşgul olan” anlamlarını verirler.<sup>34</sup>

Bütün bu görüşlerle İsfehânî'nin görüşünü bir araya getirirsek, bir eğitim ve öğretim faaliyetinin üzerinde durulduğunu görürüz. İsfehânî, kendini yetiştirme anlamında psikolojik tarafını vurgularken, diğerleri

<sup>30</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 1, s. 76.

<sup>31</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 1, s. 77.

<sup>32</sup> Baki Adam, "Rabbani" teriminin İbranice'deki "Rav"ın (efendi, üstad) Aramca karşılığı olan "Rabban" kelimesinden türetilmiş bir isim olduğunu ifade eder ve "rabbilere ait olan" manasını verir. "Rabbî" kelimesinin de aynı kökten geldiğini ve "efendim, üstadım" anlamlarına geldiğini aktarır. Ayrıca rabbani kelimesini iki anlamda kullanır. Birincisi, lügat anlamıdır. Yahudilikteki Ortodoks anlayışı benimseyen dinî mezhebi kast ederek tanımladığı ikincisi anlamı ise "geleneği kabul eden, öncekilerin mirasına bağlı olan" anlamındadır. Bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Ankara: Seba Yayınları, 1997, s. 3, 8.

<sup>33</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 337.

<sup>34</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. 8, s. 122-23.

bu kavrama bilginin bu içselleşmiş hâlden daha çok birinden öğrenme, birine öğretme ve birine itaat etme gibi daha ziyade sosyal içerikli anlamlar yüklemiştir.<sup>35</sup> Aslında hepsinin ortak noktası olan “terbiye” yani öğrenmek, öğretmek, geliştirmek manalarında “eğitim”dir.

Rab, Allah'ın isimlerindedir. Allah adından sonra en çok kullanılan isimdir. İlk nâzil olan 30 surede “Rab” ismi 80 kez geçtiği hâlde, “Allah” isminin sadece 20 kez geçmesi dikkat çekicidir. Allah'ın peygamberleri, peygamberin de insanları eğitmesindeki model “Rab” isimidir. Allah, yeryüzünün, gökyüzünün ve ikisi arasında bulunanların Rabb'idir.<sup>36</sup> Âlemlerin Rabb'i olması, yaratmadaki kudret ve usulünü de yavaş yavaş geliştirerek mükemmelliğe ulaştırma manası da dâhil olmak üzere, gerçek terbiye edici, eğitici ve öğretici olduğu anlamına gelir.<sup>37</sup> Bu anlamda *rab* kelimesi Kur'an'da ana-babaya da nispet edilmiştir.<sup>38</sup>

Mevdûdî, sözlük ve terim anlamların bir kısmını saydıktan sonra bu kelimenin zikredilen manaları kapsayan “terbiye” anlamına geldiğini ifade eder.<sup>39</sup> Kur'an'da 968 yerde geçen<sup>40</sup> bu kelimenin kullanım yerleri arasında; “mürebbi, gereksinimleri karşılayan, terbiye veren ve yetiştiren”<sup>41</sup> anlamlarının olduğunu da söyler.<sup>42</sup>

İlk nazil olan ayette *Rab* vurgusunun *yaratmadan* önce zikredilmesi manidardır.<sup>43</sup> Bakara 30. ayette *Rab* kelimesinden sonra meleklere yeryüzünde bir halife yaratacağını söylemesi, *Rab* kavramının *yaratıcılık*la içi içe bir kavram olduğu fikrine bizi götürür. Yine A'raf 172. ayetinde *misak alma* olarak ifade edilen durum, *Rab* kavramıyla beraber zikredilir. Bu anlamda Kur'an, âlemin ve yaratmanın başında *Rab* kavramını

<sup>35</sup> Mehmet Yaşar Soyalan, *Elmalı Tefsirinde Kur'ani Terimler ve Deyimler*, İstanbul: Ağaç Yayınları, 2001, “Rabb” md.

<sup>36</sup> Sâd 38/66.

<sup>37</sup> Yusuf Açıkel, “Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir” Hadis mi, Kelam-ı Kibar mı?”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 1998, s. 190.

<sup>38</sup> el-İsrâ 17/24.

<sup>39</sup> Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, çev. Osman Cilacı - İ. Kaya, İstanbul: 1987, s. 35-88.

<sup>40</sup> Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li elfazi'l-Kurâni'l-Kerim*, Beyrut: Dar-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, trs, s. 285-299.

<sup>41</sup> Yûsuf 12/23.

<sup>42</sup> Mevdûdî, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, s. 35-37.

<sup>43</sup> *Yaratıcı ve Rab* kelimelerinin bir arada kullanıldığı ayetler için bkz. el-Bakara 2/21; A'râf 7/54.

zikrettiği gibi sonunda da bu kavramı zikreder. Çünkü dönüş de Rabbe olacaktır.<sup>44</sup>

Allah'ın kendisini *Rab* olarak Hz. Peygamber'e tanıtması, onda var olan "âlemin bir yaratıcısı var" fikrinin<sup>45</sup> şekillendirilmesinde büyük rol oynar. Zira *Rab* onu eğitecek ve başıboş bırakmayacaktır. Çünkü Allah Âlemin Rabb'i ve yaratıcısıdır.<sup>46</sup> İnsanı "alak"tan yaratmıştır. İnsana kalem ile bilmediğini öğreten ve böylece ikramda bulunandır.<sup>47</sup>

Kur'an, geniş anlamda bir terbiye (eğitim) kitabıdır. Allah da bu terbiye faaliyetinin başındadır. Allah'ın *Rablığı*nın bu kadar çok vurgulanmasının sebebinin, bütün alemlerin sahibinin, malikinin, yöneteninin, bakıp gözeteninin, koruyup ihtiyaçlarını gidereninin, bu cümleden olarak, "eğiteninin" Allah olduğu ve bunu yapabilecek başka bir varlık olamayacağı fikrini en baştan itibaren insanların ilah algısına yerleştirmek<sup>48</sup> amacına matuf olduğu kanaatine sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Elbette bu vurgunun içinde yaratılmışların ihtiyacı olan şeyleri onlara karşılıksız vermek de vardır.<sup>49</sup>

Diğer taraftan *rab* kavramının insanlara ve yaratılmış olan bütün varlıklara matuf olarak kullanılması bir evrensellik fikrini de beraberinde getirmelidir. Kur'an'ın, bütün evrenin Rabb'inin Allah olduğunu vurgulaması, evrendeki konumu ne olursa olsun özelde insanın, genelde bütün varlıkların âlemi kuşatan bir eğiticiye muhtaç oldukları anlamına gelir. Bu anlamda rabbaniyet ortak dil ve ortak eylemin diğer bir adıdır.

İlk nazil olan Alak Suresi'nde geçen *Rab* kavramının, eğitimle ilişkili bir kavram olduğu sonucuna varıyoruz. Kur'an'ın tamamına baktığımızda bu eğitim faaliyetini sürdürürken özelde Hz. Peygamber'i eğittiğini, böylece *Rab* kavramına sıklıkla yer verdiğini görmekteyiz. Şu ayetler Hz. Peygamber'in eğitimindeki *Rab* kavramının önemini ortaya koymasından örnekle verilebilir;

<sup>44</sup> el-En'âm 6/164.

<sup>45</sup> ez-Zuhruf 43/9.

<sup>46</sup> el-Fâtiha 1/2; el-Bakara 2/22, 126, 131; Âl-i İmran 3/37; el-En'âm 6/164; Yûnus 10/31-32; Yûsuf 12/100; İbrâhîm 14/37; en-Nahl 16/53-54; el-İsrâ' 17/30, 66; Tâhâ 20/49-50; eş-Şuarâ 26/77-83.

<sup>47</sup> el-Alak 96/1-5.

<sup>48</sup> el-Mü'min 40/62, 64; Fussilet 41/30.

<sup>49</sup> Hüseyin Kerim Ece, *İslam'ın Temel Kavramları*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2000, s. 511.

“Gerçek yönetici olan Allah, yücedir. Sana O'nun vahyi tamamlanmazdan önce Kur'an'ı (okumakta) acele etme ve ‘Rabb'im, benim ilmimi artır’ de.”<sup>50</sup>

“Rabb'im, bana hikmet ver ve beni sâlihler (iyiler) zümresine kat.”<sup>51</sup>

Görüldüğü gibi bu ayetler Kur'an'ın Hz. Peygamber'i eğitmesinde önemli bir yeri olan *Rab* kavramına vurgu yapmakta, Allah'ın eğitici, Hz. Peygamber'in de eğitilen olduğunu bize göstermektedir. O hâlde Hz. Peygamber'in, ilk ayetlerle birlikte, Kur'an'ın eğitimine tabi tutulmaya başlandığını söyleyebiliriz. Şüphesiz ki bu eğitim süreci 23 yılı kapsayacak ve tedrici olarak Kur'an Hz. Peygamber'i eğitecektir.

Bıraktığımız yere dönecek olursak, Hz. Peygamber'in Hira mağarasındaki ilk vahiy tecrübesi Allah'ın terbiye etmesi esasına dayanır. Bu süreç, elbette Hz. Peygamber için çok sıkıntılı olmuş ve pek çok zorlukları beraberinde getirmiştir. Hz. Peygamber'de büyük şaşkınlıkların meydana gelmesine sebep olmuştur. Henüz ilk vahiy gelmeden bile Hz. Peygamber, gördüğü belirtilere ve işittiği birtakım seslere binaen Hz. Hatice'ye “mecnun olacağım korkuyorum” dediği rivayet edilmiştir.<sup>52</sup> Daha sonra Hira mağarasında hiç beklemediği bir durumla karşılaşmıştır.<sup>53</sup> Önceden görmediği ve tanımadığı biri kendisine bazı şeyler söylemiştir.<sup>54</sup>

Hz. Peygamber bu hadiseden sonra titreyerek dağdan inmiş, evine gidene kadar kendi kendine bu ayetleri titreyerek okuyup durmuştur.<sup>55</sup> Hz. Peygamber'in derin bir uykuya daldığı, uyanınca başından geçenleri eşine anlattığı<sup>56</sup> ve “kendimden korktum” dediği ifade edilir. Buna mu-

<sup>50</sup> Tâhâ 20/114.

<sup>51</sup> eş-Şuarâ 26/83.

<sup>52</sup> Taberî, *Târih-i Taberî*, c. 2, s. 301.

<sup>53</sup> el-Kasas 28/86.

<sup>54</sup> Kur'an'da Hz. Peygamber'e verilen risalet görevinin nasıl başladığı konusunda ayrıntılı bilgi mevcut değildir. Hadislerde ve tarih kitaplarında ise vahyin doğru rüyalarla başladığı bilgisi yer alır. Peygamberliğin ilk belirtileri gibi kabul edilen ve altı ay süren bu rüyaları gördüğü süre zarfında Hz. Muhammed, yalnız kalmayı tercih eder ve Hira'da tefekküre dalar. Bkz. İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 82; Ahmet Akbulut, rüyanın tek başına vahyin geliş yollarından biri olamayacağını ifade eder. Akbulut'a göre Yahudilikte rüya bir vahiy şekli olsa da İslam'da böyle bir vahiy şekli yoktur. Bkz. Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara: Birleşik Kitabevi, 1992, s. 44-51.

<sup>55</sup> Taberî, *Târih-i Taberî*, c. 3, s. 67.

<sup>56</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebevîyye*, c. 1, s. 269.

kabil Hatice onu sakinleştirici şu sözleri söylemiştir: “Korkma, Allah’a yemin ederim ki, O hiç bir zaman seni utandırmaz. Bu milletin peygamberi olacağını umuyorum. Sen akraba hakkına riayet edersin, doğru konuşursun, âciz olanların işini yüklenirsin. Fakiri doyurur, misafiri ağırlar, halka yardım edersin”.<sup>57</sup>

Bir gün<sup>58</sup> Hira mağarasından evine gelirken Cebrâil’i ilk gördüğü heybetli hâliyle tekrar görmüştür. Daha önceki gibi korku ve heyecana kapılarak derhal evine koşmuş ve yatağına girmiştir. Fakat melek evde bir kez daha karşısına çıkmış, Müddessir Suresi’nin ilk ayetlerini ona iletmiştir.

“Ey örtünen adam, kalk ve (insanları) uyar. Rabb’ini büyük tanı. El-biseni tertemiz tut. Kötü şeylerden uzak dur. Yaptığın iyiliği çok görerek başa kakma. Rabb’inin rızasına sabır göster.”<sup>59</sup>

Bu ayetler Hz. Peygamber’e peygamberlik görevinin verildiğine; bundan böyle Allah’ın kendisine vahyettiklerini insanlara tebliğ edip öğreteceğine; onları Allah’ın yoluna davet edeceğine; itaat edenleri dünya ve âhîret mutluluğu ile müjdeleyip, yüz çevirenleri cehennem azabıyla korkutacağına işaret etmektedir.<sup>60</sup>

Râzî, "müddessir" kelimesinin aslının "mütedessir" olduğunu ve bunun anlamının da; “uyumak veya ısınmak için elbisesine iyice bürünen” olduğunu ifade ettikten sonra bu bürünmeye zahiri ve mecazî anlamlar verilebileceğini ifade eder.<sup>61</sup> Hz. Peygamber’in bu “bürünme” hâlimden başka bir hâle geçmesini gerektiren “kalk ve uyar”<sup>62</sup> mealindeki ayet nazil olmuştur.

<sup>57</sup> İbn Hişâm, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, c. 1, s. 269; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 82.

<sup>58</sup> Taberî, Hz. Hatice’nin Varaka ile konuşmasından hemen sonra bu hadiselerin cereyan ettiğini aktarır. Ancak ilk vahiyden sonra aradan bir zamanın (Fetretü’l-Vahiy) geçip geçmediği hususunda ihtilaflar vardır. Bazı tarihçiler fetret devrinin varlığından bahsederken (-ki bu zaman dilimi birkaç günden üç yıla kadar değişir), bazıları Müddessir Suresi’nin ilk ayetlerinin Hz. Peygamber’in henüz ilk vahyin korku ve endişesi geçmeden ve Hz. Hatice’nin örttüğü örtü üzerinde varken geldiğini aktarır. Bkz. Taberî, *Târih-i Taberî*, c. 3, s. 69; Ayrıca bkz. Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 85.

<sup>59</sup> el-Müddessir 74/1-7.

<sup>60</sup> Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 85.

<sup>61</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayt*, c. 22, s. 237-239.

<sup>62</sup> el-Müddessir 74/2.

Râzi, bu ayetin iki anlama gelebileceğini birincisinin "yatağından kalk, uykudan uyan" manasında, ikincisinin "karar vermiş ve bu işe azmetmiş olarak kalk, işe koyul" manasında olabileceğini ifade eder.<sup>63</sup>

Müddessir Suresi'nin ilk ayetleri Hz. Peygamber'i eğitirken "üzerindeki maddi manevi tüm örtüleri kaldırması, fiili olarak harekete geçmesi ve uyarmaya başlaması, *Rabb'i* yüceltmeyi asla ihmal etmemesi, dini tebliğ için insanların arasında bulunacağından imajını yenileyip maddi temizliğe riayet etmesi, bunun yanında kalbini kötü vasıflardan ve niteliklerden temizlemesi, yaptığı iyilikleri başa kakmaması ve sabretmesi" gibi temel ilkeleri getirdiği söylenebilir.

İlk nazil olan Alak Suresi'nin beş ayetinde Hz. Peygamber'e tebliğ görevinin verilmemesi dikkatlerden kaçmamalıdır. Müddessir Suresi'nin ilk ayetleri ile beraber Hz. Peygamber'in *uyarıcılık*la (*inzar*) görevlendirildiğini görmekteyiz. Bu önemlidir. Çünkü artık Hz. Peygamber'in gördükleri ve bildikleri yalnızca kendisiyle ilgili bir durum olmakla kalmayacak, aynı zamanda tüm insanları ilgilendirecek evrensel bir nitelik arz edecektir. Şüphesiz bu görev ona ayrıca sorumluluklar yükleyecektir. Hz. Peygamber'in kime ne diyeceğini, uyarmaya nereden başlayacağını bilmemesi, endişelenmesine ve korkmasına sebep olan diğer bir faktördür. Bu anlamda Allah'ın Hz. Peygamber'i bir nevi yönlendirmesi, onu yalnız bırakmaması ve karşılaşacağı problemler karşısında nasıl davranacağı hususunda ona yol göstermesi gayet doğaldır. Kur'an'ın Hz. Peygamber'i eğitmesi olarak ifade ettiğimiz bu durum ilk vahiyle birlikte belirginleşmeye başlamakta ve özellikle Mekke dönemi gibi inanç bakımından farklılık arzeden bir bölgede kendisini daha yoğun hissettirmektedir. Hiç kimse Hz. Peygamber'in vahiy öncesi dönemde içinde bulunduğu sorgulama merkezli durumun vahyin hemen başlangıcında çözüldüğünü iddia edemez. Zira böyle bir sistematığın oturması yıllar alacak ve Hz. Peygamber, vahiyle birlikte zihni ve fikri beraklığa peyderpey ulaşacaktır.

Hz. Peygamber'in bir insan olduğunun unutulmaması gerekir. Bu yüzden onu, karşısına çıkan sorunları hemen çözen biri olarak düşünmek yerine, kendi insani ve teolojik sorgulamalarıyla mücadele eden,

<sup>63</sup> Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. 22, s. 239-40.



aynı zamanda karşılaştığı toplumsal sorunlarla ilgilenip çözüm arayan biri olarak düşünmek daha yerinde olur. Kur'an'ın nüzul sürecini ve bu sürece bağlı olarak onun sahip olduğu yeni bilgileri göz ardı ederek Hz. Peygamber'e ve onun ifa ettiği peygamberlik müessesesine bakılması kanaatimizce doğru değildir. Zira bu süreç Hz. Peygamber'in eğitimini de kapsamaktadır. Ravi zincirindeki tüm sıhhat olasılıklarını bir kenara bırakırsak onun miras olarak bıraktığı söz, fiil ve takrirlerini bu çerçevede yeniden bir okumaya tabi tutmak daha isabetli olacaktır.

Şu hususu da vurgulamak gerekir ki Allah'ın bir taraftan Hz. Peygamber'den istediği elçilik görevi zor bir görevdir. Böyle büyük bir amaç matuf olarak Hz. Peygamber'in görevlendirilmesi diğer taraftan insanlara model olması şüphesiz bazı tereddütleri aşması için vahyin yardımına ihtiyacı olması anlamına gelmektedir. Çünkü vahiyden başka kendisine ışık tutacak güvenilir bir kaynak yoktur. Bu güvenilir kaynak eşliğinde Hz. Peygamber Mekke toplumunun teolojik ve toplumsal sorunlarıyla mücadele etmeye başlayacaktır.

### ***Hız. Muhammed'in Teolojik ve Toplumsal Sorunlarla Mücadele Açısından Mekki Ayetlerle Eğitimi***

Hız. Peygamber'in Kur'an'la eğitiminin en önemli dönemi, vahyin gelişiyile beraber yaşadığı çevrenin baskılarından oluşan sıkıntılarla uğraştığı ve karşılaştığı teolojik, toplumsal soru ve sorunlarla mücadele ettiği Mekke dönemidir. Hız. Peygamber'in bu mücadele safhasındaki başarısı Kur'an'ın nazil olma süreciyle paralellik arz eder. Hız. Peygamber'in önünde bir taraftan toplumun dinî algılayışını, sosyal yaşantısını ve ahlakını kökten değiştiremeyecek kadar az vahiy, diğer taraftan, toplumsal baskı ve psikolojik yıpratmalarla birlikte yerleşik olan ve mücadele etmesi gereken inanç sistemleri vardı. Hız. Peygamber'in içinde bulunduğu korku ve endişenin Kur'an tarafından zaman zaman onu teskin edici ve ona güven verici bir mahiyette olması, onun yaşadığı dönemin zorluklarını ifade etmesi açısından önemlidir.

Hız. Peygamber'in içinde yaşadığı toplumun dini yapısını bilmemiz, onun nasıl bir eğitime tabi tutulduğunu tespit etmemiz açısından önem arz etmektedir. Zira Kur'an'ın nüzul sürecindeki interaktif yapısını göz ardı edemeyiz. Bu yapı toplumun yapısıyla doğru orantılı ve vahyin

anlaşılmasında önemli bir unsur olacaktır. Şüphesiz burada her ayet için bir sebab-i nüzul bulma arayışı makul olmayacaktır. Ancak bazı ayetlerin o günkü toplumla ve Hz. Peygamber'le doğrudan ilişkili olduğu gerçeği yadsınamaz bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Hemen şunu ifade etmeliyiz ki Kur'an, bir tarih kitabı ya da siyer kitabı değildir. Tarihi ve sosyal olaylara, o günkü toplumun dinî ve kültürel yaşam tarzı hakkında tafsilî bilgilere ulaşmada Kur'an'ın yeterli tarihî bilgiler içermediği ortadadır. Ancak bu bilgiler tamamıyla yok da değildir. Zira Kur'an, o günkü toplumun dini ve sosyal yaşantısı hakkında bilgiler içeren yegâne güvenilir kaynaktır. Sözüünü ettiğimiz bu durum Hz. Peygamber'in teolojik gelişimini tespit etmemizde de bizlere önemli veriler vermektedir. Bu anlamda Kur'an'dan yapılacak her türlü çıkarımların azamî isabetli olması, özellikle Kur'an kronolojisi ve siyer konusunda yapılacak kapsamlı araştırmalarla mümkün olacaktır. Tarihi olayların tespitindeki bir kısım belirsiz ve tartışmaya açık durumlar böyle kapsamlı bir kronolojinin yapılamamış olmasına bağlanabilir. Zira yaptığımız bu çalışmada ortaya koymak istediğimiz konu yani Hz. Peygamber'in Mekke dönemindeki teolojik ve toplumsal sorunlarla mücadele açısından eğitimi konusu, elimizde bulunan farklı Kur'an kronolojileri sebebiyle genel durum tespiti mesabesinde kalacak, tafsilî konulara girme açısından bir takım sorunları beraberinde getirecektir. Şunu belirtmeliyiz ki buradaki sorun; Hz. Peygamber'in eğitiminin Mekke dönemi ile Medine döneminde nasıl bir süreç takip ettiği konusunda karşılaştığımız kronoloji sorunudur. Bu sebeple Mekki ayetler olarak zikredeceğimiz bazı ayetler, farklı kronolojik tertiple değişik kaynaklarda Medenî ayetler olarak, Medenî ayetler olarak zikrettiğimiz bazı ayetler de Mekkî ayetler olarak yer alabilir. Bu problemin temelinde yukarıda belirtmeye çalıştığımız durumun olduğunu ifade etmemiz gerekir.

Hz. Peygamber'in eğitimdeki en önemli aşamalardan biri şüphesiz kendine verilen peygamberlik görev ve sıfatının Hz. Peygamber tarafından içselleştirilmesine yöneliktir. Zira Hz. Peygamber hiç beklemediği bir anda<sup>64</sup> Cebrail ile karşılaşır ve Alak Suresi'nin ilk ayetleri nazil

<sup>64</sup> el-Kasas 28/86.

olur.<sup>65</sup> Şüphesiz bu durum daha önce karşılaştığı bir durum değildir. Gördüğü şeyi ve duyduklarını anlamlandırmakta zorluk çeker. İçinde bulunduğu durumun şeytanî bir aldatmaca mı yoksa ilahi bir ilham mı olduğunu ayırt edemez.<sup>66</sup> Kendisinin mecnun (cine tutulmuş/cinlenmiş) yada kahin olduğu konusunda da korkuları vardır.<sup>67</sup> Daha sonra Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'e benzer ithamlarda bulunmaları zaman zaman Hz. Peygamber'de aynı endişelerin tekraren ortaya çıkmasına sebep olacaktır.<sup>68</sup> Bu sebeple Mekki ayetlerin karakteristik özelliklerinden biri belirginleşecek ve Kur'an Hz. Peygamber'in peygamber olduğunu, onun bir mecnun ya da kâhin olmadığını ve müşriklerin iddialarının da gerçeği yansıtmadığını Hz. Peygamber'e defalarca telkin edecektir. Daha açık bir ifadeyle Hz. Peygamber'e, peygamber olduğunu Kur'an haber verecek ve mahiyetini de yine Kur'an öğretecektir. Kur'an'ın bazı pasajlarından hareketle söz konusu eğitimi şu alt başlıklarda inceleyebiliriz;

**1. Peygamberlik Telkini:** Kur'an'ın Hz. Peygamber'e peygamberliği konusunda telkinlerde bulunması tuhaf karşılanacak bir durum değildir. Hz. Peygamber'in verilen görevi yapabilmesi için "kendisinin mecnun, kâhin ya da deli olduğunu sanması" gibi bir takım şüphelerden<sup>69</sup> uzak olması gerekir. Nüzul tarihlerini kesin olarak tespit edemesek de Peygamberlik telkini ile ilgili ayetlerin<sup>70</sup> siyak ve sibakından hareketle farklı zaman dilimlerine yayıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Hz. Peygamber'e bu telkinler bir müddet devam edecektir. Zira bazı siret kitapları bir müddet süren fetret döneminden<sup>71</sup> bahseder. Bu dönemde Hz. Peygamber'in ümitsizliğe düştüğü, toplum baskısıyla mücadelede zorlandığı ifade edilmektedir. Zikredilen ayetlerin bu anlamda Hz. Peygamber'in eğitiminde önemli bir yer teşkil ettiğini söylememiz gerekir. Ayrıca bu ayetler incelendiğinde Allah'a (Rab), peygambere (kendisine), kita-

<sup>65</sup> İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, c. 1, s. 269.

<sup>66</sup> Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, İstanbul: Beyan Yayınları, 2009, s. 82.

<sup>67</sup> Taberî, *Târîh-i Taberî*, c. 3, s. 68.

<sup>68</sup> el-Ahzab 33/48.

<sup>69</sup> Yûnus 10/94.

<sup>70</sup> İlgili ayetler için bkz. en-Nahl 16/64; el-Enbiyâ 21/107; el-Ahzab 33/45; Yâsin 36/2-4; el-Kalem 68/2; el-Müzzemmil 73/1-5; et-Tekvîr 81/23.

<sup>71</sup> İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, c. 1, s. 275.

ba (Kur'an) ve meleğe (Cebrail) inanmak gibi temel inanç maddelerini kapsadığını da görürüz.

**2. İlahi Otorite:** Hz. Peygamber'i görevinden alıkoymak isteyenler zaman zaman uzlaşma adı altında bir takım öneriler ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık Kur'an; Hz. Peygamber'in, iyi niyetten yoksun kişilerce yapılan sözde uzlaşma tekliflerine itibar etmeden ilahi mesajın muhteviyatına göre hareket etmesinin gerekliliğini vurgular. Allah'tan aldığı vahye uyması, kendinden bir şey katmaması (emanete riayet) ve bu konuda asla taviz vermemesi onun eğitiminde önemli bir yer tutar.<sup>72</sup>

**3. Tebliğ:** Hz. Peygamber'in nübüvvet görevi esnasında aslında karşılaştığı temel problemlerden biri Peygamberlik müessesesinin mahiyetidir. Kur'an'ın nüzülü sürecinde Hz. Peygamber'in rol model oluşunun toplum açısından önemli bir yer teşkil ettiğini daha önce ifade etmiştik. Ancak böyle bir rol model Hz. Peygamber'in önünde yoktur. Peygamberlik onun için yenidir. Peygamberliğin muhteviyatını, görevinin ne olduğunu, sınırlarını, sorumluluklarını ve hedeflerini bilmemektedir. Bu anlamda Allah'dan aldığı mesajları insanlara iletme (tebliğ) konusunda Kur'anî bilgiye ve eğitime ihtiyacı vardır.<sup>73</sup>

**4. Fiilî Durum (Uyarma-Müjdeleme):** İnsanların yeni bir dine ve Peygambere inanmaları için menfaat beklentileri olabilir. Hâlbuki Hz. Peygamber'in elinde onlara sunacağı ilahi mesajdan başka bir şey yoktur. Mesajın Hz. Peygamber'e yüklediği görev; dünyada yapılan hiçbir şeyin karşılıksız kalmayacağı ve Allah'ın mutlaka yapılan iyiliklere ya da kötülöklere mukabelede bulunacağı konusunda insanları uyarmasıdır. Bu görev peygamberliğinin fiili yönünü ve bu fiili yönün zorluklarını ortaya koyar. Zira burada uyarıcı sadece Kur'an değil Allah'ın görevlendirdiği adeta onunla insanlar arasında bir köprü olan peygamberdir. Bu durumda Hz. Peygamber'in diğer peygamberler gibi hangi tepki ve bas-kılara maruz kalırsa kalsın toplumu uyarması (inzar) ve müjdelemesi

<sup>72</sup> el-En'âm 6/106; Yûnus 10/108-09; ez-Zümer 39/65; el-Mü'min 40/66; el-Hâkka 69/44-47.

<sup>73</sup> İlgili ayetler için bkz. el-Bakara 2/151; el-Hicr 15/94; en-Nahl 16/64; el-Ahzâb 33/45-48; el-Cin 72/23.

(tebşir) gerekir. Mahiyetini peyderpey vahiyle öğrenecektir. Kur'an, Hz. Peygamber'i eğitirken onun bu görevine sıklıkla vurgu yapar.<sup>74</sup>

**5. Zorlamama:** Hz. Peygamber kendisine verilen bu görevleri yerine getirirken insanların üzerinde baskı yapacak bir konumda hiçbir zaman olmamalıdır. Elbette ilahi mesajın insanlar tarafından kabul görmesini isteyecektir. Ancak inanmayanlar için onlara tebliğ etmekten başka yapacak bir şeyi yoktur. Bu anlamda kendisini üzmemeli ve zorlamamalıdır. Onların hemen inanacağını sanmamalı yalnızca Allah'dan aldığı mesajı iletmelidir.<sup>75</sup>

**6. İnsaniyet ve Acziyet:** Şüphesiz Cebrail'in gelmesi ve vahiy getirmesi Hz. Peygamber'in beşerî yönünün ortadan kalkması anlamına gelmez. Hz. Peygamber bir elçidir. Aynı zamanda insandır. Cahiliye Araplarının kendi içlerinden birinin peygamber olduğunu ve o peygamberin kendileri gibi normal bir hayat sürdüğünü anlamakta zorluk çektiklerinden Hz. Peygamber'in insan olduğu ve onlar gibi hayat sürdüğü özellikle Mekke döneminde sık sık vurgulanmaktadır. Diğer taraftan Allah'ın bu vurguları Hz. Peygamber'e (*kul - "de ki"* emriyle) söyletmesi, onun da zaman zaman cahiliye Araplarının düşüncesine meyletmesini engellemek açısından önem arz etmektedir. O, ilahi mesajı insanlara iletmekle görevlidir. Meleği görmesi onda ilahî sıfatlar olduğu anlamına gelmez. Kur'an, bu öğretileriyle Hz. Peygamber'e cahiliye Araplarının beklentilerinin aksine, "kendisinin insan olduğunu, insanüstü güçlerinin olmadığını ve insanların aciziyetini" öğretmektedir.<sup>76</sup>

**7. Mucize Talepleri:** Tarih boyunca peygamber gönderilmiş toplumların, o peygamberlere inanmaları için mucize göstermeleri yönündeki talepleri hiç eksik olmamıştır. İnsanın tabiatı gereği bu talepler makul karşılanabilir. Olağanüstü durumları merak etme ve bu durumlar karşısındaki tavırlar günümüzde bile değişmemiştir. Ancak iki durumun teolojik anlamda yorumlanması gerekir. Birincisi; gösterilen mucizelere inananların durumu, ikincisi; inanmayanların durumudur. Kur'an bu

<sup>74</sup> İlgili ayetler için bkz. el-En'âm 6/19; Meryem 19/39, 97; el-Hac 22/49; el-Furkân 25/56; Sebe' 34/28; Sâd 38/65, 70 en-Necm 53/56; el-Müddessir 74/1-7; el-A'lâ 87/9.

<sup>75</sup> İlgili ayetler için bkz. Yûsuf 12/103; el-Kehf 18/6; eş-Şuarâ 26/3; el-Kasas 28/56; Kaf 50/45.

<sup>76</sup> İlgili ayetler için bkz. el-En'âm 6/14-16; el-A'raf 7/188; el-Kehf 18/110; el-Enbiyâ 21/34; Fussilet 41/6.

iki durumu örnekler vererek Hz. Peygamber'e öğretir. Mucizelere inananlar "bu apaçık bir kandırmacadır/büyüdür" diyecekler ve inanmayacaklardır. İnananlar içinse Kur'anî ifadeyle "iş i ş ten geç miş" olacaktır. Her iki hâlde de mucize gösterilmesi onlara bir fayda sağlamayacaktır. Gösterilen mucizelere inananların ve inananların durumunu anlatan ayetler<sup>77</sup> Kur'an'ın Hz. Peygamber'e, peygamber-mucize ilişkisini öğretmesi açısından önemlidir.

**8. Teselliler:** Hz. Peygamber'in, görevini yerine getirirken müşriklerin hilelerine hakaretlerine, yalanlarına ve iftiralarına maruz kaldığını biliyoruz. Öyleki bu itham ve davranışlar onun psikolojik yapısını etkileyecek, üzülmeye ve sıkıntıya düşmesine sebep olacaktır. Geçmiş peygamberler gönderildikleri toplumlardan gelen bu tür ithamlara karşı mukavemet göstermişlerdir. Hz. Peygamber de mukavemet göstermelidir. Çünkü Rabb'i destekçi olarak ona yetecektir. Kur'an, buradan hareketle Hz. Peygamber'e sabretmesi gerektiğini öğretir ve özellikle Mekke döneminde müşriklerden gelen her türlü itham ve hakaretlere karşı Hz. Peygamber'i teselli eder.<sup>78</sup>

**9. Uyarılmalar:** Cahiliye Araplarının Hz. Peygamber'in insanüstü özelliklere sahip olması gerektiği yönündeki beklentilerini yukarıda zikretmiştik. Onlara göre bir peygamber, bir melek gibi olmalı ya da değişik konularda mucizeler göstermelidir. Peygamberlik iddiasında bulunan bir kişi kendileri gibi normal bir hayat yaşamamalıdır. Hâlbuki karşılarındaki peygamber kendileri gibi bir insandır. Yer, içer, ihtiyaçları, üzüntüleri, sıkıntıları, meyilleri ve zaman zaman acizyetleri olur. Ve elbette insanî özelliğinden dolayı bir takım hataları da yapabilir. Bu hataları telafi etmesinde Kur'an, ona rehber olacak, yaptığı hatalar için onu uyaracak ve nasıl bir tutum sergilemesi gerektiğini Hz. Peygamber'e öğretecektir.<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Gösterilen mucizelere inananların durumunu anlatan ayetler için bkz. el-En'am 6/7-8, 124; Hüd 11/12; el-Hicr 15/6-8; el-İsrâ' 17/90-96; Tâhâ 20/133-35; el-Enbiyâ 21/5; el-Furkân 25/7-10, 21; el-Ankebût 29/50; el-Müddessir 74/52-53; Gösterilen mucizelere inananların durumunu anlatan ayetler için bkz. el-En'am 6/7, 110, 111; el-Hicr 15/14-15.

<sup>78</sup> İlgili ayetler için bkz. en-Neml 27/70; Yâsin 36/76; Sâd 38/17; el-Kalem 68/48; el-Müzemmil 73/10-11; ed-Duhâ 93/1-5; el-İnşirah 94/1-4; el-Kevser 108/1, 3.

<sup>79</sup> İlgili ayetler için bkz. Yûnus 10/94; Hüd 11/12; el-Kehf 18/28; el-İsrâ' 17/73-75, 86; el-Kasas 28/86-88; el-Ahzâb 33/1-3; ez-Zümer 39/65; Abese 80/1-12.

Görüldüğü gibi bu dönem, Hz. Peygamber'in içinde yaşamış olduğu toplumdan gelen pek çok ithamlara karşı mücadele ve mukavemet ettiği dönemidir. Zira Hz. Peygamber gibi Mekke toplumu da alışmadığı yeni bir durumla karşı karşıyadır. İlk karşılarına çıkan problemlerin itikadi konuları kapsamı şaşkırtıcı değildir. Diğer taraftan Mekke dönemini Medine döneminden ayıran en büyük özelliklerden biri farklı toplum yapılarına sahip olmalarıdır. Bu nedenle Mekki ayetlerin toplumun yapısına paralel olarak iman konuları üzerinde durması onların soru ve sorunlarına cevap vermesi açısından önem arz eder. Bu ayetler; Allah'ın varlığını, birliğini ve noksansız oluşunu vurgular.<sup>80</sup> Hz. Peygamber başta olmak üzere peygamberlere, meleklerle, kitaplara, ahiret gününe, dirilmeye, hesap ve cezanın olacağına inanmaya davet eder.<sup>81</sup> Cennet ve cehennem tasvirleri yapar.<sup>82</sup> Önceki peygamberlere ve kıssalarına yer verir.<sup>83</sup> Bu anlamda müşriklerin sahip olduğu tavır ve tasavvurların yanlışlığını ortaya koyar. Onların durumlarının geleneklerini yansıttığını vurgular.<sup>84</sup> Zira iman kör ve akıldışı bir teslimiyet ve taklit anlamına gelmemelidir.<sup>85</sup> Ahlaki mezihetlere dikkat çekip sabırlı, yumuşak ve güler yüzlü, temiz kalpli olmayı ve bunun gibi ahlaki mezihetleri öğütler.<sup>86</sup>

### Hz. Muhammed'in Siyasi, Tarihsel ve Çok Kültürlülük Açısından Medenî Ayetlerle Eğitimi

Hicretten önce Medine'de Kurayza, Kaynukâ' ve Nadir kabilelerinden oluşan Yahudiler, Güney Arabistan kökenli Evs ve Hazrec kabileleri, Kudâa kabilelerinin ve hatta Amâlika'nın bakiyyelerinden oluşan kabileler ve bunların yanında sayıları az da olsa, daha ziyade köle olan, başka etnik kökenli, mesela İranlılar bulunuyordu.<sup>87</sup> Siyâsî hayat ve sosyal yapı itibarıyla Medine, kabilecilik sınırlarının ötesine geçememişti.

<sup>80</sup> en-Nahl 16/22, 51; el-İsrâ' 17/42, 111; el-Kehf 18/110; Tâhâ 20/98; el-Enbiyâ 21/22, 108; el-Mü'minûn 23/88; es-Sâffât 37/1-5, 180; Sâd 38/65; el-Mü'min 40/62, 65; ez-Zuhruf 43/45, 81, 84; ed-Duhân 44/8; ez-Zâriyât 51/50, 51; el-Müzzemmil 73/9; el-İhlâs 112/1-4. el-Furkân 25/20, 31, 51; el-Kasas 28/1-2; Yâsin 36/30; ez-Zuhruf 43/33-35; en-Necm 53/42; el-Vâkıa 56/77-80; el-Kıyâme 75/1; el-Mürselât 77/1-7; el-Burûc 85/21-22; el-A'lâ 87/6, 16.

<sup>82</sup> eş-Şuarâ 26/10-40; el-Müddessir 74/26-37.

<sup>83</sup> Hüd 11/50-53; eş-Şuarâ 26/109, 127, 145, 164, 180; el-Ankebût 29/14-39.

<sup>84</sup> ez-Zuhruf 43/24.

<sup>85</sup> Şaban Ali Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997, s. 18.

<sup>86</sup> El-İsrâ 17/24, 37; el-Furkân 25/42, 63; el-Müzzemmil 73/10.

<sup>87</sup> Sarıçam, *Hz. Huhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 164-165.

Hatta bir şehir-devlet yapısından bile söz edilmesi mümkün değildi. Gerek Araplar gerekse Yahudiler arasında olsun, her kabile bağımsız bir hukuksal birlik oluşturmakta ve kendi kabilesinden başka hiçbir siyasi otorite tanımamaktaydı.<sup>88</sup> Hicretten sonra Adiy b. Neccâr oğulları yurduna yerleşen Hz. Peygamber burayı siyasal, sosyal, kültürel ve medenî bir merkez hâline getirmiştir.<sup>89</sup> Medine'de iş başında herhangi bir kral olmadığı, yani bu makam henüz boş olduğu için, Hz. Muhammed burada hiçbir engelle karşılaşmadan en yüksek siyasi başkan olarak tanınmıştır.<sup>90</sup> Medine'de Müslümanlardan başka Yahudiler ve Hıristiyanlar da bulunuyordu. Bunun yanında, Arap kabileleri arasında putperestlik revaçta idi. Menât adlı puta tapıyorlardı. Medinelilerin asıl putları bu idi. Ona kurbanlar kesiyor, hediyeler sunuyorlardı. Medine nüfus bakımından kalabalık bir şehirdi. O zamanki nüfusunun 10 bin civarında olduğu tahmin edilmiştir. Buradaki Müslümanlar, daha ziyade Evs ve Hazreç kabilelerinin mensuplarıydı. Evs ve Hazreç adındaki iki kardeşten üreyip çoğalan bu iki kabile arasında ihtilaflar, kavgalar ve savaşlar birbirini kovalamıştır. Kanlı muharebelerde her iki taraftan pek çok kişi hayatını kaybetmiş veya malûl kalmışlardır.

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti ile birlikte daha ziyade siyasi alanda örgütlenmeler başlamış ve Medine'de bulunan farklı dinler ve kültürlerle ilişkiler belirgin bir şekilde ortaya çıkmaya başlamıştır. Toplumsal birliğin sağlanması Kur'an'ın kitap ehli olanlar, müşrikler, münafıklar ve mürtetler olarak nitelendiği gruplarla Hz. Peygamber'in ilişkisi, Kur'an tarafından çerçevesi çizilen bir mahiyet arz etmektedir. Şimdi hem siyasi hem de kültürel farklılıkları Kur'an'ın nasıl gördüğü ve Hz. Peygamber'e nasıl bir yol takip etmesi gerektiğini öğütlediği ve böylece onu eğittiği hususunu şu başlıklarda sıralayabiliriz;

**1. Kardeşlik:** Kur'an hicret edenlerin (muhacir) ve onlara yardım edenlerin (ensar) durumlarını tasvir eder. Hz. Peygamber'e onların nasıl davranması gerektiğini öğretir. Böylece muhacir ve ensar arasında bir kardeşlik ve köprü kurulabilir. Sosyal düzeni sağlamanın en temel unsuru olan dostluk ve kardeşliğe vurgu yapar. Allah'ın onlara rahmet

<sup>88</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 164.

<sup>89</sup> Sarıçam, *Hz. Huhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 164-165.

<sup>90</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 164.



edeceğini ve cennete gireceklerini müjdeler. Kargaşa, fitne ve bozgun çıkmaması için her iki grubun birbirini koruyup gözetlemesi gerektiğini ifade eder. Böylece Hz. Peygamber'e insanın özünde olan sevgi, saygı, hoşgörü gibi en temel ahlaki özellikleri, barış, dostluk, kardeşlik ve yardımlaşma gibi vazgeçilmez toplumsal özellikleri öğretir.<sup>91</sup>

**2. Müslüman ahlakı:** Medine dönemi, yeni bir düzenin bütün unsurlarıyla ortaya konulduğu bir dönemdir. Şüphesiz, İslamiyeti kabul etmiş olanların pek çoğu, Kur'an'ın kendilerine önereceği ahlaki meziyetleri bilmiyorlardı. Bu dönem Hz. Peygamber'in ve Kur'an'ın emirlerinin içselleştirilme aşamalarını gösterme açısından önemlidir. Zira onlar; İslamiyeti kabul etmesine rağmen kültürlerinin etkisiyle daha önceki tutum ve davranışlarını devam ettirdiklerinden dolayı Hz. Peygamber'i zaman zaman incitiyorlardı.<sup>92</sup> Onların alınmaması için Hz. Peygamber'in bazı şeyleri doğrudan söylememesi onların bu kötü tavırlarının devam etmesine sebep oluyordu. Bu anlamda Kur'an'ın müdahalesi ve Hz. Peygamber'e bu konularda yön vermesi önemlidir.<sup>93</sup>

Hz. Peygamber böyle bir toplumsal değişimin başında bulunmaktadır. Bunun için şüphesiz Kur'an'ın kavuzluğuna ihtiyacı vardır. Bu yüzden söz konusu ayetlerin Allah'ın ve Hz. Peygamber'in çağırısına icabet etme, iman ve ahlak tesis etme, birlik ve beraberliğe vurgu yapma gibi ümmet fikrine götüren durumları konu alması gayet doğaldır.<sup>94</sup>

**3. Ehl-i Kitap:** Hz. Peygamber'in ehl-i kitapla ilişkileri, inanmayanlara ya da putperestlere nazaran farklılık arz eder. Zira ehl-i kitap şöyle ya da böyle belli bir dini ve ahlaki disiplinin içerisinde bulunan kişileri ifade eder. Onların sahip olduğu kaynak, Kur'an tarafından tasdik edilen inanç sistemini kapsar. Bu bakımdan diğerlerinden ayrılır. Öz itibarıyla aynı olmasına rağmen bir takım tağyir ve tebdile uğramasından dolayı mutlak kaynak olma vasfını yitirmiştir. Hz. Peygamber'in onlarla yaptığı bu mücadele, aslında Kur'an için yapılan mücadeleyi

<sup>91</sup> İlgili ayetler için bkz. el-Bakara 2/218; el-Ankebût 29/9; et-Tevbe 9/100; el-Enfâl 8/72-75.

<sup>92</sup> el-Ahzâb 33/53.

<sup>93</sup> İlgili ayetler için bkz. el-Ahzâb 33/53. et-Tevbe 9/128. el-Ahzâb 33/69. el-Hucurât 49/7-8. el-Ahzâb 33/6. el-Ahzâb 33/56.

<sup>94</sup> İlgili ayetler için bkz. el-Bakara 2/104, 143; Âl-i İmran 3/100, 110; el-Enfâl 8/26, 63; et-Tevbe 9/71, 90, 102-105, 107, 122; 1101-3; ed-Duhân 44/14-18; el-Fetih 48/29; el-Hadîd 57/10-11; el-Mücâdele 58/22; et-Talâk 65/10-11.

sembolize eder. Şüphesiz bu Kur'an, Hz. Peygamber'i yapmış olduğu bu kutsal mücadelesinde yalnız bırakmaz. Onların tutumlarını ve Hz. Peygamber'in yapması gerekenleri ona öğretir.<sup>95</sup>

**4. Münafık, müşrik ve murtetler:** Medine toplumunda şüphesiz münafıklar, müşrikler, murtetler<sup>96</sup> vardı. Onlarla yapılan mücadele de en az Mekkelilerle yapılan savaşlar<sup>97</sup> kadar önemlidir. Bu grupla yapılan mücadele Kur'an'da oldukça geniş bir yer tutar.<sup>98</sup>

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in Medine dönemi muhteviyat itibarıyla Mekke dönemine benzemese de mücadele etme açısından her iki dönemin de kendine özgü zorlukları vardır. Her iki dönemin getirdiği problemlere çözüm bulması ve İslam gibi bir dinin topluma ve oradan bütün dünyaya yayılması Kur'an'ın eşliğinde, rehberliğinde ve eğitimi altında mümkün olabilmiştir. Zira Allah, insanları başıboş bırakmamış, onlara hidayet rehberi olarak Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'i göndermiştir.

## Sonuç

Eğitim, insan hayatının en vazgeçilmez unsurlarındandır. İnsanın şekil aldığı bu süreç yine insanların bireysel ve toplumsal hayatlarındaki zihni değişimini ve gelişimini ifade eder. Ancak insanlar için model olan Hz. Peygamber'de ilahi vahyin getirdiği sorumluluklar sebebiyle bu sürecin normalin biraz dışında seyrettiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda Hz. Peygamberin eğitimi, hem eğiticisi hem de muhteviyatı açısından diğer insanların eğitiminden ayrılır. Zira O, 23 seneye yayılan bu eğitime sürecinde aynı zamanda eğitici zorundadır.

Hz. Peygamber'in, özellikle kendi toplumuna sosyal alanda örnek bir insan olabilmesi, diğer insanlara dini problemlerin çözümünde rehber olabilmesi ve ilahi vahyin ışığında yeni bir toplum inşa edebilmesi için zihin yapısının, inanç sisteminin, sahip olduğu bilginin, bu bilgiye ulaşma yollarının anlaşılabilir derecede sade ve uygulanabilir şekilde

<sup>95</sup> İlgili ayetler için bkz. el-Bakara 2/120, 135, 142, 221; Âl-i İmran 3/98-99, 184; el-Mâide 5/41, 68, 77; el-En'âm 6/20.

<sup>96</sup> el-Bakara 2/217; Âl-i İmran 3/86; en-Nisâ 4/115, 137; el-Mâide 5/54; en-Nahl 16/106.

<sup>97</sup> el-Bakara 2/190-194, 217, 218; Âl-i İmran 3/13, 121, 123, 140-41, 151, 165, 171; el-Enfâl 8/5-18, 36, 41-54, 67-71; el-Hac 22/39; el-Ahzâb 33/9; Sâd 38/11.

<sup>98</sup> el-Bakara 2/8-20.

makul olması gerekir. Allah tarafından insanlara rol-model olarak gönderilmiş peygamberin böyle bir zihni duruluğa belirli bir süreç içinde sahip olduğunu görmekteyiz. Zira insani bir özellik olan şüphe, sorgulama ve bilmeme (idrak) Hz. Peygamber için arızı bir durum değildir. Şura 51. ayette geçen “kitabın ve imanın ne olduğunu bilmeme” ifadesini bu çerçevede değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Etrafında olup bitenleri sorgulama, araştırma, anlama, kavrama ve yorumlama diğer insanların fitratında olduğu gibi onun fitratında da var olan bir özelliktir. Hz. Peygamber’in bu özelliğinin yanında onun muhtemel yanlışlarını düzeltecek, şüphe ve kaygılarını giderecek, görevinin ne olduğunu öğretecek, bu görevini yerine getirirken yeri geldiğinde uyarıp yeri geldiğinde teselli edecek ve ona yol gösterip onu eğitecek Kur’an’ın olması onun eğitimini diğer insanların eğitiminden ayıran en büyük özelliği olmuştur.

Bugün kutsal ve ilahi bir kaynak olduğu konusunda tarihsel dokümanların en fazla şahitlik yaptığı Kur’an, Hz. Muhammed’in ilahi vahiy tarafından nasıl eğitildiğinin ve bu eğitimde nelerin belirleyici olduğunun bilgisini içeren bir kitap olarak karşımızda durmaktadır. O hâlde Hz. Peygamber’in Kur’an tarafından eğitimi, modellenebilir olmasının yanında şüphe ve tereddüt gibi insan doğasına özgü durumların bu eğitimle giderilebileceğinin ortaya konulması açısından önem arz etmektedir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak; Kur’an, teolojik sorunların çözümünde eğitilenin tekâmüle ulaşma sürecine eşlik etmektedir, diyebiliriz.

Hız. Peygamber’in *kalam problemi* olarak ifade ettiğimiz bazı soruları bir sükût hâlinde geçiştirmesi ve vahyin bu konudaki cevabını beklemesi bu çalışmamızda ortaya koymaya çalıştığımız ilahî eğitim sürecinin bir göstergesidir. Kur’an’ın bilgi akışının 23 seneye yayıldığını düşünürsek Hz. Peygamber’in; Allah’ın yaratması, bilgisi, sıfatları, kıyamet, ruh, vahiy ve peygamberlik gibi teolojik konuların inceliklerini keşfedebilmesinin uzun yıllar aldığını söyleyebiliriz. Zira karşısında iki kapak arasında bulunan bir Kur’an’ın hiçbir zaman olmadığını, vefatıyla beraber vahyin tamamlandığını gözden uzak tutmamamız gerekir.

Mesajın Hz. Peygamber’e yüklediği görev; dünyada yapılan hiçbir şeyin karşılıksız kalmayacağı ve Allah’ın mutlaka yapılan iyiliklere ya da

kötülüklerle mukabelede bulunacağı konusunda insanları uyarmasıdır. Bu görev peygamberliğinin fiili yönünü ve bu fiili yönün zorluklarını ortaya koyar. Zira burada uyarıcı sadece Kur'an değil Allah'ın görevlendirdiği ve Onunla insanlar arasında adeta bir köprü olan peygamberdir. Bu durumda Hz. Peygamber'in diğer peygamberler gibi hangi tepki ve baskılara maruz kalırsa kalsın toplumu uyarması (inzar) ve müjdelemesi (tebşir) gerekir. Bu görevleri yerine getirirken insanların üzerinde baskı yapacak bir konumda hiçbir zaman olmamalıdır. İnanmayanlar için onlara tebliğ etmekten başka yapacağı bir şeyi yoktur. Bu anlamda kendisini üzmemeli ve zorlamamalıdır. Mahiyetini peyderpey vahiyle öğrenecektir.

Zikrettiğimiz konularda Kur'an'ın Hz. Peygamber'i eğitmesi hususunda önemli veriler elde ediyoruz. Ancak şunu ifade etmeliyiz ki eğitimi yapan Kur'an'dır. Hz. Peygamber'in bu eğitim esnasında pek çok sıkıntıları, üzüntüleri, korkuları ve ümitsizlikleri olmuştur. Zira bir taraftan peygamberlik görevini ifa ederken diğer taraftan da yaşadığı toplumun sorunlarıyla mücadele etmek durumundadır.

### Kaynakça

Abdübâki, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li elfazi'l-Kurâni'l-Kerîm*, Beyrut: Dar-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Ts.

Açikel, Yusuf, "Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir" Hadis mi, Kelam-ı Kibar mı?, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5, 1998.

Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Ankara: Seba Yayınları, 1997.

Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara: Birleşik Kitabevi, 1992.

Armstrong, Karen, *İslam Peygamberinin Biyografisi Hz. Muhammed*, çev. Selim Yeniçeri, İstanbul: Koridor Yayınları, 2005.

Bazergan, Mehdi, *Kur'an'ın Nüzul Süreci (Seyr-i Tahavvül-i Kur'an)*, çev. Yasin Demirkıran – Muhammed Feyzullah, Ankara: Fecr Yayınları, 1998.

Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara: Gün Yayınları, 1988.

Düzgün, Şaban Ali, *Din Birey ve Toplum*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.

Düzgün, Şaban Ali v.dğr., *Sistemantik Kelam*, Ed. Ahmet Akbulut, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2006.

Ece, Hüseyin Kerim, *İslam'ın Temel Kavramları*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn Müretteben ala Hurûfi'l-Mu'cem*, haz. Abdülhamid Hendâvî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Hacımuftüoğlu, Halil, "Kur'an'da ve Hadislerde 'Rabb' Sıfatının ve 'Rukû' ile 'Secde' Fiillerinin Tahsisi", *Bilimname*, Sayı: 24, 2013.

Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, İstanbul: Beyan Yayınları, 2009.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, haz. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdümelik, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, haz: Ömer Abdusselam Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir, 1990.

el-İsfehânî, Râgıp, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, haz. Safvan Adnan Davudî, Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2009.

Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'lâ, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, çev. Osman Cilacı - İ. Kaya, İstanbul: 1987.

Özsoy, Ömer - Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'an, Sistemantik Kur'an Fihristi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2004.

er-Râzî, Fahreddin, *Tefsir-i Kebir - Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2005.

Soyalan, Mehmet Yaşar, *Elmalılı Tefsirinde Kur'ani Terimler ve Deyimler*, İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîh-i Taberî*, tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır: Dâru'l-Maârif, 1969.

Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşât-u Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Lübnan: Mektebet-ü Lübnân, 1996.

Ûnver, Mustafa, *Tefsir Usulünde Mekki-Medenî İlmi*, doktora tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İsmail Karaçam vd., İstanbul: Azim Yayınları, 1992.

Zebîdî, Murtezâ el-Huseyn, *Tacu'l Arus Min Cevahiri'l-Kamus*, haz. Abdussettar Ahmed Ferec, Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965.

دراسة لغوية تطبيقية من خلال الربيع العربي:  
عدول المصطلحات سياسياً من مرآة وسائل الاتصال

“Arap Baharı” Sürecinde Uygulamalı Dil: İletişim Araçları Bağlamında  
Siyaseten Anlam Değişimine Uğrayan Kavramlar

Applied Linguistics During The Arab Spring: Change in The Meanings  
of Certain Concepts in Political Terms as Reflected Through The Media

Gulhan Al-Turk<sup>1</sup>

نبة

لعبت اللغة العربية دوراً كبيراً في أحداث الربيع العربي في مصر، وسوريا، وليبيا، وتونس و اليمن. كما كان لهذه الأحداث تأثير في إضافة مصطلحات ومعان جديدة إلى اللغة العربية. وقد شغلت ظاهرة الربيع العربي الكثير من السياسيين والاجتماعيين بشكل خاص. أما موضوع هذه الدراسة فيتناول ظاهرة الربيع العربي من الناحية اللغوية التطبيقية. ولهذا السبب فقد تم جمع المادة اللغوية الأساسية لهذه الدراسة من الصحف، والشبكة العنكبوتية (الانترنت)، ومواقع الاتصال الاجتماعية إضافة إلى العديد من مقاطع الفيديو. ثم عمدت الدراسة على تحليل معاني المصطلحات اللغوية وما طرأ عليها من تغييرات بالرجوع إلى معانيها الشائعة قبل الربيع العربي ومقارنتها مع المعنى الجديد المكتسب ضمن ظاهرة العدول في المعنى.

كلمات المفتاح: العدول، الربيع العربي، ثورة، السياسة، الحرية.

Özet

Arap dili, “Arap Baharı” olaylarında Mısır’da, Suriye’de, Libya’da, Tunus’ta ve Yemen’de büyük bir rol oynamıştır. Ayrıca Arap Baharı olayları, Arap diline yeni kavramlar ve anlamların eklenmesinde etkili olmuştur. Arap Baharı olayları siyasetçilerin ve sosyologların yoğun ilgisine mazhar olmuştur. Bu çalışmanın amacı ise, Arap Baharı olaylarını uygulamalı dil açısından incelemektir. Çalışmadaki malzemede, gazetelerden, internette, videolardan ve muhtelif sosyal medya araçlarından yararlanılmıştır. Bu çalışma, konu edindiği kavramların

<sup>1</sup> Öğr. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.  
جامعة أنقرة، كلية الإلهيات، قسم اللغة العربية والبلاغة جلهاان الترك  
gulhan-alturk@hotmail.com

Arap Baharı öncesindeki yaygın anlamlarını, Arap Baharı sürecinden sonraki kazandıkları yeni anlamlar ile anlam değişimi ('Udul) bağlamından incelemektedir.

**Anahtar kelimeler:** Anlam değişimi, Arap baharı, devrim, siyaset, barış.

### Abstract

Arabic language has played a major role in the Arab Spring events in Egypt, Syria, Libya, Tunisia and Yemen. Also the Arab Spring events have contributed new terms and meanings to Arabic language in applied contexts. Hence, the subject of this study comprises the analysis of the Arab Spring events in terms of applied linguistics. This work surveys certain terms/ concepts by comparing their traditional meanings before the Arab Spring events and the changes in their meanings during the Arab Spring events through the focus of semantic shift/ecart ('udul).

**Key words:** Ecart, the Arab Spring, revolution, politics, freedom.

### المقدمة

اللغة والسياسة مصطلحان يؤثر بعضهما ببعض بحيث تخدم اللغة السياسة، وتطوع السياسة لخدمة اللغة اجتماعيا ودينيا توافقا مع أيديولوجياتها التي تكسبها شرعية الاستعمال. ونحن في هذا المقال سنحاول دراسة أهم المصطلحات اللغوية التي برزت في الربيع العربي، وما اكتسبته من معان خدمت السياسة من خلال دور وسائل الإعلام التي كان لها دور كبير في نقل أحداث الربيع العربي الذي ساهم في انشاء ألفاظ وتراكيب تختلف في محتواها، ومدلولها عما كانت تستخدمه في مرحلة ما قبل الربيع العربي. حيث خرجت التعبيرات عن استعمالاتها المألوفة لتكتسب صبغة سياسية وهذا ما نسميه في علم اللغات الحديث *Ecart* أي الخروج عن المعيار اللغوي.

### العدول لغة واصطلاحا

العدول هو مفهوم لا يقتصر على لغة معينة، وإنما يشمل جميع اللغات ولا يختص بالبلاغة والأسلوب فقط بل يختص بالدرجة الأولى باللغة الفنية والخروج عن الطرق والأساليب المعروفة والمألوفة في تعبيرات العامة. والهدف منه بالطبع هو جلب نظر العامة والتأثير عليها كما هي مصطلحات الربيع العربي. والعدول بشكل عام يختص بالشعر أكثر من النثر حيث يتضمن المجاز اللغوي كالاستعارة، والكناية، التشبيه وذلك كونه يخاطب العاطفة.

العدول لغة: عدل عنه يعدل عدولا: حاد، وعدل إليه عدولا: رجع، وعدل عن الطريق: مال.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 8 2005)، ص 1030.



العدول اصطلاحاً: هو الانتقال بالألفاظ في النص من سياقها المألوف الاعتيادي إلى سياق جديد خلاف الظاهرة، مما يثير التساؤل ويلفت النظر والانتباه.<sup>3</sup>

وقد سَوَى العلماء اللغويين العرب القدماء بين مصطلحي العدل والعدول في المعنى. فاستخدم مصطلح العدول بمعنى الانزياح، الانحراف، الخرق، الخروج عن سنن اللغة، المجاز، الالتفات، الصرف والانصراف.<sup>4</sup> أما العدل فهي ابن السراج النحوي يشرح معنى العدل قائلاً: العدل هو أن يشتق من الاسم النكرة الشائع اسم ويغيّر بناؤه، إما لإزالة معنى إلى معنى وإما لأن يسمّى به، فأما الذي عدل لإزالة معنى إلى معنى فمثنى وثلاث ورباع و أحاد، فهذا عدل لفظه ومعناه، عدل عن معنى اثنين إلى معنى اثنين اثنين، وعن لفظ اثنين إلى لفظ مثنى، وكذلك أحاد، عدل عن لفظ واحد إلى لفظ أحاد، وعن معنى واحد إلى معنى واحد واحد.<sup>5</sup> وقال سيبويه: وأما عمر وزفر، فإنما منعهم من صرفهما وأشباههما أنهما ليسا كشيئ مما ذكرنا، وإنما هما محدودان عن البناء الذي هو أولى بهما، وهو بناءهما في الأصل فلما خالفا بناءهما في الأصل تركوا صرفهما، وذلك نحو عامر وزافر. ولا يجيئ عمر وأشباهه محدوداً عن البناء الذي هو أولى به وذلك البناء معرفة. وزحل معدول في حالة ما إذا أردت اسم الكوكب فلا ينصرف.<sup>6</sup> أما أبو علي الفارسي فقال: معنى العدل هو أن تريد لفظاً فتعدل عن اللفظ الذي تريد إلى آخر، وموضع النقل فيه أن المسموع يلفظ به والمراد به غيره ويستوي العدل في المعرفة والنكرة لاستوائهما فيما ذكرت، ولا يكون العدل في المعنى فأما المعدول عن النكرة فتحو مثنى وثلاث ورباع، فالمانع له من الصرف العدل والصفة. والمعدل عن المعرفة نحو عمر وزفر عدلا عن معنى عامر وزافر المعرفتين ألا ترى أن ذلك ليس في أصول النكرات.<sup>7</sup> أما عند المحدثين: الانزياح، التحايز لالفيري، الانحراف لسبيتر، الاختلال لوليك ووارين، الاطاحة لباتيار، المخالفة لتيري، الشناعة لبارت، الانتهاك لكوهن، خرق السنن، اللحن لتودورف، العصيان لاجورن، التحريف لجماعة لمو.<sup>8</sup> ومن هذه المصطلحات ما أضافه الدكتور صلاح فضل وهي كلمة /الكسر و نسبها إلى تيري، وكلمة فضيحة، ونسبها إلى بارت، وكلمة شذوذ التي نسبها إلى تدورف، ونسب إلى ارجون كلمة الجنون.<sup>9</sup>

والعدول إجراء لغوي قاد الدراسين في علم اللغة والنحو إلى ضبط صناعة القاعدة اعتماداً على اللغة العربية الفصيحة. فلما تعددت صورة الحرف الواحد حسب موقعه مما جاوره من الحروف جرد العلماء أصلاً لهذه الصور وجعلوا الصور المختلفة عدولاً عن هذا الأصل تبعاً لقواعد معينة للتغيير والتأثير، كأثر الإدغام والإخفاء والإقلاب. وحين تغيّرت الكلمة حسب تصريفها وإسنادها إلى الضمائر وتثنيها وجمعها وغيره جعلوا لها أصلاً نمطياً تخرج عنه بالزيادة والحذف والإضمار والاستتار.<sup>10</sup>

<sup>3</sup> قياض، حسن حميد، *العدول في السياق القرآني*، وزارة التعليم العالي، (جامعة الكوفة 2008)، ص 4.  
<sup>4</sup> مزاح، عبد الحفيظ، *ظاهرة العدول في البلاغة العربية مقارنة أسلوبية*، بحث لنيل درجة الماجستير، (الجزائر: جامعة الجزائر 2005)، ص 14؛ حمو، نعيمة، *العدول النحوي في لغة الصحافة - جريدة الشروق اليومي نموذجاً - مخبر الممارسات اللغوية*، (الجزائر 2011)، ص 22 23.  
<sup>5</sup> ابن السراج، أبو محمد بن سهل بن عثمان بن السراج النحوي، *الأصول في النحو*، تحقيق عبد الحسين الفلّلي، 1، بيروت 1405 2 88.  
<sup>6</sup> سيبويه، أبو عثمان بن قنبر، *الكتاب*، 2، بولاق، بيروت 1387 هـ 2 17 2 223.  
<sup>7</sup> سيبويه، *الكتاب* 1387 هـ 2 17 2 223.  
<sup>8</sup> المسدي، عبد السلام، *الأسلوبية و الأسلوب*، (تونس: الدار العربية، 1982)، ص 98 9.  
<sup>9</sup> مزاح، *ظاهرة العدول*، ص 14.  
<sup>10</sup> حستان، تمام، *الأصول، دراسة إستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب*، القاهرة 1982، ص 14.

وقد اتبع الباحثون إمكانية الخروج عن هذه الأصول بالنسبة للحرف، وللکلمات وللجمل. وسنطعي فيما يلي أمثلة على أنواع العدول في الحرف والكلمة والجملة.

### العدول في الحرف

قام علماء النحو بتحديد أصل وضع الحرف من ناحية مخرجه وصفته بواسطة تسكينه، ثم ينطقه بعد همزة مكسورة وذلك ما يعرف بأصل في الحروف. ففي حرف النون مثلاً: نجد أن الأصل في النون هو أن تنطلق من اللثة، وأن تكون أنفية، وأن تكون مجهورة ومرققة. وكل واحد من هذه العناصر الأربعة يمكن أن يعدل إلى غيره فيعدل عن اللثة إلى أحد المخارج الأخرى، وعن الأنفية إلى الفموية، وعن الجهر إلى الهمس، وعن الترقيق إلى التفخيم. ولكن من الناحية التطبيقية نجد أن اللغة تحصر العدول عن أصل النون في المخرج والرقيق وتحفظ بصفتي الأنفية والجهر دائماً.

فقد تنطق النون بالشففتين كما في ينيح وقد تنطق بالشففتين والأسنان العليا كما في ينفع، وقد تنطق مفخمة في الأسنان كما في ينظر، وقد تنطق لثوية أسنانية نحو أنت، وقد تنطق مكزرة نحو من رأى.<sup>11</sup>

### العدول في الكلمة

وهو أن تعدل الكلمة بالتغيير في أصل الاشتقاق أو أصل الصيغة، وهو إما أن يكون عدولاً مطّرداً أو غير مطّرداً فإن كان غير مطّرد سمي شاذ. فإن كان فصيحاً فإنه يحفظ ولا يقاس. مثل: الحمد لله العلي الأجل أي الأجل أي الأجل.

وفي قوله تعالى (وإبراهيم وميکال) أي ميکائيل. أما في مثال صه أي اسكت، فتستعمل هذه الكلمة مع المفرد فيقال له صه، وتستخدم مع الاثنين فيقال لهما صه، وتستخدم مع الجماعة فيقال لهم صه أيضاً. فهنا وقع العدول في كلمة صه حيث وجب التثنية والجمع مع المثني والجمع وبالرغم من ذلك فقد عدلت الكلمة لتستعمل مع هذه الحالات الثلاث.<sup>12</sup>

### العدول في الجملة

للجملة في اللغة العربية ترتيب معين تخضع له لتؤدي معنى مفيداً. ولو تمّ تغيير ترتيب عناصر الجملة فسؤدي ذلك إلى خلل في الجملة وما تؤديه من معان. ومن أصول الجملة في اللغة العربية: الذكر، والإظهار، والوصل، والربط، والرتبة وغيرها. وهذه العوامل تتضافر وتعطي أساساً متيناً لوضع الجملة وذلك ما يمكن للعدول عن أصل وضع الجملة أن تكون بالعدول عن أيّ واحدة من هذه الأصول بواسطة الحذف، أو الإضمار، أو الفصل، أو الترتيب والتأخير وغيره.

مثالاً على ذلك في جملة (على الصعيد السياسي سجلت المنظمة الاهتمام الضعيف) فقد تمّ في هذه الجملة تقديم الجملة الإسمية على الجملة الفعلية. أما في نموذج (القطاع الصناعي فقد ثمانين بالمئة) فقد تقدّمت الجملة الإسمية على الجملة الفعلية.<sup>13</sup>

### العدول في مصطلحات الربيع العربي سياسياً

<sup>11</sup> حسان، تمام، دراسة إستيمولوجية الفكر اللغوي عند العرب، ص، 117.

<sup>12</sup> امراح، ظاهرة العدول، ص 26.

<sup>13</sup> سلوم، ثامر، نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، لبنان، 1838، ص 25 26 58 96 100.

شاعت في أجواء الربيع العربي العديد من المصطلحات التي تمّ العدول في معانيها القديمة واستخداماتها المتكررة الثابتة لتكسب معانٍ سياسية جديدة تبلورت مع أجواء الربيع العربي السياسي. وقد تمّ جمع أكثر المصطلحات انتشارًا وتصنيفها قبل عدولها إلى المعنى السياسي إلى مجموعات هي: المصطلحات السياسية ما قبل الربيع العربي والعدول السياسي وهي: الثورة، السلام، الإرهاب، المصطلحات الاجتماعية والعدول السياسي وهي: قطاع الطريق، المهلوسون، البلطجية، الشبيحة، مسيرة، مستقل، مندس. المصطلحات العسكرية والعدول السياسي، وهي: المرتزقة، العلوج، أبواق النظام، الفلول. المصطلحات المكانية والعدول السياسي وهي: الساحات، الميادين. المصطلحات الطبيعية والعدول السياسي وهي: الربيع العربي، الطحالب، الجرائم. مصطلحات النوعية الجنسية والعدول السياسي وهي: الشيطنة، أزلام النظام. المصطلحات الرياضية والعدول السياسي وقد تمّ في هذه المجموعة الوقوف على مصطلح المليونية. المصطلحات الدينية والعدول السياسي في هذه المجموعة تمّ الوقوف على تعبير يوم الجمعة. ففي كل مجموعة تناولنا كل مصطلح على حدى، والنظر في معناه كما ورد في المعاجم العربية. وبعد ذلك تناولنا معنى المصطلح الشائع قبل الربيع العربي وبعده وما طرأ على المعنى من عدول في المفهوم السياسي.

### المصطلحات السياسية ما قبل الربيع العربي والعدول السياسي

#### الثورة

لغة: الهيجان والوثب، والسُّطوع.<sup>14</sup> كما ورد في المعجم المعاصر: اندفاع عنيف من جماهير الشعب نحو تغيير الأوضاع السياسية والاجتماعية تغييرًا أساسيًا.<sup>15</sup> في القرن السابق كان يطلق مصطلح الثورة في العالم العربي على ثورات التحرر الوطنية العربية ضد الاستعمار الفرنسي والبريطاني والإيطالي، مثل ثورة الجزائر 1954-1962.<sup>16</sup> ومن ذلك أيضا الثورة السلمية:<sup>17</sup> وهي ثورة تسعى إلى تحقيق أهدافها دون سلاح، أو إراقة دماء. يحمل مصطلح الثورة معنى سياسيًا عدل به المعنى الاصطلاحي الحالي إلى ثورة الشعب ضد نظام الحكم المحلي المستبد. وقد نادى بهذا المصطلح المواطنون الثائرون على أنظمة الحكم بإعلان سلميَّتهم لضمان أمنهم وحماية أنفسهم من مغبة النظام.

#### الحرية

الحرّ من الناس: أختيارهم وأفضلهم وحرية العرب أشرفهم، والحرّ: بالضم نقيض العبد، والحرّة نقيض الأمة، وحرّره: أعتقه، والحرّ: الفعل الحسن. والحرّ الخالص من الشوائب، والحرّ من الأشياء أفضلها. والحرّية: الخلو من الشوائب أو الرّق أو اللوم.<sup>18</sup>

وقد ارتبط مصطلح الحرية في تاريخ العرب المعاصر بحركات الاستعمار الأوروبي التي تعرّض لها الوطن العربي في القرن التاسع عشر حيث خضعت الجزائر وتونس والمغرب وسوريا

<sup>14</sup> الفيروز أبادي، القاموس المحيط، انظر: ثور، ص 359.  
<sup>15</sup> مصطفى، إبراهيم؛ الزيات، أحمد حسن، حامد عبد القادر، النجار، محمد علي، المعجم الوسيط، دار الدعوة، (استانبول 1999)، انظر: ثور، ص 102.  
<sup>16</sup> الغزالي، محمد، الاستعمار أحقاد وأطماع، (جدة: الدار السعودية للنشر 1389 هـ)، ص 36.  
<sup>17</sup> إبراهيم مصطفى وغيره، المعجم الوسيط، انظر: سلم، ص 446.  
<sup>18</sup> إبراهيم مصطفى وغيره، المعجم الوسيط، انظر، الحرّ، ص 165.

إلى الغزو الفرنسي، كما خضعت ليبيا إلى الغزو الإيطالي وخضعت العراق والأردن وفلسطين والجزيرة العربية إلى الغزو البريطاني. وقد سعى المواطنون إلى مقاومة الاحتلال بشئى الوسائل حتى يكتب لهم النصر والتحرر من قيود الاستعمار.<sup>19</sup> وفي ربيع الثورات العربية تمّ العدول في هذا المصطلح السياسي ليكسب معنى سياسياً جديداً يعبر عن رغبة المواطنين في مبادئ العدل والمساواة والعيش بحرية بعيداً عن سيطرة وهيمنة حكوماتهم.

### السلام

هو اسم من أسماء الله تعالى ، وهو التحية عند المسلمين، والأمان، والصلح.<sup>20</sup> والسلام، هو أمان، وصلاح، وخلاف الحرب.

استخدمت كلمة السلام في الدول العربية بناء على معاهدة السلام المصرية – الإسرائيلية في كامب ديفيد سنة 1979. والتي على أساسها سيتم حلّ مشكلة الصراع العربي الإسرائيلي وتحقيق السلام بين العرب واسرائيل.<sup>21</sup>

أما الآن وفي ثورات الربيع العربي فقد عدل المصطلح إلى السلام الذي تناشد به الشعوب أنظمتها الحاكمة أثناء القيام بمظاهراتها. والكثير من المظاهرات التي خرجت إلى الشارع العربي كانت تنادي بالسلام. وأصبحت السلمية هي النهج الذي اتبعه المتظاهرون بعيداً عن السلاح والرصاص وأصبح التمسك بها هو الأداة للحفاظ على الثورة واستمرارها.<sup>22</sup> عدل هذا المصطلح من السلام المنشود مع العدو إلى مصطلح سياسي يناشد به الشعب السلام مع النظام الحاكم.

### الإرهاب

لم ترد كلمة الإرهاب في المعاجم العربية القديمة.<sup>23</sup> ولكن عرفت الفعل برهب الشيء رهباً ورهباً: خافه وأرهبه واسترهبه: أخافه.<sup>24</sup> وفي المعجم الوسيط: وصف يطلق على الذين يسلكون سبيل العنف والإرهاب؛ لتحقيق أهدافهم السياسية.<sup>25</sup>

بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 أطلق الرئيس الأمريكي بوش الابن مصطلح الإرهاب والحرب على الإرهاب لوصف حملات متعددة الأوجه على الأصدقاء الإعلامية والاقتصادية والأمنية والحملات العسكرية التي استهدفت دولاً ذات سيادة وحكومات، وكان هذا الانعطاف في معاني كلمة

<sup>19</sup>محمد عبد الله عودة، إبراهيم الخطيب، تاريخ العرب الحديث، (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع 1989)، ص 80 85.

<sup>20</sup>إبراهيم مصطفى وغيره، المعجم الوسيط، انظر: سلم، ص 446.

<sup>21</sup>حسن، حسين السيد، "معاهدة السلام المصرية- الإسرائيلية عام 1979 وأثرها على دور مصر الاقليمي"، مجلة

دراسات تاريخية، العدد 117 118، (دمشق: جامعة دمشق، حزيران 2012)، ص 447.

<sup>22</sup>انظر <http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=1104610>

خليل، امام حسنين، الإرهاب بين التجريم والمشروعية، (القاهرة: دار محروسة المصرية، 2001)، ص. 28. <sup>23</sup>

<sup>24</sup>الفيروز آبادي، القاموس المحيط، انظر: رهب، ص 92.

<sup>25</sup> إبراهيم مصطفى وغيره، المعجم الوسيط، انظر: رهب، ص 376.

إرهابي وتعبير الحرب على الإرهاب مصحوبا على الأغلب بإضافة وصف الشخص أو الجهة بكونه يستعمل الدين في الشؤون السياسية أو يقوم بتطبيق الدين بصورة متطرفة.<sup>26</sup>

وبالتالي بدأت الحملة العسكرية الأمريكية على أفغانستان في إعلانها الحرب على الإرهاب. وقد أصبح الإرهابي كلّ من ينتمي إلى القاعدة وحتى أنّ المصطلح ارتبط بكلّ مسلم.<sup>27</sup> وفي السنوات الأخيرة في ربيع الثورات العربي عدل هذا المعنى ليشمل كل مواطن يدافع عن حقوقه، ويقف مواجهها السلطة الحاكمة ليطلب بأبسط حقوقه كمواطن يريد العيش بشرف وكرامة في دولة تعتبر القانون العادل أساسا لحكمها. وقد استخدم المصطلح أيضا ضدّ المواطنين المتظاهرين من قبل الأنظمة الحاكمة ليجيز بذلك استخدام القوة ضدّهم. وبهذا فقد عدلّ المصطلح السياسي القديم للإرهاب والإرهابي ليكسب معنى سياسيا جديدا يتمثل بالثورة ضدّ الظلم.

### المصطلحات الاجتماعية والعدول السياسي

#### قطّاع الطرق

فعبارة قطّاع الطرق وردت في معجم الفقهاء قطع الطريق: الصيال على من مرّ فيه، وقطع الطريق وإشهار السلاح على من فيه خارج المدن، وقال البعض أو داخلها.<sup>28</sup>

وقد أطلق الرئيس اليمني السابق علي عبد الله صالح مصطلح قطّاع الطّرق لأول مرّة أبان كلمة أحزاب المعارضة التي ألقاها في تكثّل اللقاء المشترك. وكان قد اتهم المعارضة بالتآمر ووصفهم بقطّاع الطرق حيث قال: "ولا للفوضى وقطّاع الطرق". وقد عدلّ عن مصطلح قطّاع الطرق الذي استخدم لكلّ من يتعدّى عنفا على الآخر قاطعا طريقه إلى معنى سياسي جديد يشمل المتظاهرين ضدّ النظام الحاكم.

#### المهلوسون

ورد في القاموس المحيط الهأس: الخير الكثير والدقّة، والضمور، ومرض السلّ، كاهلاس، بالضمّ هليس فهو مهلوس. وهلسه المرض يهلسه: هزله. والهوليس الخفاف الأجسام. ومهنلس العقل: مسلوبه.<sup>29</sup>

وقد استعمل رئيس ليبيا السابق معمر القذافي هذه الكلمة في كلمة صوتية عبر التلفزيون الليبي. واتهم القذافي أسامة بن لادن زعيم تنظيم القاعدة بتوجيه المحتجّين والتحكّم بهم، وأعاد التظاهرات إلى تأثيرات حبوب "الهلوسة" التي يتعاطونها حدّ وصفه.<sup>30</sup> وقد عدلّ عن هذا المصطلح الاجتماعي إلى معنى سياسي جديد يقصد به المتظاهرون ضدّ النظام.

#### البلطجة

<sup>26</sup> عبد الرزاق، انتصار، الساموك، صفد حسام، الاعلام الجديد تطور الأداء والوسيلة والوظيفة، جامعة بغداد، الطبعة الالكترونية الاولى 2011، ص 15 ؛ انظر <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=171316>

<sup>27</sup> انظر <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=171316>

<sup>28</sup> قلعة جي، محمد رواس ؛ قبني، حامد صادق ، معجم لغة الفقهاء ، (بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر، 2 1988)،

ص 274.

<sup>29</sup> الفيروز آبادي، القاموس المحيط، انظر: الهلس، ص 581.

<sup>30</sup> انظر [http:// www.alarabiya.net/articles/2011/02/24/139090.html](http://www.alarabiya.net/articles/2011/02/24/139090.html)

عبر بهذه المصطلحات عن مجموعة من المدنّيين يتمّ توظيفهم في نشاطات عنيفة مساندة للقوات النظامية، وبسبب كونها غير مصنّفة رسمياً على أنها نظامية، فعادة ما تستخدم للقيام بالأعمال المخالفة للقوانين والنظم التي تحكم تصرف الأجهزة النظامية.<sup>31</sup> وتستخدم الأنظمة العربية الدكتاتورية هؤلاء الخارجين عن القانون في مجموعات مأجورة للإعتداء على المتظاهرين السلميين المعارضين لحكمهم أو للاندساس بين صفوفهم لإثارة الشعب والفضول.<sup>32</sup>

من الناحية اللغوية البلطجة هي ما يمارسها البلطجي، وجمعها بلطجية في مصر أو بلاطجة في اليمن) وهي لفظ دارج يعود أصله إلى اللغة التركية، أي حامل البلطة، و"البلطة" وهي أداة للقطع والذبح. فقد عدلت هذه الكلمة التي تحمل معنى اجتماعياً دالاً على مهنة إلى معنى سياسياً يدل على رجال النظام الحاكم.

### الشبيحة

ورد في المعاجم القديمة كلمة الشبح وهو: الشخص، وشُجّ الذراعين عريضهما، وشبح الجلد مده.<sup>33</sup> ويقال شبح الشخص: مده ليجلده، أو مده كالمصلوب.<sup>34</sup> وفي ربيع الثورات العربي شاعت هذه الكلمة في الفضائيات وهو نوع من النشاط الإجرامي يقوم من يمارسه بفرض السيطرة على فرد أو مجموعة، وإرهابهم وتخريفهم بالقوة عن طريق الإعتداء عليهم أو على آخرين والتكيل بهم وأحياناً قتلهم لغرض السرقة أو قمع الرأي (ويُمارسها الشبيح وجمعها شبيحة في سوريا). وتمّ العدول في هذه الكلمة التي تحمل معنى إشاعة الخوف والرهبة بين الناس إلى معنى سياسي أيضاً.

### مسيرة

السَّيْرُ الذهاب كالمسير والتَّسْيَارُ والمَسِيرَةُ والسَّيْرُورَةُ، وسار يسير وساره وغيره وأساره وسار به وسيرد.<sup>35</sup>

كما هي مجموعة من الناس يسبرون في الشوارع للتعبير عن مطالب أو مشاعر معينة، وتسمى كذلك مظاهرة.<sup>36</sup>

عدّل عن هذا المعنى الذي كان يحمل طابعاً اجتماعياً مطالباً بزيادة الراتب أو تخفيض الأسعار إلى معنى سياسي آخر جديد يشير إلى خروج المعتصمين من الساحة في وقت محدد وزمان محدد وخط سير أيضاً محدد بشعارات محدّدة بزمن الربيع العربي.

### مستقل

في القاموس المحيط استقلّ القوم: ذهبوا وارتحلوا، وارتحلوا بقلبيتهم: جماعتهم، لم يدعوا وراءهم شيئاً.<sup>37</sup> استقلّ: استقلّ الشخص بالحكم: تحرّر، انفرّد بتدبير أمره، استقلّ الوالي بالولاية، استقلّت واستقللت برأيي استقلّ برأيه: استبدّ به.<sup>38</sup>

<sup>31</sup> انظر <http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20110822/Con20110822441015.htm>

<sup>32</sup> انظر: <http://www.ahram.org.eg/archive/800/2012/02/06/0/129382.aspx>

<sup>33</sup> الفيروز آبادي، القاموس المحيط، انظر: شبح، ص 228.

<sup>34</sup> إبراهيم مصطفى وغيره، المعجم الوسيط، انظر: شبح، ص 460.

<sup>35</sup> الفيروز آبادي، القاموس المحيط، انظر: سير، ص 412.

<sup>36</sup> مختار، المعجم المعاصر، انظر: سير، 2، ص 114.

وعدل عن هذا المعنى الاجتماعي إلى معنى سياسي يدل على كل شخص مشكوك في أمره وغير مرغوب به في ساحة الاعتصام ضد النظام الحاكم.

#### مندس

الندس: الإخفاء، ودفن الشيء تحت الشيء، ومن ندسه ليأتيك بالأخبار.<sup>39</sup> اندس الشيء مطاوع دس: اندفن. اندس فلان: دخل في الشيء "اندس في الفراش خشية البرد". واندس بين الناس: اختفى، تسلل خفية بينهم "اندس بين الأشجار، المتظاهرين". اندس إلى فلان: تجسس له؛ يأتيه بأخبار الناس اندس الشيء في الشيء: دخل فيه.<sup>40</sup>

وعدل عن معنى المهندس الاجتماعي إلى معنى سياسي في ربيع الثورات العربية يقصد به كل شخص دخل إلى الساحات وأحدث فعلاً أو قال قولاً يخالف الإجماع ويناقض الآداب الحزبية والأعراف التنظيمية أو يقوم بأي تصرف يعكّر مزاج قادة الثورة.<sup>41</sup>

#### المصطلحات العسكرية والعدول السياسي

##### المرتزقة

في المعجم القديمة وردت كلمة الرزق وهو ما ينتفع به والرزقات وهي: أطماع الجند.<sup>42</sup> والمرتزقة: هم أصحاب جرايات ورواتب مقدرة. والجنود المرتزقة: هم الذين يحاربون في الجيش على سبيل الارتزاق: والغالب أن يكونوا من الغرباء.<sup>43</sup> وقد عدل عن هذا المصطلح العسكري إلى معنى سياسي يشير إلى رجال النظام الحاكم.

##### العلوج

العلوج ومفردها علج هو الرجل من كبار العجم.<sup>44</sup> والعلج من الرجال: الشديد الكثير الصرع لاقترانه.<sup>45</sup> وقد عدل عن هذا المصطلح العسكري إلى معنى سياسي جديد يشير إلى رجال النظام الحاكم أيضاً.

##### أبواق النظام

مصطلح أبواق الانظام لغة هو الذي ينفخ فيه ويزمر، والباطل، والزور، ودمن لا يكتم سراً. والمبوق: الكلام الباطل. وباق القوم: سرقهم. باق فلان: تعدى على إنسان، أو هجم على قوم بغير

<sup>37</sup> الفيروز آبادي، القاموس المحيط، انظر: قل، ص 1049.

<sup>38</sup> إبراهيم مصطفي وغيره، المعجم الوسيط، انظر: قل، ص 701 702.

<sup>39</sup> الفيروز آبادي، القاموس المحيط، انظر: دس، ص 545.

<sup>40</sup> إبراهيم مصطفي وغيره، المعجم الوسيط، انظر: دس، ص 283.

<sup>41</sup> انظر <http://new.elfagr.org/Detail.aspx?newsId=372461&secid=34&vid=2>

<sup>42</sup> الفيروز آبادي، القاموس المحيط، انظر: ص 886.

<sup>43</sup> إبراهيم مصطفي وغيره، المعجم الوسيط، انظر: رزق، ص 342.

<sup>44</sup> الفيروز آبادي، القاموس المحيط، انظر: علج، ص 199.

<sup>45</sup> إبراهيم مصطفي وغيره، المعجم الوسيط، انظر: علج، ص 530 631.

إذنه<sup>46</sup>، وهو آلة من ناب الفيل كان الفرسان يستخدمونه في الحرب أو في الصيد. وفلان ينفخ في البوق: إذا نطق بالكذب والباطل وما لا طائل تحته- وهو بوق فلان: داعية له أو إمعة له.<sup>47</sup>

انتشرت هذه الكلمة في الثورة السورية تحديداً فالبوق يعمل لدى حكومة الفساد وينفي كل عمل وحشيّ وغير انسانيّ وقانونيّ قامت به الحكومة.<sup>48</sup> ومن هنا نلاحظ عدول كلمة الأبواق التي تنفخ في الحروب إلى رجال من آلة حربية، أو من معناها الرجل الكذاب إلى الذين يدعمون النظام بالكذب كونهم إمعة لهم.

### الفلول

استخدمت هذا المصطلح في الربيع العربيّ ليدلّ على رجال النظام والحاكم والتابعين له. فكلمة الفلول لغة فلّ وفلّله: ثلمه فتقلّ وانفلّ وأقتلّ القوم: هزمهم، فانفلّوا وتقلّوا. وقوم فلّ: منهزمون.<sup>49</sup> ما انفصل أو تناثر منه، كبرادة الحديد، وشرر النار، وغيرهما. فلول الجيش: الجماعات المتفرقة من الجنود المنهزمين.<sup>50</sup> وهناك معان أخرى تعطي في محتواها معنى الانكسار والنلم والهزيمة.

وقد استخدمت هذه الكلمة في ربيع الثورات العربية مشيرة إلى نظام الرئيس مخلوع حسني مبارك ونظامه الذي يعمل من أجل إفشال هذه ثورة مصر 25 يناير 2011، لكي يعودوا إلى السلطة، ويستخدموا الثورة ضد أهدافها. ذاعت كلمة «فلول» في مصر بعيد انهيار نظام محمد حسني مبارك، حيث أطلقتها وسائل الإعلام على نظامه وعلى الأخص أعضاء الحزب الوطني الديمقراطي الذي صدر حكم قضائيّ بحله وتسليم مقاره.<sup>51</sup> وقد عدلّ المعنى العسكريّ في هذه الكلمة يحمل صبغة سياسية.

### المصطلحات المكانيّة والعدول السياسيّ

#### الساحات والميادين

الساحة: الناحية، وفضاء بين دور الحيّ وجمعها: سائح وسوْح وساحات.<sup>52</sup> والميْدة هي الدائرة من الأرض والمحلّة وناحية الطريق.<sup>53</sup> ورد في المعجم المعاصر ميدان: ساحة، أرض منسّعة معدّة للسباق والرياضة.<sup>54</sup>

فقد أصبحت الساحات والميادين الملاذ للثوار والمعتصمين للتعبير عن آرائهم ومواقفهم من النظام والمطالبة بحقوقهم السياسية والاجتماعية. والبعض أخذ من هذه الساحات والميادين مقراً لسكن المتظاهرين مع عائلاتهم في الخيام التي أعدوها حتى الحصول على مبتغاهم من الحكومة التي أرادوا

<sup>46</sup>الفيروز آبادي، القاموس المحيط، انظر: بوق، ص 870.

<sup>47</sup> مختار، معجم اللغة العربية المعاصر، انظر: بوق، ص 263.

<sup>48</sup> انظر <http://the.yrian.com/archives/6596>

<sup>49</sup>الفيروز آبادي، القاموس المحيط، انظر فلّ، ص 1044.

<sup>50</sup>مختار، معجم اللغة العربية المعاصر، ج 3، ص 1743.

<sup>51</sup> انظر: <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=453044>

<sup>52</sup>الفيروز آبادي، القاموس المحيط، انظر، سوْح، ص 225.

<sup>53</sup>الفيروز آبادي، القاموس المحيط، انظر: ميد، ص 321.

<sup>54</sup>مختار، أحمد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، 1، (القاهرة 2008)، انظر: ميدان، 3، ص 2143.



اسقاطها. ومن هذه الساحات والميادين المشهورة نذكر ساحة القصبية في تونس، ساحة التغيير وساحة الحرية في اليمن، ساحة الحرية في ليبيا، ساحة الحرية في سوريا.<sup>55</sup>

### ميدان التحرير

ميدان التحرير هو أكبر ميادين مدينة القاهرة في مصر، سمّي في بداية إنشائه باسم ميدان الإسماعيلية، نسبة للخديوي إسماعيل، ثم تغير الاسم إلى "ميدان التحرير"؛ نسبة إلى التحرر من الاستعمار في ثورة 1919 ثم ترسّخ الاسم رسمياً في ثورة 23 يوليو عام 1952. رمز ميدان التحرير إلى حرية الشعوب وصمودها حين شهد عدّة مواجهات بين المحتجين والقوات الأمنية منها بدأت أحداث ثورة 1919 ومظاهرات 1935 ضدّ الاحتلال الإنجليزي وثورة الخبز -الذي أصبح رمزاً للمتظاهرين وصمودهم وحريتهم- وفي 18 19 من يناير عام 1977، ومنها أيضاً ثورة 25 يناير عام 2011، وانتهت تلك الثورة إلى إسقاط النظام الحاكم للرئيس محمد حسني مبارك.<sup>56</sup>

وقد عدل عن المعنى المكاني للساحات والميادين في ربيع الثورات العربية إلى معنى سياسيّ يشمل مجموعة من الخيام نصبت في الشوارع نواتها منصة لا يسمح لأحد بالصعود إليها دون ترخيص حزبيّ مسبق.

### المصطلحات الطبيعية والعدول السياسيّ

#### الربيع العربي

لغة: ربيع الأزمنة، ربيعان: الربيع الأوّل الذي يأتي فيه النور والكمأ، والربيع الثاني الذي تدرك فيه الثمار.<sup>57</sup> ورد في المعجم الوسيط الربيع، هو أحد فصول السنة الأربعة بين الشتاء والصيف، وهو النهر الصغير، الأخضر من كل نبات وكلّ ما ينبت في الربيع من الأعشاب.<sup>58</sup>

كانت تونس بداية انطلاق موجات الثورات العربية حيث عرفت الثورة التونسية فيها بثورة الياسمين. وقد شاع في كلّ بلاد العالم التي بدأت بها الثورات بوصفها بالربيع. وكانت الإندبنذنت البريطانية أيضاً هي أوّل من استخدم هذا المصطلح صحفياً، وقد يكون لذلك علاقة بثورات الغرب عبر تاريخه التي تعرف هي أيضاً بثورات الربيع الأوروبي.<sup>59</sup>

وقد تمّ استخدام هذا المصطلح للتعبير عن حالات التغيير في الأنظمة السياسية العربية من خلال ثورات الشعوب ولهيبها المتأجج ليحلّ محلّ الأنظمة القديمة أنظمة تعيد الحياة إلى الشعوب العربية. فقد عدل في هذا المصطلح عن معنى الربيع الذي هو فصل النماء والحياة الجديدة ليكسب معناً سياسياً يعرّف عن معنى الثورة والمقاومة التي سيتولّد عنها الرخاء والأمن في ظلّ النظام الجديد.

#### الطحالب

<sup>55</sup>انظر <https://www.youtube.com/watch?v=F00B1BaCvns>  
<sup>56</sup> انظر: <http://www.sis.gov.eg/newVR/reveulotion/html/history.htm>  
<sup>57</sup>الفيروز أبادي، القاموس المحيط، انظر: ربيع، ص 718.  
<sup>58</sup>إبراهيم مصطفى وغيره المعجم الوسيط، انظر: الربيع، ص 325.  
<sup>59</sup>انظر <http://www.dpp.gov.jo/2012/15.htm>

كلمة الطحالب فهي تعني خضرة تعلق الماء الأسن، وهي نباتات بسيطة لا زهرية غير مميزة إلى سوق أو أوراق أو جذور، منها الأخضر والأصفر والبني والأحمر والأزرق، تعيش في الماء العذب والملح وفي الأرض الرطبة.<sup>60</sup>

انتشر المصطلح في بدايته بين الليبيين بعد الثورة انتشار النار في الهشيم، وجاء ردا على تسمية أنصار القذافي لمعارضيه بـ"الجرذان". ويرى مستعملو هذا المصطلح أن أوجه الشبه بين الكلمة ومدلولها الجديد في السياق الليبي يقوم على أساس أن الطحلب كائن يعيش لنفسه فقط لا غير، يرى مصلحته الخاصة، ويحاول تكييف الواقع لمنافعه الشخصية، وينطبق ذلك على "أزلام النظام السابق" الذين غيروا الولاء الجماهيري إلى الولاء لليبيا الجديدة، وهم أيضا الذين امتصوا خيرات الشعب الليبي. هنا عدل عن معنى المصطلح النباتي ليعطي دلالة سياسية جديدة تختص بالربيع العربي لتدل على النظام الليبي ورجاله السابقين.

### الجراثيم

جرثومة الشئ، بالضم، أصله، أو هي التراب المجتمع في أصول الشجر، والذي تسفيهه الريح.<sup>61</sup> ورد في المعجم الوسيط أن الجرثومة في اصطلاح علم الأحياء هو جزء من حيوان أو نبات صالح لأن ينتج حيوانا أو نباتا آخر كالحبة في النبات، والبيضة أو البيضة في الحيوان، والأحادي الخلية من النبات والحييات.<sup>62</sup>

وكان رئيس الجمهورية العربية السورية بشار الأسد في كلمة ألقاها عقب الحراك الثوري في سوريا قائلا: "والمؤامرات كالجراثيم تتكاثر في كل لحظة وكل مكان لا يمكن إبادةها وإنما يمكن العمل على تقوية المناعة في أجسادنا لصدّها فما رأيناه من مواقف سياسية وإعلامية ليس بحاجة للكثير من التحليل ليؤكد وجودها"<sup>63</sup> وهنا تمّ العدول عن المصطلح الطبيعي ليكسب معنى سياسيا يتضمن كلّ تآثر ضدّ النظام الحاكم.

### مصطلحات النوع الجنسي

#### الشيطة

ورد في القاموس المحيط لفظ الشيطان: كلّ عات متمرّد من إنس أو جنّ أو دابة.<sup>64</sup> الشخص: صار كالشيطان أو فعل فعله. والشيطان هو إبليس الروح الشريرة المغوية بالفساد.<sup>65</sup>

<sup>60</sup> إبراهيم مصطفى وغيره، المعجم الوسيط، انظر: طحلب، ص 552.

<sup>61</sup> الفيروز آبادي، القاموس المحيط، انظر: جرثم، ص 1087.

<sup>62</sup> الفيروز آبادي، القاموس المحيط، انظر: جرثومة، ص 114.

<sup>63</sup> انظر <http://www.bintjbeil.org/index.php?show=news&action=article&id=44427>

<sup>64</sup> الفيروز آبادي، القاموس المحيط، انظر: شطن، ص 1209

<sup>65</sup> مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، انظر: شيطان، ص 1201.

الشيطنة لفظة صحفية إعلامية معاصرة، تقال في معرض التعبير عن فكرة التشويه المنهجي والمتعمد والمغرض لصورة كيان ما، بغرض التخويف من أو التنفير عنه، كأن يقال مثلاً: " هنالك نزوع في الغرب نحو شيطنة الإسلام خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر.. الخ. فهاتان اللفظتان شيطنة وأبلسة، ما هما في الواقع إلا ترجمة حرفية أخرى للفظ الإنجليزي *Demonization*.<sup>66</sup>

وقد استخدم الإيرانيون هذه الكلمة في مصطلحات سياسية خاصة بهم، حيث أطلقوا مصطلح الشيطان الأكبر *شيطان بزرگ* على الولايات المتحدة الأمريكية بوصفها أكبر مصدر للشر في العالم، كما أطلقوا على إسرائيل مصطلح الشيطان الأصغر *شيطان أصغر* بوصفها دولة شريرة تدور في فلك أمريكا وتتعاون معها على الإثم والعدوان.

وعندما وصفت أمريكا إيران بأنها محور الشر في العالم، أطلقت وسائل الإعلام الإيرانية مصطلح "محور الشيطنة" (محور شيطنت) على أمريكا رداً على وصفها بهذه الصفة. وترتبط هذه المصطلحات السياسية بين شرّ الشيطان وأفعاله السيئة وبين سياسة بعض الدول مثل أمريكا وإسرائيل، وهما العدوان اللودان لإيران في الوقت الحاضر.<sup>67</sup> وبدخول هذا المصطلح إلى عالم السياسة بمفهوم الشيطنة السياسية عدل معنى كلمة الشيطان النوعي إلى مصطلح سياسي يفيد تشويه الخصم وإلصاق التهم به وشن حملة إعلامية من عدة جهات وبشكل مكثف ومنتالي. وهذه طريقة قديمة جديدة تتغير مع تغير أدوات العصر، وتستخدم فيها كل الوسائل الغير نزيهة لضرب الخصم بشدة ونزع أية حالة تعاطف تنشأ معه.<sup>68</sup> وفي ربيع الثورات العربية وفي مصر على الخصوص راج مصطلح الشيطنة كثيراً فمثال عليه شاع مصطلح شيطنة الإخوان وشيطنة النظام.

### أزلام النظام

كلمة أزلام النظام كما ورد في القاموس المحيط تحت كلمة زلمة: العبد زلمة؛ أي قدّه قدّ العبد وخذؤه خذؤه، أو يشبه العبد حتى كأنه هو.<sup>69</sup> وفي بلاد الشام والعراق تستخدم هذه الكلمة بمعنى الرجل. فيقال زلام الشيخ أي أن معناها هو أتباع وحاشية وأحياناً مُناققي الشيخ أو الحاكم أو السلطة.<sup>70</sup> وقد استخدمت في ربيع الثورات العربية خاصة في ليبيا وتونس للإشارة إلى حاشية ورجال الرئيس الليبي السابق معمر القذافي.<sup>71</sup> فقد عدل المعنى المشير إلى النوع الجنسي لكلمة زلمة بمعنى الرجل ليشير إلى معنى آخر في قالب سياسي جديد هو أزلام النظام.

### المصطلحات الرياضية والعدول السياسي

#### المليونية

المليون في أصل معناه هو <١٠٠٠٠٠٠> رقم واحد وبجانبه ستة أصفار هذا هو معناه في

<sup>66</sup> انظر 2 9 7 1 009 6/79 5 9 7 9 http://www.sudanile.com/index.php/2008

13/36566-2012-01-07-19-24-20

<sup>67</sup> انظر http://ahramonline.org.eg/articles.aspx?Serial=291521&eid=1872

<sup>68</sup> انظر http://marebpress.net/articles.php?lng=arabic&aid=13494

<sup>69</sup> الفيروز أبادي، القاموس المحيط، انظر: زلم، ص 1118.

<sup>70</sup> انظر http://www.baghdadtimes.net/arabic/?sid=88682

<sup>71</sup> انظر http://www.zangetna.com/t33696 opic

أصل الوضع. ومن خلال بعض المراجع التلفازية مثل برنامج من سيربح المليون ومن خلال بعض المواقع الاجتماعية التي تقوم بجمع مليون صلاة على النبي محمد عليه الصلاة والسلام مثلاً. وقد تم صياغة هذه الكلمة بمصدر صناعي ليظهر مصطلح جديد بالظهور وهو المليونية.<sup>72</sup> وقد استخدم هذا المصطلح لوصف جماعة من الناس لا يلزم أن يصل عددهم للمليون موجودين في مكان معين مثل: جنازة مليونية لبابا الفاتيكان، وكان هذا في ٢٠٠٥ ومثل: مسيرة مليونية لأربعينية الحسين في كربلاء في ٢٠٠٧ ثم انتقل هذا المصطلح إلى المغرب العربي ثم وصل إلى مصر لتستخدمته الحركات السياسية المصرية لدعوة الناس للخروج في المظاهرات.<sup>73</sup> وقد عدل عن هذا المصطلح الرياضي إلى معنى سياسي بحث يشير إلى أعدا الناس الهائلة من المتظاهرين.

### المصطلحات الدينية والعدول السياسي

#### يوم الجمعة

لغة: آخر أيام الأسبوع، يأتي بعد الخميس، ويليه السبت، وهو يوم يجمع المسلمين في المساجد.

وصلاة الجمعة: الصلاة التي يؤديها المسلمون بدل الظهر جماعة يوم الجمعة.<sup>74</sup>

وقد عدل عنه في ربيع الثورات العربية ليصبح يوم التجمع والخروج من المساجد إلى المظاهرات والمسيرات. ومما ليوهم الجمعة أهمية عند المتظاهرين؛ فهو يوم العطلة الرسمي في الدول العربية وهي فرصة كبيرة لجمع الحشود، إضافة إلى ما يحمله يوم الجمعة من المعنويات الدينية التي تتمثل في صلاة وخطبة الجمعة حيث يقوم الخطباء بحشد الثوار معنوياً مما يكسب الثورات طابعاً دينياً يعطي شرعية للثورات ضد الظلم والاستبداد وهي من الأمور التي حرّمها الدين الحنيف. وبهذا فقد أصبح المحطة الزمنية لسير المظاهرات، وأصبحت المساجد المحطات المكانية لبدء الانطلاق بها.

وقد أطلق على هذا اليوم العديد من التسميات منها الجمعة النصر، الجمعة التحرير، الجمعة الصومود.<sup>75</sup> حيث كان يخرج المتظاهرون من المساجد جاعلين من التهليل والتكبير شعاراً لمظاهراتهم. وقد شاعت هذه الظاهرة في المجتمعات الإسلامية منذ القدم حيث كان يستخدم التهليل والتكبير كمصدر قوة للمتظاهرين وقد استمرت هذه الظاهرة حتى يومنا هذا.<sup>76</sup>

#### الخلاصة

- عملت هذه الدراسة على جمع أشهر المصطلحات التي تداولتها وسائل الإعلام المرئية والمقروءة والمسموعة ومقارنة والتي انتشرت في أجواء الربيع العربي واحتلت مكانة في كبرى بين الناس.

- حسب المادة اللغوية التي تم جمعها ودراستها فإننا نجد أن كل المصطلحات بكل جوانبها قد تم العدول فيها إلى الاصطلاح السياسي لما يحمله الربيع العربي من أمواج سياسية انتشرت على

<sup>72</sup>الراجحي، عبده، *التطبيق الصرفي*، (بيروت: دار النهضة العربية 1973)، ص 73.

<sup>73</sup>انظر [http://monqz.blogspot.com/2012/06/blog\\_ost\\_30.html](http://monqz.blogspot.com/2012/06/blog_ost_30.html)

<sup>74</sup> الفيروز آبادي، القاموس المحيط، انظر: ص 710.

<sup>75</sup>انظر <http://islamstory.com/ar/node/21760>

<sup>76</sup> Koca, Fatih, "Tarihten Günümüze Tekbîr Ve Tehlîl Nidâlarının Sloganik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Dini Araştırmalar*, Cilt: 17, Sayı: 45, Temmuz, Aralık, 2014, s. 156-157.

الصعيد الدولي والعالمي. فقد تمّ العدول سياسيًا كما في الحرية والوارة والسلام. اجتماعيًا مثل: قطاع الطرق، المهلوسون، الشبيحة. دينيًا كما في يوم الجمعة. عسكريًا كما في أيقونات النظام، المرتزقة، العلوج. طبيعيًا كما في كلمتي الربيع العربي والطحالب. المكاني كما في الساحات والبيادين. النوعية الجنسية كما في مثال الشيطان.

- مواكبة اللغة العربية للأحداث السياسية وكيف أن السياسة استخدمت اللغة دائما سلاحا ضدّ النظام أو ضدّ المعارضين. فنجد مصطلحات خاصة استخدمها النظام ضدّ معارضيها مثل: هلوسون، ارهاب، قطاع طرق. وهناك مصطلحات استخدمها المعارضون ضدّ النظام مثل: الفلول، المرتزقة، العلوج.

- أفرد ربيع الثورات العربية مصطلحات لم يختص بها أي حدث قبله مثل المليونية والشيطنة والعديد من المصطلحات.

- مواكبة اللغة العربية للعصر والحدث من حيث إيجاد مصطلحات تعبر عن الواقع.

- مساهمة الإعلام المرئي والمقروء والمسوع في الترويج للألفاظ المحدثة.

- كانت لوسائل الإعلام دور كبير في نقل أحداث الربيع العربي وخاصة في الترويج للأنظمة الحاكمة من خلال استخدام ألفاظ ومصطلحات يشوّه به كل طرف معارضيها.

#### قائمة المصادر والمراجع:

ابن السراج، أبو محمد بن سهل بن عثمان بن السراج النحوي، *الأصول في النحو*، تحقيق عبد الحسين الفتلي، 1، بيروت 1405 هـ، 88.

حسان، تمام، *الأصول، دراسة استيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب*، القاهرة 1982.

حسن، حسين السيد، "معاهدة السلام المصرية- الاسرائيلية عام 1979 وأثرها على دور مصر الاقليمي"، *مجلة دراسات تاريخية*، العدد 117، 118، (دمشق: جامعة دمشق، حزيران 2012).

خليل، امام حسانين، *الإرهاب بين التجريم والمشروعية*، (القاهرة: دار محروسة المصرية 2001).

حمو، نعيمة، *العدول النحوي في لغة الصحافة - جريدة الشروق اليومي نموذجاً -* (الجزائر: مخبر الممارسات اللغوية 2011).

الراجحي، عبده، *التطبيق الصرفي*، (بيروت: دار النهضة العربية 1973).

سلوم، ثامر، نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، لبنان 1838.

سبيويه، أبو عثمان بن قنبر، *الكتاب*، 2، بولاق، بيروت 1387 هـ.

عودة، محمد عبد الله؛ الخطيب، ابراهيم، *تاريخ العرب الحديث*، (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 1989).

الغزالي، محمد، *الاستعمار أحقاد وأطماع*، (جدة: الدار السعودية للنشر 1389 هـ).

الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، *القاموس المحيط*، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 8 2005).

فياض، حسن حميد، *العدول في السياق القرآني*، (جامعة الكوفة، وزارة التعليم العالي 2008).

قلعة جي، محمد رواس؛ قنبي، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، (بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر، 2 = 1988).

مختار، أحمد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة، 1 2008).  
مراح، عبد الحفيظ، ظاهرة العدول في البلاغة العربية مقارنة أسلوبية، بحث لنيل درجة الماجستير، (الجزائر: جامعة الجزائر 2005).

المسدي، عبد السلام، الأسلوبية و الأسلوب، (تونس: الدار العربية، 3 = 1982).  
مصطفى، إبراهيم؛ الزيّات، أحمد حسن، حامد عبد القادر، النجار، محمد علي، المعجم الوسيط، (استانبول: دار الدعوة 1999).

### المراجع الأجنبية:

Koca, Fatih, "Tarihten Günümüze Tekbîr Ve Tehlîl Nidâlarının Sloganik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Dini Araştırmalar*, Cilt: 17, Sayı: 45, Temmuz, Aralık, 2014.

#### İnternet siteleri:

- <http://www.balagh.com/oldsite2/islam/9y0jidjf.htm>
- <http://www.dpp.gov.jo/2012/15.htm>
- <http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=1104610>
- [http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2004\\_2009/documents/dv/200/200810/20081011roadmap\\_ar.Pdf](http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2004_2009/documents/dv/200/200810/20081011roadmap_ar.Pdf)
- <http://mtv.com.lb/News/60901>
- <http://islamstory.com/ar/node/21760>
- <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=171316>
- <http://www.alarabiya.net/articles/2011/02/24/139090.html>
- <http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20110822/Con20110822441015.htm>
- <http://www.ahram.org.eg/archive/800/2012/02/06/10/129382.aspx>
- <http://new.elfagr.org/Detail.aspx?newsId=372461&secid=34&vid=2>
- <http://the-syrian.com/archives/6596>
- <https://www.youtube.com/watch?v=F00B1BaCvns>
- <http://www.sis.gov.eg/newVR/reveulotion/html/history.htm>
- <http://www.dpp.gov.jo/2012/15.htm>

<http://www.bintjbeil.org/index.php?show=news&action=article&id=44427>

<http://www.sudanile.com/index.php/2008-05-19-17-39-36/79-2009-01-07-09-42-13/36566-2012-01-07-19-24-20>

<http://ahramonline.org.eg/articles.aspx?Serial=291521&eid=1872>

<http://marebpress.net/articles.php?lng=arabic&aid=13494>

<http://www.baghdadtimes.net/arabic/?sid=88682>

<http://www.zangetna.com/t33696-topic>

[http://monqz.blogspot.com/2012/06/blog-post\\_30.html](http://monqz.blogspot.com/2012/06/blog-post_30.html)

<http://islamstory.com/ar/node/21760>

## Elmalılı'nın "Hak Dini Kur'ân Dili" Adlı Tefsiri'nin Mukaddimesi'nin Edisyon Kritiği

The Editorial Critique of The Introduction of Elmalılı's Commentary of The 'Hak Dini Kur'an Dili'

Necmi Atik<sup>1</sup>

### Özet

İnsanlık tarihini şekillendiren ve her biri ufkumuzda ayrı ayrı kapıların açılmasına vesile olan kitaplar, müellifleri tarafından konusuna ve içeriğine göre uzun ve yorucu çalışmalar sonucu ortaya çıkarılmaktadır. Müellif, yazdığı eserinin baş kısmı için kaleme aldığı mukaddimedede, kitabın içeriği ve hedefinin yanında, çok önemli açıklamalarda bulunarak birikimlerini de okuyucuya aktarır. Müellifin yazdığı eser, binlerce sayfadan oluşan ve İslâmî ilimler içerisinde en önemli mevkiye sahip tefsir sahasında ise, konu daha da önem kazanır. Dahası, bu eser ilk Türkçe tefsir olma özelliğiyle, Osmanlı'nın son devir ulemâsından, ilmiyle, irfânıyla, herkes tarafından takdir edilmiş Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır tarafından kaleme alınmış ise bu esere pahâ biçilemez.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın metrukâtında yaptığımız çalışmamızda, müellifin kendi el yazısıyla kaleme aldığı binlerce sayfadan oluşan tefsir müsveddelerini ortaya çıkardık. İlk olarak müellifin, tefsiri için yazdığı *Mukaddime*'yi tasnif edip, transkripsiyonunu yaptık. Tasnif ettiğimiz asıl nüshayı, Latinize edilmiş 1936 baskısı ve diğer tarihlerde yapılan baskılarıyla karşılaştırdığımızda maalesef hiç arzu etmediğimiz durumlarla karşılaştık. Söz konusu *Mukaddime*, asıl metinden çıkartmalar yapılarak değiştirilmiş ve eserin 1936 yılındaki tahrifâtlı baskısı günümüze kadar yapılan diğer baskılara da maalesef kaynaklık etmişti. Bu vahim durumu gözler önüne sermek ve bir an önce yapılan tahrifâtların düzeltilerek, Elmalılı'nın tefsirinin aslına uygun bir şekilde tekrar yayınlanmasına vesile olmak için ekteki makâlemizi kaleme aldık.

<sup>1</sup> Öğr. Gör., Uluslararası Antalya Üniversitesi Hukuk Fakültesi.



Anahtar Kelimeler: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili, Mukaddime

### **Absract**

Books, that shape the history of mankind and help in broadening our horizon, are actually the end result of long and exhausting works by their authors. An author, in the preface of his/her book, along with the contents and purpose also put forward the necessary explanations about the book for its readers. The subject becomes even more important if the work written by the author is a commentary of The Holy Quran comprising of thousands of pages. This work is the first ever priceless commentary of The Holy Quran in Turkish language, written by the Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, a famous writer who was praised for his knowledge and wisdom by many religious scholars of the last period of the Ottoman empire.

In this work that is based on the legacy of Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, the commentary scrolls consisting of thousands of pages the author took in his handwriting are revealed. Firstly, a transcription is made by sorting the preface of the commentary. By comparing the original version with the Latinized 1936 edition and the editions published on later dates, unfortunately, we came up with unexpected results. The original preface of the commentary was changed and this falsified 1936 edition has been used as reference. This study intends to point out this grave situation and urges the concerned authorities to re-publish the commentary of the Elmalılı in its original form.

Key Words: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili, Preface

### **Giriş**

TBMM tarafından Diyanet İşleri Riyâsetine tevdi edilerek, tefsirin yazılması anlaşmasından basımına kadar tam on iki yıl boyunca Diyanet İşleri tarafından takip edilen Elmalılı'nın tefsirinin, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından uzun süredir neden basılmadığı konusu zihnimizi devamlı meşgul eder dururdu. Elmalılı ile yapılan anlaşma çerçevesinde üç nüsha halinde, Elmalılı'nın kardeşi Hattat Mahmud Bedreddin Yazır tarafından, rik'a, nesih, sülüs ve zaman zaman ta'lik hüsn-i hat yazısı çeşitleriyle nefis bir şekilde temize çekilen tefsirin bir nüshasının Diya-

net İşleri Başkanlığı'nda olduğu konusundaki inancımız herkes gibi gayet tabiiydi ve bu nüshanın baskısını sabırsızlıkla bekliyorduk. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, Elmalılı'nın tefsirini orijinal nüshasıyla tıpatıp basma kararını duyduğumuzda heyecanlanmış ve merakla beklemeye başlamıştık. Baskısı çıkar çıkmazda hemen tefsiri temin ederek bir so-lukta mukaddimesini okuduk. Çok sevinmiştik, çünkü baskısı yapılan tefsirin mukaddimesi elimizdeki yazma nüsha ile tıpatıp aynıydı. Eser hakkındaki bilgileri ihtivâ eden kapak arkası sayfayı incelediğimizde, daha önceden de bildiğimiz orijinal nüsha olan, İlmî Araştırmalar Merkezi (İLAM) Kütüphanesi'ndeki nüshanın birebir baskısı olduğunu gördük. Diyanet İşleri Başkanlığı'nda olduğuna inandığımız nüshayı araştırmaya başladık. Araştırmalarımız sonucu, maalesef Diyanet İşleri Başkanlığı'nda her nedense Osmanlıca orijinal nüshanın olmadığını, elle-rindeki nüshanın kimin ve kimler tarafından Latinceye (transkripsiyon değil) çevrildiği belli olmayan, Diyanet İşleri tarafından 1936 tarihinde baskısı yapılmış nüsha olduğunu öğrenince de çok şaşırdık. Söz konusu tefsir, konusunda Türkiye'de neredeyse herkesin başucu kitabı olan, çok rağbet edildiği için baskısı defalarca yapılan ve yapılmakta olan Elmalı-lı'nın tefsirine kaynaklık eden nüshanın orijinal nüshalar değil de, Lati-nize edilmiş 1936 baskısı olması çok büyük bir problem olarak karşı-mızda durmaktaydı.

Problemin kaynağı ve makâlemize konu olan, Elmalılı'nın, "Hak Dini Kur'an Dili" adlı tefsirine mukaddime olarak kaleme aldığı kendi el yazması orijinal nüshasının transkripsiyonudur. *Mukaddime*, 33,5 x 20,5 cm ebatlarında, nohîdî renkli birinci hamur kağıtlara, rika yazısıyla kaleme alınmıştır. Üzerleri çizilmiş kelime veya cümlelerin üst veya alt kısmına yeni kelime veya cümlelerin yazılarak zaman zaman düzeltme-lerin olduğu *Mukaddime* müellifin kendisinin de numaralandırdığı 29 sayfadan ibarettir.

*Mukaddime*, müellifin kendi yazdığı orijinal şekliyle tefsirine basılmamış, Elmalılı'nın rızâsı dışında ("Kur'an'ın tercümesi ve tercüme ile namazın câiz olup olmayacağı" makâlesi ve "sadece öğrenmek içindir, asla ibadet dili yapılmaz" gibi şerhlerin çıkarılarak) resmî makamlar tarafından gerekli görülen! değişiklikler yapıldıktan sonra basılmıştır.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın kendi el yazısı ile kaleme aldığı tefsir mukaddimesi metni, Elmalılı'nın metrukâtında yaptığımız uzun araştırmalar sonucu ortaya çıkarılmıştır. *Mukaddime*, müellifin *Hak Dîni Kur'ân Dili* tefsirinin, Matbaa-i Ebüzziyâ, İstanbul, 1936 yılı baskısı<sup>2</sup> (A diye adlandırdık), Prof. Dr. İsmail Karaçam, Yrd. Doç. Dr. Emin Işık, Yrd. Doç. Dr. Nusrettin Bolelli ve Abdullah Yücel tarafından sadeleştirilmiş ve 2011 yılında Azim Dağıtım tarafından baskısı<sup>3</sup> (B diye adlandırdık) ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından İlmî Araştırmalar Merkezi (İLAM diye adlandırdık) Kütüphanesi'nde bulunan orijinal nüshanın birebir yapılan baskılarıyla karşılaştırılıp, edisyon-kritiği yapılmıştır. Müellifin kendi el yazması ve İLAM nüshasında olup da tefsirin transkripsiyon edilerek veya sadeleştirilerek yapılan baskılarından çıkartılan cümle, kelime veya ekler, altları çizili ve iri karakterli harflerle gösterilmiştir.

## MUKADDİME

### Fâtiha Tercemesi Yazıldıktan Sonra

İlâhî hamdini sözüme sertâc ettim. Zikrini kalbime mi'râc ettim. Kitabını kendime minhâc ettim. Ben yoktum var ettin, varlığından haberdâr ettin. Aşkınla gönlümü bî-karar ettin. 'Înâyetine sığındım kapına geldim. Hidâyetine sığındım lütfuna geldim. Kulluk edemedim afvına geldim. Şaşırtma beni doğruyu söylet, neşeni duyur hakikatı öğret. Sen duyurmazsan ben duyamam. **Sen göstermezsen ben göremem. Sen bildirmezsen ben bilemem.** Sen söyletmezsen ben söyleyemem. Sen istetmezsen ben isteyemem. Sen sevdirmezsen ben **sevdiremem.**<sup>4</sup> Sevdirdin bize hep sevdiklerini. Yerdirdin bize hep yerdiklerini. Yâr et bize erdirdiklerini. Sevdin habibini kâinâta sevdirdin. Sevdin de hilat-ı risâleti giydirdin. Makâm-ı İbrâhim'den Makâm-ı Mahmûd'a erdirdin. Server-i asfiyâ kıldın. Hâtem-i enbiyâ kıldın. Muhammed Mustafa kıldın. Salât ve selâm, tahiyât ü ikrâm, her türlü ihtirâm ona. Onun bütün âl ü ashâb ü etbâ'ına Yâ Rab.

<sup>2</sup> Dersiamdan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı, Matbaa-i Ebüzziyâ, İstanbul, 1936.

<sup>3</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, (Sadeleştirenler: Prof. Dr. İsmail Karaçam, Yrd. Doç. Dr. Emin Işık, Yrd. Doç. Dr. Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel), Azim Dağıtım, İstanbul, 2011.

<sup>4</sup> B "Sevemem"

**Emmâ ba'd; bu bende-i nâtuvân**<sup>5</sup> sâbık müderrislerinden<sup>6</sup> Hâfız Elmalılı Muhammed Hamdi babası Nu'mân babası Muhammed babası Bekir<sup>7</sup> babası Hasan babası Bedrüddin

غفر الله لهم و حشرهم مع النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين<sup>8</sup>

Gördüm ki gecesi gündüzü mütâvâliyen birbiriyle döğüşüp duran şu fâni hayatın **ne zevkinde ne âlâmında** bâki kalmak için biçâre beşeriyetin ellerinde<sup>9</sup> hiçbir şey yok. Gördüm ki onun yer ile gök arasında mâziden istikbâle doğru kaynaşan, çoşan, çoşup çoşup çarpışan dalgaları arasında her dem kendine doğru çağırmakta bulunan ebedî hayatın nidâ da'veti çınıyor. Herdem Hak, bana gel diye davet ediyor. İnsan kulak **kısıyor**,<sup>10</sup> duymak istemiyor, sanki **kaçmak**<sup>11</sup> için çırpınıyor, çırpınıyor. Fakat çırpınıp çırpınıp âkibete teslim olmaktan başka ne yapıyor? Halbuki sevmediğine teslim olmakla sevdiğine teslim olmak arasında ne büyük fark vardır? Demek ki insan için Hakkı sevmek, Hakk'a hizmet etmek, âkibet cemâl-i Hakk'a ermekten büyük bir saadet<sup>12</sup> yoktur. Lâkin zevk-i Hakk'ı duymayan hayâline mahkûm, tahkiki bilmeyen taklide zebundur. Allah'ı bilmeyen dünyaya sarılır. Dünyayı bilmeyen hülyaya sarılır. Hülyâya sarılan hakîkata darılır. Yiğidi görmeyen ismine bayılır. Güzeli<sup>13</sup> görmeyen resmine bayılır. Önünü görmeyen sonunda ayılır. Kânûnu tanımayan kânunda ayılır. Kitabı tanımayan hesapta ayılır. Kur'an'ı anlamayan da **tercemesinden ayılır**<sup>14</sup>. Bundan dolayı memleketimizde Kur'an'ı Kerim tercemesi nâmıyla şöyle böyle<sup>15</sup> bir takım neşriyât peydâ oldu. Öyle ki içlerinden aslından değil de yabancı<sup>16</sup> tercü-

<sup>5</sup> A ve B "Bu duyguları yaşayan bu cigay".

<sup>6</sup> İLAM EK "Hâfız"

<sup>7</sup> A ve B "Hacı Bekir"

<sup>8</sup> "Allah onları mağfired eylesin. Hepsini, Peygamberler, Sıddıklar, şehidler ve iyilerle beraber haşretsin. A ve B Ek غفر الله لهم و للمؤمنين "müminlerin de".

<sup>9</sup> İLAM "elinde"

<sup>10</sup> A "tıkiyor"

<sup>11</sup> B "kaçınmak"

<sup>12</sup> İLAM "hazz-ı saâdet"

<sup>13</sup> A, B ve İLAM "dilberi"

<sup>14</sup> A ve B "tercümesine dolanır"

<sup>15</sup> İLAM "şöyle böyle" kelimeleri yok.

<sup>16</sup> İLAM "yabancı" kelimesi yok.

manlardan terceme edilenler var. Bunu yapanların maksatları ne olduğunu Allah bilir. Şu kadar ki zâhir hâle nazaran en büyük sâik, hisseden bir ihtiyacı vesile edinerek bazı kitapçıların ticaret sevdâsına düşmüş olmaları görülüyor. Bu da bilerek, bilmeyerek (ليردوهم و ليلبسوا عليهم دينهم)<sup>17</sup> **yolunda yürümek oluyordu**.<sup>18</sup> Buna karşı Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından, Diyânet İşleri makamına bir vazife tahmil olunmuştu. Bunun üzerine bir eser-i teveccüh olarak benden bir tefsir ve terceme yazmam istendi. Ben evvel emirde i'tizâr ettim. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in hiçbir lisana hakkıyla tercümesi mümkün olmadığını bilmezlerden değildim. Fakat iktizâ-i hâle binâen mümkün olduğu kadar bir tefsir yazmam ve buna hulâsâ olarak bir de meâl dercetmem için ısrar edildi. Bunu **ise** reddetmek yaraşmazdı, bilakis (و إذ اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب لتبيننه (19) <sup>19</sup> <sup>20</sup> للناس و لا تكتُمونه ) medlûlünce bu bir vazife idi. Kalemim kırılmış, mürekkebim tükenmiş olduğu halde avn-i Hüdâ'ya sığınarak ve vesîle-i rahmet ve merhamet olmasını ümit ederek **evvelâ** tefsire başladım. Sonra da mefhum tarzında bir meâl yazmaya ibtidâr eyledim. Hemen Cenâb-ı Hak rızasına karîn ve hüsn-i hitâm ile tahsîn<sup>21</sup> buyursun âmin.<sup>22</sup>

Kur'ân'ın<sup>23</sup> tercemesinin mümkün olup olmayacağı hakkında biraz sonra Fâtiha tefsirinde<sup>24</sup> âyetlerini sayarken fâsıla bahsinde Sûre-i Bakara'da, Sûre-i Âl-i İmran'da, Hüd'da, İbrâhim'de<sup>25</sup> ve münâsebet geldikçe daha diğerlerinde îzâhât gelecek ise de burada da **ona dâir bir ifâde** ve Kur'ân'ın isimleriyle tefsir ve te'vîle müteallik bazı ta'rifât ile söze başlamak münasip görülmüştür.

<sup>17</sup> "...onları (bunu yapanları böylelikle) helâk etsinler ve dinlerini kendilerine karıştır-sınlar" En'âm Sûresi, 6/137

<sup>18</sup> A "Âyetinin ifâde ettiği vadiye girmek oluyordu" B "vâdisinde"

<sup>19</sup> "Ve hani Allah, kendilerine kitap verilenlerin "Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız ve onu gizlemeyeceksiniz!"..." Âl-i İmran Sûresi, 2/187

<sup>20</sup> A ve B de sadece âyet-i kerîmenin لَتبيننه للناس kısmı var.

<sup>21</sup> İLAM "mazhar-ı tahsîn"

<sup>22</sup> Tefsir sûre-i Furkân'a geldikten sonra idi ki meâlin tahrîrini deruhte etmişim. Arzu ederim ki bitmeden tab'a verilmesin. **Lâkin hitama ermeden basılmasında isti'câl edildi.** (Müellif tarafından yazılan bu dipnotun altı çizili ve iri harflerle gösterdiğimiz kısmı sadece İLAM nüshasında var, diğer baskılarında yoktur.)

<sup>23</sup> İLAM "Kur'ân-ı Ker'im'in"

<sup>24</sup> İLAM "tefsirinde" kelimesi yok.

<sup>25</sup> A "özellikle İbrâhim'de" B "bahusus İbrâhim'de"

**Terceme**, bir kelâmın mânâsını diğer bir lisanda dengi bir tabir ile aynen ifâde etmektir. Terceme aslın mânâsına tamamen mutâbık olmak için sarâhatte delâlette, icmâlde tafsilde, umumda hususta, itlakta takyidde, kuvvette isâbette, hâsıl-ı hüsn-i edâda, uslûb-i beyânda, sanat ve belâgatta da asıldaki ifâdeye müsâvî olmak iktizâ eder.<sup>26</sup> Halbuki muhtelif lisanlar beyninde hutut-ı müştereke ne kadar çok olursa olsun her birini diğerinden ayıran bir çok hususiyetler de vardır. Onun için lisân-ı hususiyeti olmayıp sırf akıl ve mantıka hitap eden kuru ve fennî eserlerin kâbiliyyet-i ilmiyesi terakkî etmiş olan lisanlara hakkıyla tercümesi kâbil olduğunda söz yoksa da, hem akla, hem kalbe yahut yalnız zevke ve hissiyyâta hitap eden ve lisan nokta-i nazarından onu kıymeti ve zevk-i sanatı hâiz bulunan canlı ve bedî eserlerin tercemelerinde muvaffakiyet görüldüğü nâdirdir. Bunları tanzir etmek terceme etmekten daha kolay gelir. En basit bir misal olarak Türkçemizin şu beytini ele alalım:

*Geh gözde geh gönülde handeliğin mekan tutar*

*Her kande ölse kanlıyı elbette kan tutar*<sup>27</sup>

Şüphe yok ki bu mazmunda buna benzer ve belki daha güzel nazîreler söylenmiştir. Lakin bu beyit aynı letâfetle acaba başka bir lisana tercüme edilebilir mi? Hatta şimdiki lehçemizle; "Her nerede olsa kanlıyı elbette kan tutar" denilse mısraın bir cinâsı ve telmihi zayıf edilmiş olmaz mı? Böyle her nerede olursa olsun kanlıyı iki kan arasında yakalayıp tutturmak hissini verecek mütecânisi üç kelimeyi mezcedip<sup>28</sup> bir mısraa derc edivermek kaç lisanda mümkün olabilir?

Meşhur Türk şâiri Fuzûlî <sup>29</sup>(ö. 1556) **bir takım**<sup>30</sup> güzel sözleri yanlış yazı ile berbâd edenlere bedduâ ederek dîvânının dîbâcesinde evvela şu Arabî kıt'ayı söylemiştir:

<sup>26</sup> A ve B EK " Yoksa tam bir terceme değil, eksik bir anlatım olmuş olur"

<sup>27</sup> *Bazen gözde, bazen gönülde okun yer tutar*

*Her nerede olsa kanlıyı (kâtîli) kan tutar*

<sup>28</sup> İLAM "cem' edip"

<sup>29</sup> İLAM EK "merhum"

<sup>30</sup> A, B ve İLAM "merhum"

تبت يدا كاتب لولاه ما خربت معمورة اسست بالعلم و الادب  
اردى من الخمر فى افساد نسخته تستظهر العيب تغييرا من العنب

Bunun nesren meâli şöyle olur: “Elleri kurusun ol kâtibin ki o olmasa idi ilim ve edep ile te’sis edilen bir ma’mûre harap olmazdı. Nüshasını ifsâd etmekte şaraptan daha kötüdür. "عنب" demeyi<sup>31</sup> tağyir yaparak ortaya "عيب" çıkarmak ister.

Görülüyor ki bu meâl harfiyyen terceme gibi görüldüğü halde aslının dengi olamıyor. Aheng-i nazmı olmadığı için aslı gibi makamına göre bir darb-ı mesel halinde îrâd olunabilmekten uzaktır. Onun için Fuzûlî bunu kendisi Türkçe’ye şu sûretle tercüme etmiş ve güzel bir yâdigâr bırakmıştır:

*Kalem olsun eli ol kâtib-i bed-tahrîrin  
Ki fesâd-ı rakamı sûrumuzu şûr eyler  
Gâh bir harf sükûtiyle kılar nâdiri nâr  
Gâh bir nokta kusûriyle gözü kör eyler<sup>32</sup>*

İşte bu kıta evvelki kıta mazmununun aynı değil lakin dengi bir tabir ile ifadesidir. Ve binâen aleyh edebî bir tercemedir, asıl mazmun itibariyle edebî değerine göre<sup>33</sup> onun yerine konabilir. Evvelkinden bıraktığı cihetleri diğer cihetiyle itmâm eylemiştir. İnebi ayb yapmakla sûri şûr, nâdiri nâr, gözü kör etmek hepsi aynı ifsâd ve tağyir mefhumunun misalleridir<sup>34</sup> ve harfiyyen değil tanzîran bir tercemedir. Ve tanzîran olduğu içindir ki denk bir terceme olabilmıştır. Ve edebi eserlerin tercemesi için bundan başka yol da yoktur. Lakin böyle edebî mâhiyette belîğ bir eser şiirden ibaret olmayıp aynı zamanda ilmî, hukûkî ve sâir bir suretle hükmü dahi hâvî bulunursa o vakit bu yolda bir terceme, terceme değil tahrîf olur. Nitekim<sup>35</sup> evvelki kıtada asıl maksut şarabı haddini beyan ile veya üzümü bozup şarap yapmanın şer’an cezâsını

<sup>31</sup> İLAM “den bir tağyir”

<sup>32</sup> Çirkin yazı yazan kâtibin eli kalem gibi kurusun  
Ki yanlış yazması sûr (düğün)umuzu, şur (kavga) eyler  
Bazen bir harf eksiğiyle nâdiri nâr (ateş) yapar  
Bazen bir nokta kusuru ile gözü, kör eyler

<sup>33</sup> İLAM “kıymet-i edebiyece”

<sup>34</sup> İLAM EK “bununla beraber”

<sup>35</sup> B “Çünkü”

anlatmak olsa idi, gözü kör etmek cinayeti hiçbir zaman tercemesi olamazdı. Çünkü vesika-i hükmiye mâhiyetinde bulunan kelimelerin, kânunların, mukâvelelerin, müâhedelerin vazifeleri tayin eden emirlerin nehiyelerin çerçeveleri nasslardır. Onun için hukûkî bir mukâvele veya muahedenin hükmünde ancak resmi metni muteber olur. Tercemesi olsa olsa anlamak için bir vesîle olabilir, bir vesika-i hukukiye<sup>36</sup> teşkil etmez.

Bir de herhangi lisanda olursa olsun bir kelam vâkıadaki en basit hakikati haber verirken bile yerine göre muhtelif tarzlarda ifâde eder. Mesela Zeyd kıyâm etmiş, bu bir hâdise olmuştur. Bunu anlatmak için Arapça'da bir takım husûsiyetler vardır: Evvela kıyâma ehemmiyet vererek anlatacağı zaman "قام زيد" <sup>37</sup>der. Zeyd'e ehemmiyet vererek anlatacağı zaman "زيد قام" <sup>38</sup>der. Bir mütereddide karşı tahkik mevkiinde anlatacağı zaman "قد قام زيد" <sup>39</sup> yahut "ان زيدا قام" <sup>39</sup>der. Bir münkire karşı anlatacağı zaman da, inkarın derecesine göre "ان زيدا قد قام" yahut "ان زيدا لقاتم" yahut "و الله ان زيدا" yahut "و الله ان زيدا لقاتم" yahut "ان زيدا لقد قام" <sup>40</sup>der. İlâ âhirihi.

<sup>41</sup>Şerh ve tefsir etmeksizin aynen her lisanda gösterilen kâbil olmaz. Asıl vak'a ifâde edilirse de sözün inceliği<sup>42</sup> gâib olursa bundan da malum<sup>43</sup> neticeler tehaddüs edebilir. Meselâ tercemeyi okuyan hoşlanacağı bir noktada ürker, ürkeceği bir noktada hoşlanacak olur. Sulh edecek yerde ilân-ı harbe, harb edecek yerde müsâlahaya kalkışır ve o vakit Fuzûlî'nin dediği gibi sûr şûr, nâdir nâr, göz kör olur. Ve öyle mütercimlere eli kurusun denir. Halbuki Kur'an'ın pek çok ulûm ve me'ârife ve ahkâm-ı hikmete müteallık maksûd-i aslî olan me'ânîsinden mâ 'adâ birde nazımının ehemmiyet-i bedî'ası vardır.

Hem Kur'an'a Kur'an isminin verilmesi bilhassa nazmı itibariyledir. Zira kıraat olunan bizzat mânâ değil mânâyı en belîğ surette ifâde eden nazımdır. Ve bundan dolaydır ki Kur'an Arabîdir. *إنا أنزلناه قرآنا*

<sup>36</sup> İLAM "vesika-i hükmiye"

<sup>37</sup> Kalktı Zeyd.

<sup>38</sup> Kalktı Zeyd.

<sup>39</sup> Muhakkak Zeyd kalktı.

<sup>40</sup> Şüphesiz, gerçekten, Vallâhi Zeyd kalkmıştır.

<sup>41</sup> A, B ve İLAM cümle başına EK "Bu farkları"

<sup>42</sup> İLAM "lâ ekall-i nezâketi"

<sup>43</sup> İLAM "ma'kûs"



"عربيا"<sup>44</sup> buyurulmuştur. Şu Arapça'dır şu Türkçe'dir denilen ise elfâzdır. Çünkü mânânın bir lisana ihtisası yoktur. Mânâsı itibariyle Kur'ân,<sup>45</sup> Furkan, Zikr, Hüden, Nûr, Rûh gibi diğer isimler ile tesmiye edilmiştir. Ve bunlar Arabî olmakla tavsif olunmamıştır. El-Kitâb ve Kitâb-i mübîn isimleri de hem nazm hem mânâ itibariyledir. Nitekim "كتاب فصلت آياته" fazla olarak bir de yazılması buyurulmuştur. Bunda "قرآنا عربيا"<sup>46</sup> haysiyetine işaret olur. Bu cihetle Kur'ân'ın yazısında da bir hususiyeti gözetilegelmiştir. Sonra Kur'ân'ın bir ismi de Hüküm'dür. Bu da hem nazım hem mânâ itibariyledir, onun için Sûre-i Ra'd da<sup>47</sup> "حكما عربيا"<sup>48</sup> buyurulmuştur. Çünkü Kur'ân'dan ahkâm istinbâtında nazımın da mânâsı gibi bir ehemmiyet-i mahsûsası vardır. Bilhassa Kur'ân, Hüküm, Kitâb isimlerinde Arabî vasfı tasrih edilmesi bu üç isimde nazımın ehemmiyetini ispat eder. Kur'ân'ın Arabî olarak indirildiği mensûs olduğu için "Tenzil" isminin hem mânâ hem nazm itibariyle olduğunda şüphe kalmaz.<sup>49</sup> Bütün bu isimlerin içinde ise en mümtâz ism-i hâs Kur'ân ismidir. Ki kıraat ve tilâvet bunun hüküm-i hâssıdır. Kur'ân metlûvdür denilmesi de bunun içindir ve bu Arabîdir. Şüphesiz Arabî olan da nazımdır.

İşte bu Arabî nazımın diğer bir lisanda muâdilini yapmak mümkün olsa idi Kur'ân terceme edilmiş olurdu. Yalnız o terceme Arabî olmadığı için Kur'ân olmazda Kur'ân'ın tercemesi olurdu. Lâkin nazm-ı Kur'ân nasıl bir nazımdır? Herkesin bildiği harflerin seslerin en güzellerinden, yerine göre en güzel nağmelerinden, bütün Arab'ın bildiği ve dolayısıyla<sup>50</sup> insanların anlayabileceği kelimelerin en güzellerinden seçilerek, Allah'tan başka hiç kimsenin yapamayacağı canlı bir nesc ile dizilip dokunmuş, lafız mânânın mânâ lafzın ayinesi halinde nâmütenâhî iltimâât-i beyan ile parlatılmış: "Haydi bunun Allah'tan indirildiğinde şüpheniz varsa Allah'tan başka bütün güvendiklerinizi çağırarak ve hatta ins ve cin bir araya gelerek bunun hatta bir sûresinin mislini yapın,

<sup>44</sup> "Şüphesiz ki biz onu, anlayasınız diye, Arapça bir Kur'ân olarak indirâik" Yusuf Sûresi, 12/2.

<sup>45</sup> A ve B EK "daha ziyâde"

<sup>46</sup> "...Arapça bir Kur'ân olarak âyetleri açıklamış bir kitap..." Fussilet Sûresi, 41/3

<sup>47</sup> A,B ve İLAM "Hûd" da. (Doğru olan 47. Dipnotta görüleceği üzere Ra'd Sûresi'dir)

<sup>48</sup> "İşte böylece onu (Kur'ân'ı) Arapça bir hüküm olarak indirdik..." Ra'd Sûresi, 13/37

<sup>49</sup> A ve B EK "Zikir"de böyledir"

<sup>50</sup> A ve B EK "bütün"

fakat imkanı yok yapamazsınız”<sup>51</sup> diye bütün cihana meydan okuyan gayet basit bir teklif ve gâipten katî bir ihbâr ile sâha-i şuhûda gelmiş her âyeti bir sehl-i mümteni’ olan öyle i’câzkâr bir nazımdır. Ki Hiç Arapça bilmeyen bir kimseye bile okunduğu zaman tatlı ve güzel bir kelim olduğunu duyurur. Biraz Arapça bilen bir kimse bir âyeti işittiği zaman derhal bir mânâ anlar ve anladığını zanneder, ben de söyleyivereceğim gibi tevehhüm eder, bir de bakar ki anlamamıştır. Çünkü nazımın her noktasından birçok mânâlar fıskırmaya başlar. Taklidine özendikçe yükselir, derinleşir,<sup>52</sup> ölçüsü, mikyası bulunamaz. Âyetten âyete terkîbine geçtikçe zevk tedâuf eder. Sırr-ı hayât gibi nâmütenâhiye giden esrarının ihâtası beşerî kudretin fevkinde kalır. Eğer öyle olmasa idi bu basit teklife karşı paralar sarf ederek, silahlar çekerek, ordular toplayarak asırlardan beri Kur’ân’ı kaldırmak için harp edip duran münkir beşeriyet bu zahmetleri çekecek yerde onun bir nazirini yapı-vermez miydi? Fakat yapamamıştır ve yapamaz, Kur’ân’ın verdiği haberleri kimse yalan çıkaramaz.

Ne kadar yüksek olursa olsun, haysiyet-i edebiye kazanmış herhangi bir şahsiyyetin üslûb-i ifâdesi meşk edile edile az çok taklîd ve tanzir edilmiş iken Kur’ân’ın nüzulü anından beri bütün üdebâ ve bülegâ-yı Arap belâgât-ı Kur’ân’ı lisanına numûne ittihaz etmiş, bu sayede Arap lisan ve edebiyâtı nokta-i nazarından yükselmiş olduğu halde nazm-ı Kur’ân’ı taklîd ve tanzire yaşayabilen kimse zuhur etmemiştir. O halde kendi lisânında bile taklîd ve tanziri kâbil olamamış olan Kur’ân’ın nazım ve üslubunu diğer bir lisanda taklîd ve tanzir etmek elbette mümkün olamaz. Olamayınca da aynen terceme edilemediği gibi tanzir suretiyle hiç terceme edilemez. Çünkü tanzir edilmekten başka ilmî haysiyetinden tağyir ve tahrif de edilmiş, Kur’ân’dan olmayan şeyler Kur’ân’a katılmış olur.

**Bir de şu noktaları tasrîh etmeliyiz:** Gerçi Kur’ân’da manasız kelime yoktur, fakat mânâsı pek derin olan kelimeler bulunduğu gibi bir kelime etrafında birçok mânâların tezâhüm ettiği ve bazı ifadelerde hepsi de sahih olmak üzere müteaddid vechelerin ihtimalların ictimâ’ ettiği

<sup>51</sup> İsrâ Sûresi, 17/88.

<sup>52</sup> İLAM “derinleşir” kelimesi yok.

yerlerde çoktur. Ki bunlar tefsir ve te'vile tevakkuf eder. Ve bazılarını doğrudan doğruya terceme mümkün olsa bile hepsini bütün vücuhuyla tercemeye sığdırmak mümkün olmaz. Bunları aynen almak veya mânâyı edebîsi fedâ edilerek te'vil ve tefsir tarzında ifade etmek lazım gelir. Ve bu cihetten Kur'an'ı anlamakta yalnız dirâyet-i lisanîye kâfi gelmez. Sahibinden rivâyete veya hâdisenin inkişâfına tevakkuf eder. Onun için bazan bir hâdiseye karşısında Kur'an'ın âyetlerinden o vakte kadar hissetmediğiniz bir mânâ anlarsınız. Ve o anda o âyet o hâdiseye için nâzil olmuş sanırsınız ki bu da garâib-i Kur'an'dandır. Terceme de bunları ihâta edilemeyeceğinden zâyî' olur. Bu cümleden olmak üzere Sûre-i Âl-i İmrân'ın baş tarafında geleceği vechile âyetlerin bir muhkemâtı bir de müteşâbihâtı vardır. Bir âyette hem muhkem hem müteşâbih cihetleri beraberinde bulunur. Müteşâbihât ise duğundan ol " وما يعلم تأويله إلا الله <sup>53</sup> " bunda terceme tayin edilemeyeceği gibi tefsir ve te'vilde tayin edilemez. Ve binâen aleyh bunlar için bir mealde gösterilemez. Olsa olsa aynı lafızların muhafazasıyla duyulabildiği kadar müphem bir mefhumu işâret olunabilir ki bu nokta çok tehlikelidir. Onun için meâl tabirimiz bile mahzurdan sâlim denilemez.

Şimdi insaf ile düşünelim. Bu şarâit altında Kur'an'ı terceme ettim veya ederim diyenler yalan söylemiş olmalarda ne olur? Doğrusu Kur'an'ı cidden anlamak ve tedkik etmek isteyenlerin onu usûlüyle Arabî yolundan ve tefâsir-i merviyyesinden anlamaya çalışmaları zarûridir. Kur'an'ın falan tercemesinde şöyle denmiş diyerek ahkâm istinbâtına, mesele münâkaşasına kalkışmamalıdır. Bunu imanlı olanlar yapmaz. Kendini bilen ehl-i insaf da yapmaz. Kur'an'dan bahsetmek isteyenler onu hiç olmazsa harekesiz olarak yüzünden<sup>54</sup> okuyabilmelidir. Maa mâfih öyle kimseler görüyoruz ki Kur'an'ı<sup>55</sup> harekesiz okumak şöyle dursun harekesiyle bile dürüst okuyamadığı halde onun ahkâm ve me'ânisinden bahse<sup>56</sup> kalkışıyor. Öylelerini görüyoruz ki Kur'an'ı anlamıyorlar ve tefsirlere müfessirlerin te'villeri karışmıştır diye onları da kâle almak istemiyorlar da, eline geçirdiği tercemeleri okumakla Kur'an'ı

<sup>53</sup> "Allah'tan başka kimse onun tevilini bilmez" Al-i İmrân Sûresi, 3/7,

<sup>54</sup> A EK "doğru"

<sup>55</sup> İLAM "Kur'an'ı" kelimesi yok.

<sup>56</sup> A ve B "içtihadâ"

tedkik etmiş olduğunu<sup>57</sup> iddiâ ediyor. Düşünmüyor ki okuduğu terceme-ye âlim müfessirlerin te'vili değilse, câhil mütercimın rey ve tevili, hatası, noksanı karışmıştır. **Cühâlin<sup>58</sup> ileri gidenlerinden bazılarını da** duyuyoruz ki Kur'an tercemesi demekle dahi iktifâ etmiyor da "Türkçe Kur'an" demeye kadar gidiyor. **Hatta bundan dolayı mebuslardan birisi yazdığı bir manzûmede**

*Türkçe Kur'an mı var be hey şaşkın*

**Oynamaktır bu, dîn ü imânla**

**demiştir. Filvâki öyledir. (Türklerin medâr-ı iftihâr olan ulemasından Fenârî merhûm ilm-i usûlden otuzüç sene telif etmiş olduğu "Fusûl-i Bedâyi" nâm eserinde şöyle tasrîh eder: "Kur'an tercemesine Kur'an demek bir küfürdür")<sup>59</sup> Zira: "إنا أنزلناه قرآنا عربيا" <sup>60</sup> mansûstur. Düşünelim ki Kur'an'ı tefsir etmek üzere Peygamberin<sup>61</sup> buyurduğu hadise bile Kur'an denemez, denirse küfür olur.**

Hâsılı terceme, Kur'an'dan, mütercimın anlayabildiği kadar bazı şeyleri anlatabilirse de hakkıyla anlatamaz. Anlattığı şeylerde de Kur'an hüküm ve kıymetini hâiz olamaz. Maamâfih şunu da unutmamalıdır ki Kur'an anlaşılmaz bir kitap değildir. Hatta "و لقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر" <sup>62</sup> buyurulduğu üzere mânâsını en kolay ve açık surette anlatan ve te-kellüfsüz, tasannu'suz, su gibi akan, nûr gibi parlayan bir kitâb-ı mübîndir. O kendisini bütün insanlığa duyurmak ve anlatmak için nâzil olmuş ve duyurmuştur. Ancak onun me'ânisi ihâta olunup bitirilemez. Bir mânâsı inkişâf ederken arkasından bir mânâ daha, arkasından bir mânâ daha ila âhirihi yüz gösterir. Nûrunun şuasının<sup>63</sup> içinde hafâ zuhur eder. Mümine hitap ederken kâfire bir inzâr fırlatır, kâfiri inzâr ederken mümine bir tebşir nüktesi uzatır. Avâma hitap ederken havâsı düşündürür. Alime söylerken câhile dinletir. Câhile söylerken âlime

<sup>57</sup> İLAM "olacağını"

<sup>58</sup> İLAM "cehâleti"

<sup>59</sup> Bu parentez içi cümle müellifin orijinal el yazması tefsir müsveddelerinden başka bir nüshada yoktur.

<sup>60</sup> "Biz, muhakkak bu kitabı okuyup anlamanız için Arapça bir Kur'an olarak indirdik" Yûsuf Sûresi, 12/2.

<sup>61</sup> İLAM EK "irâd"

<sup>62</sup> "Muhakkak biz, bu Kur'an'ı düşünüp ibret alınsın diye kolaylaştırdık. Hiç düşünen var mı?" Kamer Sûresi, 54/17.

<sup>63</sup> A ve İLAM "şa'saai vüzuhu"

dokundurur. Geçmişten bahsederken geleceği gösterir. Bu günü tasvîr ederken yarını anlatır. En sâde müşahedelerden en yüksek hakîkatlara götürür. Müminlere gaybı anlatırken kâfirleri halden bîzâr eder. Ve bütün bunları hâle, makâma, mekâna, zamâna, mevzuuya göre en uygun en ra'nâ kelimelerle ifade edilir. Meselâ taşın çatlayıp su çıkardığını anlatırken "بِنشَق" veyahut "بِنشَق" demekle iktifâ etmezde "لما يشقق" diyerek çatlayışın, akışın bütün fişkirtisini, şakirtisini, takirtisini duyurur. Böyle tabii delâletlerle müterafık olan elfâzı, hâssı, âmı, müştereki, hakîki, mecâzî, sarîhî, kinâyesi, zâhiri, nassı, müfesseri, muhkemi, hafisi, müşkili, mücmeli, müteşâbihi, ibâresi, işâreti, delâleti, iktizâsı, mutâbakatı, tazammunu, iltizâmı gibi birçok vücuh ile ayrı ayrı mânâları mantıklı çeşitiyle bir vecizeye toplayıp anlatıverir. Sonra bunları muhtelif çeşitlerden îzâh ve tafsil de eder. "كتاب أحكت آياته ثم فصلت" <sup>64</sup> bunları anlayanların anlamayanlara beyân etmesini de vazife kılmıştır. Bu beyân vazifesi tebliğ ve tefsir vazifesini teşkil eder. Güzel Arapça bilenler dahi bu tefsir ihtiyacından vâreste kalamaz. Kalamadıklarından dolayı ilk evvel tefsir, Arapça bilenler için Arabî yapılmıştır. Ve bu tebliğ ve tefsir vazifesini evvela bütün usulüyle ihtiyaca göre Peygamber îzâh <sup>65</sup> etmiş ve ihtilâf-ı elsüneye göre onun neşr olunmasını <sup>66</sup> da ümmetine emreylemiştir.

Ve işte bu vazifenin teveccühü dolayısıyla ben de dilimin dönebildiği kadar bir tefsir ve meâl tarzında bu eseri yazmaya başladım. <sup>67</sup> Meâlin mümkün olduğu kadar sâde ve veciz olmasına gayret ettim. Bununla beraber şimdiye kadar mukarrar olan edebiyatımızda kullanılan lisanımızın öz malı olmuş kelimeleri, klişe haline gelmiş bazı terkinin veya cemî'leri iktizâsına göre kullanmakta taassuba saptım. Mesela "hamd"e "hamd", "rahmet"e "rahmet", "hidâyet"e "hidâyet" dedim. "Zulmet"e "karanlık" dedimse, "nûr ve ziyâ" yerine "aydınlık" ve "ışık" demek için ısrar etmedim. "Gök" yerine "semâ" yı tercih ettiğim makâm <sup>68</sup> oldu, ekseriya "gökler ve yer" dedimse, bazan da "Semâvât u Arz" demek daha hoşuma geldi. "Güneş ve ay" dedim, lakin "güneşi ve ayı" diyeme-

<sup>64</sup> "Bu Kur'ân, âyetlerinin hükmü bâkî kılınmış ve sonra geniş olarak açıklanmış bir kitaptır." Hüd Süresi, 11/1.

<sup>65</sup> A "İfâ"

<sup>66</sup> A ve İLAM "neşr-u ta'mimini"

<sup>67</sup> A ve İLAM "çalıştım"

<sup>68</sup> A "mevki"

diğimden "şems ve kamer"i tercih ettim. İlmi, bilgiden ziyade sevdiğim noktalar gördüm, pek mühim ve şâyi' olan ilmî ıstılâhları yenilemeye çalışmadım. İsm-i hâs gibi terkîb kullanacağım zaman hâs ismi diyemedim. Bütün halk, "Rabbülâlemîn"i tanıırken, "âlemlerin Rabbi" demekte fâideden ziyâde zarar gördüm. "Sırât-ı Müstakîm" yerine "müstakim sırat"<sup>69</sup> "doğru yol" dediğim zamanda sırâtın nüktesiyle istikâmetin zevkinden bir şey zâyi' olduğunu hissettim. Mevlid dinlerken "Yâ ilâhi kılma bizi dâllîn, bu duâya cümleliz deyin âmin" diye herkesin tanıdığı "dâllîn" cem'ini tefsirde şerh etmek üzere Fâtiha'nın meâlinde aynen kullanmayıp da nihayetini âmine yaraşmaz kısa bir hecâ ile kesmeyi dinimizin lehinde değil aleyhinde buldum. Çünkü dalâlete düşenler veya yanlış gidenler yahut dâl olanlar yahut şaşkınlık, sapkınlık, kendini yitirenler, yitkinler denildiği zaman bunların ukalâdan oldukları halde dalâlete düştükleri anlatılmamakla beraber dalâlete düşenlerin sonundaki medîd iniltileri de duyurulmuyor. İmtidâdlı bir sesle bitmesi lazım gelen kelâm tük-i nefis oluveriyor. Maa hâza böyle cemi'leri nâdir kullandım. Daha sonra edebiyatımızın yüksek ve cemiyetin numunelerinden olan, iktibâs, îrâd-ı mesel, mülemma' gibi güzel sanatlardan pek az olmakla beraber makamına göre tek tük istifâde etmekten de hâlî kalmadım. Hâsılı nassın asıl mânâsından mümkün mertebe uzaklaşmamak için esas Arapça ve Fârisî'den alınmış olan kelimeler kullandım. Ve fakat bunları Arab'ın ve Fars'ın isti'mâline göre değil Türkçemizin malı olarak ve bizim kullandığımız mânâ ve tarz ile kullandım. Lisânımızda mukâbili bulunmayan veya başka mânâ ifâde eden kelimeleri tefsirine müracaat edilmek üzere aynen iktibas ettim. Türkçe söylenen bir sözün şerh ve tefsire değeri olmamak lazım geleceği iddiasında bulunmadım. Gökte bir yıldız göstermek için bütün içindikileri ortaya dökmek lazım geleceği fikrinde bulunmadım.<sup>70</sup> Ben hâlis Anadolulu, öz Oğuz, Yazır Türk'üyüm. On beş yaşında İstanbul'a geldim. Ne Arabistan'a gittim ne Türkistan'a. Ne İran'ı gördüm ne Frenkistan'ı. Öğrendiğimi bu vatanda

<sup>69</sup> İLAM EK "diyemedim"

<sup>70</sup> A "beslemedim"

öğrendim. Yazır'ın,<sup>71</sup> Bayındır, Eğmir, Avşar gibi bütün Oğuz kabilelerinden birisi olduğunu da Arapça'dan *Divânü Lügati't-Türk*'ten öğrendim.<sup>72</sup> **Dilimi de öğrendiğim gibi konuştum.** İran'da çıkan yünden, Avrupa'da bükülen ipten, Türk destgâhında dokunan halıyı Türk malı tanıdım. Bir binanın mimarisinin Türk olmak için<sup>73</sup> kerestesinin yerli olması lazım değildir diye işittim. Afrika madenlerinden çıkmış bir altının üzerinde bir Türk sikkesi gördüğüm zaman ona Afrikalının değil bizim altınımız dedim. **Mektepte coğrafya okuduğum zamanda Arabistan'ı bizim diye belledim.** Rûhî-i Bağdâdî'nin:

*Sanma ey hâce senden zer ü sîm isterler*

*"Yevme lâyenfeu"de "kalb-i selîm" isterler<sup>74</sup>*

sözünü duyduğum vakit bunu Türkçemizden başka bir lisanla edebiyatına kaydedemediğim gibi Türkçe'nin en güzel sözlerinden tanımakta tereddüd etmedim. **Kendimden fazla Türk olmaya özenmedim.** **"Dedi" diyecek yerde bazı eski tefsirlerde görüldüğü üzere "itti" demeye kalkışmadım.** Yerinde kurultay dedim, yerinde de ültimatolardan çekinmedim. Yazı lisanımızda pek şâyi' olmayan bir takdim ve tehir yapıldıysa muhakkak muhâvere lisanımızda mevcut olduğu için yapmışımdır. Eğer nâdir bir isti'mâl aldım ise makamında nâdir olmasından dolayı almışımıdır. Bir zaman olur "Şu kuşa bak" deriz. Diğer bir zaman da olur "Bak şu kuşa" deriz. Sırası gelir "Bahar geldi" deriz. Bir sıra da gelir "Geldi bahar" deriz. Fakat nesir yazılarımızda ekseriya evvelkileri yazarız diye nazımda yaptığımız gibi lüzumu halinde ikinciyi ihtiyar ettiğimizden dolayı şîve-i lisana muhalif zan edilmemeli de, nüktesi aranmalıdır. "Çamlıca'nın manzarasına bayıldım" demeyip de "Bayıldım manzarasına Çamlıca'nın" dediğimiz zaman hata etmiş değil, bir nükte sarf etmiş oluruz. Bu bazı yerde belki iyi olmamıştır. Lakin âyetleri alt üst ederek karıştırmayıp ve her âyetin meâli kendi mevkiinde göstermek için zarûri olmuştur. Bazı meallerin manzum gibi rast geldiği yerler vardır ki iyi okunursa belki hoş gider. Bütün bunlardan maksat

<sup>71</sup> A ve B "Yazır'ın Kayı, Kınık, Bayındır, Eymir, Avşar gibi büyük Oğuz kabilelerinden biri olduğunu da..."

<sup>72</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divânü Lügati't-Türk*, (Sadeleştiren: Mehran Bahari), TDK, Ankara, 2003, Cilt I, sy. 293,302; II Cilt, sy. 269,345.

<sup>73</sup> A "bütün"

<sup>74</sup> *Sanma ey hoca ki senden altın ve gümüş isterler*

*Hıçbir şeyin fayda sağlamadığı günde temiz gönül isterler*

Kur'an'ı biraz duyurmaya çalışmaktır. Bir iki âyetin mânâsına ait bir mefhum edindikten sonra Kur'an'ı tekrar okuyan şuurlu bir kimse kelâm-ı ilâhî ile kelâm-ı beşer arasındaki farkı duymamak kâbil değildir. Ümit ederim ki yanlış bir mânâ yazmamışımdır. Fakat eksiği çoktur. Bir kelime de bir veya iki mânâyı anlatabildimse duyduğum veya duymadığım bir takım mânâlar da anlatılmadan kalmıştır. Binâen aleyh okuyanlardan tekrar tekrar rica ederim ki Kur'an'ı bu yazdıklarım ile ölçmeye kalkmasınlar.

**Tefsire gelince-** Bir kere her tefsirde esas gibi olan ve Arabî kavâide tealluk eyleyen elfâza müteallik tahliller çok eksik denecek kadar azdır. Elfâzdan ziyâde mânânın tevzîh ve teşrihine çalışılmıştır. O da her âyette değil kısmendir. Dikkat edilirse âyetlerin sûrelerin münasebât ve irtibatlarını anlatmak husûsunda bir çok yerlerde bâriz bir hizmeti vardır. Esbâb-ı nuzûle, nâsîh ve mansûha, bazen mevâiza, ahlâka, akâid ve a'mâle, hakâik ve ahkâma âit îzâhât bulunur. Zamanımızı alakadar eden ulûm ve fûnûna, hikemiyyâta müteallik hayli bahisler tesâdüf ederler. Bilhassa bu cihetten başka tefsirlerde bulunmayacak veya pek güç anlaşılabilir bir hususiyeti olması gerektir. Diyanet İşleri Riyâseti'yle yapılan mukâvelede<sup>75</sup>

Bu<sup>76</sup> tefsir Arapça muayyen bir tefsir kitabının tercümesi değildir. Lüzumuna göre bir çok tefsirlere müracaat olunmuştur. Ebussuud (ö. 982/1574)<sup>77</sup>, Kâdi (ö. 1286)<sup>78</sup>, Keşşâf<sup>79</sup>, Fâhru Râzî'nin (ö. 1210) *Tefsîr-i Kebîr*'i, Cassâs Ebu Bekr Râzî'nin (ö. 370/980) *Ahkâm-ı Kur'an*'ı, Ebu Hayyân'ın (ö. 745/1344) *Bahr-ı Muhîr* nâmındaki *Tefsîr-i Kebîr*'i ile

<sup>75</sup> Tefsir müsveddelerinde cümle bu şekliyle yarım bırakılmış ve Diyanet İşleri'nin verdiği programa yer verilmemiştir. Müellif, mukâvelede de işaretle yetinmiş, müsveddeler temize çekilirken program eklenmiştir. Tefsirin 1936 baskısında anlaşma maddelerinden **-Gerektiğinde nâsîh ve mensûha yer verilmesi** maddesi de çıkartılanlar arasındadır ve sözkonusu madde İLAM nüshasında mevcuttur.

<sup>76</sup> A Cümle başına EK "İşte ben de bu esaslar üzerinde yürümeğe çalıştım. Onun için bu tefsir..."

<sup>77</sup> Mehmet Ebussuud Efendi'nin *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı tefsiri.

<sup>78</sup> Abdullah ibn Ömer ibn Muhammed Nasıruddin el-Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl* isimli tefsiri.

<sup>79</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer ez-Zemahşerî el-Harezmî'nin (ö. 1144) *el-Keşşâf 'an hakâiki Gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* isimli tefsiri.



*Nehr-i Mârid* namındaki *Telhîs-i*<sup>80</sup>, Ebu Cerîr'in (ö. 310/923) *Tefsîr-i Kebîr'i*, *Tefsîr-i Nisâbü'rî*<sup>81</sup>, Âlûsî (ö. 1270/1854) *Tefsîr-i Kebîr'i*<sup>82</sup>, Hadisten *Kütüb-i Sitte*<sup>83</sup>, *Nihâye* dâima nezdinde bulunan me'hazlardı. Bunlardan mâ adâ icâb-ı halinde İstanbul kütüphanelerinde mevcut olan birçok tefsirlere ve diğer ulûm ve fûnûn kitaplarına müracaat edilmiştir. İhtilaf naklettiğim noktaların cem'i câiz olmayacak mesâilde ise kâripleri tereddütte bırakmamak için ekseriye bir hal ve tercih ile neticelendirmeye çalışmışımdır. Meşhûrun hilafına bir mütala'a serdettiğim veya bir davâ dermiyan ettiğim<sup>84</sup> zaman nakil ve rivayete mütevakıf olan hususlarda me'hazımı göstermişimdir. Her zamanda doğru söz söylemeye çalıştım.<sup>85</sup> Ekser tefsirlerde meşhur ve şâyi' olan her mânâ ve meselede me'haz tasrîhine lüzum görmedim. İhtimal ki bazı yerlerde kendimi alamayarak<sup>86</sup> uzatmış isemde ya meselenin ehemmiyetine veya fâidesi umumi olsun diye sırf ilmî istulâhât ile iktifâ etmeyip sözün nerelere kadar mütehammil olduğunu anlatmak için bir numûne vermek maksadından veya tenkîh için zaman bulamamaktan neşet etmiştir. Yoksa birçok cihetler muhtasar geçilmiştir. İnşâallah hitamı müyesser olurda tekrar bir daha ilgilenilirse<sup>87</sup> belki biraz daha tekemmül eder. Her halde matlup rızâ-i Hak'tır. Burada kelâm-i ilâhî ile vahye dâir de bir mükadime yazmak isterdim. Fakat Kur'ân'ın ve tefsirin içinde muhtelif yerlerde bunlara dâir beyânât geleceği için onunla iktifâ ettim.

**Kur'ân:** Allahu Teâlâ tarafından resul-i kibriyâsı Peygamberimiz Muhammed Mustafa (s.a.v.) Efendimiz Hazretlerine Arabî olarak indirilip bize naklolunan kitab-ı mübînin ismidir. Asıl lügatte Kur'ân, gufrân vezninde kıraat mânâsına masdar idi. Bu kitab-ı münzelin ahkâmı ve evsâf-ı mümeyyizesinden birisi de " وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث " <sup>88</sup>

<sup>80</sup> Muhammed bin Yûsuf bin Ali bin Hayyân el-Grnâtî el-Ceyyânî el-Endülüsî'nin tefsirinin özetidir.

<sup>81</sup> Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Muhammed b. Habîb en-Nisâbü'rî'nin (ö. 406/1016), *Tefsîrül'-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseri.

<sup>82</sup> Ebü's-Senâ Şihâbü'ddin Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî'nin, *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsiri.

<sup>83</sup> *Sahih-i Buhârî*, *Sahih-i Müslim*, *Sünen-i Nesâî*, *Sünen-i Tirmizî*, *Sünen-i Ebi Dâvûd* ve *Sünen-i İbn Mâce*'den oluşan altı hadis-i şerif eseri. İLAM "hadis kütüb-i sitte"

<sup>84</sup> İLAM "eylediğim"

<sup>85</sup> A ve İLAM "Her halde doğrusunu söylemeye özendim"

<sup>86</sup> A EK "sözü"

<sup>87</sup> A ve İLAM "işlenirse"

<sup>88</sup> "İnsanlara sindire sindire okuyasın diye biz Kur'ân'ın kısımlara ayırdık" İsrâ Sûresi, 17/106.

"mantuklarınca"<sup>91</sup> tertil ve "و رتل القرآن ترتيلا"<sup>89</sup> "تتلو عليهم الذى أوحينا اليك" tilâvet ile kıraat olunmak olduğu cihetle buna Kur'an tesmiye buyurulmuştur. Sûre-i Bakara'da "قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك بإذن الله مصدقا لما" "قل نزله روح القدس من ربك" Sûretü'n-Nahl'de "بين يديه و هدى و بشرى للمؤمنين" buyurulduğu üzere "بالحق"<sup>94</sup> "Şuarâ'da -Sûretü'ş" "بالحق" buyurulduğu üzere Kur'an Allahu Teâlâ tarafından kalb-i Muhammediye<sup>95</sup> Rûh-i Emîn, Rûhu'l-Kudüs dahi denilen Cebrâil vâsıtasıyla hak olarak nâzil oldu. İndirilmesi de bi-hakkın inmesi de bi-hakkın oldu. "و بالحق أنزلناه و بالحق" "قرآنا عربيا غير" "Hem hiç i'vicâcsız Arabî Kur'an olarak nâzil oldu."<sup>96</sup> "نزل" "Kur'an olmak üzere nâzil olmayana Kur'an denilmedi. **Onun için Peygamberin tefsirlerine, hadislerine Kur'an denilmediği gibi "** **"Ben kalbi kırılanların yanındaım" gibi hadis-i kudsi de Kur'an denilmedi.** Çünkü Kur'an<sup>98</sup> olmak üzere vahyolunuyordu. Lakin kâfirler Kur'an'ın Allah tarafından nâzil olduğuna inanmak istemediklerinden bunu Muhammed (s.a.v.)in kendi söylediği, kendinden uydurup Allah'a isnad ettiği bir kitap veya bir şiir veya bir kâhin sözü dediler. Hâlâ da öyle derler. Onun için Kur'an'da bunları red eden birçok âyetler nâzil olmuştur. Ezcümle "فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال" "أم يقولون افترىه قل ان افتريته فلا تملكون لى من الله ثنا"<sup>99</sup> "أوحى إلي و لم يوح إليه شئ" "و لو تقول علينا بعض الاقاويل . لاخذنا منه باليمين . ثم لقطعنا منه الوتين . فما لكم من احد عنه

<sup>89</sup> "Sana vahyettiğimizi onlara okuyasın diye..." Ra'd Sûresi, 13/30.

<sup>90</sup> "Kur'an'ı ağır ağır, tane tane oku" Müzzemmil Sûresi, 73/4.

<sup>91</sup> A EK "ağır ağır"

<sup>92</sup> "De ki: Kim Cebrâil'in düşmanı ise, bilsin ki geçmiş kitapları tasdik eden, müminler için bir müjde ve hidayet olan Kur'an'ı Allah'ın izniyle senin kalbine o indirmişti." Bakara Sûresi, 2/97.

<sup>93</sup> "Rûhu'l-Kudüs (Cebrâil) Rabbinin katından hak olarak indirdi" Nahl Sûresi, 16/102

<sup>94</sup> "Bu Kur'an'ı (açık bir Arapça lisanıyla) senin kalbine Rûhu'l-emîn olan Cebrâil indirmişti." Şuarâ Sûresi, 26/193.

<sup>95</sup> A "Peygamberiye"

<sup>96</sup> "Biz, Kur'an'ı "Hak" olarak indirdik, bütün hakikatleri içinde toplayarak indirdik." İsrâ Sûresi, 17/105.

<sup>97</sup> "Hem hiç eğri tarafı ve eksiği bulunmayan Arapça bir Kur'an indirdik." Zümer Sûresi, 39/28.

<sup>98</sup> İLAM EK "nazmı"

<sup>99</sup> "Allah'a yalan uyduran veya kendisine hiçbir şey vahyolunmadığı halde: "Bana vahyolundu" diyenden daha zâlim kim olabilir?" En'am Sûresi, 6/93.

<sup>100</sup> "Yoksa: onu Muhammed kendi uydurdu mu diyorlar? Ey Muhammed! Sen onlara şöyle de: Şayet onu ben uydurmuşsam, Allah'tan gelecek cezaya karşı beni savunamazsınız." Ahkâf Sûresi, 46/8.

" و ما علمناه الشعر و ما ينبغي له " <sup>102</sup> Yine bundan dolayı Kur'ân'ın bir ismi de "Tenzîl" dir. Çünkü ceste ceste <sup>103</sup> " تنزيل من رب العالمين " indirilmiştir.

**el-Kitâb:** Kur'an'ın bir ismi de "el-Kitab" dır. Kitab'ın<sup>104</sup> tarifi için "الم ذلك الكتاب لا ريب فيه" <sup>105</sup> (tefsirine) bak.

**el-Furkân:** Furkân da esâsen ayırmak mânâsına masdardır. Kur'ân'ın Hak ile bâtlı, helal ile haramı ayırması itibariyle bir ismi de el-Furkân olmuştur. " و أنزل الفرقان " <sup>106</sup>

**el-Hüdâ:** Esâsen hidâyet etmek mânâsına masdardır. Hidâyet olmak manasına da gelir. Sonra hidayet eden rehber ve hidâyet olunan doğru yol mânâsına da itlâk olunur. Kur'ân'da " هدى للمتقين " <sup>107</sup> " هدى للناس " <sup>108</sup> olduğu için bir de "el-Hüdâ" tesmiye edilmiştir. Nitekim kalpleri, fikirleri tenevvür etmesi itibariyle bir ismi de "en-Nûr" dur. " و التبوعوا النور الذى أنزل معه " <sup>110</sup>

**ez-Zikr:** Zikr dahi esâsen masdar olup, anmak, anış ve anılan şey mânâlarını dahi ifâde eder.<sup>111</sup> Râgıb'ın (ö. V./IX. Yüzyılın ilk çeyreği) Müfredât'ın da<sup>112</sup> ve Kâmus<sup>113</sup> sâhibinin Basâir'in de<sup>114</sup> beyan ettikleri üzere "Zikr" maddesiyle bazen şol heyet-i nefsiye murad olur ki insan kesb eylediği marifeti hıfz eylemesi onunla mümkün olur. Bu surette hıfz ile mürâdif olur. Lakin hıfz kalpde ihrâzı ve zikri istihzârı itibariyledir.<sup>115</sup> Bazen de bir şeyin kalbe yahut kâvil ve lisana hazır olmasına

<sup>101</sup> "Eğer Muhammed kendinden bazı sözler uydurup da, bizim söylediğimizi iddia etseydi, elbette onu kuvvetle yakalar, sonra da can damarını keserdi. Hiç biriniz de buna manî olamazdı." Hâkka Süresi, 69/44-47.

<sup>102</sup> "Biz Muhammed'e şiiir öğretmedik. Bu, ona yakışmaz da." Yasin Süresi, 36/69.

<sup>103</sup> "O, âlemlerin Rabbi olan Allah tarafından indirilmiştir." Vâkıa Süresi, 56/80.

<sup>104</sup> İLAM "Kitab'ın" kelimesi yok.

<sup>105</sup> "Elif Lâm Mîm. Bu kendisinde hiç şüphe olmayan bir kitaptır." Bakara Süresi, 2/1-2.

<sup>106</sup> "Hak ile bâtlı ayıran Kur'ân'ı indirdi." Âl-i İmran Süresi, 3/4.

<sup>107</sup> "Allah'tan korkanlara doğru yolu gösteren bir kitaptır." Bakara Süresi, 2/2.

<sup>108</sup> "İnsanlara doğru yolu gösteren" Bakara, 2/185.

<sup>109</sup> "Müminler için bir hidayet ve müjde kaynağıdır." Bakara Süresi, 2/97. İLAM " هدى للمؤمنين "

<sup>110</sup> "Ve kendisine indirilen nura tâbi olanlar, işte onlar, kurtuluşa erenlerdir." A'râf Süresi, 7/157.

<sup>111</sup> A, B ve İLAM EK" Anmak da ya kalp veya lisan ile olur."

<sup>112</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî'nin, Müfredâtü'l-İlfâzi'l-Kur'ân adlı eseri

<sup>113</sup> Ebu Tahir Muhammed bin Yakub Firuzabâdî'nin (ö. 1414), Kâmûsu'l-Muhit diğer adıyla Kâmûs-i Okyanus adlı eseri

<sup>114</sup> Ebu Tahir Muhammed bin Yakub Firuzabâdî'nin, Besâiru zevî't-Temyiz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-'Aziz adlı tefsiri.

<sup>115</sup> Bundan dolayı kuvve-i hâfıza ile kuvve-i zâkireyi ayıranlar olmuştur. (Müellif)

ıtlak olunur. Bu cihetle denir ki zikir ikidir: Biri "kalben zikir" bir de "lisânen zikir" dir.<sup>116</sup> Ki her biri ikidir: Unuttuktan sonra zikir etmek hiç unutmayıp devam üzere zikretmek. Sonra zikir, nam ve şöret, medih ve senâ, şeref ve şân mânâlarına gelir. **Kelime**, namaza ve duâya ıtlak edilir. Bir de zikir, din ve şeriatı tafsil ve ahkâm-ı nâsı vaz' eden semâvî kitaplara denir. "و لقد كتبنا في الزبور من بعد<sup>117</sup> "هذا ذكر من معي و ذكر من قبلي" "ألقى الذكر عليه من بيننا"<sup>118</sup> "الذكر"<sup>119</sup> gibi. Bunda öbür mânâların her birinden bir vecih vardır. İşte bu mânâ ile Kur'an'ın bir ismi de "ez-Zikir" dir.<sup>120</sup> "الذكر الحكيم"<sup>121</sup> "إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون"<sup>122</sup>

**Rûh: "و كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا"<sup>122</sup> âyetinde var olduğu üzere Kur'an'a rûh da denilmiştir. Çünkü büyük bir hayât-ı ma'neviyenin rûhudur.**

**Bütün bu isimler Kur'an'da mezkûrdur.**

**Mushaf:**<sup>123</sup> Malum olduğu üzere Kur'an'ın sahifelerini câmi' olan şirâzeli mücelledin ismidir. İki yanındaki kaplarına "deffeteyn" denilir. **Sahife yazılı bulunan düz satır demektir. Cem'i sahâif ve suhuf gelir.** Kur'an'dan evvelki kitaplarda suhuf denilir ise de Mushaf ismi ve na'tı Kur'an'a mahsustur.<sup>124</sup>

<sup>116</sup> Bir de harf kalbi olan zikre mahsus olmak üzere zâlin dammeyle "zükr" denir ki Fransızların hem pensee hem penser dedikleri zikirdir ki "tezekkür" de bu mânâdadır. (Müellif)

<sup>117</sup> "İşte benim ve ümmetimin zikri ve işte benden öncekilerin zikri" Enbiyâ Sûresi, 21/24.

<sup>118</sup> "Yemin olsun ki biz, Tevrat'tan sonra Zebur'da da (Yeryüzüne mutlaka sâlih kulların vâris olur) hükümünü koymuştuk" Enbiyâ Sûresi, 21/105.

<sup>119</sup> "Vahiy, aramızda ona mı indirilmiş?" Kamer Sûresi, 54/25.

<sup>120</sup> "Kur'an'ı biz indirdik biz. Onun koruyucusu da şüphesiz ki yine biziz." Hıcr Sûresi, 15/9. İLAM "الذكر الحكيم" yok.

<sup>121</sup> "Hüküm ve hikmet dolu Kur'an'dır" Âl-i İmrân Sûresi, 3/58. A EK "hüküm isminin mânâsı da geçmişti"

<sup>122</sup> "İşte böylece sana da emrimizden bir ruh (olan Kur'an'ı) vahyettik" Şûra Sûresi, 42/52.

<sup>123</sup> A ve B' de "Sûre" başlığı yer almakta. Sûre başlığından sonra âyet başlığı açıklanıyor. Sonra Mushaf başlığı geliyor. Takdim ve tehir yapılmış.

<sup>124</sup> A ve B EK "Mushaf kelimesinin mîm'inin de ötre, üstün ve esre ile üç şekilde okunması câizdir. Ötre ile "Mushaf" biraraya toplanıp bağlanmış sayfalar, üstün ile "Mashaf" sayfaların toplandığı yer, esre ile "Mishaf" sayfaları biraraya toplayan âlet mânâsına gelir."

Kur'ân nâzil olduğu zaman ayrı ayrı sahifelere yazılıyordu. İstinsah edilenlerde yine tek tek sahifelere yazıyorlardı.<sup>125</sup> **İlk evvel Hz.** Ebû Bekir Sıddîk (r.a.) hazretlerinin katında<sup>126</sup> bütün bu sahifelerin hepsi birlikte toplu olarak bir mücellide yazıldı ve ismine Mushaf denildi.<sup>127</sup> Sonra Hz. Osman (r.a.) bundan sekiz nüsha yazdırarak<sup>128</sup> vilâyetlere gönderdi. Bundan Hz. **Osman'ın** kendi yanında aldığı<sup>129</sup> nüshaya "İmâm" tesmiye olunur. Sûre-i Berâe'nin âhirinde anlatacağım âyete bak.<sup>130</sup>

**Sûre:** Kur'ân'ın ekalli üç âyeti hâvî ve bir kitab-ı mahsus gibi ünvânı mahsusu hâiz aksâm-ı mahsûsasından her birine sûre denilir. Ki bunda başlıca iki vechi teşbih vardır. Çünkü sûre asıl lügatte iki mânâya gelir. Birisi yüksek rütbe, birisi de bir bölgeyi bir şehir ihâta eden bir sur demektir. Birinciye nazaran Kur'ân âlem-i semâya ve her sûre semânın yüksek rütbede bulunan manzumelerine teşbih edilmiş olur.<sup>131</sup> İkincisine nazaran Kur'ân'ın yeryüzünde yüksek bir medeniyet tesisi edeceğine işâreten her sûresi büyük bir sûru bulunan müstahkem bir şehre<sup>132</sup> teşbih edilmiştir. **Berâe'den mâ adâ her sûre bir besmele ile ayrılmıştır.**

**Âyet:** Asıl lügatte, açık alâmet demektir. Mahsûsâta da ma'kulâta da itlak edilir. Türkçe "bellik" Fârisi de "nişâne" denilen alâmet ve alem, zaten o zâhir şeye itlak edilir ki o kadar zâhir olmayan diğer bir şeyin mülâzımı olmakla bir müdrîk o zâhiri idrâk edince bizzat idrâk etmediği diğer şeyi idrâk etmiş olur. Çünkü hükmünde müsâvidirler. Bir yol arayan kimse o yolun alâmetlerini biliyorsa onları gördüğü vakit yolu bulduğunu bilir. Şu halde alâmet zâten zâhir ve açık demek olunca âyet

<sup>125</sup> A ve B EK "Bu sayfaların hepsi bir arada ciltlenmiyor, (âyetlerin) nesh edilmesi düşünülebiliyordu. Yalnız صحفا مطهرة "Tertemiz sahifeler" (Beyyine, 98/2) صحفا مكرمة "Değerli ve şerefli sahifeleri" (Abese, 80/13) olarak tam bir saygı ile korunuyordu.

<sup>126</sup> İLAM "hilâfetinde"

<sup>127</sup> A ve B EK "Ondan sonra Ashâb-ı Kirâm, sayfalarını Mushaf haline koydular. Hz. Osman'ın halifeliliği döneminde çevre eyâletlerde bazı anlaşmazlıklar yüz gösterdiğinden dolayı Hz. Osman, Hz. Ebu Bekir zamanında ilk toplanan mushafı kıraat imamları olan Ashâb-ı Kirâm'ın hazır bulunması ile bir daha tatbik ederek ve inceleme yaparak sekiz nüsha daha yazdırıp yedi nüshayı esas olmak üzere Medine, Mekke, Yemen, Bahreyn, Şam (Suriye), Kûfe, Basra gibi merkez olan ayaletlere gönderdi."

<sup>128</sup> İLAM EK "birini kendi yanında alıkoyup diğerlerini"

<sup>129</sup> İLAM "alı koyduğu"

<sup>130</sup> İLAM "Sûre-i Berâe'nin âhirinde" لقد جائكم "âyetine bak.

<sup>131</sup> A ve B EK"ki bunun zımnında her âyette bir yıldız benzer"

<sup>132</sup> A ve B EK "ve bunun zımnında her âyet bir konağa teşbih edilmiş olur. Uzun surelere Aşr veya Rükû' tabir olunan hatâbeler de vardır ki bunlar, secavend de ع işaretleriyle gösterilir"

onun daha zâhiri demek olur. Meselâ dağ bir alâmet ise zirvesi bir âyet olur. Güneş gündüz âyeti, ay bir gece âyetidir. Câmi bir âyet<sup>133</sup> minâre onun âyetidir. <sup>134</sup>Yüksek binaya da âyet denilir " لكل ربيع آية تعبتون " <sup>135</sup>. Her şey alâmetiyle tanınır. Her hakikat âyetiyle bilinir. Bu suretle insanların ilimdeki mertebelerine göre ve kendisinde yapılan tefekkür ve teemmüle göre mütefâvit marifetlere sebep olan 'alâim ve delâilin hepsine de âyet denilir. Mesela: " و في كل شيء له آية تدل على أنه واحد " beytinde âyet bu mânâyadır. <sup>136</sup> Yani âyet haddi zâtında zâhir bir alâmet ise de onun bir âyet ve alâmet olması bazı <sup>137</sup> kimselere hafiy kalabilir. Mesela, her devletin bayrağı onun bir alâmet ve âyetidir. Fakat bir kimse o bayrağın hangi devlete ait olduğunu bilmezse onun bir alâmet olmasına hâlel gelmez. Âyetin mânâsında zâhir olmak mefhumu bulunduğu halde zuhurun merâtibine göre âyet bazen "beyyin" olmakla tavsif edilerek "آيات بينات" <sup>138</sup> denilir<sup>139</sup> ki pek açık demek gibidir. Bunun da iki mânâsı vardır. Birisi kendisi ve delâleti nazardan<sup>140</sup> kaçmayacak kadar vâzih olmasıdır. Umi-miyetle mucizelere bu kabil âyetler denilir.<sup>141</sup> İkincisi kendisi vâzih olmakla beraber delâletini yalnız aklen değil lisanen de ifâde etmesidir ki bu öbüründen daha açıktır. İşte peygamberlerin kendileri böyle birer âyet-i beyyine oldukları gibi Kur'an mucizesi de böyle âyâtün beyyinâtıdır. **i keriminde Meryem ile oğlunun -kavl** <sup>142</sup> "و جعلنا ابن مريم و أمه آية" **ikisinde bir âyet olması da bu kabildendir.** Kur'an'da âyet kelimesi yerine göre bütün bu mânâların her birinde kullanılmıştır.<sup>143</sup> **Bunun** bir

<sup>133</sup> Müellif "alâmet" yerine yanlışlıkla "âyet" yazmış olabilir.

<sup>134</sup> A ve B EK "Zuhûrundan dolayı"

<sup>135</sup> "Siz her tepeye bir bina kurup onunla eğlenir misiniz?" Şuarâ Süresi, 26/128. A ve B EK "Dilimizde de "Kocaman bir alâmet yapmış" deymi bunu andırır.

<sup>136</sup> A ve B EK "ان في ذلك آيات لقوم يعقلون" "Her şeyde Onun (Allah'ın) bir olduğuna delâlet eden bir alâmet vardır" gibi Kur'an'ı Kerim'de birçok yerde hep bu mânâyadır"

<sup>137</sup> A ve B EK "kabiliyyet veya tefekkür ve teemmülü eksik"

<sup>138</sup> "Apaçık âyetler" Nûr Süresi, 24/1.

<sup>139</sup> A ve B EK "ve beyyin zıya gibi kendisi açık diğerini de mübeyyin mânâlarını ifade ettiğine göre bunun iki veçhi vardır"

<sup>140</sup> İLAM EK "hiç"

<sup>141</sup> A ve B EK "و لقد آتينا موسى تسع آيات بينات "Şüphesiz ki biz, Mûsâ'ya apaçık dokuz mucize vermiştik..." (İsrâ, 17/101)

<sup>142</sup> "Meryemoğlu'nu (İsâ'yı) da, annesini de bir mucize kıldık" Müminun Süresi, 23/50.

<sup>143</sup> A ve B EK "Ve bunların hepsi lügatte apaçık alâmet mânâsının mertebeleridir. Bununla beraber Kur'an'ın harflerinden bir fâsıla ile ayrılmış olan bölümlerinden her birine bir âyet denilir ki bunlar, Kur'an'ın nazmında birer bütün teşkil ederler. Yani her biri birer Kur'an olan âyetlerdir. Kur'an'ın âyetleridir. Ve işte âyet kelimesinin İslm kültüründe en özel mânâsı budur. Dilimizde de en fazla biline mânâ budur. Âyetlerin çoğu bir veya birkaç cümleden oluşan başlıbaşına birer sözdürler. Bununla beraber içlerinde bir cümle

de Kur'ân'ın âyetleri denilen mânâ-yı şer'i vardır. Şöyle ki: Kur'ân'ın harflerinden bir fâsıla ile ayrılmış olan her zerre ki bir âyet denilir. Âyetlerin ayrılması ve tertibi tevkîfidir, yani rivâyete mevkuftur. Şiirin bir mısraı veya seciin bir fıkrası gibi yalnız dirâyet ile tayin olunamaz. İçle-  
rinde "مدهامتان" <sup>144</sup> gibi kelimeden "ثم نظر" <sup>145</sup> gibi iki kelimeden ibaret olanları bulunduğu gibi yarım sahifeye kadar olanları vardır. Hatta âyet-i müdâyene tam bir sahifedir. "احم عسى" <sup>146</sup> iki âyettir.

Daha sonra Kur'ân'dan bir hüküm ifâde eden her cümleye de bir âyet denildiği vardır. Ki bu bazen bir âyet bazen bir sûre bazen de bir sûrenin bir bölümü olabilir.<sup>147</sup> **Mesela hadd-i kazif âyeti denildiği zaman bir âyetten ibâret değildir.** Sebeb-i nüzulün beyânı sırasında bu âyet şu sebebe nâzil oldu denildiği zaman bu âyet ekseriya bu mânâya olarak birkaç âyete şâmil olur.

**Tefsir ve Te'vîl:** Tefsir asıl lügatta "fesrun" maddesinden tef'ildir. Kâmus'ta: *الفسر الانابة و كشف المغطى كالالتفسير* yani "fesri ibâne etmek ve örtülü-yü açmaktır, **tefsir gibi** diyor. Bunun zâhiri ma'kulden ziyâde mahsus me'ânîden ziyâde ecsâma ait görünüyor. **Bir cismi kaldırarak altındaki diğer bir cismi açığa çıkarmak veya bir cismi teşrih etmek yahut tahlil ederek içindeki cismi keşfetmek. Bir elmanın kabuğunu soyarak veya dilerek içini göstermek yahut ondan hamz-ı tuffâhı çıkarmak, bir lafzın medlülünü beyan etmek diye kezâlik medlülün zımındaki diğer medlülü anlatmaktan ziyade bir fesr oluyor.** Lakin Râgıb'ın Müfredât'ında fesr *اظهار معنى معقول* makul bir mânâyı izhâr eylemek diye ifâde edilmiş ve bunda ma'kul mahsusun mukâbili, mânâ

---

meydana getirmeyen tek veya birleşik seçkin birer sıfat gibi (başka bir cümleye) bağlı bulunanlar da vardır. Mesela Fâtiha'da *الرحمن الرحيم* (Fâtiha, 1/3) bir âyettir; fakat bir cümle değil, iki yüce sıfattır. Rahmân sûresinde *مدهامتان* "Onlar koyu yeşil cennetlerdir" (Rahmân, 55/64) bir kelimedir. Böyle iken bunlar bir söz neşesiyle yalnız başına okunabilirler, üzerinde durulabilir. Müddesir Sûresi'nde *ثم نظر* "Sonra baktı" (Müddesir, 74/21) iki kelime bir cümledir. *ثم عيس و بسر* "Sonra yüzünü ekşitip kaşlarını çattı" (Müddesir, 74/22) dört kelime iki cümledir. Bu şekilde âyetlerin, kısası, ortası, uzunlu ve her birinin çeşitli dereceleri vardır. Âyetü'l-Kürsi ve abdest âyeti gibi yarım sayfa kadar ve daha kısa ve daha uzun olanları bulunur. Hatta borç alıp verme âyeti, tam bir sayfadır. Fâsıla harfleri de dâima düzenli değil, bazen de hissedilmeyen farklarla bir çeşitlilik arzederler.

<sup>144</sup> "Onlar koyu yeşil cennetlerdir" Rahmân Sûresi, 55/64.

<sup>145</sup> "Sonra baktı" Müddesir Sûresi, 74/21.

<sup>146</sup> "Hâ Mîm Ayn Sîn Kâf" Şûrâ Sûresi, 42/1-2.

<sup>147</sup> A ve B EK "Mesela kadınların örtünmeleri hakkında âyet vardır denilir. Bu mânâyâ göre âyet; bazen bir âyet, bir âyette bir cümle, bir cümle de bir kayıt olabileceği gibi bazen de bir âyet; bir kıssa (hikâye), bir sûre bile olabilir.

cevher mukâbili olduğuna göre kavil ve fiile şâmil olursa da izhâr olunan şeyin mânâ olması şarttır. Bu surette bir lafızdan veya o şeyin altındaki mânâyı anlamak veya anlatmak fesr olacağı gibi bir cisimden bir mânâ çıkarmak Mesela idrara bakıp bir hastalığı keşfetmek bir fesr olabilir de bir cismin örtüsünü açarak veya teşrih ve tahlilini yaparak diğer bir cisim meydana koymaya fesr denemeyecektir. Ve hatta fesr, hisse izhâr etmekten ziyâde akla izhâr eylemek olacaktır. Filvâki' "sifr keşf-i zâhir, fesr keşf-i bâtıdır" denilmiş olduğu da Külliyyât-ı Ebu'l-Bekâ da<sup>148</sup> mestûrdur. <sup>149</sup>Fesr bir keşf ü izhardır. Ve işte tefsir bundan me'hûzdur. Ziyâde bâb ziyâde mânâyı ve tef'îl teksire delâlet ettiği için Râgıb'ın dediği tefsir, fesrin mübâlagası, kuvvetlisidir ki iyice keşf ü izhâr etmek, îzâh eylemek demek olur. Ebu'l-Bekâ'nın Külliyyât'ında tefsiri tefsir ederken bu kuvveti şöyle ifade ediyor: "İstibâne keşf, ve bir şeyden aslının lafızından daha kolay bir lafız ile tabir eylemektir" ila âhirihi.

İlm-i usûl-i fıkihta tefsir, hafâsı bulunanı îzâh diye tarif olunur ki beyânın aksamındandır. Beyan da maksudu îzâh diye tarif olunur. Ve evvelâ ikiye taksim olunur. İbtidâen beyân diğerine de binâen beyân denilir. Bir mânâ ilk evvel söylendiği zaman ibtidâen beyandır. Bir nevi ifâde sebk ettiğinden son yapılan beyânda beyân-ı binâi tabir olunur. Bu da beyân-ı takrir beyân-ı tefsir, beyân-ı tağyir, beyân-ı tebdil, beyân-ı zarûri olmak üzere beş kısımdır. Ve işte beyân-ı tefsir bu beş kısımdan ikincisidir ve diye tarif edilir. Nazımda hafânın <sup>150</sup>"إيضاح ما فيه خفاء" aksamı dördttür; Hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih. İşte tefsir bu dörtten hafî, müşkil, mücmel kısımlarına lâhık olur. Mânâ-yı murâdı beyân ve tefsir edilmemiş olan mücmel, müteşâbih kalır. Hafî ve müşkil olanlar, taleb ve teemmül ve usule murâcaat suretiyle dahi tefsir olunabilir de mücmelin tefsiri ancak sahibinden beyâna mütevakıf olur. Bunun içindir ki Kur'an'da hafî ve müşkil kabilinden olanlar ehl-i dirâyet ve ictihâd olan ulemâ taleb ve teemmül ve usûle mürâcaat suretiyle beyân ve îzâh edebilirler. Ve buna dahi tefsir ıtlak olunursa da mücmelin tefsiri ancak Allah ve Rasûlünün beyanıyla olabilir. Çünkü mücmel beyân-ı

<sup>148</sup> Ebû'l-Bekâ el-Kefevî'nin (ö. 1095/1684) *el-Külliyyât* adlı eseri.

<sup>149</sup> A, B ve İLAM EK "Hulâsâ"

<sup>150</sup> İçinde kapalılık bulunan sözü açıklamak.



mücmele aittir ve asıl tefsirde işte budur. Yani tevfiķîdir, rivâyete müte-  
vakkıftır. Fıkhî ve hukûkî mânâsıyla tefsirin mümtaz mânâsı budur.  
Bundan dolayı diğerklerine tefsir demekten ziyâde te'vîl tabir olunur.

**Te'vîl:** de "evl" maddesinden tef'ildir. Râgıb *Müfredât*'ında bunu  
şöyle îzâh eder: Evl asla rucû' demektir. Rucû' olunan mevzıa müvel  
denir ki te'vilde bir şeyi ilmen veya fi'len kendisinden murâd olunan  
gayeye red ve ircâ' eylemektir. İlmîsî: "وما يعلم تأويله الا الله"<sup>151</sup> âyetinde oldu-  
ğu gibi. Fi'lîsi de i gibidir ilâ âhirihi. âyetindek "<sup>152</sup>هل ينظرون الا تأويله"<sup>152</sup>

Mesela sudan maksûd olan gâye hayât olduğuna göre suyu hayata  
ircâ etmek bir tevil ve hayat suyun bir meâli olur. Su lafzından mecâzen  
hayât mefhumunu murâd etmek bir te'vîl-i lafzî ve su denilen cisimden  
hayatın nasıl husûle geldiğini bilmek suya bir te'vîl-i ma'nevîyedir ki bu  
ikisi te'vîl-i ilmîdir. Suyu bi'l-fiil hayat yapmak ise bir te'vîl-i fi'lîdir.  
Te'vîl böyle ilmî ve fi'lî olduğu gibi tefsirde öyledir. Ekseriya tefsir ile  
te'vîl murâdif gibi kullanılır. Bununla beraber farklı olarak kullanıldık-  
ları cihette çoktur. Mesela: Bâlâda<sup>153</sup> işaret ettiğimiz veçhile dirâyete  
tealluk eden te'vîl, rivâyete tealluk edene tefsir denilir. Bunu İmam  
Mâturîdî (ö. 238/853) hazretleri bir de şöyle ayırmıştır: "Tefsirde şu la-  
fızdan murad şudur diye kestirmek ve bu lafızdan şunu murâd eyledi  
diye Allah'a karşı bir şehâdet vardır. Onun için kat'î bir delil bulunursa  
sahihtir. Yoksa re'yi ile tefsir olmuş olur ki bu da menhîdir. Te'vîle ise  
katiyyet ve Allah'a karşı şehâdet olmaksızın lafzın ihtimâlâtından birisi-  
ni tercih eylemektir ilâ âhirihi." Bazen tefsir daha ziyâde elfâz ve müf-  
redâtın îzâhı hakkında kullanıldığı halde te'vîl mânâ ve cümlelerin  
îzâhında kullanılır. Şu lafzın tefsiri şu, şu mânânın te'vîli şu denilir.  
Gerek tefsir ve gerek te'vîl bazı kere lafzın kendisinden olan mânânın  
hilâfına bir mânâ ile olur. Bunun başlıca iki şartı vardır birisi bu  
mânânın ol emirde lafızdan muhtemel olmasıdır. Binâen aleyh lafzın hiç  
muhtemeli olmayan bir mânâ ile te'vîl bâtil olur. İkincisi zâhiren murad  
olmadığına bir karîne bulunmalıdır. Üçüncü bir şartta te'vîl olunan  
mânânın tayinine aklen veya naklen bir karîne veya delil bulunmalıdır  
ki o karîne müşkil tefsire makamındadır. Ve işte te'vîlin kuvveti bu

<sup>151</sup> "Oysa bunların açıklamasını sadece Allah bilir" Âl-i İmrân Sûresi, 3/7.

<sup>152</sup> "Onlar, kitabın vaat ettiği âkibetten başka bir şey mi beklerler?" A'râf Sûresi, 7/53.

<sup>153</sup> İLAM "demin"



“hamd” in tefsiri ve bütün Kur’ân Fâtiha’nın tefsiri olduğu gibi. Birçok âyetler de yekdiğerinin müşkilât ve mücmelâtını tefsir ve izâh eder. İkinci esası Rasûl-i Ekrem’in (s.a.v.) hadislerinde vârid olan tefsirlerdir. Üçüncü esası da ashâb ve tâbiinden tefsir siyâkında menkul olan beyânâtdır ki bunlarda bir taraftan şüphe-i hadîs bir taraftan şüphe-i te’vîl vardır. Dördüncü de bu üç esas teharri edildikten sonra ulûm-i Arabiye ve şer’iye ile ma’kûlât-ı ilmiye dâiresinde istihrâc edilebilen te’vîl kısmıdır. İyi Arabî bilenler için Kur’ân’ın muhkemâtı hiçbir tefsire olmayacak kadar vâzıhtır. Ancak bu muhkemâtında, birbirlerine nazaran takrir, tahsis, nesih gibi münasebetlerini gözetmek lâzım gelir. Ki bu da ilm-i tefsir ile usûl-i fıkıh işidir. Arabî bilmeyenler için ise Kur’ân’ın her kelimesini izâh etmek iktizâ ettiği cihetle Türkçe bir tefsirde bütün bunları taahhüt etmek kâbil olmadığından yalnız bazı numûnelerini gösterebilmekten ileri gidemeyeceğimizi itirâf etmekte hakşinaslık olur. Kaldı ki bir Arabî tefsirin mesela "خير أو صفة" <sup>156</sup> demekle ifâde ettiği iki mefhûmu anlatmak için ben satırlarla yazı yazmak mecburiyetinde kaldım. <sup>157</sup>

**Nihâyet şunu da kaydedelim:** Ebû Hayyân *Bahr-i Muhît*’inde der ki: “Kur’ân’ın fezâili hakkında âsâra gelince Ebi Ubeyd Kâsım bin Sellâm (ö. 224/839) ve daha diğeri birçok zevât bu hususta müstakil tasnifler yapmışlardır. Ezcümle şunlar rivâyet edilen hadislerdendir: Rasûlullah (s.a.v.) buyurdu ki: <sup>158</sup> “İleride muzlim gece kıtaları gibi fitneler olacak” Yâ Rasûlallah denildi: “Ondan necât ne?” Buyurdu ki: “Allah Teâlâ’nın kitabıdır. Onda sizden evvelkilerin nebei, sizden sonrakilerin haberi ve mâbeyninizin hükmü vardır. O hezl değil fasıldır. Onu tecebbüren terk edenin Allah belini kırar. Doğruluğu onun gayrısında arayanı Allah dalâlete düşürür. O Allah’ın habl-i metîni, nûr-i mübîni, zıkr-i hakîmi, sırât-ı müstakîmidir. Keyiflerin sapıtmasına, reylerin dağılmasına yegâne sebep odur. Ulemâ ona doymaz. Etkiyâ ondan usanmaz. Onun

<sup>156</sup> Haber veya sıfat

<sup>157</sup> A ve B EK “Meâl: Meâl kelimesi de aslında te’vîlin aslı olan “evl” mânâsına mimli masdardır. Bir şeyin varacağı gâye mânâsına yer ismi de olabilir ki, te’vilden meydana gelen ürün demektir. Bundan başka meâl bir şeyi eksiltmek mânâsına da gelir, onun için örfî göre bir sözün mânâsını her tarzda aynı şekilde değil de biraz noksanıyla kendisinden elde edilen mânâya göre söylemeye de meâl denilmiştir. Bizim meâl ıstîlâhını seçmemiz de bu eksiklikten dolayıdır”

<sup>158</sup> A ve B EK hadis-i şerifin Arapça metni var.

*ilmini bilen ileri gider. Onunla amel eden me'cûr olur. Onunla hükmeden adâlet eder. Ona sıkı sarılan doğru yola hidâyeti bulur.*"<sup>159</sup>

Bir de Rasûl-i Ekrem (s.a.v.) buyurdu ki: "من أراد علم الاولين و الآخرين فليثور القرآن" "Evvvelkilerin ve sonrakilerin ilmini arayan Kur'an'ı deşsin"<sup>160</sup>

Yine Rasûlullah (s.a.v.) buyrudular ki: "Bu Kur'an'ı tilâvet eyleyin. Çünkü Allah Teâlâ size her harfine on hasene ecir verecek. Ama şunu bilin ki ben size "لم" bir harftir diyemem ve lâkin elif bir harftir, lâm bir harftir, mîm bir harftir."<sup>161</sup>

Yine aleyhi's-salâtü ve's-selâmdan rivâyet olundu ki: Şöyle buyurdu: "Her kim Kur'an'ı kıraat ederde başka birine kendisine verilenden daha efdali verilmiş olduğu reyinde bulunursa Allah'ın büyüttüğünü küçük saymış olur"<sup>162</sup>

Yine aleyhissalâtü ve's-selâmdan: "Allah indinde Kur'an'dan efdali hiçbir şefâatçi yoktur, ne peygamber ne de melek"<sup>163</sup>

Yine aleyhi's-salâtü ve's-selâmdan: "Ümmetimin en şereflipleri hamele-i Kur'an'dır" buyurdu.<sup>164</sup>

**Yine aleyhi's-salâtü ve's-selâmdan buyurdu ki: "Yüz âyet okuyan "kânîtin" dendir. İki yüz âyet okuyan "Gafilin"den değildir. Üç yüz âyet okuyana Kur'an muhâsama etmez."**

Yine aleyhi's-salâtü ve's-selâmdan: " Evlerin en hakîri Allah'ın kitabından sıfır olan evdir" buyurdu.<sup>165</sup>

Yine aleyhi's-salâtü ve's-selâmdan: "Kur'an'a çalışıpta zoruna gelene iki ecir vardır. Ku'rân'ı kolay okuyan ise "sefere-i kirâm-ı berere" ile beraberdir"<sup>166</sup>

Bir gün Rasûlullah (s.a.v.) hazretlerine Ensâr'dan bir kısmı: "Yâ Rasûlallah, Ne buyurursun dün gece "Sabit bin Kays" ın hanesi parlıyordu. Etrafı yıldızlar gibi idi" dediler. "Belki Sûre-i Bakara okumuştur"

<sup>159</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 91; Dârimî, *Sünen*, K. Fedâilî'l-Kur'an, 1.

<sup>160</sup> Muttakî, *Kenzü'l-Ummâl*, No:1982.

<sup>161</sup> Dârimî, *Sünen*, K. Fedâilî-l-Kur'an, 1.

<sup>162</sup> Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, 1, No:2350.

<sup>163</sup> İmam Gazâlî, *İhyâ*, I, 281.

<sup>164</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 129, No:370.

<sup>165</sup> Münzirî, *et-Tergîb ve't-Terhîl*, II, 359.

<sup>166</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâm'l-Kur'an*, I, 7.

buyurdu. Bunun üzerine Sabit bin Kays'a varılıp ne yaptığı soruldu. "Sûre-i Bakara okudum" dedi.<sup>167</sup>

Filhakika Buhârîde de Üseyd bin Hudayr (r.a.) Sûre-i Bakara okumasıyla sesine karanlıkta peyderpey melâike indirildiği tahrîc edilmiştir. Ve Ukbe bin Âmir (r.a.) demiştir ki:"Rasûlullah (s.a.v.) "Haccetü'l-Vedâ" da ahid verdi de buyurdu ki: "عليكم بالقرآن" "*Kur'ân'a iyi sarılın*".<sup>168</sup>

Bir de Rasûl-i Ekrem (s.a.v.) hazretlerine insanların Kur'ân'ı kıraat-ça veya sesçe en güzelinden sülâl edilmişti. Cevâben şöyle buyurdu: "تعالى" "الذى اذا سمعته رأيتَه يخشى الله" yani en güzeli odur ki dinlediğin zaman onu görürsün Allahu Teâlâ'ya haşyet besler" ilâ âhirihi.<sup>169</sup>

## Sonuç

Telif eserlerin, yapılan ilmî çalışmalar arasında her zaman ayrı bir yeri ve önemi olmuştur. Müellifin dirâyetine ve uzman olduğu alandaki diğer ilim erbâbı tarafından kabul edilirliliği derecesinde, kaleme aldığı eserin yeri ve önemi de artar. Eğer telif eser, TBMM tarafından alınan bir kararla yazılmış ve sahasında ilk Türkçe tefsir olma özelliğine sahip kaynak bir eser ise nâdir eserler arasında yerini alır. Nâdir eserlerin her türlü vasıflarıyla korunma altına alınması ve bir sonraki kuşaklara sağlam ve güvenilir bir şekilde aktarılması için devletler kanun ve nizamlar yapar, kütüphaneler ve müzeler açar ve bu yerlere çalışma yönergeleri koyarlar.

Nâdir olma vasıflarının hepsini taşıyan *Hak Dîni Kur'ân Dili* tefsirinin müsveddeleri müellifi tarafından Osmanlıca yazılmıştır. Tefsirin temize çekilmesi için görevlendirilen kardeşi Hattat Mahmud Bedreddin Yazır'da tefsiri üç nüsha olarak Osmanlıca temize çeker. Bu üç nüshadan bir nüshası Elmalılı'ya, bir nüshası Diyanet İşleri'ne bir nüshası ise Ak-

<sup>167</sup> İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 33.

<sup>168</sup> Deylemî, *Firdevs*, III, 16, (4023-4024).

<sup>169</sup> A ve B EK "Bununla Kur'ân ve tefsir okumaktan maksadın ne olduğunu da anlamış oluyoruz. طه \* ما انزلنا عليك القرآن لتشقى \* إلا تنكرة لمن يخشى. "Tâhâ. Ey Muhammed! Biz sana Kur'ân'ı sıkıntıya düşesin diye göndermedik. Biz, onu ancak Allah'tan korkup O'na itaat edene bir öğüt olsun diye indirdik" (Tâhâ, 20/1-3)

Yüce Allah kalplerimizi daima Kurân nuru ile aydınlatsın. (Âmin)

İLÂM'ın EKİ "Bununla Kur'ân ve tefsir okumaktan maksat ne olduğunu da anlamış oluyoruz طه. ما انزلنا عليك القرآن لتشقى. إلا تنكرة لمن يخشى." "Hemen Cenâb-ı Allah kalplerimizi nûr-i Kur'ân ile tenvîr buyursun.

sekili'nin kendisine verilir. Tefsirin 1936 yılında yapılan baskısı Osmanlıca yazılan ve temize çekilen orijinalinden latinize edilerek dokuz cilt halinde basılır. Tefsirin 1936 baskısı için, kimin veya kimler tarafından Latinceye çevirildiği, Latinceye çevirilen nüshanın kimler tarafından aslıyla karşılaştırılıp kontrol edildiği ve Latinceye çevrilirken kaynak alınan orijinal nüshanın hangi nüsha olduğu ve şu an nerede bulunduğu ise birer muammadır. Diyanet İşleri Başkanlığı arşivlerinde tefsirin orijinal nüshasının bulunmamasının ne anlama geldiğini ise takdirlerinize bırakıyoruz.

Ayrıca tefsirin 1936 yılında baskıya hazırlık safhasında orijinal metninden bazı yerlerin çıkartılmasını, değiştirilerek tahrif edilmesini kim veya kimler istemiş ve bu işi kimler ve niçin yapmıştır. Bu tahrif edilmiş nüsha kaynak alınarak ve sadeleştirilerek çeşitli kişiler ve yayınevleri tarafından bu güne kadar seksen yıl boyunca tahrif edilmiş mukaddimesi ile defalarca basılmış olmasının vebâli kimlere aittir. Herhangi bir eseri baskıya hazırlayan ilim ve araştırma ehli kişiler orijinal nüshaya ulaşmadan ve edisyon-kritiğini yapmadan baskısına izin vermezlerken, bu kadar önemli bir eserin orijinalini neden araştırıp soruşturmamışlardır. Araştırmaları sonucu, orijinal nüshaya ulaşamamışlarsa bu konuya neden şimdiye kadar hiçbir yerde değinmemişlerdir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, İslâmî Araştırmalar Merkezi (İLAM) orijinal nüshasını asıl alarak 2016 yılında yaptığı tefsirin tıpatıp Osmanlıca baskısı, elimizdeki Elmalılı'nın yazdığı tefsirin *Mukaddime*'sine en yakın olanıdır. Elimizdeki orijinal nüshayla İLAM nüshasının arasındaki farklılıklarının kelime ve ekler düzeyinde kalması olumlu bir sonuç olmuştur. İLAM nüshasının şu ana kadar transkripsiyonunun yapılarak neden basılmadığı da ayrı bir soru olarak zihinlerde durmaktadır.

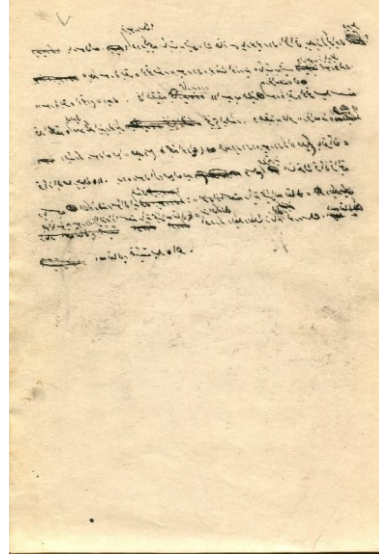
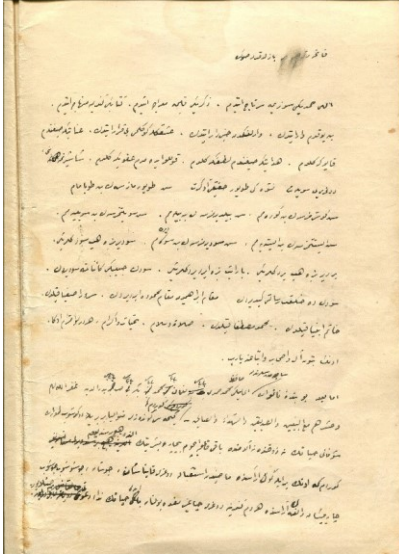
*Mukaddime* üzerinde yaptığımız çalışmalar sonucu "acaba tefsirde de çıkarılan ve değiştirilen yerler var mı?" sorusunun aklımıza takılması bizleri çok rahatsız ettiğinden, bu sorulara cevap bulabilmek için şimdilik Fâtiha sûresi tefsirinin edisyon-kritiğini yaptık. Fatiha Sûresi'nde hamdolsun basit çeviri ve baskı hataları dışında herhangi bir tağyîr ve tahrifata rastlamamamız bizi çok sevindirdi ve bize, tefsir üzerindeki tartışmaların merkezinde *Mukaddime*'nin olduğunu göstermekle birlik-

te, müellifin kaleme aldığı tefsir metninden çıkartma, tağyir ve tahrifâtın *Mukaddime* ile sınırlı kaldığı izlenimini verdi. Allah'ın izniyle, diğer sûreleri de sırasıyla edisyon-kritik ederek, müellifin tefsirini kaleme aldığı orijinal şekliyle baskısının yapılmasına ve Elmalılı merhumun ruhunun şâd edilmesine vesile olmak niyetindeyiz.

### Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut, 1405.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Mısır, 1313.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân, *Sünen-i Dârimi*, y.y, t.y.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Mısır, t.y.
- İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr*, Mısır, 1371.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu'l-Ahkâmî'l-Kur'ân*, Kahire, t.y.
- Mahmud, Kaşgarlı, *Divânü Lügati't-Türk*, (Sadeleştiren: Mehran Bahari), TDK, Ankara, 2003.
- Muttakî, Ali, *Kenzu'l-Ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1989.
- Münzirî, Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdülkavî, *et-Tergîb ve't-Terhîb*, Mısır, 1954.
- Yazır, Dersiamdan Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Diyanet İşleri Reisiği Neşriyatı, Matbaa-i Ebüzzîya, İstanbul, 1936.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili* tefsirinin Elmalılı tarafından yazılmış orijinal müsveddeleri (Necmi Atik özel arşivi)
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İLAM Tıpkı Basım), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2016.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, (Sadeleştirenler: Prof Dr. İsmail Karaçam, Yrd. Doç. Dr. Emin Işık, Yrd. Doç. Dr. Nusrettin Boaleli, Abdullah Yücel), Azim Dağıtım, İstanbul, 2011.

Ekler:





## Bilâdu'ş-Şâm'da Kays-Yemenî İhtilafının Kökenleri

The Origins of the Qays-Yaman Dispute in Bilad al-Sham

Hugh Kennedy\*

Çev. Fatih Erkoçoğlu\*

Bir tarafını Kays kabile gruplarının diğer tarafını da Yemenlilerin oluşturduğu uzun süreli çatışma, her ne kadar Bilâdu'ş-Sâm'da ortaya çıkmış gibi gözükse de İslâm dünyasının her yerine yayılarak Emevî dönemi tarihinin çok önemli bir bölümünü teşkil etmiştir. Hanedan mensuplarının bu ihtilafı taraf tutmaları ve birbirlerine karşı savaşmaları, Emevî halifeliğinin zayıflaması ve nihayetinde çökmesinin en önemli nedenlerinden biri idi. Fakat bu ihtilafın kökenleri bir muamma olarak kalmıştır. Cahiliye döneminde ve ilk İslâm fetihleri boyunca Yemen ve Kays (kabileleri) arasında düşmanlığa dair bir ize rastlanmamasına rağmen bu iki grup 65/684 yılında Râhıt ovasında acımasızca savaşmışlar ve bu savaş Kaysilerin çok sayıda zayıyat vererek yenilgileri ile ve de nesiller boyunca Bilâdu'ş-Şâm Araplarını bölen bir kan davası ile sonuçlandı.

Arap kaynakları iki grup arasında düşmanlığa neden olan ihtilafı, her ikisi de aynı atanın soyundan gelen Güney Arapları (Yemenîler) ve Kuzey Arapları (Kaysiler) arasında fark olduğunu farz ederek, soy ile ilgili kavramlar ile anlatmaktadır. Fakat bu açıklama ihtilafın neden birdenbire Emevîler döneminde geliştiğini izah etmediği gibi soya dayalı yapının, ihtilafın neden olduğundan ziyade, ihtilafı açıklamak için üzerinde durulduğuna dair bazı bulgular vardır. Son zamanlardaki çalışmalar politik izahı temine yönelik yapılmıştır. M. A. Shaban'a göre

\* University of St. Andrews, Scotland. Hugh Kennedy tarafından sunulan bu tebliğin orjinal başlığı "The Origins of the Qays-Yaman Dispute in Bilad al-Sham" olup, *The IV th International Conference on Bilad al-Sham*'da yayınlanmıştır. (Ed. Muhammed Adnan Bakhit), Amman 1987, I, 168-174.

\* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü, fatiherkocoglu@hotmail.com

Kays ve Yemen, kabile topluluğu olmaktan ziyade siyasal partilere daha çok benzemektedir. Kaysiler siyasal parti olarak Irak'ın meşhur valisi Haccâc b. Yusuf es-Sekafi'nin politikalarını destekledi. Yemenîler ise siyasal parti olarak bu politikalara muhalefet ettiler. Müslüman imparatorluğunun yayılmasının devam ettirilmesi ve iktidardan Arap olmayanların dışlanması, Kaysiler tarafından desteklenen politikalar iken, Şaban'a göre, Yemenîler, genişlemenin durdurulmasını, Arap olmayan dönelerin ümmet içerisinde entegrasyonunu ve onların Arap Müslümanlar gibi aynı haklara sahip olmalarını istiyorlardı. Muhtemelen bu bakış açısı en azından son Emevî dönemini ilgilendirdiği kadarıyla bir parça doğrudur, fakat ihtilaf, Haccâc'ın vali olmasından önce başladığından Şaban'ın izahatı meseleyi açıklamayacaktır. Kabul etmek zorundayız ki bölünme karakterini değiştirmiş olmalı; zira Bilâdu's-Şâm bölgesinin ötesine ilk olarak Irak'a müteakiben de Horasan'a yayıldı ve burada yeni sorunlar önemli hale geldi ve mahalli ittifaklar ile şikayetler çeşitli liderlerin davranışlarını belirledi.

Bu bildiri, Merc-i Râhıt Savaşı öncesindeki yıllarda Bilâdu's-Şâm'daki Yemen grubunun oluşumu üzerinde yoğunlaşacak ve bu grubun üyelerinin müşterek olarak neye sahip olduklarını ve niçin birlikte Kaysilere karşı savaştıklarını anlamaya çalışacaktır. Grubun kökenlerini ortaya çıkarmak için, Müslüman fethi öncesi Bilâdu's-Şâm'ın nüfusuna göz atmamız gerekmektedir.

Bilâdu's-Şâm'ın birçok bölgesi İslâm fetihleri öncesinde çoktan Arap toprağı olmuştur. Bütün bölgeler için bunun doğru olmadığı açıktır; şehirlerde ve sahil bölgelerinde Yunanca konuşan insanlar, köylerde Aramice ve Suryânice konuşan halklar, Arap kaynaklarına göre Pers ordularının geri çekilmeleri sonrasında geride bırakılan bir kısım İranlı bulunmaktaydı. Ancak şöyle ifade edebiliriz ki şüphesiz Müslüman fethi öncesindeki yüzyılda, takriben 540'dan sonra, Halep (Aleppo), Kınnesrin (Chalcis), Dımaşk çevresindeki bölgeler ve günümüz Ürdün Krallığı'nın toprakları, aşağı yukarı Filistin'i de içeren pek çok bölgenin Araplaştığı görülmektedir. Bu Araplar çoğunlukla Hıristiyan'dı ve onların birçoğu Bizanslıların müttefikleri idi. Muhtemeldir ki bu Arapların birçoğu belirleyici sonuçları olan Yermuk Savaşı'nda Bizanslılar için de savaştıkları gibi birçoğu da Müslümanlar yanında savaştı. Bilâdu's-Şâm'ın bu

yerli Arapların, Müslüman fethi sonrasında toprakların ve çayırların korunmasında, ülkenin idaresinde ve orduda yer almaları kararlaştırıldı. Biz araştırmamıza bu yerli Arapların kim oldukları ve onların nerede yaşadıklarını anlamakla başlamalıyız.

O zamana kadar Filistinli Lahm kabilesi geniş ölçekte Cüzâm tarafından asimile edilmiş görünmesine rağmen, Filistin ve Ürdün'ün güneyinde, Lahm ve Cüzâm kabilelerinin mülkü olan bölgeler yer alıyordu. Müslüman fatihler karşısında Cüzâm kabilesinin tutumu farklılık göstermekteydi; bunlardan Kays b. Zeyd gibi bazılarının işgalcilerle müttefik oldukları, Revh b. Zinbâ'nın ailesi gibi diğerlerinin de Bizans ittifakına sadık kaldıkları görülmektedir. Ferve b. 'Amr el-Cüzâmî'nin, İslâm'a girmeden önce Ürdün'ün Ma'an bölgesi Bizans valisi olduğu söylenmektedir. Yine de muhtemeldir ki kabilenin ekseriyeti Bizanslıları destekledi, elbette onlar, Bilâdu'ş-Şâm'a yönelik yapılan ilk Müslüman seferi olan Mute'de Müslümanları yenen Arapların arasında idiler ve onların birçoğu Yermuk Savaşı'nda Bizans ordusunda savaştılar. Bizanslıların son kalıntılarının bölgeden çekilmesi sonrasında Lahm ve Cüzâm kabilelerinin, Müslüman devletinin hâkimiyetini kabul etmiş olmaları ihtimal dahilindedir.

Belkâ bölgesinde, Yermük'de Bizans ordusu içerisinde kabile üyeleri bulunan ve Mute'de Bizans için savaşan Arap askeri birliğinin komutanı Mâlik b. Zâfila'nın üyesi olduğu, Belî kabilesi yer alıyordu. Aynı bölgede, biraz doğuda Belkayn topraklarında Yermuk'te Bizans ordusuna askeri birlikler tedarik eden bir başka grup bulunmaktaydı. Daha kuzeye doğru, Dımaşk'ın güney ve kuzey topraklarında Benî Gassân yer almaktaydı. VI. yüzyılda Bizanslılar için Suriye çöl sınırını muhafaza eden Gassânî kabile şefinin pozisyonu, bu yüzyılın sonlarına doğru imparatorların politikalarıyla ve daha sonra Sâsânî işgaliyle zayıflamış, fakat kabile kalabalık olarak varlığını korumuş ve eski idare merkezi Cefne'de son Gassânî şefi Cebele b. Eyhem, Yermuk'ta savaşan Bizans ordusunda Arap komutanı olarak vazife icra etmişti.

Bu kabilelerin doğusuna doğru Bilâdu'ş-Şâm kabileleri içerisinde belki de en kalabalık ve en geniş araziye sahip olan Kelb kabilesinin toprakları uzanıyordu. Onlar Irak sınırlarına kadar ki doğu bölgelerinde bulunuyorlardı ve arazileri, güneydeki Dûmetü'l-Cendel vahasından

kuzeydeki Palmira'ya (Tedmur) kadar uzanıyordu. En azından Dûmetu'l-Cendel vahasında, bilhassa Sekûn'un Kinde grubundan gelen Dûmetu'l-Cendel "kralı" olmak üzere, güney Arabistanlı büyük Kinde kabilesinin öğeleri olarak birleşmişlerdi. Bu kabilelerin Bizans imparatorluğu ile olan ilişkileri, Gassân ya da Cüzâm kabilelerinden çok daha az idi. Yine de Profesör Shahid'in gösterdiği gibi, Bizanslılar VI. Yüzyılda Kinde ile diplomatik ilişkilere sahipti ve Gassâniler Kelblilerle müttefiktiler. Hem Kinde hem de Kelb'in başındaki aileleri ihtiva eden her iki kabilenin unsurları, Hıristiyanlığa geçmişlerdi ve onların hiçbirisi Yermuk Savaşı'ndaki Bizans kuvvetlerinin arasında görülmezken, aynı şekilde Müslüman ordusuna da katılmamışlardı ve *Bilâdu's-Şâm*'ın İslâm fethinde de hiçbir rol oynamamışlardı.

Daha kuzeye doğru Kinnesrin ve Haleb'in çevresinde Bilâdu's-Şâm'daki Arap kabilelerinin en eski yerleşimcilerinden olan Tenuh kabilesinden pek çok Arap vardı. Onların çoğu bu zamana kadar oraya yerleştirilmişti ve Emevî dönemi politikalarında sadece küçük bir rol oynamışlardı.

Genelleme yapılacak olursa, İslâm fethi öncesinde Bilâdu's-Şâm'da hem yerleşik hem de göçebe olarak çok sayıda Arap bulunmaktaydı. Bunların çoğu Bizanslıların müttefikleri idi ve diğerlerinin tarafsız kaldığı gözükürken bunlar Müslüman işgalcilere karşı aktif olarak mücadele ettiler. Onlardan çok azı da fetih savaşları boyunca Müslüman ordularına katıldılar. Emevî döneminde Yemen partisinin çekirdeğini oluşturan Araplar bunlar idi.

Bilâdu's-Şâm'daki İslâm fethi, bu yerli Arapların iktidarlarını kaybetmeleri anlamına gelmektedir. Fâtipler bölgede daha önce bölgede yerleşmemiş olan, örneğin Habîb b. Mesleme el-Fihri, Dahhâk b. Kays el-Fihri ve Abdurrahman b. Halid b. Velid el-Mahzûmî gibi hemen hepsi Kureyş'in kollarından veya fetih öncesi Bilâdu's-Şâm'la bağlantısı bilinmeyen Ebû'l-Eva'ir es-Sülemî ve Simt b. el-Esved el-Kindî gibi gruplardan geldiler. Muâviye b. Ebû Süfyân Suriye'de ilk olarak vali müteakiben de halife olduğunda, onun en yakın danışmanları bu adamlardı, fakat o yerli Arapların desteğini almaya başlamış gibi görünüyor. Biz bunu 37/657 yılında Sıffin Savaşı'nda Muâviye'ye destek veren komutanların listesinde görebiliyoruz. Liderlerin pek çoğu fetihle gelen

adamlardı, fakat Nasr b. Muzâhim ve Halife b. Hayyât'ta verilen detaylı katılımcı listesinde, fetih öncesi Suriye nüfusundan bazı örnekler bula-biliyoruz. Ürdünlülere komuta eden Belkayn'lı Hubeş b. Dulce, Yezîd b. Ebû'n-Nims ve Filistin'de Lahm ve Cüzâmların başında Nâtil b. Kays el-Cüzâmî ve Ürdünlü Gassân. Yezîd b. Ebû'n-Nims, İslâm öncesinde Gassân'ın idari merkezi olan Cefne'den gelmemiş, Cebele b. Eyhem Bizanslıların tarafına geçtiğinde, kabilenin liderliğini devralmış gibi görüldüğü Ka'b kolunun olduğu yerden gelmişti. Nâtil b. Kays fetih zamanında Müslümanları destekleyen Cüzâm kabilesinin yaşadığı bölgenin lideri idi. Bu komutanların en önemlisi ise yine de Hassân b. Mâlik el-Bahdal el-Kelbi idi. Daha önce zikredildiği üzere Kelb, İslâm öncesi zamanlarda Bilâdu'-Şâm'daki Arap kabilelerinin en güçlülerinden ve Bahdal b. Unayf'ın ailesi onun önde gelen ailelerinden birisi idi. Siffin zamanında muhtemelen henüz hayatta olan Bahdal, bir Hıristiyan idi, fakat oğlu Hassân Müslüman olmuştu. Bahdal'ın kızı Meysûn, Muaviye ile evlenmişti ve ailenin siyasi durumunu sağlamlaştırmıştı -bu kadın tahtın varisi, Yezid b. Muâviye'nin de annesi idi ve akrabalarını güçlü bir konuma yükseltmişti-. Bütün bunlar liderlik halen fethedenin elinde iken, Siffin zamanında oluyordu.

Muaviye'nin halife ve Bilâdu'-Şâm'ın bütün Müslüman dünyasının hükümet merkezi olmasına rağmen, Arap kroniklerin Horasan ve Irak işlerini daha çok zikretmeleri nedeniyle, onun idaresi boyunca ülkenin dahili işleriyle ilgili çok az şey biliyoruz. Anlaşıldığı kadarıyla yine de iktidarın geniş ölçüde fatihlerin çocuklarının elinde kaldığını söyleyebiliriz. Mesela, Bizanslılara yönelik seferler, çoğunlukla Müslüman ordularıyla gelen her ikisi de Kureyşli olan Abdurrahman b. Hâlid veya Busr b. Ertât gibi şahıslar olmakla birlikte nadiren yerli Arap eşraf tarafından komuta edildi. Birkaç istisnadan biri Mâlik b. Hubayre es-Sekûnî idi. Sekûn kabilesi, Yemen kabile grubunda çok etkili olmaya başlayan Kinde'nin bir kolu idi. Onların bu pozisyonu nasıl elde ettiği tam olarak açık değildir. Onlardan hiçbirisinin İslam fetihlerinde yer almadığı görülüyor, fakat 46/666 yılından beri Mâlik Bizans'a yönelik sıklıkla yapılan seferlere komutanlık ediyordu. Öyle anlaşılıyor ki kabilesinden bir kadın Yezid b. Muâviye ile evlenmiş ve genç prens Hâlid b. Yezid'in annesi olmuştu.

Muâviye'nin saltanatı boyunca Bilâdu's-Şâm'ın Arap nüfusundaki en önemli değişiklik, Orta Arabistan ve Hicâz'dan, bilhassa Suleym, 'Ukayl ve Kilâb kabilelerinden çok sayıda kabile mensubunun gelmesiyle oldu. İlk önce Cezîre'ye yerleştiler, fakat hemen sonra batıya hareket edip, Hıms ve Kınnesrin'in çevresindeki bölgede baskın olmaya başladılar. Yezid'in hükümlanlık zamanına kadar onlardan biri Zufer b. el-Hâris el-Kilâbî, Hıms valisi olarak atandı. Bu yeni göçenler yerli Arapların konumunu tehdit ettiler, fakat Yezîd ölünceye kadar ilişkiler sakindi.

Bilâdu's-Şâm elitinin şekillenmesinin diğere bir işareti biz Mekke'de İbn Zübeyr'den biat yemini almak için gönderilen heyet rivayetlerinden öğrenebiliyoruz. Onların arasında Cüzâm'ın iki rakip lideri Nâtil b. Kays ve Revh b. Zinba', Sekunlu iki lider, eski asker Mâlik b. Hubeyre ve yeni muhacirlerden Husayn b. Numayr ve Kuzey Hicâz ve Ürdünlü 'Uzre kabilesinden Ziml b. 'Amr vardı. Ayrıca onların içerisinde Zufer b. el-Hâris el-Kilâbî ve Muâviye'nin ilk günlerinden son hayatta kalan eski asker –ki çok geçmeden trajik bir şekilde Kays ve Kelb arasındaki çekişmeye yakalanacak olan– Kureyşli Dahhâk b. Kays da vardı. İlginçtir ki ne Siffin'de ne de bu zamanda Kays ve Yemen partilerini teşkil edenler arasında herhangi bir düşmanlık olmadığı ve onların hepsinin Bilâdu's-Şâm'ın ve Emevîlerin hizmetinde birlikte çalıştıkları görülüyor. İbnü'-Zübeyr'e gönderilen heyetten beş yıl sonra böyle bir işbirliği imkansız olabilirdi ve kaybedilen birlik asla yeniden elde edilemedi.

Bu görüşmeler kesildikten sonra Yezîd, İbnü'-Zübeyr'e karşı, komutanlığını Müslim b. Ukbe'nin yaptığı bir ordu gönderdi. Bu ordu, Medine dışında eski Müslüman ailelerin pek çok mensubunun öldürüldüğü Harre Savaşı'nda İbnü'-Zübeyr taraftarlarını yenilgiye uğrattı. Emevî ordusunun kompozisyonu ile ilgili çok az şey biliyoruz, fakat Müslim'in kendisine halef olarak Husayn b. Numeyr es-Sekûnî'yi ve Medine'ye de vali olarak Revh b. Zinbâ' el-Cüzâmî'yi tayin etmesinden dolayı bu yapıya, geniş ölçüde Filistin ve Ürdün Araplarından asker alımı yapılmış olabilir. Bu, Emevî ordularında Yemenli kabilelerin artan önemini gösteriyor ve Harre seferinin doğru ve yanlışları, gelecek yıllarda Yemenlilerinin rakiplerinden ayrıldığı sonuçlardan birisiydi.

Halife Yezîd'in hastalıklı ve kısa ömürlü oğlu II. Muâviye, 64/683'de öldü. Halifeliğin intikali meselesi açık kaldı. İbnü'-Zübeyr Mekke'de

kendi halifeliğini ilan etmişken, Emevîler ve onların taraftarları, üzerinde anlaşacakları belirli bir aday olmadığından derin bir kargaşanın içine düşmüşlerdi. Takip eden olaylar mesela, Ubeydullah b. Ziyâd'ın Basra'dan nasıl sürüldüğü, yolunu Suriye'ye çevirip, Emevîleri güçlü bir şekilde mücadele etmeye ikna ettiği ve sonunda büyük Abdülmelik'in babası, yaşça büyük Mervân'ın Emevî aday olarak nasıl seçildiği çok iyi bilinmektedir. Fakat Ubeydullah'ın kendisinin taraftar desteği yoktu ve Emevîlerin sorunu Hassân b. Mâlik b. Bahdal tarafından çözüldü. Hassân ve ailesi Yezîd'in idaresinde zenginleşmişlerdi. Kendisi de Filistin ve Ürdün valiliğine tayin edilmişti, kuzeni Humeyd b. el-Hâris b. Bahdal, Yezîd'in şurta başkanı iken, kardeşi Sa'îd b. Mâlik Kinnesrin valisiydi. Muâviye'nin ölümüyle birlikte o, imtiyazlı konumu gereği tehditlerle karşı karşıya kaldı. Nâtil b. Kays, İbnü'z-Zübeyr adına Cüzâm kabilesini kontrolü altına almak üzere Mekke'den Filistin'e gitti. Şâm'da son eski muhafız Dahhâk b. Kays oldukça mütereddit bir şekilde İbnü'z-Zübeyr lehine ortaya çıktı. Dahhâk'ın, Hassân'ın ve takipçilerine değil de bilhassa Kinnesrin'in yeni valisi Züfer b. el-Hâris el-Kilâbî'nin içinde yer aldığı diğerlerine destek aramasındaki tehlikeli hareketinin nedeni ne idi?

Bu tehditlerle karşı karşıya, Hassân, önceki yüzyılda Bizans İmparatorluğunun sınırlarında organize edilmiş olan Gassânîlerin merkezi, Dımaşk'ın güney batısında, Cevlân'daki el-Câbiye'de desteğine fazlaca güvendiği bölgede kendisini kanıtlamıştı. Burada halifeliğin geleceğini kararlaştırmak için bir şûra tertip etti. Sekunlu liderler Mâlik b. Hubeyre ve Husayn b. Numeyr, Cüzâm'ın rakip liderleri Revh b. Zinbâ' ve Ziml b. el-'Uzrî kendisine katıldılar. Eşrafla birlikte onun çağrısına cevap veren özellikle Kelb, Azriât ve Belkâ'dan başkaları da kendisine iştirak ettiler. Böylece Yemenî grubunun nüvesi şekillenmiş oldu.

Bu arada Dımaşk'ta da bölünmeler oldukça fazla görünüyordu. ed-Dahhâk b. Kays namazları İbnü'z-Zübeyr adına kıldırıyordu, fakat camide yapılan ve tarihte Ceyrûn Günü olarak bilinen meşhur toplantıda, Mervân'ın iddialarını öven Hassân b. Bahdal'ın mektubu yüksek sesle okundu ve Emevî el-Velid b. Ukbe, Gassânî şef Yezîd b. Ebû'n-Nims ve Kelbli Süfyân b. Ebred'den umumi bir destek gördü. Bir rivayete göre ed-Dahhâk b. Kays böyle bir askerî desteği fark edince el-Câbiye'de

Hassân'ın yanına gitmeye ve Emevî verasetini kabule hazırlandı, fakat Hassân'ı, açıkça halife olarak kendi yeğenini tayin etmek isteyen bir Arabî gibi aşağılık bir şekilde tasvir eden Sevr b. Ma'n es-Sülemî tarafından vaz geçirildi.

Sonuçta Dahhâk Bilâdu's-Şâm'ın kuzeyinden gelecek destekçilerini beklemek üzere Merc Râhıt'a gitmek için şehirden ayrıldı. Bunu yaparken o, Gassânî İbn Ebû'n-Nims'in, Mervân adına şehri ele geçirmesine izin vermiş oldu. ed-Dahhâk ve taraftarları yapılan savaşta kati surette yenildiler ve Yemenîler ve onların düşmanları arasında uzlaştırılmaz bir bölünme vukû buldu.

Merc Râhıt Savaşı esnasında Bilâdu's-Şâm'daki Yemenî grubun oluşumu kabaca aşağıdaki gibi idi: Kelb, Kinde'li Sekûn, Gassân, Revh b. Zinbâ'nın liderliğinde Lahm ve Cüzâm ve en azından birkaç ögesiyle Belkayn ve Benî 'Uzre. (Ziml b. 'Amr el-'Uzrî Câbiye'deki şûrada bulundu, Hubeyş b. Delce el-Kaynî Merc Râhıt'tan hemen sonra Mervân'ın emirleri doğrultusunda İbnü'z-Zübeyr'in üzerine gönderilen 4 bin kişilik bir orduya komuta etti.)

O zaman bu grubun üyelerini hangi şey birleştirdi? Kısa vadede onlar Halife Yezid b. Muâviye'den faydalanan ve sahip oldukları imtiyazları ve aylıkları ellerinden kaçırmamayı arzulayan insanlardı. Bunun yanında Sekûn kabilesi de Belkâ bölgesine yerleşmek için izin istiyordu. Fakat çok daha önemli uzun vadeli faktörler de vardı. Birincisi coğrafi olarak; Yemen grubunu teşkil eden kabilelerin tamamı, çoğunluğu Hicâz'ın uzak kuzey, el-Şarât, el-Belkâ, Azriât, Vâdi 'Araba ve Ürdün'ün doğu bölgeleri olmak üzere Ürdün ve Filistin bölgelerine yerleşmişlerdi. İkincisi birleştirici faktör ki bu grupların çoğu Müslüman fetihlerinden önce bölgede bulunmaktaydılar. Muâviye'ye hizmet eden Kureyşliler veya Cezîre ile Bilâdu's-Şâm'ın kuzeyine göç eden Kays kabilelerinin aksine onlar eski yerleşimcilerdi. Üçüncü faktör, bu grupların hiçbirisi Müslüman fetih orduları içerisinde yer almamışlardı, aksine onların çoğu hem Mûte'de hem de Yermuk Savaşı'nda Bizans'ın müttefikleri olarak hizmet etmişlerdi. Dördüncü olarak onların çoğu en azından kısmen Bizans zamanlarında Hıristiyanlığa geçmişlerdi. Bu, bu safhada bütün liderlerin en azından Müslüman oldukları görüldüğü için, her halükârda Yemenî partinin Müslüman karşıtı veya Hıristiyan taraftarı



oldukları anlamına gelmemektedir. Ancak bu onlara bazı ortak şeyler sağlamıştı.

Hassân b. Mâlik el-Câbiye'de bir şekilde taraftarlarını topladığında Arabistan'dan yeni gelenlere karşı Bilâdu'ş-Şâm'ın güney kısmındaki yerli Arap kabilelerinin haklarının üzerinde durmanın yanı sıra Müslüman fethinin yönünü tersine çevirmeksizin, VI. Yüzyıldaki Gassânî federasyonunu yeniden kurmaya teşebbüs ediyordu.

Yemen grubunun oluşumu Bilâdu'ş-Şâm tarihi için büyük bir önemi haizdir. Günümüz Ürdün topraklarında yaşayan insanların bütün İslâm dünyasının kaderini belirlemek için fırsatları vardı. Onlar olmadan Emevî halifeliği kesinlikle yok olabilirdi. Arkeolojik bulguların yeni bir anlayışla gözden geçirilmesi bize yol da gösterebilir. Hem bu konferansın son oturumunda Peder Piccirillo'nun tasvir edeceği bu zamanda bu bölgenin refahı ve gücünün sonucu hem Emevîler dönemi kiliseleri hem de Ammân, Kastel ve Kasru Hallâbât gibi sitelerde ortaya çıkan mimarı çalışma, belki de Emevî ailesinin üyelerine değil de, tercihen Yemen grubunu oluşturan bölgenin büyük eşrafına atfedilebilir.

## Mu'tezile'nin Ahlâk Felsefesi

### Mu'tazilite Ethics

Ernst Mainz\*\*

Çev. İsmail Koçak\* - Bilal Kır\*\*

Ahlâk felsefesi تقييح و تحسين'in, ahlâkî hükümlerin (normların) veya en yüksek iyiliklerin (değerlerin) bilimidir. O hem teolojinin hem de felsefenin bir parçasını oluşturur.

İslâm'ın kurucusu ve onun ilk müntesipleri ne ilâhiyatçı ne de filozoflardı ve bu nedenle onlarda özgün anlamda bir ahlâk felsefesinden söz edilemez. Onlar iyi ve kötünün tabiatı hakkında nazarî bir teemmülde bulunmaktan uzaktılar, zira bu kavramlar onlar için tabii olarak Allah tarafından emredilmiş ve yasaklanmış olanla özdeşti. Ahlâk felsefesinin ikincil bir problemi olan, ancak tarihî gelişimde ilk olarak ortaya çıkan irâde özgürlüğü meselesi de Kur'an'dan bir izâha kavuşmamaktadır. İnsan irâdesinin özgürlüğüne işaret eden âyetlere mukabil, çok sayıda mutlak bir kaderi<sup>a)</sup> öğreten âyetler yer almaktadır. [Hz.] Muhammed'in kaderi<sup>a)</sup> düşüncesini, ister Steiner<sup>1</sup> gibi zamanla geliştirmiş oldu-

Ernst Mainz, "Mu'tazilitische Ethik", *Islam*, XXII/3 (1935), s. 191-206.

[ ] içinde yer alan ifadeler ve a), b), c) vs. ile verilen dipnotlar asıl metinde bulunmayıp, metnin daha iyi anlaşılması için tarafımızca eklenmiştir. Metin içinde {192}, {193} vs. şeklinde yer alan sayılar, Almanca metnin sayfa başlangıcını ifade etmektedir.

\*\* Müellif hakkında fazla mâlûmât bulunamamıştır. Görebildiğimiz kadarıyla Mainz, asıl itibarıyla bir filolog olarak görülebilir, nitekim doktorasını 1931 yılında Hamburg Üniversitesi'nde modern kitâbî Arapça'nın grameri üzerine yapmıştır (*Zur Grammatik des modernen Schriftarabisch*) ve tespit edebildiğimiz diğer çalışmaları da yoğun olarak Sâmî diller hakkındadır. Bunun dışında Deutsche Morgenländische Gesellschaft (DMG)'a üye olmuştur; bkz. *ZDMG*, 86 (1933), s. 1. Doktora tezinin sonunda, kısa bir öz geçmişi yer almaktadır.

\* Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve İtikâdî Mezhepler Anabilim Dalı.

\*\* Arş. Gör., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

<sup>a)</sup> Prädestination: önceden belirlenmişlik.

<sup>1</sup> Heinrich Steiner, *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam*, (Leipzig: S. Hirzel, 1865), s. 32 vd.; Steiner, I. Goldziher'in Hubert Grimme'den yaptığı iktibas (Vorlesungen über den Islam, (Heidelberg: Winter, 2. Baskı, 1925), s. 87) nazaran önceliği hak etmektedir.

ğu varsayılınsın, isterse daha önceleri iddia edildiği gibi, putperest atalarının mirası olarak risâletinin başlangıcından itibaren savunduğu kabul edilsin; her hâlükarda bunlar rasyonel çıkarımlar olmayıp, onu hem özgürlükçü hem de kaderci açıklamalara iten içsel ve dışsal tecrübenin duygu anlarıydı.

İşte dinin temel kitabındaki bu çelişkiler – veya inançlı bir müslümanın diyeceği şekliyle zâhirî çelişkiler<sup>a</sup>, bu dinin müntesiplerini, en yüksek sorunlar üzerinde tefekkür etmeye başlamalarıyla birlikte, bunların arasını uyumlu kılmaya teşvik etmiştir. Bu konudaki tartışma, tıpkı Kur'an'ın yaratılmışlığı<sup>b</sup> iddiası gibi hiçbir şekilde Kur'an'a karşı bir saygısızlık olarak yorumlanmamalıdır.<sup>2</sup>

{192} Kur'an ve sünnette yer aldıkları şekliyle kanunlar (şerî'â) da, aslen ibâdetlerle ilgili düzenlemeler yanında çok sayıda genel ahlâkî mâhiyete ilişkin talepler içeriyordu; bunların birbiriyle ve insan aklıyla ilişkisi, düşüncenin nesnesi olabildiği. En nihâyetinde Kur'an da, irâdeyle ilgili özellikle sonraları mistik eğilimli ilâhiyatçılar tarafından geliştirilen irâdeci ahlâk anlayışına<sup>c</sup> temel teşkil edebilmiş bazı imâlar içermektedir.<sup>3</sup>

İşte tam da bu son emâre, İslâm'da kelâmın hâricî etken olmaksızın ortaya çıkmadığını belki de en açık şekilde göstermektedir. Zira Kâde-riyye ve Mu'tezile ahlâkî problemleri, Yunan felsefesi için karakteristik olan akılcı bir zâviyeden<sup>d</sup> hareketle ele alırlar. Eğer onlar fikrî ilhâm-larını sadece İslâm kaynaklarından almış olsalardı, muhtemelen bu du-

<sup>a</sup> [Bu görüş ve ifade müellife aittir.].

<sup>b</sup> mahlûk oluşu.

<sup>2</sup> Bu, Kur'an'ın muhtevâsı veya şeklinin tenkidi sebebiyle değil, Allah yanında ikinci ezeli bir şey kabul edilmesi istenmediğinden (*tevâhid*) gerçekleşmiştir; (krş. Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, ed. Cureton, s. 48; T. W. Arnold, *Al-Mu'tazilah: Being an Extract from the Kitâbu-l Milal wa-n Nihâl by al Murtağâ*, (Leipzig: Harrassowitz, 1902), s. 2). Bu, Mu'tezile'den bazılarının Kur'an'a karşı da tenkitçi tavır takındıklarını dışlamaz.

<sup>c</sup> voluntaristische Ethik. Akıl karşısında irâdeye öncelik tanıyan ahlâk anlayışı; teolojik terminoloji bağlamında Allah'ın irâdesinin öncelenmesini de ifade etmektedir. Bunun karşısında "intellektualistische Ethik" yer almaktadır; burada akıl öncelenmekte olup, ahlâkî kuralların akıl ile tespit edilebilirliği ifade edilmektedir. Burada bir hususun daha belirtilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz: Bu çeviride *Ethik* kelimesi, tarafımızdan duruma göre bazen "ahlâk felsefesi", "ahlâk anlayışı" veya "ahlâk öğretisi" şeklinde çevrilmiştir.

<sup>3</sup> örneğin en-Nisâ' 4/29, el-En'âm 6/52; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, (Kahire), IV, s. 259; Hans Bauer, *Islamische Ethik*, I, (Halle: Niemeyer, 1916), s. 4-5 ve aşağıdaki 114. dipnot.

<sup>d</sup> intellektualistisch. bkz. yuk. dipnot c).

rum söz konusu olmazdı.

Ne var ki, kendi orijinal eserlerinin hiçbirine sahip olmadığımızda-<sup>e)</sup> ve onları putperest filozofların talebeleri olarak – ki her ne kadar Hristiyan<sup>4</sup> ve Yahudiler<sup>5</sup> onların felsefede ilk üstâdları olmuş olsalar da bu büyük ölçüde doğrudur – göstermeye çalışan<sup>f)</sup> karşıtlarının anlatımlarına<sup>6</sup> muhtaç olmamızdan ötürü erken dönem Mu'tezile'nin ve onların sistemlerinin şekli bizim için oldukça karanlıktır. Mu'tezile, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi diğer Doğu dinlerine bağlı olmakla da kolayca itham ediliyordu.

Daha önce zikrettiğimiz gibi, öncelikle ele alınan konu irâde özgürlüğü meselesi idi. Kaderîler – Ma'bed el-Cuhenî, {193} 'Aṭā' b. Yesār ve Ğaylân ed-Dımaşķı – insanın fiillerinin üzerinde güç (*ḳader*) sahibi olduğunu öğreten ilk kişilerdi.<sup>7</sup> Onların ahlâka ilişkin düşüncelerine ve temellendirmelerine dair başka bir şey bilinmemektedir ki, bunların bilâhare Mu'tezile tarafından geliştirilenlere benzer oldukları varsayılmalıdır.

Ḥasan el-Başrî'nin de *ḳader* öğretisini benimsediği söylenir. Şu var ki, sonrakiler her yönden mübârek olan bu insandan bu ilhât şâibesini temizlemeye çalışırlar ancak, tarihsel bakımdan onun Ḳaderiyye'ye men-

<sup>e)</sup> Günümüzde de durumun pek farklı olmamasına rağmen bu makalenin kaleme alındığı tarihten itibaren Mu'tezilî öğretileri dâhilî perspektiften ele alan bazı Mu'tezilî kaynaklar neşredilmiştir. Bunlardan başta gelenleri örneğin: Ḥayyât, *K. el-İntisâr*; Ka'bî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyin (Zikru'l-Mu'tezile)*; Kâdî 'Abdulcebbar, *el-Muḥtaşar fi uşûli'd-dîn, Faḳlu'l-İ'tizâl, el-Muğnî, Şerḥu'l-Uşûli'l-ḥamse ve el-Uşûlu'l-ḥamse*; Ca'fer b. Ḥarb, *Uşûlu'n-niḥal*; Nâşi' el-Ekber, *K. el-Evsat*; Nazzâm, *K. en-Naks (bazı fragmanları)*; Câhız'ın *Risâleleri* vb.

<sup>4</sup> Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, s. 88 vd. ve orada zikredilen kaynaklar. Hristiyan tesirinin müslümanlar tarafından kabul edilmesi (dipnot 50), bu tür tespitlerin genelde polemikçi bir karakter taşımalarından ötürü fazla bir şey ispatlamaz.

<sup>5</sup> Martin Schreiner, *Studien über Jeschu á ben Jehuda*, (Berlin: H. Itzkowski, 1900).

<sup>f)</sup> Fakat şunu belirtelim ki, bu makâlât yazarlarının hepsi için geçerli değildir, bir kısmı oldukça objektif kalmaya çalışmıştır; örneğin bilhassa Eş'arî ve belki de Şehristânî.

<sup>6</sup> Söz konusu olanlar özellikle şunlardır: Eş'arî, *Maḳâlât*, ed. Hellmut Ritter, (İstanbul: 1929/33); Şehristânî, *K. el-Milel ve'n-niḥal* (Eş'arî); Bağdâdî, *K. el-Farḳ beyne'l-fıraḳ*, (Kahire: 1910); a.mlf., *K. Uşûl*, (İstanbul: 1928) (Eş'arî); İbn Ḥazm, *K. el-Milel ve'n-niḥal*, (Kahire: 1899-1904) (Sünnî-Zâhirî, krş. Goldziher, *Die Zahiriten*, s. 119 vd.); el-İcî, *Mevâḳif* (Curcânî şerhiyle birlikte), ed. Th. Soerensen, (Leipzig: 1848) (Eş'arî, krş. editörün ön sözü, s. VI); tafsilatıyla krş. msl. Eş'arî, 483:

وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صنائعاً لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قديم وعبروا عنه بأن قالوا: نقول عين لم يزل ولم يزيدوا على ذلك غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره

<sup>7</sup> M. Th. Houtsma, *De strijd over het dogma in den Islam tot op el-Ash'ari*, (Leiden: Doeseburgh, 1875), s. 44 vd.

subiyeti daha olasıdır.<sup>8</sup> Ayrıca Ḥasan zaten bir kelâmcıdan ziyade, takvâ ve sâlih amelin – ki bu ikisi onun için aynı şeylerdi – teşviki olarak sürekli âhîret azabının korkusunu hatırlatarak tövbeye çağırın bir din adamı<sup>9</sup> gibi görünmektedir.<sup>9</sup>

Ḥasan'ın öğrencisi Vâsıl b. 'Atâ', Mu'tezile'nin kurucusu olarak te-lakki edilmektedir. Mu'tezile ismi, muhtemelen (doğru yoldan) “ayrılan-lar”, yani zındıklar veya “geri çekilenler”, yani zâhidler<sup>10</sup> şeklinde tercü-me edilmelidir, zira o meşhur hikâye<sup>h)</sup> tabii ki uydurmaz. Bu isim, bazılarınca “tenzihçiler” (?) olarak da anlaşılır.<sup>11</sup>

En erken Mu'tezililer'in görüşleri, onların hâricî yaşam koşulları ve taraftarları hakkında yok denecek kadar az bilgi bulunmaktadır. Hassa-ten Mu'tezile ve Şî'a<sup>12</sup> arasındaki erken dönem ilişkileri efsanelerle ka-rartılmıştır. Özellikle Zeydîler kurucularının bile Vâsıl'ın fikirdaşı oldu-ğunu iddia etseler de<sup>13</sup> bu isim, en-Nâtık'ın *el-İfâde*<sup>d)</sup> adlı eserinde Zeyd'in arkadaşlarına dair zikrettiği listede görünmez.<sup>14</sup> Mu'tezililer'in, Hâricîler'e ve özellikle İbâdîler'e<sup>15</sup> ve diğer taraftan Mürcîiler'e<sup>16</sup> de belir-li iç bağlantıları bulunsa da, bu bağlantıların {194} nasıl müessir olduğu net değildir, zira saydığımız son iki grup, birbirini dışlayan görüşleri temsil eder.

Vâsıl b. 'Atâ' ve onun 'Amr b. 'Ubeyd<sup>17</sup> ile Osmân b. Ḥâlid eṭ-Ṭavîl<sup>18</sup> gibi sonraki taraftarları hakkında tüm bildiğimiz, kendilerini *ehlul-'adl ve't-tevhîd* olarak adlandırmalarıdır. Bizi burada sadece Mu'tezilî ahlâkının temel düşüncesinin bulunduğu *'adl* kavramı ilgilendiriyor ki,

<sup>8</sup> Krş. H. Ritter, “Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit”, *Islam*, XXI (1933), s. 57; Ḥarizmî'ye göre bir grup Mu'tezilî, muhtemelen Vâsıl'ın taraftarları, kendilerini ona nispetle isimlendirmiştir (*Mefâtiḥul-'ulûm*, ed. van Vloten, s. 24).

<sup>9</sup> Buşprediger.

<sup>10</sup> Krş. Ritter, s. 14 vd.

<sup>11</sup> Schreiner, s. 16-17.

<sup>h)</sup> Kastedilen Vâsıl'ın, Ḥasan'ın meclisinden kovulma / ayrılma hikâyesidir.

<sup>12</sup> Krş. Arnold, s. 2, satır 6: *و يحتجون للاعتزال اى لفضله*.

<sup>13</sup> Krş. Goldziher, *ZDMG* 53, s. 381 vd.; a.mlf., *Beiträge zur Literaturgeschichte der Şî'a und der sunnitischen Polemik*, (Viyana: Gerold, 1874), s. 484 vd.

<sup>14</sup> msl. krş. Arnold, s. 20 vd.

<sup>d)</sup> *el-İfâde fî târiḥil-'e'immeti's-sâde*. Mainz eser ismini, yanlışlıkla *el-İfâda* olarak vermiş-tir.

<sup>14</sup> R. Strothmann, “Die Literatur der Zaiditen”, *Islam*, I (1910), s. 366.

<sup>15</sup> Krş. Eş'arî, s. 124.

<sup>16</sup> Eş'arî, s. 152 vd.

<sup>17</sup> Houtsma, s. 51.

<sup>18</sup> Steiner, s. 51.

bu temel düşünce değiştirilmiş ve zayıflatılmış biçimde Eş'arî vasıtasıyla İslâm'da egemen olmuştur. Bu noktada, daha önce de vurguladığımız gibi, Kur'an'dan hareket edilir. Kur'an, övgüye değer olanı emredip kınanacak olanı yasaklar (*el-emru bil'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker*) ve bunun için mükâfat veya ceza vaat eder (*el-va'd ve'l-va'îd*). Bu ise, Allah'ın adâleti ile insanın ancak kendisinden istenileni yerine getirmeye muktedir olması durumunda bağdaşır. Böylece ilâhî adâlet öğretisinden zorunlu olarak insanın irâde özgürlüğü meydana çıkmaktadır.

İnsanî *qader* öğretisi, hulâsa ilâhî adâlet meselesine<sup>1)</sup> dayanmaktadır<sup>19</sup> ve ancak ahlâk anlayışının teolojiden ayrıştığına “pratik aklın bir postulatı”na dönüşür, yani “pratik bakımdan zorunlu kabullere”<sup>20</sup> ilişkilendirir. [Oysa] Mu'tezile'de ahlâk anlayışının teolojiden ayrışması, göreceğimiz üzere yalnızca küçük ölçüde söz konusudur.

İlk bakışta, insan fiillerinin yaratıcıdan bağımsız olduğu iddiası sanki Mu'tezile'nin diğer temel ilkesiyle (*tevhid*) bağdaşmaz görünebilir, çünkü eğer Allah insan fiillerinin yaratıcısı değilse, bunu başka bir kudret yapmalıdır. Mu'tezile'nin karşıtları bu yüzden Peygamber'in Qaderiye'yi ümmetinin mecûsileri, yani düalistleri olarak adlandırdığı bir hadis uydurmuştur.<sup>21</sup> Ancak gerçekte bu durum, ortaçağ kelâmcılarının ortaya koydukları diğer pek çok [mesele] gibi yalnızca kelimelerin çift anlamlarıyla oynamadır ki, burada da bir yandan aşkın anlamıyla diğer yandan basit anlamıyla yapmak / eylemde bulunmak (*fa'ale*) fiili ile özdeş anlamda kullandıkları *halk* kelimesi ile oynamaktadır.

Katıksız bir tevhid çıkarımı, teşbihle mücadele ile kol kola giden sıfatların inkârı, {195} Allah'ın bilgisini insanın bilgisiyle karşılaştırmayan ve Allah'ın önceden bilmesini önceden belirlemesi ile bir tutan, “müteal olana karşı kendini sınırlamaya” götürmesi gerekmişti.<sup>22</sup> Mu'tezile, insanın, Allah'ın olmayacağını bildiği şeyleri yapma kudretine sahip olduğunu da açıkça ifade etmiştir.<sup>23</sup> Aynı şekilde, doğru anlaşıldığı takdirde,

<sup>1)</sup> teodise; makalenin geri kalan kısmında bu kavram kullanılacaktır.

<sup>19</sup> Krş. Strothmann, s. 11, 59; Eş'arî, s. 230, satır 13.

<sup>20</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, (Insel baskısı), s. 267.

<sup>21</sup> Henüz Buḥârî ve Muslim'de değil, ama muhtemelen Tirmizî'de vs., bkz. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, (Leiden: Brill, 1927), s. 120-1; tabii ki Kaderî yanlı rivâyetlerle karşılık veriliyordu, msl. krş. Arnold, s. 18.

<sup>22</sup> Strothmann, “Die Literatur der Zaiditen”, *Islam*, II (1911), s. 57 vd.

<sup>23</sup> Eş'arî, s. 561.

Allah'ın kâdir-i mutlaklığının insanın özgürlüğü ile çatışması da gerekmez.

Biz burada, kaynaklarda Mu'tezililer'in tümünün ortak görüşü olarak zikredilen irâde özgürlüğü hakkındaki tasavvuru ana hatlarıyla sunduk ki, ekolün kurucularının da yaklaşık olarak bunlara benzeyen görüşlere sahip oldukları varsayılabilir. Mu'tezile hakkında bilgi verenler, yalnızca her bir meseleyi bir dizi özel duruma ayırıştırarak değil (bu özellikle Eş'arî için geçerlidir), bilakis anlaşılan kendilerine yakın duran kimi Mu'tezililer'in görüşlerini (örneğin Eş'arî'nin hocası el-Cubbâ'î'nin görüşlerini) bazen genel Mu'tezilî görüş olarak takdim etmeleri nedeniyle de onların bu temel öğretisini kavramamızı zorlaştırırlar.

Bu özellikle ilk dönem Mu'tezile'nin çağdaşı Cehm b. Şafvân için geçerlidir. Çoğu Mu'tezilî'de de olduğu gibi onun vahiyden bağımsız saf aklî bir imân tasavvuruna (imân eşittir bilgi)<sup>24</sup> sahip olduğu ve Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiği<sup>25</sup> nakledilir. Öte yandan Sünnîler'le birlikte "teslimiyetçi kader" anlayışını benimsediği söylenir<sup>26</sup> ki, hatta öğretisindeki bu aşırılığın dolaylı dairesiz kabul edilmiştir.<sup>27</sup> Fakat bu, muhtemelen bir yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır, zira Eş'arî<sup>28</sup> Cehm'in öğretisini şu şekilde tafsil etmektedir:

"... ve hakikatte yalnız Allah dışında kimsenin bir fiili yoktur ve fâil O'dur; insanlara fiiller sadece mecâzî olarak nispet edilir...Ne var ki O, insana fiilin ortaya çıkacağı bir kuvveti, fiil için bir irâdeyi ve insana özgü bir tercih yetisini (واختياراً له منفرداً له) yaratmıştır; {196} tıpkı insanın uzun olduğu uzunluğu yarattığı gibi..."

Bu sûrette Allah'ın mutlak kudretine halel getirmeksizin irâde özgürlüğü kurtarılmış olur. Bu durumda Allah, insanın tercihinde bulunan fiiller üzerindeki gücü kendi isteği ile devretmiş olur. Buna mukabil Eş'arî'nin bu beyânı diğerleri ile çelişmektedir, ayrıca kendi içinde de

<sup>24</sup> Eş'arî, s. 132, 279.

<sup>25</sup> Şehristânî, s. 60 vd.

<sup>26</sup> Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, (Bonn: Cohen, 1912), s. 137; krş. Şehristânî, s. 61; Bağdâdî, *Uşûl*, s. 134; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, (Kahire: 1349), s. 19.

<sup>27</sup> Bağdâdî, *Uşûl*, s. 333. [çev. notu: Ancak Bağdâdî burada kendilerine göre Cehm'in *cebr* görüşünün tekfiri gerektirmediğini söylemektedir; onların Cehm'i tekfir ettiği meseleler, cennet-cehennem ve Allah'ın bilgisi hususundaki görüşleridir.]

<sup>28</sup> Eş'arî, s. 279.

çelişkilidir ve güncel birikimden hareketle, yalnızca Cehmiyye'nin İslâm mezhepleri tarihinin<sup>k)</sup> henüz çözülmemiş meselelerinden olduğu söylenebilir.

Bağdâd Mu'tezilesi'nin reisi Bişr b. Mu'temir<sup>29</sup> hakkında nispeten daha fazla haber akmaktadır. O da Cehm gibi, “akleden biri, vahiy gelmeden önce yaratıcıyı akli tefekkürle (*naẓar ve istidlāl*): tündengelim ve tümevarım delili ile<sup>30</sup> bilir”<sup>31</sup> görüşünü taşımaktadır. Ayrıca onun, ahlâk yasasının Allah için geçerli olup olmadığı sorusu ile de meşgul olduğunu gösteren açıklamaları nakledilmektedir. Nitekim o çocuğun cezalandırması hususunda, Allah'ın bunu yapmaya muktedir olduğunu ve böyle bir çocuğun büyüdüğünde kâfir ve günahkâr olmuş olacağından dolayı bunu yapmasının haksızlık olmayacağını söylemiştir.<sup>32</sup> Her hâlükârda burada, haksızlık yapan Allah düşüncesinin ele alınması cihetiyle, ahlâkî tasavvuru teolojik tasavvurdan ayırıştırma girişimi söz konusudur. Doğrusu soruya verilen cevap çok da tatminkâr değildir, zira çocuk önceden günahkâr olarak belirlenmişse, o bundan ötürü tabii ki sorumlu kılınamaz. Kaldı ki bu, yukarıda aktarılan şekliyle Mu'tezile'nin Allah'ın bilgisi hakkındaki görüşü ile çelişecektir.

Görülen o ki, irâde özgürlüğü meselesinde de sonradan bazı taraftarlar bulan bir düşünceyi ilk olarak dile getiren Bişr olmuştur. O, istitâatin<sup>l)</sup> “uzuvların tam ve sağlamlığı ile zayıflıktan<sup>m)</sup> hali olmasından” başka bir şey olmadığını iddia ediyordu.<sup>33</sup> Burada “materyalist-

<sup>k)</sup> islamische Dogmengeschichte. «Dogma kelimesi, bizim literatürümüzdeki akâid kelimesine tekabül etmektedir. Ancak Dogmengeschichte (=Dogma Tarihi) olgusu, akâid tarihini ifade etmekten daha ziyade bu “akîdelerin” oluşum, değişim ve gelişim sürecini inceleyen bir disiplindir. Bu bağlamda bizim literatürümüzdeki Makâlât / Mezhepler Tarihi olgusuna tekabül etmektedir. Nitekim Hellmut Ritter'in, Eş'ari'nin *Makâlât*'ının Almanca karşılığını “*İslâm Mensuplarının Dogmatik Öğretileri* (=Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam)” olarak vermiş olması söylediklerimizi destekler niteliktedir.»; Otto Pretzl, “Erken Dönem İslâm'ın Atom Öğretisi”, çev. Bilal Kır, *Kelam Araştırmaları*, 13/1 (2015), s. 561 (dipnot \*\*).

<sup>29</sup> Eş'ari, s. 402, satır 6-7.

<sup>30</sup> Horten, s. 163; ancak krş. R. Dozy, “n-z-r”, *Supplément aux dictionnaires Arabes*, II, (Leiden: Brill, 1881), s. 685 vd.

<sup>31</sup> Şehristâni, s. 45.

<sup>32</sup> Eş'ari, s. 201; Şehristâni, s. 45; Horten, s. 164.

<sup>l)</sup> fiil meydana getirme gücü.

<sup>m)</sup> Eş'ari burada *âfât* kelimesini kullanmıştır, Mainz bu kelimeyi, “güçsüzlük, metânetsizlik, zayıflık” (*Schwäche*) olarak çevirmiştir.

<sup>33</sup> Eş'ari, s. 229; Şehristâni, s. 44-5. [çev. notu: Ancak Bişr'den önce istitâat kavramını bu şekilde tanımlayan, örneğin Ğaylân olmuştur; nitekim Mainz'ın Eş'ari'den referans verdiği pasajda bu ifade edilmektedir].



bilimsel<sup>34</sup> bakış açısının, çoğu Mu'tezilî için belirleyici olan ahlâki-metafiziksel spekülasyonla iç içe geçmesi söz konusu gözüküyor ve seçme özgürlüğü fikri birden ortadan kalkıyor. {197} Ancak Bîşr'in irâde özgürlüğünü gerçekten inkâr ettiği olası değildir. Daha ziyade o, eylem özgürlüğünü irâde özgürlüğünden ayırmaya çalışan ilk kişiymiş gibi gözükür. Mâlum olduğu üzere o *tevlîd* veya *tevellud* kuramının kurucusu olarak tanımlanır.<sup>35</sup> Eş'arî<sup>36</sup> ve müntesiplerinin<sup>37</sup> naklettiklerine göre bu teoriden, fiillerden ortaya çıkan süreçler, kısaca insanî fiillerin bizzat kendisinin (*mubâşera*) aksine dışa yönelik bir nevî dolaylı tesirleri anlaşılmıştır. Şayet bu doğru olsa bile, buradan Bîşr'in mekânda tesir eden fiillerle insanın içinde cereyan eden fiiller, yani irâdî fiiller arasında bir ayırım yaptığı sonucu çıkarılabilir. Nitekim S. Horovitz<sup>38</sup> Bîşr'in *tevellud* teorisinin, sonradan kabul edilenden tamamen farklı bir anlam taşıdığını muhtemel kıldı: [Tevellüd,] insan ruhunun ait olduğu ezeli tasavvurlara<sup>39</sup> nispet edilen var olmanın aksine bedenî tâbî olduğu oluş anlamına gelmektedir. Ancak bundan da insanın kudretinde bulunan alan ile onun dışındaki alanın ayırt edilmesinden başka bir şey ortaya çıkmıyor. Bu durumda Bîşr'in bir Platoncu veya Yeni-Eflatuncu olarak değerlendirilmesi gerekirdi ancak, onun Yunan felsefesi hakkında, aslında müteakip nesilden itibaren olduğu varsayıla gelen bu kadar derinlikli bilgiye sahip olduğu şüphelidir.<sup>40</sup>

Bîşr'in bütün bu düşünce dizgilerini ne dereceye kadar dile getiren ilk kişi olduğu belirgin değildir. Nitekim ahlâki meseleler Mürcie tara-

<sup>34</sup> Horten, s. 166.

<sup>35</sup> msl. Curcânî, s. 46.

<sup>36</sup> Eş'arî, s. 400-2.

<sup>37</sup> Şehristânî, s. 44.

<sup>38</sup> S. Horovitz, *Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*, (Breslau: Schatzky, 1909), s. 78 vd., özellikle s. 84. [Horovitz Bîşr'in *tevellud* nazariyesinin, Heraklitos'a dayanan Sofister'in öğretisini ifade ettiğini söylemektedir. Ona göre Bîşr, kendi *tevellud* öğretisiyle Sofistler'in görüşünü ifade etmiş ve bu sonradan anlam kazanan *tevellud* ile aslen bir bağlantı olmamasına rağmen sadece isim benzerliğinden dolayı birbirine katılmıştır. Bîşr'de *tevellud* bilindik anlamıyla bir fiilden dolayı oluşan ikincil bir fiili ifade etmemekte, Sofistik anlamda oluşu kastetmekteymiş. Bu durumda Heraklitos'un görüşüne de kısaca değinmemiz yerinde olacaktır: Bir şey, sürekli var değildir ve dâima bir akış, bir oluş içindedir; "bir nehirde iki kez yıkanmaz" sözü bu zâta aittir.]

<sup>39</sup> Ona göre insan, beden ve ruhtan oluşmaktadır (*cesed ve rûh*) [çev. notu: *İdee*].

<sup>40</sup> Fakat Bîşr'in burada kabul edilenden daha sonra yaşadığına delâlet eden bazı hususlar vardır (Ritter'e göre o, 210'da vefat etmiştir, *Mağâlâr*'ın indeksi). O, Mu'ammer'in talebesi olarak zikredilmektedir (Horovitz, s. 44, 2. dipnot), Eş'arî de Bîşr'i Mu'ammer'den sonra zikretmektedir (msl. s. 329), ancak daha ziyade Bîşr Mu'ammer'in hocası olabilir.

findan da ele alınmıştı ve meselâ Şehristânî'nin kolayca Mu'tezile'den saydığı<sup>41</sup> Huseyn b. Muhammed en-Neccâr'ın, Allah'ın [198] kurallardan bağımsız olduğunu sarahaten vurguladığı nakledilmektedir.<sup>42</sup> Fakat gerek onun gerekse genelde onunla birlikte anılan Dırâr b. 'Amr'ın yaşadığı zaman dilimi tam olarak tespit edilememektedir.<sup>43</sup> Dolayısıyla *tevellud* öğretisinin önceliği, Dırâr'a mı yoksa Bişr'e mi ait olduğu kararlaştırılamamaktadır.<sup>44</sup> Bundan başka Eş'arî, *kesb* teorisini Dırâr<sup>45</sup> ve Neccâr'a<sup>46</sup> nispet etmektedir; yani Dırâr'ın dediği şekliyle<sup>47</sup> bir fiilde biri yaratan, yani Allah ve diğeri ise iktisab eden, yani insan olmak sûretiyle iki fâil olabilir. Dırâr bu sûrette aslında insana bir seçme gücü nispet etmektedir, zira o istitâati fiilden önce başlatır,<sup>48</sup> oysa Neccâr bunu kabul etmez.<sup>49</sup> Öğretinin tam da onu nakledenlerin öğretisi ile lafzî örtüşmesi noktasında, benzer ifade edilen bir görüşün, kendi görüşünün aslı oluşunun delili olarak kullanabilmek maksadıyla yeniden formüle edilmediğinden elbette iki kat fazla kuşku duymak gerekir ki, Ebû Hanîfe'nin<sup>50</sup> de Dırâr'ın öğretilerine meyilli olduğu söylenilirken bunun gerçekleşmesi daha muhtemeldir. Eş'arîler'e göre Dırâr, vahyin gelmesinden önce her türlü sorumluluğu reddetmiştir<sup>51</sup> ki onlar bu bakımından da Dırâr'ı kendilerinin öncüsü olarak kabul ederler.<sup>52</sup>

<sup>41</sup> Şehristânî, s. 62-3; buna karşılık krş. Eş'arî, s. 135.

<sup>42</sup> Şehristânî, s. 62: "O iyiyi, kötüyü, faydalıyı ve zararlıyı murâd eder"; Eş'arî, s. 284: Çocuğun cezalandırılması.

<sup>43</sup> Kaynakların verileri birbiriyle çelişmektedir, krş. Horten, s. 143. [çev. notu: Josef van Ess, Dırâr hakkında yaptığı kapsamlı bir çalışmada onun doğum ve ölüm tarihini, 110/728 ve 200/815 olarak vermektedir; ("Dırâr b. 'Amr und die 'Cahmiya'. Biographie einer vergessenen Schule", *Islam*, 44 (1968): s. 7; "Dırâr b. 'Amr", *EP*, XII: 225). Ancak sonraki çalışmasında ölüm tarihini 180/796 olarak revize etmiştir (*Theologie und Gesellschaft*, III, s. 33).].

<sup>44</sup> Eş'arî 407-8:

وقال ضرار وحفص الفرد ما تولد من فعلهم مما يمكنهم الامتناع منه متى أرادوا فهو فعلهم وما سوى ذلك مما لا يقدر على الامتناع منه متى أرادوا فليس بفعلهم ولا وجب لسبب وهو فعلهم

<sup>45</sup> a.y.

<sup>46</sup> krş. Bağdâdî, *Farğ*, s. 201; Eş'arî, s. 566; Şehristânî, s. 62; Horten, s. 140, 143.

<sup>47</sup> Eş'arî'nin beyânına göre, s. 281.

<sup>48</sup> a.y. [çev. notu: *el-istiâ'atu kable'l-fi'i*]; *kesb* ve *tevellud* kavramının kombinasyonu dikkat çekicidir, Eş'arî, s. 408.

<sup>49</sup> Curcânî, s. 259.

<sup>50</sup> Şehristânî, s. 63. [çev. notu: Burada bir eğilimden ziyade Ebû Hanîfe ve ashâbından bazılarının aynı görüşü savunduğu aktarılmaktadır; bu görüş, kader öğretisi değil Allah'ın mâhiyeti hakkındadır. Şehristânî'nin beyânına göre Dırâr'ın kendisi, söz konusu görüşün Ebû Hanîfe ve ashâbı tarafından aktarıldığını söylemektedir ki, bu durumda bir bakıma kendisinin Ebû Hanîfe'ye meylettiği imâ edilmektedir.].

<sup>51</sup> a.y.

<sup>52</sup> msl. krş. Bağdâdî, *Uşûl*, s. 24-5.

Steiner'e göre Mu'tezile'nin öğretilerine "metodik şekli" veren, Ebu'l-Huzeyl el-'Allâf olmuştur.<sup>53</sup> Onun vahiy gelmeden önce anlama yetisiyle [akılla] hem Allah'ın bilinebilirliğini hem de iyi ve kötünün ayırt edilebileceğini savunduğu nakledilir.<sup>54</sup> Ancak {199} ondan "Allah'a O'nun rızâsı kastedilmeyen fiillerle itaatte bulunulabilir"<sup>55</sup> ifadesi nakle-dildiğinden, bu ikisini yan yana [birlikte] zikretmenin bunları gerçekten sarıh bir yan yana [aynı bağlamda] düşünme anlamına gelip gelmediği belli değildir. Bu durumda mümkündür ki o, fiilleri sadece Allah'ın öyle istemesinden ötürü iyi saymış ve bir yandan iyi ve kötünün, diğer yan-dan Tanrı'nın mâhiyetinin ve irâdesinin kavranmasının insan zihninde birbirinden ayrı gerçekleştiğini öne sürmüş olabilir.

Ahlâk yasası ve ilâhî irâdenin, bu iki kavramın mantıksal ayırımına rağmen, metafiziksel özdeşliği bir ölçüde tekrar "Allah'ın haksızlığa ve yalana kudreti vardır, lakin bunları yaptığını varsaymak saçmadır, zira bu ancak yaratıcı için kabul edilmesi mümkün olmayan bir eksiklik nedeniyle gerçekleşmiş olurdu"<sup>56</sup> tespiti ile ortadan kaldırılır. Başka bir ifadeyle Allah'ın irâdesi ahlâk yasası tarafından sınırlanmış değildir – ki, bunu, ilâhî kudretin tabiat kanununa bağlı sınırlarını kabul etme-sinden<sup>57</sup> ötürü 'Allâf'ın ağzından duymak oldukça şaşırtıcıdır – fakat diğer taraftan bu irâde mahlûkata karşı keyfi davranmayıp, âlemin yaratılmış olmağlığından kaynaklanan fayda tarafından belirlenmiştir.<sup>58</sup> Bu düşünce tekrar, ahlâk yasasının her zaman zımnen en yüce varlık için de geçerliliğini öngören teodiseye götürür. Her ne kadar zihninden geçmiş olsa da 'Allâf, bağımsız ahlâkîlik fikrini tam bir netlikle şekillendirmiş-tir ki, bu durum belki onun Yunandan örnekleri için de her zaman söz konusu değildir.

Buradan mantıken insanın irâde özgürlüğü sonucu çıkmaktadır ki, o ahirette determinizmin hâkim olacağını düşünürken ilginç bir şekilde irâde özgürlüğünü sadece dünya için kabul eder,<sup>59</sup> bu da muhtemelen

<sup>53</sup> Steiner, s. 51.

<sup>54</sup> Şehristânî, s. 36. [çev. notu: *bi'd-delîl min gayri hâtır*]

<sup>55</sup> a.y.; Bağdâdî, *Farğ*, s. 106.

<sup>56</sup> Eş'arî, s. 555 ve 200.

<sup>57</sup> Eş'arî, s. 163; İbn Hâzım, IV, s. 192; Curcânî, s. 277; Horten, s. 258.

<sup>58</sup> Eş'arî, s. 252.

<sup>59</sup> Horten, s. 260-1; Steiner, s. 53.

insanın orada artık her hangi bir yükümlülüğü olmayacağındandır.<sup>60</sup> 'Allâf kalbin filleri ile uzuvların fiillerini kat'i olarak ayırır; bunlardan sadece ilki özgürlüğü gerektirir. O, seçme özgürlüğünü, istitâatin fiilden önce bulunduğu<sup>61</sup> ve bunun uzuvların sağlamlığından farklı özel bir yeti olduğu tasrihi ile<sup>62</sup> sağlamlaştırır {200} ki, özgürlüğün yalnızca kalbin fiillerine müteallik olması durumunda, istitâatin uzuvların sağlamlığından farklı bir yeti olduğu kendiliğinden anlaşılır. Kavramların (en azından elimizde bulunan haberlere göre) bu "usûlcü"de bile ne kadar az belirgin düşünülmüş olduğunu, "fiilde bulunma yetisinin bizzat fiil esnasında da bulunması gerektiği" tasrihi göstermektedir.<sup>63</sup> Burada istemek ve yapmak yetisi yine iç içe geçmiştir.

Bişr ve 'Allâf, Bağdâd ekolünün önde gelen adamlarıydı.<sup>n)</sup> Buna mukabil Basra'da Mu'tezile'nin reisi İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm idi. Onun ('Allâf dışında) Yunan felsefesiyle yoğun şekilde meşgul olan<sup>64</sup> ve temel felsefi, ekseriyetle Stoacı düşünceleri Mu'tezile'ye maleden<sup>65</sup> ilklerden biri olduğu kabul edilir; bu hususta Hişâm b. el-Ĥakem'den ilhâm aldığı söylenir.<sup>66</sup> Bu stoacı düşünce silsileleri, Nazzâm'ın ahlâk öğretilerinde özellikle yasa düşüncesini güçlü vurgulamada etkili olur, fakat yasa düşüncesi karşında özgürlük düşüncesinden vazgeçilmez.

Stoacılar gibi Nazzâm da muhtemelen tabiat yasasını ahlâk yasasından ayırmaz. Herkes bu yasalara tâbidir; Allah bile sadece âlem için, duruma göre insan için en iyi olanı yapabilir<sup>67</sup> ve dünyada (muhtemelen teodiseye ilişkin nedenlerden ötürü) hak edişe uygun mukabelede bulunma gerçekleşmezken,<sup>68</sup> Allah âhirette mutlak adâlete uygun olarak herkese kazancına göre davranmayı taahhüt etmiştir.<sup>69</sup> Bu kuralı her

<sup>60</sup> Rabbânî literatürde de ölümden sonra sorumlulukların sona erdiği düşüncesi bulunmaktadır, krş Talmud B., *Şabbâf* 30a.

<sup>61</sup> Nitekim Eş'arî'ye göre bu, tüm Mu'tezililer'in ortak görüşüdür, Eş'arî, s. 230, satır 13.

<sup>62</sup> Eş'arî, s. 229.

<sup>63</sup> Eş'arî, s. 230.

<sup>n)</sup> Ebû'l-Huzeyl el-'Allâf, Basra ekolüne mensuptur.

<sup>64</sup> Şehristânî, s. 37; Arnold, s. 25 vd. (a.e., s. 29'da dinî "kitaplar" hakkındaki bilgisi de övülmektedir); krş. Curcânî, s. 262.

<sup>65</sup> Horovitz, s. 8-34.

<sup>66</sup> Horovitz, s. 38.

<sup>67</sup> Şehristânî, s. 37; Curcânî, s. 262.

<sup>68</sup> Eş'arî, s. 266; krş. Talmud B., *Kiddüşin* 39b: שָׂרָה מִצְוָה בְּהַאי עֵלְמָא לִיכָא.

<sup>69</sup> Şehristânî, 37; Curcânî 262.

insan zarûrî olarak<sup>70</sup> idrak etmek zorundadır. İrâde özgürlüğünü kurtarma çabasının Stoacılar'a olduğu gibi Nazzâm'a da bu tür zorluklar çıkardığı anlaşılır bir durumdur. Onun bu maksatla, mutad anlamında aldığı ve “ἐφ ἡμῶν”<sup>70)</sup> [“insan elinde bulunan”] ve “yapısal zorunluluk”<sup>71</sup> şeklindeki Stoacı zıt anlam çiftini ifade etmek için kullandığı *tevellud*-den yararlanmış olduğu mümkündür. O, insan özgürlüğünü {201} korumak için Allah'ın insana kudret verdiği ve onunla kendi kudretini sınırladığı özel bir alanı kabul etti.<sup>72</sup> Bunun dışında Nazzâm, her karar için hızlandırıcı ve yavaşlatan olmak üzere iki itki kuvvetini kabul etti ki, karar haricî nedenselliğin zorlaması olmadan kendiliğinden gerçekleşsin.<sup>73</sup> Bu noktada, insanın özgür bir irâdeye sahip olduğu, Allah'a irâdenin nispet edilmesinin ise mecâzî bir anlamda olduğu, yani Allah'ın irâdesinin kendi işlerinde gerçekleşmek, insanın fiillerinde ise emretmek anlamına gelmesi gibi bir paradoks ortaya çıkıyor.<sup>74</sup> Bu tekrar Allah'ın irâdesinin ahlâk yasası ile özdeşliği sonucunu doğuruyor;<sup>75</sup> gerçi burada ahlâkî tasavvur teolojik tasavvura tâbî kılınmayıp, onun üstünde konumlandırılıyor, zira Allah iyi olanı irâde etmek zorundadır, iyi olan Allah istediği için iyi değildir.

Nazzâm'a nispetle Mu'ammer b. 'Abbâd es-Sulemî, Basra ekolü içinde tahminen Platoncu etki altında şekillenmiş<sup>76</sup> “idealizme” daha

<sup>70</sup> Şehristânî, s. 40-1.

<sup>69)</sup> *eph hémin*; bu kelime, “bizden”, “bizden kaynaklı”, “bize bağlı”, “kendi elimizde bulunan” gibi anlamlara gelmekte olup, özgürlük bağlamında hürriyet atfetmek için kullanılmaktadır; msl. krş. Horowitz, s. 82; Kevin Corrigan, “Divine and human freedom: Plotinus' new understanding of creative agency”, *Causation and Creation in Late Antiquity*, ed. Anna Marmodoro ve Brian D. Prince, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), s. 142 vd., 31. dipnot.

<sup>71</sup> Özellikle krş. Eş'arî, s. 229: “Nazzâm'a göre insan, ruhtur. Ruh, bu kaba cisim içinde olan latif bir cisimdir. O insanın, yapması kendi işi (من شأنه) olan bir şeyi kendisi için (muh-temelen “dışında” eklenmeli, yani kendisi dışında) yapmaya kâdir olduğunun câiz olmadığını iddia etti.” [çev. not: Müellif – eğer bizler cümleyi doğru anlayıp aktarabildiysek – son ibâreyi yanlış çevirmiş gözükmektedir. Ömer Dalkılıç ve Ömer Aydın bu ibâreyi şu şekilde çevirmiştir: “... İnsanın fiil işlemeye gücü olduğu için... bizzat kendisi güç yetiren olabilir.” (*İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 199). Josef van Ess ise şu şekilde çevirmiştir: “... insan kendi belirlenmesine (se'n) göre yaptığı şeyi kendiliğinden yapmaya muktedir olamadığını...” (*Theologie und Gesellschaft*, VI, s. 120). İbârenin aslı şöyledir: [وزعم أن الإنسان لا يجوز أن يكون مستطيعاً لنفسه لما من شأنه أن يفعله].

<sup>72</sup> Eş'arî, s. 549.

<sup>73</sup> Şehristânî, s. 41.

<sup>74</sup> Şehristânî, s. 38; Eş'arî, s. 190.

<sup>75</sup> Stoacılar'da âlemi yöneten logosun, mündemîç yasasıyla neredeyse çökmesi gibi.

<sup>76</sup> Horovitz, s. 44, 54.

meyilli bir görüşü temsil etti.<sup>77</sup> Ona göre de irâde özgürlüğünün taşıyıcısı olan asıl insan, ruhtur; bununla birlikte Nazzâm'a göre ruh, bedenın kaba cismine hapsolmuş latif bir cisim olup fiilleri (irâdî kararları) hareketten başka bir şey değilken<sup>78</sup> Mu'ammer'e göre, belirli bir mekânda tasavvur edilmesi mümkün olmayan ve bu yüzden hareket etmeyip<sup>79</sup> sadece irâde eden salt tinsel bir kavramdır. Haddizâtında insan hakkında fiillerinden değil, yalnızca irâdesinden dolayı hüküm verilebilir, zira bedenın fiilleri özgür ve insana ait değildir.<sup>80</sup> Nitekim özgür ruhun, saptanmış olan bedeni nasıl yönettiği ve – Mu'ammer'in benimsediği gibi<sup>81</sup> – zorunlulukla belirlediği şüphelidir. Allah tasavvuru da o kadar [202] tinselleştirilmiş, zaman ve mekânın üstüne çıkarılmış<sup>82</sup> ki, ister istemez burada Platon'daki "iyinin ideası" akla gelir.

Bişr'in öğrencileri, özellikle Murdâr ve İskâfi ve onların öğrencileri Ca'fer b. Harb (ve Ca'fer b. Mubeşşir) görünüşe göre bilhassa teodise düşüncesini geliştirmeye gayret ettiler<sup>83</sup> ve daha az felsefi eğilimdediler. Bu husus örneğın, Allah'ın, küfrün karşıtının imân ve kötünün karşıtının iyi olmasını irâde ettiğini söyleyen<sup>84</sup> Ca'fer b. Harb'da görünmektedir. O, ilk olarak iyiyi ve kötüyü, belki 'Allâf'ın da temsil ettiğı (bkz. yuk.) bir düşünceyi va'zeder. "İki Ca'fer" de insanın vahiy gelmeden önce zorunlu olarak Allah'ı bilmesi – yani ahlâk yasasını değil – gerektiğı görüşündedir.<sup>85</sup> Bunun yanında İskâfi ve Murdâr'a göre Allah'ın, kötülük vs. yapmaya kudreti vardır, fakat bunu yapmaz.<sup>86</sup>

Câhız, Nazzâm'ın talebesi olarak kabul edilmelidir. Nazzâm gibi Câhız Basra menşelidir ve çoğı görüşleri de ondan almıştır.<sup>87</sup> 'Alî el-Esvârî ile birlikte o, Nazzâm ekolünün baş temsilcisi olarak zikredilmektedir. Bunlar Nazzâm'la birlikte, Bağdâdlı Sumâme b. Eşras'a da

<sup>77</sup> Steiner, s. 74.

<sup>78</sup> Eş'arî, s. 331, 404.

<sup>79</sup> Eş'arî, s. 331-2, 404-5; Bağdâdî, *Farğ*, s. 140; tabii ki ona göre itistâat, uzuvların sağlamlığından farklıdır, Eş'arî, s. 229.

<sup>80</sup> Eş'arî, s. 404-5.

<sup>81</sup> Şehristânî, s. 47; Eş'arî, s. 331, 415.

<sup>82</sup> Şehristânî, s. 47; Curcânî, s. 238; Eş'arî, s. 180, 518.

<sup>83</sup> krş. Eş'arî, s. 190, 201-2'deki beyânları.

<sup>84</sup> Eş'arî, s. 191, 513-4.

<sup>85</sup> Şehristânî, s. 49.

<sup>86</sup> Horten, s. 302; Şehristânî, s. 48.

<sup>87</sup> Bağdâdî, *Farğ*, s. 114; krş. İbn Hâzım, IV, s. 195, satır 15.

atfedilen,<sup>88</sup> Allah'ın haksızlık yapmayı sadece iyilik yapabileceği<sup>89</sup> ve bilgilerin yapısal zorunluluktan ortaya çıktığı görüşünü savunurlar. Cāhız ve Şumāme ayrıca insanın sadece irāde etmekte özgür olduğunu söylerler.<sup>90</sup> Şumāme buradan, kâfirin cehāletinden ötürü sorumlu olmadığı ancak, bu durumda insan mertebesinde olmayıp, ölümlü canlılara benzediği sonucunu çıkardı.<sup>91</sup> Ancak bu noktada o, (Bışr, dolayısıyla Bağdād geleneği gibi) istitāatin uzuvların sağlamlığından başka bir şey olmadığını kabul edişiyile<sup>92</sup> Nazzām (ve 'Allāf) ekolünden ayrılmaktadır ki, bu, irāde özgürlüğü hiçbir şekilde bedene müteallik değilse, anlaşılmaz bir görüştür.

Netice itibariyle görülen o ki, buranın Mu'tezililer'i artık yeni "sistemler" oluşturmuyorlar ve zikredilen az {203} çok meşhur Mu'tezililer büyük hocaları Bışr, 'Allāf, Nazzām ve Mu'ammer'in ayak izlerini takip ediyorlar.

Son olarak burada Şālih Kūbbe, aslında fiillerin özgür olmayışında irādenin özgürlüğünü iddia etmenin mantıken tek yolu olan nedenselliği tutarlı inkârı sebebiyle<sup>93</sup> zikredilmiş olsun. Bu durumda insanın fiilleri kendi irādesinden kaynaklanmıyor, kötü fiiller de dāhil bütün fiilleri Allah tarafından yaratılıyor.<sup>94</sup> Onun buradan, yalnızca insan irādesinin misliyle mukabelede bulunmayı [ceza veya mükāfatı] hak ettiği neticesini çıkarıp çıkarmadığı bilinmiyor ve muhtemel de değildir.

Tarihsel bakımdan tekrar Basralı Mu'tezilî Cubbā'î önem kazanmaktadır. O, çoğu noktada meşhur öğrencisine ön hazırlık yapmak sûretiyle aracı bir konuma sahip olmuştur. Esasen IX. ve X. yüzyılın Mu'tezilesi, artık önceki asırlardaki fikirdaşlarını bu kadar enteresan kılan nazarî temülde bulunma cesaretine sahip değillerdi; hatta onlar bu kişileri, özellikle de Nazzām'ı<sup>95</sup> bizzat kendileri tekfir ediyorlardı. Cubbā'î onun "Allah'ın kötüyü yapmaya kudreti olmadığı" öğretisi ile

<sup>88</sup> Şehristānî, s. 52, 50; Bağdādî, *Farğ*, s. 160, 157.

<sup>89</sup> Eş'arî, s. 555.

<sup>90</sup> Şehristānî, s. 52, 50; Bağdādî, *Farğ*, s. 160; Eş'arî, s. 407.

<sup>91</sup> Bağdādî, *Farğ*, s. 157; krş. Curcānî, s. 76.

<sup>92</sup> Eş'arî, s. 229.

<sup>93</sup> Eş'arî, s. 406-7.

<sup>94</sup> Eş'arî, s. 227.

<sup>95</sup> Şehristānî, s. 37; Ka'bî'den hareketle ayrıca Nazzām'ın daha bu dönemde de bazı takipçileri varmış görünmektedir, Horten, s. 392.

“Allah’ın meselâ başkalarına uyarı olsun diye bir insana, kendi fiillerinden ötürü bunu hak etmemiş olsa bile acı verebilir; yalnızca onun imânına faydalı olacak hususta kimseye zarar vermez”<sup>96</sup> demek sûretiyle mücadele etmiştir.<sup>97</sup> Bu durumda ona göre Allah, yine sınırsız hâkim olarak ahlâk yasasının üstünde durmaktadır. İyi ve kötü ayrımı, Allah’ın bilinmesi ve ona karşı şükür borcu Cubbâ’î’ye göre aklen zorunludur.<sup>98</sup> Diğer yandan o, muasırı ‘Abdulcebbar<sup>p)</sup> ve diğerlerinin aksine “hiçbir iyi fiil yoktur ki, Allah tarafından teklif edilmemiş olsun” iddiasında bulunmuştur.<sup>99</sup> Netice itibariyle burada, sadece ahlâkî ve teolojik hüküm arasında mantıksal (eleştirel bilgi bakımından) bir ayırım bulunuyor; metafiziksel açıdan değerlendirildiğinde ilki ikincisinden sâdir oluyor.

Kısacası o, ahlâkî temel problem karşısında – ilk Mu'tezilîler'in de yaptığı gibi – daha ziyade Sünnî düşünceye meyleden bir tavır takınırken {204}, irâde özgürlüğünün temel öğretilerinden ayrılmamıştır;<sup>100</sup> yeti [istitâat] fiilden öncedir<sup>101</sup> ve özel bir yetidir (?).<sup>102</sup> Ancak ona göre Allah’ın, insanları muktedir kıldığı fiillerin cinsi üzerinde kudreti vardır,<sup>103</sup> fakat insanlara “onunla mü’min olacakları imânı, onunla kâfir olacakları küfrü, onunla âdil olacakları adâleti veya onunla konuşan olacakları konuşmayı yaratmaya”<sup>104</sup> yetisi yoktur, imânı ve ahlâklı yaşam sürdürmesi hususunda sorumluluğu insan yalnızca kendisi üstelenmek zorundadır.<sup>105</sup>

Mâlum olduğu üzere, Mu'tezile'nin öğretileri inananların genelinde muvâfakat bulmadı; bunun olabilmesi için zaten fazla soyuttular. Onlar

<sup>96</sup> Eş'arî, s. 550.

<sup>97</sup> Bağdâdî, *Farğ*, s. 115.

<sup>98</sup> Şehristânî, s. 55.

<sup>p)</sup> Eğer Mainz burada Kâdî 'Abdulcebbar'ı kast ediyorsa, yanılmaktadır, çünkü bu ikisi arasında yaklaşık bir asır fark vardır ve dolayısıyla çağdaş değillerdir.

<sup>99</sup> Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, (Bonn: Peter Hanstein, 1910), s. 193-4 (Murtağâ'ya göre).

<sup>100</sup> Şehristânî, s. 55; Horten, *Systeme*, s. 265-6.

<sup>101</sup> Şehristânî, *a.y.*; Horten, *a.y.*; krş. Eş'arî, s. 230, satır 12.

<sup>102</sup> Şehristânî, *a.y.*; Horten, *a.y.*; ilginç bir şekilde Eş'arî (s. 229), hocasını bu görüş sahipleri altında zikretmemektedir.

<sup>103</sup> Eş'arî, s. 199-200.

<sup>104</sup> Eş'arî, s. 551; krş. Talmud B. Berakot 33b: הכל בידי שמים הוין מיראת שמים.

<sup>105</sup> *Hâl* nazariyesi sebebiyle önem kazanan oğlu Ebû Hâşim el-Cubbâ'î'yi burada, çoğu mensubu olduğu söylenilmesine rağmen (bkz. Bağdâdî, *Farğ*, s. 169) es geçiyorum, çünkü anlaşılan ahlâk öğretisi bağlamında babasından sadece önemsiz tafsilatlarda ayrılmaktadır, krş. Bağdâdî, *Farğ*, s. 170-1; Horten, *Probleme*, 193-4.



daha ziyade büyük imâmların, özellikle Aḥmed b. Ḥanbel ve Mâlik, bunlara mukabil Ebü Ḥanîfe<sup>106</sup> ve Şâfi'î önderliğindeki daha fazla liberal olmayan Sünnîler'in yanında durdular; onların teolojisi *bilâ keyf* teolojisi idi;<sup>107</sup> irâde özgürlüğü meselesinde örneğin, Allah, insanların fiillerini yaratır ve bundan ötürü misliyle mukâbelede bulunur ve bu konuda tefekkür edilmemelidir.

Ne var ki zamanla bu [tutum] yeterli gelmedi ve Sünnî öğretiyi de “*kelâm*” vasıtasıyla güçlendirmek ve derinleştirmek denendi. Bu noktada, Cubbâ'î'nin öğrencisi Ebu'l-Ḥasan el-Eş'arî veya onun çağdaşı Ebü Manşûr el-Mâturîdî'nin gayret gösterdikleri gibi, Mu'tezile ile “katı dindarlar”<sup>p)</sup> arasında bir uzlaştırma çoğu kişi tarafından oldukça arzu edilmiş olmalıydı.<sup>108</sup>

{205} Görünüşe bakılırsa, bu hususta Mâturîdî daha çok Mu'tezilî fi-kirlere meyilliyken, esasen Eş'arî ahlâkî meselelerde salt uzlaştırıcı olarak telakki edilebilir. Ona göre insan sorumluluklarını, anlama yetisi ile değil, yalnızca vahiy ile bilir;<sup>109</sup> Mâturîdî bunun “vahyin âleti olarak akıl”<sup>110</sup> ile de [bilinebileceğini] kabul eder. Özetle Eş'arî bağımsız ahlâk fikrine ilişkin her Mu'tezilî iddiaya kararlılıkla muhalefet eder ki, bu, Allah'ın irâdesini bir yasanın neden olacağı her türlü sınırlamalardan tamamen bağımsız kılmasında da ifadesini bulur.<sup>111</sup> Bu noktada o, doğal olarak Cubbâ'î'nin iddia ettiğinden çok uzaklaşmış ve Sünnîler'in düşüncesine büyük yakınlık göstermiştir.

Diğer taraftan o irâde özgürlüğünü, fiillerinin “kazanımını”<sup>112</sup> insana, yaratılışını ise Allah'a izafe ederek<sup>113</sup> – ki insan kazanımı için sorumluluk taşır – bazı eski Mu'tezilîler'in teamülüne göre savunmuştur (bkz.

<sup>106</sup> Yine de çoğu Mu'tezilîler'in onun mezhebine mensup olduğu söylenmektedir.

<sup>107</sup> Goldziher, *Die Zahiriten*, s. 132; imâmların detaylardaki görüşlerini bildiren rivayetler çelişkiliydi, msl. krş. İbn Ḥanbel için İbn Kuteybe, s. 53; tabii ki s. 54'de verilen ifadeler, bütün kelâm metodunun saçma olduğunu göstermeği amaçlamaktadır.

<sup>p)</sup> Burada Sünnîler, bilhassa *ehlu'l-hadîs*, kastedilmektedir. Bu tarif muhtemelen Sünnî kavramının Almanca karşılığından kaynaklanmaktadır: orthodox. Ortodoks kelimesi, “aşırı dindar”, “çok dindar”, “dinine çok bağlı” gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.

<sup>108</sup> Mâmafih Eş'arî ekolü, ancak XI. yüzyılda nüfuz sahibi olmuştur; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, s. 118.

<sup>109</sup> Bağdâdî, *Uşûl*, s. 24; Horten, *Probleme*, s. 127.

<sup>110</sup> Horten, *Systeme*, s. 534.

<sup>111</sup> Şehristânî, s. 68.

<sup>112</sup> Bu kavram Kur'an menşelidir, msl. krş. et-Tevbe 9/95 [çev. notu: kesb].

<sup>113</sup> Şehristânî, s. 70.

yuk.). Bu *kesb*-öğretisinin gerçek anlamı oldukça kapalıdır, zira buradan insanın kazanımı yerine getirecek seçime sahip olup olmadığı anlaşıl-mamaktadır. İlk durumda bununla, Mu'tezile'nin irâde özgürlüğü öğre-tisi yalnızca mantıkî bir incelleme zenginleşmişken, son durumda Sünnî *cebr*-öğretisinin koşulsuz kabulü sonucu çıkmaktadır. Mâtürîdî benzer bir teoriyi, *ihtiyâr* teorisi olarak zikreder ve belki bu Eş'arî'nin öğretisine de ışık tutmaya elverişlidir. Eş'arî'nin kendisi bu konuda ne düşünmüş olursa olsun, onun yönteminin örnek alındığı ve meselâ Gazzâlî'nin bu yöntemi kendi öğretisinde insanın izâfî özgürlüğünü ve sorumlu olmak-lığını temellendirmek amacıyla kullandığı kesindir.<sup>114</sup>

Sonuç itibarıyla Mu'tezile'nin irâde özgürlüğü bağlamındaki zihin-sel faaliyeti yankısız kalmamış, özerk bir ahlâk anlayışı temellendirme girişimleri İslâm'ın özüne aykırı bir öğreti olarak tasfiye edilirken bu yankı İslâm'ın kabul görmüş akîdesine bir yol açmıştır. Elbette bu yalnızca Sünnî dünya için geçerlidir. Şiîler, Mu'tezilî düşüncelere çoğu kez özen gösterdiler ki, özellikle {206} Murtağâ'nın öğretisi bunu ispatlamak-tadır: ancak, bu ayrı bir araştırmayı gerektirir.

Mu'tezile'nin ahlâk anlayışının gelişimini ana hatlarıyla tasvir et-meyi amaçlayan önünüzdeki deneme, elbette eksiksiz değildir ve pek çok meseleyi sükûnetle veya açıkça henüz çözülmemiş olarak tanımlaması gerekmiştir. Bu deneme en iyi ihtimâle, İslâm ahlâk felsefesi tarihinin bu bölümüne bir mukaddime olarak görülebilir.

<sup>114</sup> Bauer, *Die Dogmatik al-Ghazâlî's*, (Halle: Waisenhaus, 1912), s 62 vd.

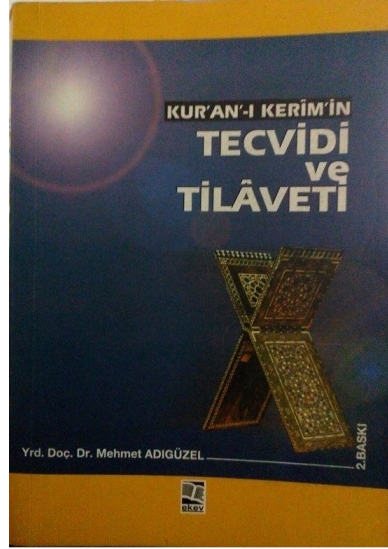
## KİTAP TANITIMI

Mehmed Adıgüzel, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilâveti*, Ekev Yayınları, Erzurum, 2015, 464 s.

Osman Bayraktutan\*

### Müellifin Hayatı

Tefsir araştırmacısı. 1994, Erzurum doğumlu. Gazi ilkokulu (1959), Erzurum İmam-Hatip Lisesi (1967), İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü (1971), mezunu. Yüksek Lisansını Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda "İmam Nafi ve Kıraatinin Özellikleri" teziyle (1993), doktorasını yine aynı Üniversite ve Bilim Dalında "Kıraatler Açısından Fahrüddin Razi ve Tefsir-i Kebiri" teziyle tamamladı (1998). 1967 yılında Erzurum Müftü Yardımcısı olarak çalışmaya başladı. 1975'te Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesine okutman olarak atandı. 1999'da yardımcı doçent oldu. Makalelerini 1991 yılından itibaren *Hakses Mecmuası*, *Ekev Akademi Dergisi*, *İlahiyat Fakültesi Dergisinde* yayımlandı. *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilaveti* (2001) adlı bir basılı eseri vardır.<sup>1</sup>



\* Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup><http://www.biyografya.com/biyografi/7598>, Erişim Tarihi:24.12.2016

## Eserleri

### Kitap

1- Kuran-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilâveti (Yayımlandı. Ekev Yayınları, Bakanlar Matbaacılık, Erzurum 2001.

### Makaleler

1- Kuran-ı Kerim'i Teganni ile Okuma, Hakses Mecmuası, sayı: 322-323, Ankara-1991.

2- Kuran Öğrenim ve Öğretiminin Önemi ve Ezberleme Teknikleri, Ekev Akademi Dergisi, cilt 3, sayı: 1, Bahar 2001, Ankara 2001.

3- Kıraat İlminde Tarık-Sened Boyutu ve Konu ile İlgili Telif Edilen Eserler, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum-2001.

### Eser Hakkında Bilgi

Kur'an-I Kerim'in Tecvidi ve Tilâveti kitabını tanıtmaya geçmeden önce Adıgüzel'in; Tecvid ilminin gayesi, Kur'an'ı tecvid ile okumanın önemi, Kur'an okumanın faydaları, Peygamber zamanından günümüze tecvid nasıl ve hangi yolla ulaşılmış gibi konulara nasıl dikkat çektiğiyle ilgili bu eserden bazı pasajlardan bahsedelim. Adıgüzel tecvid ilminin gayesini, "Kur'an kelimelerini tahrif ve tağyirden korumak, her bir kelimeyi manasına uygun bir biçimde telaffuz etmektir. Diğer bir ifade ile Kur'an tilavet ederken elden geldiğince düzgün okuyup manasını bozmamaya çalışmaktır. Bu da, tecvid kaidelerine dikkat ederek telaffuz etmekle mümkündür,"<sup>2</sup> diyerek aktarmaktadır.

Buhari'den bir pasaj aktararak tecvid ilminin zaruriyeti hakkında bilgi vermektedir;<sup>3</sup> "Nitekim Allah Teâla'nın emri gereği, her mü'min ve mü'minenin, Kur'an-ı tecvidle okuması farz-ı ayındır. Binaenaleyh, Peygamber (a.s)'ın Müzemmil suresinin 44. Ayetinde emredildiği üzere, tecvid kaidelerine uyararak bilhassa medlere önem atfettiğini, bize ulaşan haberlerden anlamaktayız."<sup>4</sup> Arzulanan bu hedefe ulaşabilmek için, tecvid ilmini, teorik olmaktan çok, pratik olarak öğrenmek gerekir. Diğer bir ifade ile bu ilim, nazariyatla beraber aynı zamanda müşâfêhe ile de öğrenilmesi gerekir. Bunun için, tecvid kavaidini uygulamada ehil olan

<sup>2</sup> Mehmet Adıgüzel, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilaveti*, Erzurum, 2001, s. II-III.

<sup>3</sup> Adıgüzel, s. 193.

<sup>4</sup> Buhari, bab: 29, (VI/112)

ve güzel okuyan birisinin ağzından (femimuhsinden) işiterek öğrenmek lazımdır.<sup>5</sup>

Bu bağlamda yine Buhari'de geçen bir hadisi referans vererek Kur'an'ın faziletinden bahsetmektedir. Kur'an'ı Kerim'i öğrenmenin ve öğretmenin fazileti büyüktür. Çünkü Peygamber (a.s.), "Sizin en hayırlınız Kur'an'ı öğrenen ve öğretenidir"<sup>6</sup> buyurmuştur.

Kur'an okumanın sevabı, O'nun manasını anlamaya çalışarak daha çok kazanılır. Elbetteki O'nun manasını anlamada, içtenlikle okumanın sevabı da vardır. Ancak Kur'an'ı ağır ağır ve O'ndaki ince manaları anlamaya çalışarak okumak, daha faziletli bir ibadettir. Çünkü Cenab-ı Hak, her insana, Kur'an ayetleri üzerinde, iyiden iyiye düşünmesini ve ibret almasını öğütlemektedir.<sup>7</sup> Ayrıca Kur'an okumak isterken bazı kurallara uyma zarureti vardır. Bu ise, ağız ve gönül birliği yapma gayreti içerisinde olunmasını gerekir. Nitekim Peygamber (a.s.) bir hadisi şerifinde, "Kur'an üzerinde gönülleriniz birleşip ülfet ettikçe O'nu okuyunuz, kalben O'ndan ayrıldığınızda ise okumayı bırakınız"<sup>8</sup> buyurmuştur.

Bütün bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Kur'an-ı Kerim'i okumada esas olan tecvid bilerek okumaktır. İşte bu kitap, bu hedefe varmak isteyenlere yardımcı olmak maksadıyla yazılmıştır.<sup>9</sup>

Kur'an'ın tertil üzere okunmasını emreden âyetler<sup>10</sup> gereği Sahabe-i Kiram döneminde ve sonraki devirlerde, tecvid ilmine büyük ilgi duyulmuş, Peygamberimiz Kur'an-ı Kerim'i tecvid ile nasıl okumuş ise, aynısını yani orijinal tescili ile ağızdan ağıza nakletmek suretiyle uygulamaya büyük özen gösterilmiş ve bu usul günümüze kadar devam etmiştir. Katip Çelebi'yi referans vererek tecvid kitapları hakkında bilgiler vermiştir. Binaenaleyh tecvid ilmini öğrenmeyi teşvik babından, tabiîn'den sonraki dönemlerde, kırâat âlimleri tarafından birçok tecvid kitapları ve risaleler kaleme alınmıştır. Bunlardan ilki ( Hicri 325 tari-

<sup>5</sup> Adıgüzel, s. 193-194.

<sup>6</sup> Buhari, bab: 21, (VI/108)

<sup>7</sup> Sad, 29.

<sup>8</sup> Buhari, bab: 37.

<sup>9</sup> Adıgüzel, s. 194-195.

<sup>10</sup> Müzemmil, 4; Furkan, 32.

hinde vefat eden) Musa b. Ubeydillah b. Yahya b. El-Hakani'l Bağdadi'l-Mukri'nin tecvididir.<sup>11</sup>

Kur'an-ı Kerim'in tilavetinde asıl ideal olan, tecvidli yani, tecvidi bilerek ve onu uygulayarak okumaktır. O nedenledir ki, üstün gayret ve titizlikle kaleme aldığımız bu kitap, bu hedefe varmak isteyenlere yardımcı olmak maksadıyla yazılmıştır. Binaenaleyh İlahiyat Fakültele-ri'nin, İmam-Hatip Lise kısmı öğrencilerinin ve Kur'an-ı Kerim'i tecvidli okumaya alaka duyan diğer mü'min kardeşlerimizin faydalanacağını umulan bu kitap, ayrıca Kur'an-ı Kerim öğretmenliği yapanların da görüşüne sunulmuştur.<sup>12</sup>

Adıgüzel'in kaleme aldığı bu eserin öne çıkan noktalarından bahsetmek gereklidir. Öncelikle kütüphanelerde bulunan tecvid kitaplarına bakıldığında bunların genellikle sadece kısa öz bilgilerden oluşan temel bilgileri içerdiği; medler, ihfa, iklâb, meal gunne, bilâ gunne, mim'in halleri, ra'nın hükmü, mütecaniseyn, mütegaribeyn, sekte, kalkale vb. klasik bilgilerden bahsettikleri görülecektir. Fakat harflerin sıfatları, mahreçleri, vakfın uygun olup olmadığı yerler, kırâat imamları, râvileri, kırâat imamlarının rumûzları, kırâat imamlarının tariklerinin tablolar halinde verilmesi, Kur'ân okumanın faziletleri vb. gibi teferruatlı ileri düzeyde veyahut akademik düzeyde bir tecvid kitabına pek denk gelinmemektedir. Bu da Kur'an konusunda uzman olmaya, ileri düzeyde bilgi sahibi olmak isteyenlere büyük bir sıkıntı çıkarmaktadır. Bu eser, hem klasik tecvid kitaplarındaki bilgileri içermekte, aynı zamanda bu alanda bilgi seviyesini ileri düzeye taşımak isteyenlere büyük bir imkan sağlamaktadır.

Bu kitap, kısa bir girişin ardından iki ana bölüm, bibliyografya, kaynakça ve bir sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. İçindekiler kısmında tecvidin tarifi, önemi, konusu, hükmü ve tecvidi öğrenme yolları gibi başlıklar altında kavramlar ve konular açıklanmaktadır. Bunlar detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Birinci bölümde, genel hatlarıyla Mehari-cü'l-Huruf ve Azalara Taksimi ve Sıfat-ı Lazimeler başlığı altında kavramlar açıklanmaktadır. İkinci bölümde ise; Kuran'ı Kerim'in Okunuş

<sup>11</sup> Katip Çelebi, Keşfü'z-Zünun, 1/354.

<sup>12</sup> Adıgüzel, s. II-III.

Usulleri, İstiaze ve Besmele, On İmam ve Ravileri, Hazreti Peygamberin Kur'an-ı Kerim'i Okuyuş Tarzı gibi başlıkların olduğu konular ve kavramlar açıklanmaktadır. Detaylandırılacak olunursa;

Birinci Bölümde, Kur'an-ı güzel okumada esas olan ve manası ile de yakinen alakalı, meharicü'l-huruf, bunun azalara taksimi ve konu sonunda kısaca özeti anlatılmıştır. Daha sonra mahreçleri bir veya ayrı olan harfleri, birbirinden ayırmada ve düzgün telaffuz etmede önemli olan sıfat-ı lâzîmeler ele alınmıştır. Bu konuları müteakiben tecvîd kavaidini içeren ihfa, izhar, idğam, ra'nın hükümleri, zamir, lafzatullah, med ve çeşitleri, lam-ı ta'rif ve hükümleri, sekte, ayrıca kırâatin önemli bir dalı olan vakf ve ibtida çeşitleri, vakf-ı tam olmayan ya da kabih olan yerler, detaylı olarak anlatılmıştır.

İkinci Bölümde ise, Kur'an-ı Kerim'in okunuş usulleri; tertil, hadr, tedvir kırâatler, ayrıca sûrenin başında başlarken veya bir sûreden diğer bir sûreye geçerken, imamların uyguladığı istiaze ve besmelenin tariklere göre uygulanış biçimleri, Kur'an-ı öğrenmenin ve öğretmenin fazileti ve ezberlenmesi, Kur'an-ı Kerim'i okumanın ve anlamanın önemi, Hz. Peygamberin Kur'an-ı Kerim'i okuyuş tarzı, Kur'an-ı Kerim'in kırâati ve dinlenmesi hakkında riayet edilmesi gereken hususlar, On İmam, râvileri ve bunların rumuzatı, On İmam'dan gelen tariklerin tablolar halinde gösterilmesi gibi, konular incelenmiştir.<sup>13</sup>

Bu eser yaz okullarında, imam hatip ortaokul ve liselerinde, ayrıca İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Okuma ve Tecvid derslerinde okutulmakta, öğrencilerin ve eğitimcilerin istifadesine sunulmaktadır. Anlaşılır bir dil kullanılması, kısaca aktarılması gereken yerlerin kısa, detaylandırılması gereken yerlerin teferruatlarıyla anlatılması bağlamında da önemli bir eser olarak göze çarpmaktadır. Hâlihazırda İlahiyat Fakültelerinde bilgi kaynağı olması nedeniyle ders kitabı olarak istifade edilmeye devam edilmektedir.

<sup>13</sup> Adıgüzel, s. III-IV.

---

## KİTAP TANITIMI

---

Fazlı Arslan, *Müzikte Batılılaşma ve Son Dönem Osmanlı Aydınları*, İstanbul, Beyan Yayınları, 2016, 248 s.

Zeynep Betül Önder Arpa\*

Osmanlı'nın son dönemlerinde, özellikle *Tanzimat*'tan itibaren siyasetten eğitime, edebiyattan sanata her alanda yaşanan değişim ve yenileşmenin müzik alanını etkilememesi düşünülemezdi. Teknik anlamda ileri bir seviyeye ulaşan Batı Medeniyeti'nin karşısında Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun durumu üzerine fikir yürüten Osmanlı aydını, 1800'lerden itibaren etkinliğini hissettiren *Batılılaşma* cereyanına kapılmış, Batı'yı taklid suretiyle ileri uygarlık seviyesine ulaşacağını düşünmüştür. Bunun yanı sıra Batı'nın yalnızca tekniğini almak gerektiğini düşünüp topyekûn Batılılaşmaya karşı duran aydınlarımız da olmuştur. Fazlı Arslan'ın, Osmanlı'nın son dönemindeki aydınların müzik üzerine düşüncelerine yer verdiği bu eseri, etkileri günümüze değin süren fikri mülahazaların aydınlar nezdinde nasıl gerçekleştiğini anlamamız açısından önemlidir.



---

\* Yüksek Lisans Öğr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Programı; İlahiyat Araştırmaları Merkezi İslâm Tarihi ve Sanatları Araştırma Grubu Mezunu.



Eser, kısa bir önsözle (s. 7-9) başlamaktadır. Burada yazar, batılılaşmanın müzikîye de etki etmesiyle beraber müzikî alanında gerçekleşen veya gerçekleşecek olan değişimler, dönemin siyasilerinin benimseydiği müzikî politikası vb. konular üzerine fikir beyan eden aydınların görüşlerinin ve kendi aralarında yürüttükleri tartışmaların kitabına temel teşkil ettiğini söylemekle amacını belirtmiştir.

Eserin gelişme bölümünde on beş Osmanlı aydınına -her biri ayrı başlıklarda- yer verilmiştir. Ölüm tarihleri esas alınarak kronolojik olarak sıralanan aydınların öncelikle kısa biyografilerine ardından müzikî tartışmalarına katkı sağladıkları fikirlerine değinilmiştir. Farklı mesleklerden seçilen bu aydınların fikirleri çoğunlukla kendi yazıları üzerinden okuyucuya sunulmuştur. İlk olarak *Şeyhül-muharrirîn* Ahmet Midhat Efendi'yle (1844-1912) başlanmış (s. 11), sırasıyla II. Abdülhamit (1842-1918), Ziya Gökalp (1875-1924), Rauf Yekta (1871-1935), Necip Asım (1861-1935), Mehmet Akif Ersoy (1873-1936), İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946), Vahit Lütfi Salcı (1883-1950), Mahmut Ragıp Gazimihal (1900-1961), Peyami Safa (1899-1961), Hasan Âli Yücel (1897-1961), Hakkı Süha Gezgin (1895-1963), Osman Şevki Uludağ (1889-1964), Celal Esad Arseven (1875-1971) ve son olarak İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'na (1886-1978) ayrılan bölümle bitirilmiştir (s. 227).

Eserde görüşlerine yer verilen aydınların her birinin kendi başlığı altında öncelikle kısaca biyografileri verilmiş, sonrasında müzikî ile ilgili fikirleri kendi yazılarından yahut kendileriyle ilgili yapılan araştırmalardan örneklerle sunulmuştur. Bu da kitabı ortaya çıkarmada detaylı bir araştırmanın varlığını ispat etmektedir.

Tanzimat'ta başlayıp Cumhuriyet'in ilk yıllarına uzanan Batılılaşma akımının müzikîye etkisi, Batı müziğinin ithal edilip milli müzikimizin terkiye varan boyutta kendisini hissettirmiştir. Yeni kurulan devletin dahi müzikî politikası bu yönde şekillenmiştir. Kitapta görüşlerine yer verilen Ziya Gökalp, Necip Asım, Hasan Âli Yücel, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu gibi isimler müzikî ilminin tekniğini bilmemelerine rağmen dönemin müzikî politikasını şekillendirme işine girişen kişilerdir.

Arslan'ın tespitine göre son dönem Osmanlı aydınları müzikî konusunda ya tam anlamıyla alafangayı savunuyor, ya alaturkacı fikri be-

nimsiyor ya da Batı müziğinin tekniğini milli zevkle birleştirmek fikrinde oluyorlar. (s. 222) Bu noktada Ziya Gökalp'i ayrıca zikretmek gerekecektir. Zira kendisi Cumhuriyet Dönemi müsikî politikalarının “*fikir babası*”dır. (s. 30) Yeni milli müsikî, halk ezgilerinin Batı tekniğiyle armonize edilip çoksesli hale getirilmesi suretiyle oluşturulacaktı. Cumhuriyet Dönemi'nin müsikî politikası buydu. Gökalp'e göre Farabi Bizans'tan Şark müsikîsini almış ve dolayısıyla bizim milli sandığımız müsikî aslında Bizans'a aitmiş (!). Gökalp'ten etkilenen Etem Ruhi Ün-gör, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu gibi isimler bu fikirler üzerinden Türk Müsikîsi'ne hatta Fârâbî'ye haksız eleştiriler yöneltmişlerdir. Yazar, bu gibi haksız eleştirilere ve onlara cevap mahiyetindeki görüşlere eserinde yer vererek okuyucunun zihninde soru işareti kalmayacak şekilde meseleleri izah etmiştir.

Cumhuriyet Dönemi müsikî siyasetini belirleyen önemli isimlerden biri de Necip Asım'dır. Gökalp gibi birçok fikir adamını görüşleriyle etkileyen biridir. Millilik düşüncesini dile uygulayan, Türk diliyle ilgili önemli araştırmalar yapan kişidir. Aynı politikayı müsikîye de uygulamak istemiştir ancak ne var ki kendi ifadesiyle; müsikî hakkında hiç ama hiç malumatı ve merakı bulunmamaktadır. Müsikî konusunda kütüphanesinde hususi eserler bile yoktur. (s. 54) Yazar, Necip Asım'ın *Mâlumât* dergisinde yer alan görüşlerinden alıntılar yapmıştır. Ona göre Batı müsikîsinin menşei Mısır'dır. Şark müsikîsinin menşei ise Çin ve Japonya'dır. Sonraları Şark müsikîsi ciddi bir çöküşe girmiş ve Fars medeniyeti bu müsikîyi parlatmıştır. Fars'tan sonra bu müsikî Abbasiler devrinde Araplar'a geçmiş, fakat onlar müsikînin gelişmesine hiç katkı sağlamamışlar. Eğer Türkler'e geçmeseydi, Şark Müsikîsi kesin olarak mahvolmuştu. (s. 57) Bu düşüncelerinden anlaşılıyor ki Necip Asım, Osmanlı müsikîsinin İran ve Arap müsikîsinin karışımı olduğunu ifade etmekle gayr-ı milli olduğunu iddia ediyor. Ona göre Türk müsikîsi, Anadolu ve Suriye'de bulunan Türkmenler'in, Yörüklerin ve kırlarda yaşayan Türkler'in doğal nağmeleridir. (s. 58) Bu türkülerin Batı tekniğiyle işlenmesi fikrini ilk ortaya atan kişi ise Necip Asım'dır. (s. 73)

Bizzat kendi yazıları üzerinden fikirleri mütalaa edilen bu aydınların zihinlerinin oldukça karışık olduğu anlaşılmaktadır. Hatta müsikîmizin ismi konusunda bile uzlaşamadığı, milli müsikîmize

“Enderun Mûsikîsi”, “Divan Edebiyatı Mûsikîsi”, “Türk Mûsikîsi”, “Şark Mûsikîsi”, “Alaturka”, “Eski Mûsikî”, “Osmanlı Aristokrat Mûsikîsi”, “Cemaat Mûsikîsi” gibi isimlerin yakıştırıldığı (s. 141-142) düşünülecek olursa, dönemin mûsikî fikriyatının oldukça iyi analiz edildiği anlaşılacaktır.

Necip Asım, Ziya Gökalp gibi mûsikî ilmini bilmedikleri halde fikir belirtenlerin karşısında mûsikî tekniğini bilen aydınlarımız da vardı. Rauf Yekta bunlardan birisidir. Kendisi, Batı müziğini Şark mûsikîsinden üstün gören alafangacıların karşısında yer almıştır. Yekta, Batı müziğini tamamen reddetmemiş, ondan yararlanılabileceğini de söylemiştir. Ancak Türk mûsikîsinin Batı müziğinden daha zengin olduğunu dile getirmiştir. (s. 46-47)

Kendi kültürel miraslarını reddedenlerin karşısında duran mûsikî erbabından biri de İsmail Fenni Ertuğrul’dur. Kendisi Osmanlı Mûsikîsi’nin milli mûsikîmiz olduğunu söylemiş ve mûsikîmizle dinimiz arasında sıkı bir bağ olduğunu dile getirmiştir. (s. 90-91) Milli eserlerimizin halkın anlayacağı şekilde sadeleştirilerek vülgarize edilmesi<sup>1</sup> gerektiğini söylemesiyle mûsikî konusunda dengeli bir duruş sergilediğini göstermektedir.

Eser, *Sonuç* (s. 229-232) ve ardından *Kaynaklar*’ın (s. 233-248) verilmesiyle tamamlanmıştır. Sonuç bölümünde Doğu ve Batı mûsikîsi tartışmalarının Ahmet Midhat dönemine kadar uzandığı belirtilmiştir. Yine Ahmet Midhat’ın sohbet arkadaşlarından Necip Asım tarafından ortaya atılan -yukarıda da zikrettiğimiz- fikirlerin Ziya Gökalp tarafından sistemleştirilip *Malûmât* dergisinde yayımlanan yazılarla Osmanlı mûsikî mirasının nasıl reddedildiğine değinilmiştir. Ayrıca fikirleriyle devletin mûsikî politikasına yön veren birçok ismin gerçekte mûsikî ilmine vakıf olmayan kişiler olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu aydınlar kendilerini, mûsikî ilminden pek anlamamalarına rağmen, milli bir zevke sahip oldukları için (!) bu hususta konuşma hakkına sahip addetmişlerdi. Batı müziğinin kuvvetli savunucuları oldukları halde özel hayatlarında eski mûsikîyi dinlemeyi tercih etmeleri, yaşantılarıyla fik-

<sup>1</sup> Arslan, *vulgarizasyon* terimine ilk kez İsmail Fenni’de rastladığını ifade etmektedir. (s. 92)

riyâtlarının nasıl da tezat arz ettiğini gözler önüne sermektedir. O halde niçin böyle Batıcı bir anlayış benimsedikleri anlamak, yapılan tartışmaların tarihi kökenlerine inilerek ve siyasi-sosyolojik arka planlarına bakılarak mümkün olacaktır. Tanıtımını yaptığımız bu eser de belirtilen amaca hizmet etmekle günümüze değin uzanan tartışmaların nedenlerini anlamamıza yardımcı olacak ve bu sayede tarihten ders çıkarıp milletimizin zevkine, kültürüne, ruhuna aykırı dayatmalarla yeni hatalar yapılmasına engel olacaktır kanaatindeyim.

---

## TOPLANTI & GEZİ

---

### Tallinn Notları

Tallinn Notes

Fatih Erkoçoğlu\*

Kuzeyde Baltık denizine bakan küçük, sakin ve hoş bir şehir Tallinn. Estonya'nın başkenti olup aynı zamanda bir liman kentidir. Finlandiya'nın başkenti Helsinki'ye deniz istikametinde 80 km mesafede yer almaktadır. Üç günlük gezi programının bir gününü de Helsinki'ye ayırmayı düşünmüştüm, fakat hem Tallinn'in hem de Helsinki'nin güzelliklerini koşturmacayla geçiştirmemek için bundan vaz geçtim.

Ne zamandır Baltık ülkelerine gitmeyi arzu ediyordum. Türk Hava Yolları'na teşekkür ediyorum bana bu imkanı sağladığı için. İstanbul'dan hareketle takriben 3 saatlik bir yolculuk sonrasında, ülkenin en büyük havalimanı olan Tallinn Lennart Meri'ye inmiştik. Pasaport kontrolünde epeyce bir süre bekletildik. O zaman Estonlar hakkında olumsuz bir düşünce oluştu zihnimde. Sıra çok ağır ilerliyordu. Bu durumun sonraki günlerde market ve başka satış mağazalarında da geçerli olduğunu görünce hayret etmiştim. Bir sonraki ay Kırgızistan'ın Oş Havalimanında daha fazla bekleyince "eski SSCB ülkelerinin kaderi bu herhalde" dedim.

Tallinn'e gelmeden önce tarihi ve coğrafyası üzerine bir miktar okuma yapmıştım, Küçük ve hoş bir ülke Estonya. Finler ve Macarlar, Estonlarla akraba olup bu topluluklar çok uzaktan da bizimle akrabalar. Estonlar, Fin-Ugor halklarından olup dil ve lehçeleri, Türkçe'nin de bağlı olduğu Ural-Altay dil grubunun Ural grubuna girmektedir. Dille-

---

\* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü, fatiherkocoglu@hotmail.com

rinin gramer yapısı Fince ve Türkçe'ye benzemektedir. Anlayacağınız yüzlerce yıl öncesinde bunlarla birlikte yaşıyorduk. Talihin cilvesi olarak onlar Baltık kıyılarına yerleşirken bizler de devletler kurup devletler yıkarak Anadolu bozkırlarına kadar gelmiş ve burayı mesken tutmuşuz.

Ülkenin toplam nüfusu Ankara'nın üçte biri kadar. Toplamda 1.3 milyon insan yaşamakta. Nüfusun dörtte birinin Rus kökenliler oluşturmaktadır. Dünyada en yüksek okuma yazma oranına sahip bir ülke. Çok sayıda adası da bulunan Estonya'nın topraklarının yarısının ormanlarla kaplı olduğunu da burada hatırlatalım.



Eski Tallinn sur içinde küçük, sade bir ortaçağ kasabasıdır. Şehrin altmış kule ile tahkim edilen surları oldukça bakımlı duruyordu (Henüz restore edildiğinden olsa gerek). Muhtelif kapılarından şehre

hem girdik hem de çıktık. Tallinlilerin bile tarih bilinçleri bizimkinden fazlaca görünüyor. Şehrin iç kalesi hafif yüksekte olup, Aleksandr Nevsky Katedrali, Parlamento binası ve Bakire Meryem Kilisesi burada yer almaktadır. İlk gün otele yerleşir yerleşmez, havalimanında tanıştığım Sivaslı Mahmud Meftun Canbek isimli arkadaşla eski şehre girdik ve dar sokaklardan geçerek bu eserlerin de bulunduğu yükseltiyeye yani sekiz yüz yaşındaki iç kaleye (Eski Toompea Kalesi) yöneldik. Her zaman olduğu gibi şehre yüksek bir yerden bakma ve şehri hemen tanıma hissi galebe çalmıştı. Tabi her geçen gün hamlıyorum, şirin kentin dar sokaklarından yukarıya doğru çıkarken yoruldu. Tallinliler sur üzerine bir kafe yapmışlar, fonda ortaçağ musikisi nâmeleri olduğu halde, dar ve oldukça dik merdivenlerden, duvarlara bağlı zincirlere tutunarak çıktık ve zamanında nöbetçilerin durdukları ahşap bölümde oluşturulan kısımda, eski şehre nazır bir halde çayımızı içtik. Bu arada içerisinde limonun olduğu büyük bardaklardaki içeceklerin, limonlu soda olduğunu zannetmeyin, sıcak bira olduğunu burada söyleyeyim. Eski bir sur duvarında oluşturulan konsept güzeldi. Bizde hemen her restoran ve kafede pop ya da batı müziği nameleri eşliğinde yemeğinizi yer, içeceğinizi içersiniz. Anlaşıldığı üzere bunlar böyle davranmıyor.



Ertesi gün eski şehirde dolaşırken, büyük meydanın hemen alt sokağında yer alan Old Hansa evini gördük. Burasının yolu Tallinn'e düşen bir kimsenin mutlaka uğraması gereken yerlerden birisi olduğunu düşünüyorum. Zaten dar sokaktan geçerken, ortaçağ kıyafetleri giymiş, güler yüzlü bayan ve erkeklerin kuruyemiş ikramlarıyla karşılaşırken ister istemez bu nostaljik evi merak ediyorsunuz. Burası ile ilgili olarak

daha önce bazı malumattan haberim vardı. Bina oldukça eski idi. Birkaç yerden girişı bardı. Girişlerden birinde ortaçağlarda Tallinn'in gündelik yaşamına dair muhtelif kap, kakak, alet edevat, kuruyemiş, baharat, yağ, ayakkabı, çanta, kemer, erkek ve kadın kıyafetleri, çivi, koyun kırpma makası ve cam malzeme gibi objelerin satışı yine mahalli kıyafetler içerisindeki bayanlar tarafından gerçekleştiriliyordu. Fondaki musiki ise yukarıda bahsettiğim gibi idi. Bar olarak kullanılan kısımdan da ayrıca binaya girmiştik, "reklamın kötüsü olmaz" derler ya, bizim fotoğraf çekmemize mani olmadılar. Hatta izin bile verdiler. Üst katları da gezdik. Ortaçağ havası hemen her katta kendisini gösteriyordu. Merdivenlerden üst kata çıkarken büyük perdelerle duvarları örtmüşlerdi. Kenarlarda büyük fiçılar bulunuyordu. Zaten içeride, mum ışığından kaynaklanan loş bir hava vardı. Ziyaretçiler, ortaçağ nâmeleri eşliğinde ahşap oturaklarda oturuyor ve sipariş edilen yemekleri ve içecekleri de mum ışığında yeyip içiyorlardı. Biz gezerken bir name bitti ve yenisi başladı. Yeni nâme, bizim Mehteran takımlarının icra ettiği "Hücum marşı" idi ve Estonların ortaçağ nâmeleri içerisinde yer alıyordu ve onların müzik aletleri ile çalınıyordu. Tallinn bizi şaşırtmıştı! Diğer çıkışta ise duvarlarda eski tarzda haritalar yer alıyordu. Buradan satış bölümüne geçtik. Kendime deriden el yapımı bir kemer, bir çanta, birkaç sabun, bir bıçak, küçük kap ve kacaklar, bir de şecere kağıdı aldım. Toplamda bütün bunlar 100 euro civarında tuttu. Aldığım bu objeler sadece benim içindi.









Tabi " Tallinn'e geldik. Sevenlerimize, eşe dosta akrabaya ne götürebilirim" dediğinizi duyar gibiyim. Euro kullandıkları için bir miktar pahalı bir şehir olduğunu öncelikle söyleyeyim. Buzdolabı süsleri ve Estonya'yı (Tallinn) hatırlatacak basit birkaç objeyi makul fiyatlara alabilirsiniz. Eski Tallinn evleri ve Viru Kapısı magnet ve maketleri tercih edilebilir. Rusya'dan geliyor olmalarına rağmen kurşun askerlerin kesinlikle burada çok pahalı olduğunu söylemeliyim. Ben daha önce Moskova'da bulunan Izmailovskya pazarından uygun fiyata aldığımdan buradan hiç kurşun asker satın almadım. Bunların dışında Viru kapısına yakın, surların kenarında Rus hanımların açtığı tezgahlarda yünlü el işi göz nuru çoraplar, çocuk kıyafetleri, şallar, şapkalar ile kalpaklar satılmaktaydı.



Yurtdışına giderken her zaman birkaç paket Türk lokumu götürürüm. "Türkiye'den hediye" diyerek, mutlaka birini tuttuğum otelin resepsiyonundaki görevliye takdim ederim. Ayrıca uçaktan aldığım Skylife dergilerini de (iki adet) otelin lobisine bırakırım. Sokaklarda gezerken bir ortam oluştuğunda sırtımda taşıdığım lokumlardan insanlara da sunarım. Cumartesi günü idi. Meftun Mahmud Bey'le sabah erken çıkmış, daha önce geçmediğimiz kapılardan birinden dar yollara sapmıştık. Yolumuzda gördüğümüz Aziz Olaf Kilisesi'nin çan kulesine çıkmaya karar verdik. Çan kulesine çıkış 2 euro idi. Asansör olup olmadığını sorduğumda, gişedeki yaşlı hanım (teyze) benim genç olduğumu, sırtımdaki çantayı kenara bırakarak rahatlıkla kuleye çıkabileceğimi ifade etti. O ara çantada bir kutu lokumun olduğu hatırlımı geldi. Hemen teyzeye ikram ettim. Çok memnun kaldı. Biz daha sonra ağır ağır 258 basamaklı çan kulesine arkadaşımızla birlikte çıktık. Gayet güzel bir manzaranın sizi beklediğini söylemem gerekir. Şehrin muhtelif yönlerden fotoğraflarını çektik. Bir tarafta büyüleyici güzelliği ile sivri ve yüksek çatılı evlerin oluşturduğu eski Tallinn, diğer tarafta ise Baltık denizi kıyısı ve limanı, surların hemen dışında ise modern kentin mahalleleri bulunuyordu. Çok katlı binalar eski şehrin dışarısında inşa edilmiş olup, Estonların başkentlerinin tabiatla uyumlu olduğu, tarihi dokuyu muhafaza ettiklerini bu kuleden daha iyi görebiliyordunuz.



İnişimiz çıkışımızdan daha zor oldu. Zira basamaklar muntazam değildi ve diz kapaklarımızı ağrıttıyordu. İndiğimizde ise bizi bir süpriz bekliyordu. Lokum hediye ettiğimiz teyze, kutuyu açmış ve lokumu kiliseye gelenlere ikram ettiği gibi bize de ikram etti. Arkasından birkaç tane broşür ve Tallinn kartpostallarından bir demet yaparak bana takdim etti. Ne yalan söyleyeyim mutlu oldum!

Sadece surların restore edilmediği, eski şehirdeki hemen her yapının tamirine başlandığı fark ediliyordu. Şehrin ortaçağ hüviyetini muhafaza edişii, buraya çok sayıda turistin gelmesine imkan sağlamış görünüyor. Her sokakta alış veriş için dükkanlar, kafeler, barlar bulunuyordu. Havaların soğuk olmasına rağmen, eski şehirde hatırı sayılır bir turist kitlesinin varlığı görülüyordu. Eski Tallinn'in sokaklarında dolaşırken mahalli kıyafetler içerisinde kızlar ve erkekler ellerinde broşür dağıtıyorlardı. Yüzlerine taktıkları maskeden sadece gözlerini görebildiğim bir tanesi eski bir evin içerisinde ikinci katta işkence müzesi olduğunu söyledi. Bir ortaçağ kentinde dolaşırken, ortaçağın işkencelerini gösteren bir müzeye girmenin iyi olabileceğini düşünmüştüm. Aslında daha önce Kurtuba'da ve Malta'nın Medina isimli şehrinde bunun benzerlerini görmüştüm. Belki de farklı bir şeyler bulabilir miyim düşüncesiyle giriş ücreti olan yedi euroyu hiç acımadan verdim. Yukarı çıkınca şok oldum. Büyük bir oda ve içerisinde işkence aletlerinin sergilendiği birkaç obje. Üzüldüm. Siz siz olun sakın aldanmayın! Yukarıda zikrettiğimi şehirlerdeki keskinlikle daha zengin ve sunuş tarzları bundan çok daha güzeldi.





Bunlardan başka şehir merkezinde, Kutsal Ruh Kilisesi'nin (XIV. yüzyıldan kalma ve iki euro giriş ücreti var) hemen hemen karşısında yer alan Estonya Tarih Müzesi gezdiğimiz yerlerden birisi idi. Estonya'nın 11 bin yıllık tarihine dair objelerin yer aldığı müze, XV. yüzyıldan kalma bir binada yer alıyordu. Müze küçük, fakat güzeldi. Alt katında bulunan silah seksiyonunda, duvar kenarında bir miğfer ile büyük bir kalkan vardı. Gelen geçen miğferi başına geçirip, kalkan elinde fotoğraf çektiyordu. İçeriye girdiğimde küçük çocuklar altlarında minder olduğu halde müze görevlilerini dinliyorlardı. Çocuklar için hoş bir ortam oluşturmuşlardı. Müze zengin değildi, fakat Estonların bu çabalarını, kendi insanının tarih bilincini geliştirmeye yönelik gayretlerini takdir ettim. Ülkemizde milli bilincin tesisinde tarihi filimlerin rollerini inkar etmiyoruz, fakat depo görünümlü müzecilik anlayışından da kurtularak, insanımıza gerçekten çoluğu ve çocuğuyla gezebileceği, tarihini, kültürünü ve sanatını öğrenebileceği, kavrayabileceği ortamların sağlanması adına darısı bizim başımıza diyorum.

Citysightseeing otubüsleriyle şehri gezerken, ana cadde üzerinde İstanbul Kebab adını taşıyan bir Türk lokantası görmüştük. Uygun bir yerde indik ve bir miktar yürüme sonrasında sahibi Türk olan lokantaya ulaştık. Arkadaşın Türk-İslâm kültürüne dair pek çok obje ile süslediği lokantasında sadece Türk damak



tadının tanıtımı yapılmıyor, ÷lkemizin genel tanıtımı yapılıyordu. Tallinn'e yerleşmiş olan arkadaşın hazırladığı kebabı afiyetle yerken bir taraftan da kendisiyle sohbetimizi koyulaştırmıştık. Arkadaş buradan bir hanımla evlenmiş, çocukları varmış, eşi de Estonya radyosunda çalışıyormuş. Sohbet esnasında arkadaşımız Baltacı Mehmet Paşa'nın torunlarının buraya yakın bir yerde, büyük bir binada oturduklarını söyleyince, doğrusu bizi bir merak aldı. Yemek sonrasında epeyce bir yürüme sonrasında tarif ettiği yerdeki büyük binaya (saraya) ulaştık. Saray yavrusunun etrafındaki bahçeler (Kadriorg denilmektedir) ve havuz, artık Estonyalıların dinlenme yerine dönüşmüştü. Yapıya yaklaştığımızda kapıda Estonya Sanat Müzesi yazıyordu. Fakat girişte sarayın I. Petro tarafından 1718 yılında yazlık saray olarak yaptırıldığı yazılıydı. Giriş ücreti olarak kişi başı 5,50 euro verdikten sonra bulduğumuz görevliye meselenin özünü sormaya çalıştık. Tamamıyla yanlış bir anlama olduğunu fark ettik. Aslında yanlış anlama filan da yoktu, zira I. Petro'nun ölümünde sonra burasını karısı I. Katerina kullanmış ve bundan dolayı da buraya Eston dilinde "Katerina vadisi" anlamında *Kadriorg* denilmiştir. Türk arkadaşına muhtemelen tarih bilen ve nüktedan bir arkadaş Prut Savaşı'yla (1711) bağlantılı olarak bu meseleyi anlatmış ve Baltacı'nın torunlarının burada yaşadığı hikayesi de böylece ortaya çıkmış olmalıdır. Arkadaşın bahanesiyle biz de Estonya Sanat Müzesi'ni gezme imkânı bulmuş olduk.



Avrupa'nın pekçok yerinde bizdeki gibi umumi tuvaletlere rastlamak mümkün olmayabiliyor. Bunun için kafeler, barlar ve Mc Donalds restoranları lavabo ihtiyaçları için kullanılabilir mekanlardır. Bilhas-

sa son zikrettiğim restoran zincirlerinden uygun fiyatlarda satın aldığınız yiyeceklerin (ki bu da ancak patates kızartması ve salatadan oluşmaktadır) fişlerinde tuvalet girişlerinin sifrelerini öğrenebilirsiniz, kağıdı atıp, şifreyi unutmuşsanız da kapıda birisinin çıkmasını bekleyebilirsiniz. Mc Donalds'larda ücretsiz internetin olduğunu da burada belirtelim. İçeriye girmenize gerek yok, hemen dışarıda bile interneti çekiyor. Tecrübe ile sabittir.

Son gün akşama kadar şehri bir tur daha gezmiştim. Bagajımı geliş güzel hazırlayarak resepsiyona bırakmıştım. Zira alış veriş son güne bırakmıştım. Old Hansa'dan epeyce hediyelik eşya almıştım. Onlarla birlikte bagajımı yeniden düzenleyecek ve kırılabilir olan eşyaları takviye edecektim. üç günlük Tallinn gezisi gerçekten de güzel geçmişti. Bu arada her zaman sırtımda olan çantam ve aldığım eşyalar elimde olduğu halde çok yorulmuştum. Hemen bir taksi tuttum. Otelim gerçi yakın bir mesafede bulunuyordu. Zihnimde otelden bagajımı alıp hemen havalimanına doğru giderim diye plan yapmıştım. Otele geldim, resepsiyondaki görevliye selam verdim. Bagajımı almak istediğimi söyledim. Kapalı odaya girdim. Bir ne göreyim! Bavulum yoktu. Orada başka bavullar vardı, fakat benimki yoktu. Bayan görevliye sordum, bir daha kontrol ettim. Bavulum yoktu. Bu arada otelin kapısında bekleyen ve taksimetresi her dakika artan taksiyi gönderdim. Resepsiyondaki kız, herhangi bir hırsızlık olayının olmayacağını, yanlışlıkla bavulumun alınmış olabileceğini belirtti. Bu arada sağı solu arıyordu. Sonradan anlaşıldı ki Tallin'de, benim otelimde kalan bir Alman turistin gadrine uğramıştım. Kızdan bavulumun Berlin'e doğru gittiğini öğrendim. Elimdeki eşyaları sırt çantama zorla yerleştirdim. Vaktim fazla kalmamıştı. Tuttuğum taksi ile havalimanına vardım. Alman vatandaş havalimanında durumu belki fark etmiştir düşüncesiyle oradaki THY görevlilerine durumumu anlattım. Maalesef bavulum oraya da bırakılmamıştı. Talihime küstüm. Bavulum Berlin'e giderken ben de İstanbul uçağı için bilet işlemlerimi yapıyordum. Halbuki bavulumun üstünde adım soyadım yazıyordu. Resepsiyondaki bavulun rengi lacivertti ve oldukça ağırdu. Benim çantam ise siyah ve henüz hediyelik eşyalarımı koymadığımdan oldukça hafifti. Neyse uzatmayayım, müteakiben bağlantı kur-

duğum Alman defaatle benden özür diledi ve bagajım bir hafta sonra ancak gelebildi.