

TADDER

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Journal of Tafsir Researches
مجلة تادر للبحوث التفسيرية

CİLT / VOL

06

SAYI / ISSUE

1

YIL / YEAR

2022

e-ISSN 2587-0882

TADER

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Journal of Tafsir Researches
e- ISSN: 2587-0882

www.dergipark.org.tr/tader

SCOPE: Religious Studies

PERIOD: Biannually

(30 April & 30 October)

ONLINE PUBLICATION DATE: 30 April 2022

PUBLICATION LANGUAGE: Turkish

KAPSAM: Dinî Araştırmalar

PERİYOT: Yılda 2 Sayı

(30 Nisan & 30 Ekim)

E-YAYIN TARİHİ: 30 Nisan 2022

YAYIN DİLİ: Türkçe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

There is no fee for sending articles to our journal or publishing articles.

Yazıların içeriğinden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur.

Authors are responsible for the content of the articles and the accuracy of the references.

TADER'e gönderilecek yazılar İSNAD (2. Versiyon) Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmalıdır.

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

AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI / OPEN ACCESS POLICY

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

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

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

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

İNDEKS VE DİZİNLENME BİLGİLERİ

1. ULAKBİM TRDİZİN (Kabul / Accepted: Nisan 2019)
2. DOAJ (Kabul / Accepted: 2021)
3. EBSCO (Kabul / Accepted: 30 Ağustos 2018)
4. Index Copernicus International (ICI) (Kabul / Accepted: Nisan 2020)
5. ROAD (Kabul / Accepted: 05 Şubat 2019)
6. Scholar Article Impact Journal Index (SAJI) (Kabul / Accepted: 28 Temmuz 2019)
7. İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 2017)
8. Scientific Indexing Services (Kabul / Accepted: 14 Haziran 2018)
9. DRJI (Kabul / Accepted: 2018)
10. Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR) (Kabul / Accepted: 2018)
11. ASOS İNDEKX (Kabul / Accepted: 2017)
12. PAPERITY (Kabul / Accepted: 2017)

İLETİŞİM

Prof. Dr. Ali KARATAŞ

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi, Sakarya

Tel: 0543 403 54 86

karatasali5@gmail.com

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

tefsirarastirmalari@gmail.com

www.dergipark.gov.tr/tader

<https://tefsirarastirmalari.blogspot.com/>

SAHİBİ

Doç. Dr. Ali KARATAŞ

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

EDİTÖR / ISSUE EDITORS

Assoc. Prof. Ali KARATAŞ

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

Research Assistant Soner AKSOY

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

FIELD EDITORS / ALAN EDİTÖRLERİ

Assoc. Prof. Murat KAYACAN

İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
İzmir, Turkey
dr.muratkayacan@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Bahaeddin YÜKSEL

Kayseri University, Develi Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Kayseri, Turkey
mbyuksel@kayseri.edu.tr

Dr. Sevim GELGEÇ

İstanbul, Turkey
s_gelgec@hotmail.com

Research Assistant Sakin TAŞ

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

Lecturer Betül ÖZDİREK

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

Lecturer Dr. Bilal ATİK

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Bolu, Turkey
bilalatik@ibu.edu.tr

LANGUAGE EDITORS / DİL EDİTÖRLERİ

Doç. Dr. Murat KAYACAN

İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir

İzmir, Turkey
dr.muratkayacan@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Ersin KABAĞCI
Hitit University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Çorum, Turkey
ersinkabakci@hitit.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hadiye ÜNSAL
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Ankara, Turkey
hadiye.unsal@asbu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali BAĞIR
Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Turkey
malibagir@sakarya.edu.tr

Dr. Öğr. Görevlisi Ayşe ELMALI KARAKAYA
Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Turkey
aysekarakaya@sakarya.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman HENDEK
Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Turkey
abdurrahmanhendek@sakarya.edu.tr

Dr. Esra AKAY DAĞ
Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Turkey
esraakaydag@sakarya.edu.tr

Arş. Gör. Halil IŞILAK
Pamukkale University, Faculty of Theology
Denizli, Turkey
halililak@gmail.com

Arş. Gör. Abdullah KARACA
Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Konya, Turkey
akaraca@selcuk.edu.tr

Yüksek Lisans Feyza ÇELİK
Master's Degree Student, Istanbul University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Department of Tafsir
Istanbul, Turkey
feyza.celik@ogr.iu.edu.tr

EDİTÖRDEN

TADER ailesi olarak 2017’de başladığımız ve istikrarlı bir şekilde devam ettirdiğimiz yayın hayatımızın altıncı yılının ilk sayısı ile sizlerin karşısına çıkmaktan mutluluk duymaktayız. Yolun birlikte yürüneceği ve mesafelerin beraber aşılabacağı ilkesini şiar edinerek bu yolculukta bizleri yalnız bırakmayan başta editör ve yayın kurulu olmak üzere danışma kurulumuza ve makaleleri ile dergimizi destekleyen araştırmacılara katkılarında dolayı teşekkür etmek istiyoruz. Her geçen sayıda uluslararası indekslerdeki taranılabilirliğı artan ve yayın kalitesi yükselen dergimizde tefsir, Kur’an ilimleri ve interdisipliner nitelikte Türkçe, Arapça ve İngilizce olarak farklı dillerdeki özgün ve bilimsel nitelikteki çalışmaların yayınlanmasına özen gösterilmektedir. Buna göre bu sayıda uzman araştırmacılar tarafından akademik düzeyde, farklı konularda, ilmi bir titizlikle, sorun ve alana katkı odaklı kaleme alınan; ön değerlendirme ve hakem süreçlerini eksiksiz tamamlayan 19 araştırma makalesi ve 1 çeviri türünde çok değerli çalışmalar siz kıymetli okuyucuların istifadesine sunulmaktadır.

Her yeni sayıda daha iyiye ulaşmayı hedefleyen TADER ekibi olarak hem dergimizin hem de yazarlarımızın akademik düzeyde hak ettiği değeri ve yeri elde etmesi için çabalıyoruz. Bu bağlamda dergiye gönderilen çalışmaların şekil, içerik ve etik açıdan yayıncılık kurallarına uyum sağlamasına, özgün, problem odaklı ve alana katkı sunar nitelikte olmasına, makalelerin hızlı bir şekilde süreçlerinin tamamlanmasına, uzman hakemler tarafından değerlendirilmesine ve derginin tam vaktinde yayınlanmasına son derece önem vermekteyiz. Ayrıca editör kurulu olarak dergimizin daha fazla uluslararası indekste taranması için girişimlerde bulunmaktayız. Bu bakımdan TADER ailesi olarak dergimizin ulusal ve uluslararası düzeyde taranılabilirliğini, ulaşılabilirliğini ve yaygınlığını attırarak hak ettiği değeri elde etmesi için özveriyle çalışmaktayız. Bununla birlikte insanın olduğu her yerde hata ve eksikliklerin olabileceğinin de bilincindeyiz. Bu nedenle sizlerin eleştiri değerlendirmeleri ve önerileri her daim bizim için baş tacı olacaktır. Dergimizin çalışmalarında ekibimizi genişletmeyi ve buna bağılı olarak bizlere katkı vermek isteyenleri aramıza katmayı canı gönülden arzu ettiğimizi belirtmeliyiz. Bu doğrultuda çalışmalarımızda daima canlı ve dinamik bir ekip ruhuyla hareket etmeyi hedeflemekteyiz.

TADER ailesi olarak Nisan 2022 sayımıza sunmuş oldukları katkılar sebebiyle sayı hakemlerimizle, yazarlarımıza, alan ve dil editörlerimize en kalbi duygularımızla teşekkürü bir borç biliyor, bir sonraki sayıda siz değerli okuyucularla ve ilim adamlarıyla buluşmak dileğiyle hepimizi Allah’a emanet ediyoruz.

SAYI EDİTÖRLERİ

Prof. DR. ALİ KARATAŞ - ARŞ. GÖR. SONER AKSOY
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

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

Volume: 6 Issue: 1 (Nisan / April 2022)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

TADER Journal of Tafsir Researches 6 / 1 (April 2022)

TADER Tefsir Araştırmaları Dergisi 6 / 1 (Nisan 2022)

Editör: Ali KARATAŞ - Soner AKSOY

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

1. Varlığın Çok Boyutlu Gerçekliği ve Boyutlar Arası İlişki –Bedir Savaşıyla İlgili Áyetler Bağlamında-
Multi-Dimensional Reality of Existence and Interdimensional Relation - in the Context of the Verses About the Battle of Badr -
Doç. Dr. Sami KILINÇLI

1-28

2. Hayr Kelimesinin Tamlama İÇerisinde Allah'a Atfen Kullanıldığı İfadeler ve TürkÇeye Çevirisi
Expressions in Which the Word Khayr is Used in Noun Phrase That is Referred to God and Their Turkish Translation
Dr. Arş. Gör. Havva ÖZATA – Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ

29-49

3. Tâhir b. ÂŞûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde Klasik İsrâiliyata Yaklaşımlar
Approaches to Classical İsrâ'iliyyat in Tabir İbn 'aşbûr's Tafsir Named al-Tahrîr wa't-Tanwîr
Dr. Arş. Gör. Mustafa YILDIZ

50-77

4. Kehf Sûresinde Geçen Hz. Mûsâ ile Bilge Kul Kıssası Üzerine Bir Değerlendime
An Evaluation on The Story of Moses and a Wise Man Mentioned in Surah Kahf
Dr. Öğr. Üyesi Nurettin ÇİFTÇİ

78-99

5. Bilimsel Yorumun TürkÇe Kur'ân Meâllerindeki Yansımaları- Türkiye Diyanet Vakfı Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli Örneği-
The Manifestations of Scientific Approaches over Turkish Translations of the Qur'an-The Example of the Qur'an Translations by Türkiye Diyanet Foundation
Dr. Öğr. Üyesi Bayram Demircigil - Yüksek Lisans Öğrencisi Seyyide Özkan Çetin

100-121

6. Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin Ulûmu'l-Kur'ân'a Yaklaşımı -el-Keşf ve'l-Beyân Bağlamında-

Abû İshâq et-Tha'labî's Approach to Qur'anic Sciences in the Context of al-Kashf wa'l-Bayân

Doktora Öğrencisi Flamur KASAMI

122-148

7. Oryantalist Literatürde Kur'ân'ın Yahudi Kökenli Olduğu İddiası: Bir Tarihçe Denemesi

The Claim that the Qur'an is Jewish Origin in the Orientalist Literature: A Short History

Arş. Gör. Necmettin Salih EKİZ

149-171

8. Gözübüyükzâde'nin Duḥā Tefsiri Adlı Eserinin Transkripsiyonlu Metni ve Değerlendirmesi

Transcriptional Text and General Evaluation of Gozubuyukzade's al-Tafsir of Surah al-Duhā

Doç. Dr. Nurullah DENİZER

172-195

9. İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd'inde "Nefs" Kavramı

The Concept of "Nafs" in Ibn Ajiba's el-Babru'l-Madid

Dr. Yunus AKÇA

196-220

10. İsm-i A'zam'ın Varlığı Üzerine Bir İnceleme

An Analysis on the Existence of al-Ism al-A'zam

Dr. Öğr. Üyesi Güven AĞIRKAYA

221-242

11. İbn Âşûr'un Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı

Ibn Ashur's Approach to the Qur'anic Qisas

Doç. Dr. Yakup BIYIKOĞLU

243-270

12. Abdullah b. Fûdî ve Kifâyetü Du'afâ'î's-Sûdân fî Beyâni Tefsiri'l-Kur'ân adlı Tefsir Eseri

Abdullah ibn Fodio and His Tafsir Kifayat Du'afa' al-Sudan fi Bayan Tafsir al-Qur'an

Doktora Öğrencisi Ifeoluwa Siddiq OYELAMI

271-291

13. Reşîd Rızâ'nın Düşüncesinde Makâsîd-ı Kur'ân

The Maqasid al-Qur'an in the Thought of Rashid Ridā

Dr. Gülnur KÜLÜNKOĞLU

292-316

14. Tencîmü'l-Kur'ân Bir İlim midir?

Is Tancimü'l-Qur'an a Science

Doç. Dr. Faruk TUNCER

317-340

15. Mâtüridî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu mudur? Mâtüridî'yi Esas Alması Bağla-mında Ömer en-Neseffî'nin Te'vîl Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme

Is Mâtüridî the Founder of a Tradition of Tafsîr? A Study on Omar an-Nasafi's Approach to the Problem of Ta'vîl in the Context of Based on Mâtüridî

Dr. Öğr. Üyesi Ömer DİNÇ

341-364

16. Hicrî İkinci Asırda Sünnî-Şîî Paradigmanın Tefsir Rivayetlerine Etkisi: İbn Abbâs Örneği*

The Effect of Sunni-Shi'i Paradigm on Tafsîr Rivayah in the Second Century Hijri: The Example of Ibn Abbas

Doktora Öğrencisi Hatice Ece ERÇİN

365-394

17. et-Tefsîrû'l-me'mûn Adlı Eseri Çerçevesinde Me'mûn Hammûş'un Bilimsel Tefsire Yaklaşımı

Ma'mûn Hammûsh's Approach to Scientific Tafsîr within the scope of his Work at-Tafsîr al-ma'mûn

Yüksek Lisans Öğrencisi Sümeyye AKPINAR – Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ

395-430

18. Kur'ân Yorumunda Sebr ve Taksim Yöntemi

The Method of al-sabr wa'l-taqîm in the Interpretation of the Qur'ân

Dr. Öğr. Görevlisi Servet DEMİRBAŞ

431-454

19. Feth ve İmâle (Ebû Amr ed-Dânî'nin el-Feth ve'l-İmâle Adlı Eseri Bağlamında

Feth And Imale (In the Context of Abu Amr ed-Dânî's Work entitled el-Feth ve'l-İmale)

Dr. Öğr. Görevlisi Yakup UZUN

455-482

ÇEVİRİ/TRANSLATION

20. Tefsir Rivayetlerine Yaklaşım Problemi

The Issue of Approaching Tafsîr Rivâyât

Arş. Gör. Mustafa ERGİN

483-491

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

Varlığın Çok Boyutlu Gerçekliği ve Boyutlar Arası İlişki –Bedir Savaşıyla İlgili Âyetler Bağlamında-

Multi-Dimensional Reality of Existence and Interdimensional Relation - in the Context of the Verses About the Battle of Badr -

Sami KILINÇLI

Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Cukurova University, Faculty of Divinity

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Adana, Turkey

kilincisami@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8232-7474>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 06/12/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 03/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation: Kılınçlı, Sami. “Varlığın Çok Boyutlu Gerçekliği ve Boyutlar Arası İlişki –Bedir Savaşıyla İlgili Âyetler Bağlamında-”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2022), 1-28.

<https://doi.org/10.31121/tader.1033156>

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

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

Copyright©Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All right sreserved.

Öz

Allah/tanrı, varlık, varlığın boyutları, birbirleriyle ilişkileri, hakikat, mucize ve insan gibi konular farklı disiplinler tarafından sahip olunan usûl, ulaşılabilen bilgi ve edinilen tecrübeler istikametinde tarih boyunca tartışılmış ve tartışılmaya da devam etmektedir. Zikredilen meseleler insanın anlam dünyasının en temel konuları olduğu için doğal olarak vahyin de öncelikli konularından olmaktadır. Bundan dolayı Kur'ân zikredilen konuları insanlara en doğru ve kuşatıcı şekilde anlatmayı, insanların bu bilgiler istikametinde Allah'a kulluk edip nefsinin tezkiye ederek O'na kurbiyet kesb etmesini hedeflemektedir. Modern batı paradigması bilim ve düşünceyi pozitivist ve rasyonalist şekilde inşa ettiği için Allah'ı, ilahi bilgiyi, ruhu, kalb âlemini, peygamberleri ve tecrübelerini yok saymakta veya inkâr etmektedir. Bu şekilde inşa edilen ve dünyaya tek hakikatmış gibi sunulan rasyonalist paradigma bazı Müslümanları da etkilediği için Kur'ân'da anlatılan şeytan, melek gibi bazı varlıklar, varlıklar arası ilişkiler, Allah'ın hayata müdahalesi, insanın bâtın/kalb boyutu, ilahi yardım ve mucize gibi konular akılcı bir şekilde yorumlanmaktadır. Bu çalışma diğer kaynaklardan da faydalanmakla birlikte özellikle tefsir kaynakları temelinde Bedir savaşı örneğinde varlığın boyutlarını ve boyutlar arası ilişkileri ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmada elde edilen bilgilerden âlem ve insanın farklı boyutlarının olduğu, Bedir savaşının tüm sürecinin Allah Teâlâ tarafından yönetildiği, meleklerin savaşa katıldığı, Yüce Allah'ın kalplere ve gözlere müdahalesi gibi birçok ilahi yardımın tecrübe edildiği, gayb ve şehâdet âlemlerinin bir yönüyle iç içe olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca ganimet elde etme konusunda zaaf gösteren sahabilerin çok ciddi şekilde eleştirildikleri, bazı mü'minlerin ise övülüp takdir edildikleri de görülmektedir. Burada zikredilen hususlar teorik bilgi olmaktan ziyade Hz. Peygamber ve sahabilerin tecrübe ettiği gerçeklik olduğu için mezkûr konuların modern algıya göre te'vil edilmesinin isabetli olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca söz konusu te'villerin maksadını aşarak Kur'ân ve sünnetle inşa edilen Allah, insan, varlık ve hakikat algısında ve Kur'ân'ın tüm konularda hidayet kaynağı olduğu hususunda yanlış fikirlerin oluşmasına sebebiyet verdiği de söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Boyut, Kur'ân, Tefsir, Te'vil.

Abstract

The issues such as Allah / God, existence, dimensions of existence, relationship with one another, truth, miracle and human beings have been discussed and are still discussed by different disciplines throughout the history in terms of the procedures possessed, the knowledge obtained and experiences gained. As the aforementioned issues the most fundamental issues of meaning world of the human beings, these are naturally issues of priority of divine message. Therefore, the Qur'an aims at explaining the issues given to people in the most correct and encompassing manner and people's gaining affinity to Him by purifying their nafs (soul) and serving to Allah within the direction of these information. As modern western paradigm built the science and thought in positivist and rationalist manner, it disregards or denies Allah, divine knowledge, spirit, the world of heart, prophets and their experiences. As the rationalist paradigm built in this way and presented to the world as if the only truth affected some Muslims. Issues such as the existences given in Qur'an like devil and angel, the relationship between existences, intervention of Allah to the life, esoteric/ heart dimensions of human beings, divine aid and miracles have been interpreted in rationalist manner. Together with benefitting from other resources, this study aims at dealing with dimensions of existence and inter-dimensional relationships within the example of Battle of Badr particularly based on Tafsir sources. It is understood from the information obtained in the study that there are different dimensions of human beings and world, whole process of Battle of Badr was directed by Allah SWT, angels also participated in the war, several divine aids were experienced such as intervention of Allah the Almighty into the hearts and eyes. The invisible world and martyrdom world are interlocked one another in a sense. Furthermore, it is observed that the companions who had weaknesses on the issue of obtaining booty were criticized and some Muslims were praised and appreciated. As the issues mentioned here are realities experienced by the Prophet and the Companions rather than being theoretical information. It is concluded that ta'wils of the aforesaid issues according to modern perception is not accurate. In addition, it can be said that the ta'wils in question lead to the formation of incorrect ideas about the perception of Allah, man, being and truth built with the Qur'an and Sunnah, exceeding its purpose, and that the Qur'an is a source of guidance in all matters.

Key Words: Existence, Dimension, Qur'an, Tafsir, Ta'wil.

Giriş

Kur'ân, şehâdet ve gayb âlemlerini yaratan ve idare edip her işi yoluna koyan Yüce Allah'ın hidayet kaynağı olarak gönderdiği kitaptır. İçinde yaşadığımız varlık âlemi şehâdet/fizik ve gayb/metafizik âlemlerinden oluşmaktadır. Allah'ın halifesi olması için, Allah'ın eliyle yaratıp ruhundan üflediği, ahsen-i amel işleyerek Allah'a kurbiyet etmesi¹ hedeflenen en seçkin varlık olan insan beden/fizik ve ruh/metafizik yönlerden oluşmaktadır.² Şemsüddîn es-Semerkindî'ye (öl. 722/1322) göre insanın bedeni, maddî unsurlarla yaratılanların en mükemmeli; ruhu da ulvi olarak yaratılanların en şerefliisidir. Böylece zâhiren ve bâtinen insanın yetkinliği tamamlanmış, hem ulvi hem süfli mevcudatın kemâlâtını ve lezzetlerini elde eder hale gelmiştir.”³ Âlemin en seçkin varlığı olarak insan, zâhiri duyu organlarıyla şehâdet âlemiyle; hem zâhir hem de bâtın organı olan kalbi⁴ ile de Allah, şeytan, melek, cin ve diğer varlıklarla farklı derecelerde ilişkiler geliştirmektedir.

Bir kitabın kıymeti, ufku, anlam boyutları yazarı ve ele aldığı konularla bağlantılıdır. Kur'ân'da âlem ve insanın hem şehâdet/zâhir hem de gayb/metafizik boyutları bütüncül olarak ele alındığı için Kur'ân iki boyutlu bir kitap olmaktadır. Başka herhangi bir kitap ve düşünce âlem ve insanı bu şekilde ele almadığı için Kur'ân'ı en ayrıcalıklı kılan yönlerin başında da bu husus gelmektedir.

Kur'ân kıyamete kadar insanlığa hidayet kaynağı olarak gönderilmiştir. Bu rehberliğin tam olması için Kur'ân'da âlem ve insanın tüm boyutlarının ve birbirleriyle ilişkilerinin anlatılması ve bu anlatılanların Allah'ın temsilcisi ve insanlara rehber/örnek olarak gönderilen Hz. Peygamber'in hayatında yaşanması gerekmektedir. Ancak bu derin mevzuların sadece Hz. Peygamber'in hayatında yaşanması bireysel ve başkalarının ulaşması imkânsız bir gerçeklik olacağı için ikna edicilik ve insanlığa örnek olması açısından eksiklik oluşturacaktır. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in yaşadığı hallerin benzerlerinin sahabiler ve diğer muhatapların da kendi durum/mertebelerine göre şahit olması ve bir şekilde tecrübe etmesi gerekmektedir.

Dünyada hiçbir konu ve varlık tek seviyeli/basamaklı değildir. Her konu farklı basamaklarda farklı bir görünüm ve mahiyete sahiptir. Bu, varlık ve bilginin kademeli bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Kur'ân'da şehâdet ve gayb âlemlerinin, insanın organ ve kalbinin amellerinin anlatılması Kur'ân'daki bilgilerin de basamaklı bir yapıda olduğunu göstermektedir. Tahsin Görgün'ün tespitiyle “İslam düşüncesi Müslümanca hayatın ferdî ve içtimâî, maddî ve manevî pratiğinin bir teorisi olduğu ve bu hayat çok yönlü ve çok mertebeli yaşandığı için, kendisi de çok yönlü ve mertebeli gerçekleşmiştir.”⁵ Ancak Kur'ân ve

¹ Bk. el-Bakara 2/30; et-Tin 95/4; el-İsrâ 17/70; Sâd 38/72; 75; el-Mülk 67/2; el-Cuma 62/2; el-Fâtihâ 1/7; en-Nisâ 6/69; el-Vâkıa 56/10-11.

² Bk. Hayreddin Karaman vd, *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 3/349-350.

³ Şemsüddîn es-Semerkindî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs*, thk. Yusuf Okşar-İsmail Yürük (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 375-379.

⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000), 5/237.

⁵ Tahsin Görgün “Araştırmalar Dönemi” *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği-Konya Büyükşehir Belediyesi, 2019), 3/1195.

İslam düşüncesinin çok yönlü ve mertebeli olması Kur'ân'ın gizem dolu kitap olduğu anlamına gelmemektedir. Kur'ân ve sünnette konuların sadece teorik değil, özellikle Peygamberler ve beraberindekilerin tecrübeleri eşliğinde anlatıldığını dikkate aldığımızda aslında herhangi bir karşılığın olmadığı çok net anlaşılmaktadır. Bu yönüyle Kur'ân ve sünnetin "Hayat kadar renkli, hayat kadar düzenli ve karışık olduğu" söylenebilir. Ayrıca bu durum Kur'ân'ı anlamada Kur'ân-sünnet ve Kur'ân-siyer ilişkisinin niçin birbirinden ayrılamaz olduklarını da net olarak izah etmektedir.

İnsanın varlık amacı Kur'ân ve sünnet üzere yaşayarak Allah'ın razı olacağı olgunluğa ulaşmaktır. İnsanın olgunlaşma yolunda en büyük nasîr ve velisi Allah Teâlâ olurken, esfel-i sâfiline düşme yolunda da en büyük düşmanı ise şeytan olmaktadır. Bundan dolayı Kur'ân ve sünnette Allah-insan ilişkisi, Allah'ın yardımı, vahyi/ilhamı gibi konular anlatıldığı gibi şeytanın vesvese ve dostlarına vahyetmesi⁶ de anlatılmaktadır. Hak ve bâtil mücadelesinin insanın bâtin/kalb ve zâhir hayatında kesintisiz devam ettiğini düşündüğümüzde kişinin keyfiyetinin belirlenişinde Allah ve şeytanın aktif oldukları anlaşılmaktadır.

Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın yüceliği ve aşkınlığı yanında her daim hayatın içinde, mü'minin yanında, kâfirin karşısında olması anlatılarak aşkın boyutunun yanısıra içkin boyutu da açıklanmış olmaktadır. Aynı şekilde şeytanın da dost ve düşmanları açısından aktifliği, insanın göğsüne vesvese verdiği anlatılmaktadır. Bu durumda Allah-insan ve şeytan arasında dinamik ilişkilerin olduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân ve sünnette anlatılan kıssalar bu aktifliği ve beraberliği çok net olarak anlatmaktadır. Bu bilgiler yaşadığımız hayatta şehâdet ve gayb âlemlerinin bir yönüyle birlikteliğini ve her an ilişki içinde olduklarını anlatmaktadır. Buradan hareketle âlemin şehâdet ve gayb şeklinde iki ayrı varlık alanı olarak tanımlanmasının bunların birbirinden kopuk ve uzaklığını değil, konunun anlaşılması için itibari bir ayrımı ifade ettiği belirtilmelidir. Kur'ân ve hadislerde hayatın, âlemin tüm boyutlarının bir şekilde birlikte yer aldığı dinamik bir süreç olarak yaşandığı anlatılmakta ve bu gerçeklik her dönemde farklı şekillerde tecrübe edilmektedir.

Kur'ân'ın anlaşılmasında esbâb-ı nüzûl bilgilerinin önemli bir yeri bulunmaktadır. Kaynaklarda esbâb-ı nüzûlü bilmenin faydaları birçok açıdan izah edilmekle birlikte⁷ âyetlerin olaylardan sonra inzalinin ne anlam ifade ettiği ve mü'minlere hangi ufukları kazandırdığına dair görüş beyan edilmediği görülmektedir. İnsanlar herhangi bir olay yaşadıklarında, görebildikleri faillerden ve sebep-sonuç ilişkilerinden bahsetmektedir. Yaşananlar istedikleri şekilde sonuçlandığında Allah'ın takdirini unutarak akıl, tedbir ve çabalarını merkeze koyarak kendilerini asıl fail zannedebilmektedir. Yaşananlarda Allah'ın takdirinin unutulması ve görülmemesi/görülememesi insanın gurur ve kibre kapılarak dünyevileşmesine, diğer ifadeyle hayatın sadece zâhirine odaklanılmasına sebep olmaktadır.

İman, insanın aşkın âlemlerle bağ kurarak varlığın amacı, yaşananlarda Allah'ın takdir, ceza ve mükâfatını görebilme gibi kapıları açtığı için insanı sebepler dairesine mahkûm olmaktan kurtulup ufuk, bilgi ve tecrübesinin sonsuzluğa açılmasını ifade etmektedir. M. İk-

⁶ el-En'âm 6/121.

⁷ Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 11/360. Bk. Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427), 1/108-110.

bal'in deyimiyile "Bir kâfirin özelliği ufuklarda kaybolmaktır, bir mü'minin özelliği ise ufukların onda kaybolmasıdır."⁸ İkbâl'in sözünden de anlaşıldığı gibi iman, ufukun açılmasını ve varlığın farklı boyutlardan okunmasını sağlamaktayken, ilahi hakikatleri unutmak veya inkâr etmek beden ve dünyanın ufkunda sıkışmasına sebebiyet vermektedir.

İmanın bu yönü âyetlerin olaylardan sonra inzal edilmesiyle birleştiğinde daha derin bir bakış açısına kapı aralamaktadır. Âyetlerin olaylardan sonra inzal edilmesinin mü'minin ufkuna neler katacağı konusu üzerinde yeteri kadar durulmayan hatta ihmal edilen bir konudur. Hâlbuki inzaldeki bu temel yöntem insana, hayata, Kur'ân'ın muhtevasına, anlam boyutlarına, şehâdet/zâhir ve gayb/bâtın âlemlerin varlığı ve ilişkilerine dair çok yönlü bilgi ve ufuklar kazandıran bir özellik arz etmektedir.

Âyetlerin olaylardan sonra inzali yaşanan olayların gerçek sebeplerini, muhatapların niyetlerini, kalplerindeki kibir, gurur, dünya sevgisi, korku, şeytanın vesvesesi gibi olumsuzlukları ve ihlas, sadakat, Allah'ın kalplerine sekine indirmesi gibi olumlu durumları da anlatmaktadır. Bu şekilde nazil olan âyetler olayların gelişiminde Allah'ın, şeytanın, meleklerin ve insanın hangi oranda fail olup olmadıklarını da açıklamış olmaktadır.

İnsan, inansa da inanmasa da, hissetse de hissetmese de sonuçta Allah, şeytan ve nefsiyle hem maddi hem de metafizik boyutta yolculuk yapmaktadır. Bu durumda insanın yolculuğu her halükarda bir tür bilinmezlik durumunu anlatmaktadır. Burada iman edip, âlem ve insanı tüm boyutlarıyla anlatan bir kitaba ve bunu uygulayan Rasule tabi olmak kıymeti biçilemeyecek bir lütuf ve imkâna dönüşmektedir.

Allah Teâlâ, âyetleri olaylardan sonra inzal ederek insanlara "Ey insanlar! Olayların zâhirdeki faileri, sebep sonuçları sizin gördüğünüz şekildedir. Şimdi vahyettiğim âyetleri dikkatli bir şekilde tefekkür ederek, yaşadıklarınızın zâhiri ve bâtını boyutlarıyla ilahî âlem/üst boyuttan nasıl görüldüğüne bir bakın, ondan sonra dünyevi sebepleri, faileri ve iradenizin etkisi gibi hususları bir daha düşünün ve yerinizi iyi bilin." buyurduğu söylenebilir. Bu şekilde inzal edilen âyetler, Kur'ân'ın insanı ve varlığı bütün boyutlarıyla nasıl kavradığını anlattığı kadar, istikamet üzere gidenler için Allah'ın sevgi ve takdirlerini içerirken, yanlış yoldakiler için korku, endişe, moral bozukluğuna sebep olmaktadır. Münafıkların inzal edilecek âyetlerle iç yüzlerinin ortaya serilmesinden korkmaları⁹ daha önce de bunu tecrübe ettiklerini göstermektedir.¹⁰ Münafıkların bâtınlarının açıklanması vahyin Hz. Peygamber ve mü'minlere destek ve ufuk açıcı olarak geldiğini göstermektedir. Kureyş ve Fil sûrelerinde de aslında olayları kimin yönlendirdiği çok açık bir şekilde açıklamaktadır. Bütün bu ve benzeri âyetlerde anlatılanlar Allah'ın hayata müdahalesi, kader, rızık, kulun faililik durumu, Allah'ın velayeti gibi birçok konuda farklı bakış açılarına sahip olmanın imkânı, gerekliliği ve hayatta bunları dikkate alınmasının önemini anlatmaktadır.

⁸ Bk. <https://insanislamahlak.blogspot.com/2018/05/insann-ibadete-olan-ihtiyac.html?view=flipcard> (Erişim: 17 Şubat 2021)

⁹ Bk. et-Tevbe 9/64.

¹⁰ Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e hayatın farklı yönlerine dair farklı bilgiler vermesine dair bk. Halis Albayrak, "Allah'ın Nüzul Dönemindeki Farklı Davranış Tarzının Mü'min Kur'an Anlayışına Katacağı Boyut Üzerine", II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (2-4 Şubat 1996), 1996, s. 36-49

“İnsan, anlamadığı, anlamlandıramadığı, bir sistem içine yerleştiremediği bilgi ve konulardan, olgu ve olayları açıklanamaz görmekten hoşlanmayıp rahatsız olsa da, ne yazık ki, insan zekâsı bunları bütün giriftliği ile bir anda ve rasyonel biçimde kavrayıp idrak etme yeteneğinden yoksundur. Onun için bilim adamları, zorunlu olarak, karşılaştıkları durumları önce parça parça sonra da parçalar arasındaki ilişkileri kavramaya çalışarak tedricî bir şekilde daha girift yönlerin kavranmasına yönelmektedir.”¹¹

“Bilim, gerçekliği, somut veya fiziksel olgularla sınırlamaktadır; dolayısıyla gerçeğin fiziksel boyutu ön plana çıkarılırken, metafiziksel boyutu göz ardı edilmektedir. Kur’ân ise evrenin fiziksel boyutunu göz ardı etmeden, "metafiziksel boyutu"nu ön plana çıkarmaktadır. Ancak Kur’ân bunu, evrenin fiziksel varlığı üzerinden yapmaktadır. Kur’ân'a göre evren, içindeki canlılarla özellikle de insanla, hepsinden önemlisi de Allah'la bütünleşen ve bunlarla çok sıkı bir bağlantı içinde olan bir tablodur. Başka bir deyişle, Allah'ın varlığını hesaba katmayan bir evren anlayışını Kur’ân'ın tasvip etmesi beklenemez. Bilimsel evren anlayışına göre evrenin dışında başka bir gücün hesaba katılmadığı görülmektedir.”¹²

“Kur’ân'da veya İslam düşüncesinde hiyerarşik ve dikey eksenli bir yapıya sahip olan evrenin tepe noktasında Allah yer almaktadır. Dolayısıyla O, deizmde olduğu gibi, evreni yarattıktan sonra bir köşeye çekilip onu uzaktan seyreden bir müşahit değil, aksine evrenin hem yaratıcısı, hem de yöneticisidir. Oysa modern bilim ve düşüncede evrenin yatay eksenli bir yapıya sahip olması, kâinatın herhangi bir merkezinin, dolayısıyla da yaratıcısının ve yöneticisinin olmadığını göstermektedir. Kur’ân, bilime göre, bize daha güçlü ve kuşatıcı bir evren, anlayışı sunmaktadır.”¹³ Burada naklettiğimiz bilgilerden insanın anlamadığı bilgiden hoşlanmadığı, pozitivist modern bilim anlayışının insan ve kâinatı metafizik boyutundan ve Allah'ın iradesinden arındırdığı, bu yönüyle İslam'ın Allah, insan ve âlem tasavvuruyla zıt mahiyet arz ettiği anlaşılmaktadır.

Modern bilimin insan ve âlemi metafizik boyutundan arındırarak tek boyuta indirilmesi ve bazı Müslümanların manevi/kalbi tecrübelerine mesafeli olması Kur’ân'daki bazı konuların rasyonel bir bakış açısına göre te’vil edilmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu ise insanın kuşatmadığı gerçekliği te’vil yoluyla nasların zorlayarak kendi seviyesine/akıl ve ufkuna indirilmesi anlamına gelmektedir. Bu durumda imanla ufku açılması ve genişletilmesi mürad olunan insan söz konusu te’villeriyle, vahyin ufkunu kendi ufkunun sınırlarına indirmiş olmaktadır. Bu bakış açısıyla bazı düşünürler tarafından cinler, bedevi insan grupları; şeytan, insanın kötü yönünü temsil eden içsel kuvve; Hz. Musa'nın asası ile denizin yarılması gel-git olarak yorumlanmıştır. S. Ahmed Han (1817-1898) Cebrail'i Hz. Peygamber'in içindeki meleke-i nübüvvet ve Hz. Âdem kıssasını temsili olarak izah etmiştir. M. Abduh (1849-1905) fil olayında kuşların taş atmasını mikrop, melek ve cinleri harici varlığı olmayan

¹¹ Yüksel Özemre, “Fiziksel Realite Meselesine Giriş”, *Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* Ekim 2002, sayı. 2, (ss. 205-236.) s. 217. Ayrıca bk. Şahin Efil, “Evrenin Fiziksel ve Metafiziksel Boyutuna İlişkin Bir Deneme–Bir Kur’ân Teriminin Bilimsel ve Felsefi Açılımı: Emr”, *Marife* 5/1 (Bahar 2005), (ss. 107-120), 116.

¹² Şahin Efil, “Evrenin Fiziksel ve Metafiziksel Boyutu”, 109.

¹³ Efil, “Evrenin Fiziksel ve Metafiziksel Boyutu”, 111, 119.

insanların ruhlarına bitişen birer kuvve olarak açıklamıştır.¹⁴ Yine modern dönemde Kur’ân kıssalarının demitolojizasyon (mitolojiden arındırma) yöntemiyle okunması¹⁵ da gündeme gelmektedir. Burada değinilen yaklaşımlar Kur’ân’da anlatılan melek, cin ve şeytan gibi varlıkların, bilginin, Hz. Âdem kıssasının ve diğer kıssalarda anlatılan mucizelerin, Allah’ın yardım ve helaki gibi olaylara müdahalesinin naslardan ilk planda anlaşıldığı gibi anlaşılmasını gerektirdiğini iddia etmektedir. Bu ise Kur’ân’ın hem bilgi ve hidayet kaynağı olarak tasavvurunda hem de tefsir ve te’vilin yöntemi hakkında çok farklı algıların oluşmasına sebebiyet vermektedir. Bu makalede naslar ve tefsir kaynakları üzerinden bu tür anlayışların doğruluk durumu da ele alınmış olacaktır.

Biz bu çalışmada insan ve âlemin farklı boyutlarını ve ilişkilerini, âyetlerin olaylardan sonra inzal edilmesinin bu konuları anlamaya etkisini Bedir savaşıyla ilgili âyetler üzerinden ele alacağız. Ayrıca elde edilen bilgiler çerçevesinde modern dönem Kur’ân yorumundaki akılcı te’villerin isabetliliğine de değinilecektir. Bu makalede Bedir savaşının tarihi yönlerine ve ilgili âyetlerin izahlarına sadece çalışmanın amacıyla ilgisi kadarıyla yer vereceğiz. Konuların daha iyi anlaşılması için tefsir kaynakları yanı sıra İslam tarihi ve hadis eserlerinden de istifade edilecektir.

1. Bedir Savaşıyla İlgili Âyetler, Muhataplar ve Yaşananların Arka Planı

Bedir savaşıyla ilgili ayetlerin kâhîr ekseriyeti Bedir sûresi de denilen¹⁶ Enfâl sûresi’nde yer almaktadır. Kur’ân’da bir konunun doğru anlaşılması için bağlam ve muhataplarının tespit edilmesi gerekmektedir. Öncelikle âyetlerin Bedir savaşından sonra nazil olduğunu, savaşın öncesine, savaş anına ve savaş sonrasında yönelik değerlendirmeleri ihtiva ettiğine dikkat edilmesi önem arz etmektedir.

Âyetlerin muhtevâsından muhatapların Hz. Peygamber, “hakiki mü’minler” olarak tavsif edilen kemâl ehli mü’minler, savaş öncesi ve ganimetler konusunda sorun çıkaran ve eleştirilerin odağında olan sahabiler, melekler, şeytan, müşrikler, münafıklar ve kalbi marazlılar oldukları anlaşılmaktadır. Bu bilgilerden âyetlerin muhataplarının hem şehâdet/zâhîr âlemden hem de gayb/bâtın âleminden olduğu görülmektedir.

Enfâl sûresinin geneli geriye dönük ders çıkarmayı konu edinmektedir. Asıl amaç, yaşananların düşünülerek hakikatin kavranması olduğundan 7, 9, 11, 12, 30, 32, 42, 43, 44, 48 ve 49. âyetler olmak üzere toplam 11 ayet “hatırlayın, geçmişte şunlar şunlar olmuş, şöyle söyle yapmıştınız” anlamındaki “ذُكِرَ” edatı ile başlamakta; yine aynı amaçla 26. âyet “وَإِذْ كُنْتُمْ أَشْوَٰبًا” şeklinde başlamaktadır. Bu kullanımlar da sûrenin amacının geçmişte zâhîr ve bâtında yaşananlar üzerinden muhatapların özellikle de ganimet konusunda sorun çıkaranların zâhîr ve bâtın/kalplerinin ıslah edilmesinin amaçladığını göstermektedir.

¹⁴ İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur’an’a Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 65-69; 127-131. M. Abduh’un Kur’ân kıssalarını modern tarzda yorumlamasıyla ilgili bak. Hanefi Şola, *Kur’an Kıssalarına Çağdaş Yaklaşımlar –Menâr Tefsiri Örneğinde-*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2021) 83-233; Gaybi varlık alanları ve varlıkların Muhammed Ali tarafından alegorik/sembolik ve anagojik/bâtınî, kıssalar ve mucizelerin rasyonalist ve natüralist okunmasıyla ilgili Bk. Hadiye Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi Kâdyânîlik ve Kur’an*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 95-201.

¹⁵ Bk. Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur’an Yorumu* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 145-160.

¹⁶ Karaman vd, *Kur’an Yolu*, 2/659.

Hicri 2. yılda gerçekleşen Bedir savaşı İslam tarihinin dönüm noktalarından biri olduğu kadar, mü'minlerin velisi olarak Allah'ın yardımı, âlem, insan ve hayatın boyutlarının anlaşılması açısından da önemli bilgi ve tecrübeler içermektedir.

İslam ordusu Bedir'e doğru yola çıkma sürecinde iken Hz. Peygamber gösterilen rüya üzerine müşriklerle savaş çıkma ihtimalini de gündeme getirdi. Ancak savaş ihtimali bazı mü'minlerin hoşuna gitmediği için, savaşa yönelik hazırlık yapmadıklarını söyleyerek Hz. Peygamberle tartıştılar. Hz. Peygamber'i Medine'de koruma sözü veren ensar Hz. Peygamberle savaşa girmeyi kabul etti. Hz. Peygamber sevinerek "Vallahi, düşmanların öldürülüp düştükleri yerleri görüyorum" buyurarak müşriklerin tek tek nereye düşeceklerini gösterdi. Bu şekilde savaşın kesin gerçekleşeceği anlaşıldı.¹⁷ Bedir savaşı henüz gündemde yokken Hz. Peygamber'in halası Atike'nin Mekkelilerin başına bir felaket geleceğine¹⁸ Abdumenaftan Cuheyem b. Salt'ın müşriklerin yenileceğine ve kimlerin öldürüleceğine¹⁹ ve Mekkelilerden başka bir şahsın da aynı doğrultuda rüya gördüğü nakledilmektedir.²⁰ Bazı müşrikler bu rüyaların etkisiyle savaşa katılmak istememişler, ancak Ebu Cehil'in sözleri baskın geldiği için Bedir'e gitmek durumunda kaldıkları nakledilmektedir. Hz. Peygamber ve diğer üç şahsa aynı doğrultuda gösterilen rüyaların gerçekleşmesi bazı rüyaların doğru bilgi ihtiva ettiğini göstermektedir.

1.1. Ganimet Konusunda İhtilaf Çıkaranların Uyarılması

Bedir savaşı sona erdiğinde, bazı sahabiler ele geçirdikleri mal ve esirlerin kendilerine verilmesini isterken; Hz. Peygamber'i korumak ve düşmanı takip etmek için ganimet toplamayla ilgilenmeyenler, ganimetin sadece toplayanlara verilmesi durumunda adaletsizlik olacağını söylediler. el-Enfâl sûresinin ilk âyetinde ganimete düşkünlük gösterenler eleştirilmektedir. Mukâtil b. Süleymân (öl.150/767) bu âyetin "Ganimeti dengeli paylaşarak aranızdaki ihtilafı giderin. Eğer gerçekten tevhidi tasdik ediyorsanız, ganimet konusunda Allah ve rasulüne itaat edin ve sulh olun." denildiğini kaydetmektedir.²¹ Âyetin bu şekilde inzal edilmesiyle bazılarının içinde de bir memnuniyetsizlik kalmaya devam etmekle birlikte sahabiler Hz. Peygamberden bir şey istemekten çekindiler.²² İbn Hişâm (öl. 218/833), Ubâde b. Samit'in (öl. 34/654) "Ahlakımız kötüydü, tartıştık, bundan dolayı Yüce Allah ganimeti elimizden aldı. Sonra Hz. Peygamber paylaştırdı."²³ sözünü aktarmaktadır.

Râzî'ye (öl. 606/1210) göre 1. âyetteki, *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ* "Sana ganimetleri sorarlar." ifadesi, "Senden ganimet isterler." demektir. Ayrıca Abdullah b. Mes'ûd'un (öl. 32/652-53)

¹⁷ Ebu'l-Hasen b. Süleyman Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 2/5-6; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1401), 2/16; Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitâbu'l-meğâzî* (Londra: y.y., 1966), 1/48-49; Ebu Muhammed Abdumelik İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye* (Şam: y.y., 2005), 1/666-677.

¹⁸ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/36-37.

¹⁹ İbn Hişâm, *es-Sîret*, 1/678.

²⁰ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/36-37.

²¹ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/3-4. Nasr b. Muhammed b. Ahmed Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1431), 2/3-4; Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Eblî's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2/329-330; Karaman vd, *Kur'an Yolu*, 2/658.

²² Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/98-105; Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401), 15/129-130.

²³ İbn Hişâm, *es-Sîret*, 1/702-703.

âyeti, *يَسْأَلُونَكَ الْأَنْفَالَ*, “Senden ganimetleri istiyorlar” şeklinde okuduğu da nakledilmektedir.²⁴ Âyetin sonunda *إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ* “Eğer iman ediyorsanız” buyrulması ganimet konusunda gösterilen tepkinin yanlışlığını, tartışmanın boyutlarını ve bütün bunların Allah katında hiç hoş karşılanmadığını anlatmaktadır.

Âyette “ganimet” değil “enfâl” kelimesi geçmektedir. Mevdûdî’ye göre bu kullanım ile ele geçirilen malların aslında savaş ganimetleri değil, “Allah’ın nimet ve lütfu” olduğu, dolayısıyla Bedir savaşının Müslümanların çabalarıyla değil, Allah’ın yardımı ile kazanıldığı anlatılmaktadır.²⁵

Kuşeyrî’ye göre ganimet konusunda tartışma çıkaran mü’minlere “Ganimet konusunda içinizden geçen dâilere/kalpte oluşan düşüncelere ve maslahatınıza uygun olduğunu düşündüğünüz durumlara itaat etmeyin, Allah’ın muradını nefsinizin isteğine tercih edin, aranızı düzeltin, kalbinizi hased ve kinden temizleyin.”²⁶ mesajları verilmiştir. Bu şekilde ganimet düşkünleri eğitilmiştir.²⁷ Naklettiğimiz bilgi ve yorumlardan sahabilerin bir kısmının ganimete düşkünlük göstermesinin, mü’minler arasında tartışma ve gerginliğe sebep olduğu için ilgili şahısların ilk âyetten itibaren çok farklı yönlerden eleştirildikleri görülmektedir. Diğer âyetlerde de görüleceği üzere ilgili Bedir savaşıyla ilgili âyetlerin en temel vurgusu da söz konusu eleştirilerdir.

1.2. Hakiki Mü’minlerin Övülmesi

İlk âyette tartışma çıkaranlar anlatıldıktan sonra 2-4. âyetlerde hakiki/olgun mü’minler övülüp takdir edilerek diğerlerine örnek gösterilmişlerdir. Mukâtil’e göre âyetler nâzil olunca övülen sahabiler “Biz, Allah’a ve rasulüne iman ettik, Medine’ye dönünceye kadar ganimetin taksim edilmesini istemiyoruz.” demişlerdir.²⁸ 4. âyette *أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا* “İşte onlar gerçek müminlerdir.” buyrulması hem tartışmayı çıkaranların ciddi olarak eleştirildiğini hem de olgun tavır gösterenlerin takdir ve tebci edildiklerini göstermektedir. Mâtürîdî’ye (öl. 333/944) göre vasıfları anlatılan bu olgun mü’minler sebat ve yakîn ile sıdklarını ispatlayanlardır. Bunlar zâhir ve bâtında, insanlar arasında imanın tahkikine erdikleri için imanları her an artış halindedir.²⁹

Kuşeyrî’nin (öl. 465/1072) izahına göre bunlar kalbi sükûna eren, tasdik ve takkik ehli dirler. Helal olmayan malı toplamazlar. Bunların ne şeriat ne de hakikat açısından eksiklikleri olmadığı için Allah katında özel mertebeleri vardır.³⁰ Zemahşerî’ye (öl. 538/1144) göre de ilk grubun imanının kâmil olmadığı açıklandıktan sonra kâmil iman sahipleri övülmektedir. Bu kâmil iman sahipleri haşyet, ihlas ve tevekkül gibi hem kalbin amellerini hem

²⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 15/118-120.

²⁵ Ebu’l-A’lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 2/150. Diğer görüşler için bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehlî’s-Sünne*, 2/329; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr* (San’a: y.y., ts.), 2/406.

²⁶ Ebü’l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1436), 1/378.

²⁷ Karaman vd, *Kur’an Yolu*, 2/661-662.

²⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/4.

²⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2/331-332.

³⁰ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/379.

de namaz ve zekât gibi organların amellerini kişiliklerinde bir araya getirdikleri için imanda kemale ulaşmışlardır. Bu amellerinde eksiklik olanın imanda kemale ulaşması mümkün değildir.³¹ Konuyu aynı yönde izah eden Râzî'ye göre âyetlerde önce kalbin/bâtının ıslahı sonra bunun sonucu olarak zâhirin ıslah edilmiş hali olan ameller anlatılmıştır. Bütün bunlar kalbi tasfiye edip, ilahi marifetlerle nurlandıran, Allah katında ve marifet konusunda derece ve mertebeler kazandıran kötülüklerden arındıran hususlardır.³²

Eleştiri içerikli ilk âyet *“Eğer mü'min iseniz”* şeklinde bitmekte, takdir edilenlerin anlatıldığı âyetler *“Gerçek mü'minler o kimselerdir ki”* şeklinde başlamakta ve 4. âyette *“İşte onlar gerçek mü'minlerdir.”* buyrulmaktadır. Ayrıca ganimet taksiminin nasıl olması gerektiğini anlatan 41. âyette de inzal edilen hükmün sorun çıkaranlar tarafından kabul edilmesi için *“Eğer Allah'a ve hakkı batıldan ayıran o günde, iki topluluğun karşılaştığı günde kulumuza indirdiğimize inanıyorsanız”* buyrulmaktadır. Tüm bu ifadeler yaşananların basit bir şekilde “ganimetin nasıl paylaşılacağı” sorunu olmadığını, tam tersine meselenin ciddi bir hal aldığını göstermektedir. Âyetlerde iman üzerinden eleştiri ve takdirlerin yapıldığını dikkate aldığımızda meselenin ciddiyeti ve Hz. Peygamber'in ne kadar zorda kaldığı anlaşılmaktadır. Müfessirlerin takdir edilen mü'minlerin zâhir ve bâtında, kalb ve organların amellerinde tahkik ve kemale ulaştıklarını vurgulamaları da meselenin imanın eksiklik ve kemaliyle alakalı olduğunu; dolayısıyla eleştirilenlerin her iki açıdan da eksik oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca imanda tahkike ulaşmanın salt bilgi ile değil, bilinenlerin ihlasla uygulanmasıyla elde edilebileceği de anlaşılmaktadır. Bu durumda tahkiki imanı sadece “araştırma ve düşünmeye dayalı gerçekleşen iman” olarak tanımlamanın çok da isabetli olmadığı görülmektedir.

1.3. Savaşa Katılmak İstemeyen Ancak Ganimetten de En Çok Payı Almak İsteyenlerin Eleştirilmesi

Enfâl sûresi 5 ve 6. âyetlerde, ganimet konusunda tartışma çıkaranların savaş gündeme geldiğinde Hz. Peygamber'le tartışanlar oldukları anlatılmaktadır. Bunlar düşmanın daha güçlü olduğu bir savaşa gitmeyi göz göre göre ölüme sürüklenmek olarak algıladıkları için korkmuşlardı. Allah Teâlâ yardım ve zafer vaat ederek onların bu korkularını gidermeyi murat etmiş, ancak aynı zamanda bu vaade inanıp inanmayacakları konusunda da imtihan etmiştir. Mâtürîdî'ye (öl. 333/944) göre Allah Teâlâ insanlardan kaynaklanan sebepler olmadan, kendinden bir delil olarak Hakk'ın üstün gelmesini istiyordu. Bedir'de zâhiren güçsüz mü'minlerin, güçlü müşriklere galip getirilmesinde her şeyin Allah'tan olduğu ve sonucun insanlardan kaynaklanmadığının bilinmesi konusunda büyük bir ders vardır.³³

“Yüce Allah, cidalin önce savaşa katılmak istemeyip sonra ganimet isteyenlerin seciyeleri olduğunu açıklamaktadır. Hakiki iman kulun ihtiyarını terk ve kâmilten teslimiyeti geti-

³¹ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 2008), 2/185-186.

³² Râzî, *Mejâtihu'l-gayb*, 15/121-129; Ayrıca bk. Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid vd (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421), 7/14-17.

³² Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ânı Kerîm'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1990), 3/1157.

³³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/332-334.

rir. Kendi ihtiyarını görmek imanın kokusunu almamak demektir. Hakikat ortaya çıktıktan sonra tartışmak kişinin istikbarına ve hayata meyline delalet etmektedir.³⁴ İbnu'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) nakline göre 5 ve 6. âyetler de Hz. Peygamber'e "Sorun çıkarıcıları, Allah'ın hükmünü kerih görenleri dikkate almadan bildirilen hükmü uygula." buyrulmuştur.³⁵ Kisâî'ye (öl. 189/805) göre savaş konusunda tartışanlar savaşta ilahi yardımın gerçekleşeceği açıkça ortaya çıkmasına rağmen Hz. Peygamber'le tartışmayı sürdürmüşlerdir.³⁶ Bu bilgilerden tam teslim olamayanların Allah'ın yardım va'di ve zafer müjdesinin hakikati anlamadıkları; akıl ve tedbirlerine, görünen şartlara daha fazla değer atfettikleri için tevekkül ve itaatteki eksikliklerinin, yaşam tutkuları ve dünya sevgilerinin eleştirildiği görülmektedir.

Vâkıdî (öl. 207/823), Bedir ganimetlerinden kadife bir kumaş kaybolunca bazılarının onu Hz. Peygamber'in aldığını söylediklerini nakletmektedir.³⁷ Âl-i İmrân sûresi 161. âyette de anlatılan Hz. Peygamber'e yönelik bu gulûl/ganimetten çalma bühmanı, bazı mü'minlerin iman, teslimiyet, olgunluk ve Hz. Peygamber'e saygı konularında ne kadar eksik olduklarını göstermektedir. Bu olayla ilk âyetteki *إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ* "Eğer mü'min iseniz" eleştirisini birlikte düşündüğümüzde meselenin çok ciddi olduğu görülmektedir.³⁸ Bu âyetlerde sorun çıkarıcılar eleştirildiği kadar Hz. Peygamber ve olgun mü'minlerin teselli edilip güçlendirildikleri de söylenebilir.

el-Enfâl sûresinde 20, 25, 27, 29 ve 45. âyetlerde toplam beş yerde *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا* "Ey iman edenler!" hitabı eleştirel muhtevaya sahip bir şekilde yer almaktadır. Bazı âlimler her ne kadar bu hitabın teşrif içerdiğini söylemiş olsalar da bağlam ve muhtevadan eleştiri içerdikleri görülmektedir. Ayrıca 41. âyette de *إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ* "Eğer Allah'a ve hakı batıldan ayıran o günde, iki topluluğun karşılaştığı günde kulunuzunza indirdiğimiz inaniyorsanız" buyrulurken ganimet ahkâmını kabul etmemeleri yine eleştirel bir şekilde anlatılmaktadır.

1.4. Hz. Peygamber ve Sahabenin Meleklerin Yardımı ile Müjdelenmeleri, Uyuklama ve Yağmur İle Desteklenmeleri

Müşrik ordusu İslam ordusundan daha güçlü olduğu için Hz. Peygamber ve sahabiler de dua etmişlerdi. 9. ve 10. âyetlerde mü'minlerin kalbinin itmi'nâna ermesi ve zaferrin ancak Allah'ın dilemesiyle gerçekleşeceğini anlamaları için düzenli bir şekilde gelecek meleklerin yardımıyla müjdelenerek dualarına cevap verilmiştir.³⁹ Yardımın Allah'tan geldiğinin vurgulanması ile sadece Allah'a yönelmeleri hedeflenmiştir.⁴⁰

³⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/380-381.

³⁵ Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1431), 2/189.

³⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 15/129-131.

³⁷ Vâkıdî, *Megâzî*, 1/102.

³⁸ Râzî'nin bu konudaki açıklamaları için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 9/79-82.

³⁹ Vâkıdî, *Megâzî*, 1/59, 67; Tirmizî, *Sünen*, "Tefsir" 8; Buhârî, *Sabîh*, "Megâzî" 4; Mâturîdî, *Te'vîlât*, 2/334-335; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 15/133-134. Âl-i İmrân sûresi 123-128. âyetlerde de sahabilere meleklerin yardımı vadi anlatılmaktadır.

⁴⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/381; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 15/135.

Bedir savaşı öncesi Müslümanlar su sıkıntısı yaşadıkları için gusül abdesti alamayanlar da vardı. Şeytan mü'minlere "Siz Allah'ın velileri olduğunuzu iddia ediyordunuz, hâlbuki sudan yoksun ve cünüb haldesiniz." şeklinde vesvese veriyordu. Mü'minlerin kalplerinin karıştığı bu ortamda Allah Teâlâ üzerlerine uyuklama indirdi ve yağmur yağdırdı. Bu şekilde sahabiler hem zâhiri olarak su ve temizlik ihtiyaçlarını giderdiler, hem de bâtinî olarak şeytanın kalplerine attığı ve rahatsızlık ve azab sebebi olan vesveselerden temizlenerek sabitkadem olarak yerlerini korudular.⁴¹ Şeytanın ümitsizlik vererek zayıflık ve yılgınlık oluşturduğu mü'minlere bu şekilde yarım edildi.⁴² Kuşeyrî'ye göre bu şekilde mü'minlerin "sır"ları⁴³ tahkik suyuyla Allah'tan başkasını ve başka sebepleri görmekten yıkanmış, vesveselere kaymaktan korunmuştu. Bu tecrübe ile sahabiler Cenab-ı Hak'ın farklı tasarruflarıyla kaderin nasıl işlediğine şahid oldukları için kalpleri sağlamaştı, "sır"ları sabitlendi, yardımın Allah'tan geldiğini ve yaşadıklarının kendi çabalarından kaynaklanmadığını yakinen anladılar.⁴⁴ İbn Atiyye'ye (öl. 541/1147) göre de meleklerin yardım müjdesi, yağmur ve bir anlık uyuklama sahabilerin kalplerindeki olumsuzlukları yok ederek onları güçlendirmiştir.⁴⁵

Burada aktarılan bilgiler Müslümanların hem zâhiren hem de bâtinen düşmanın, şeytanın ve nefsin etkisiyle çok zorlandıklarını, Allah Teâlâ'nın her iki boyuta yönelik desteği ile sahabilerin tüm varlıklarıyla güçlendikleri anlaşılmaktadır.

İlahi takdire ve kaderin işleyişine şahit ve vakıf olmak, Allah'ın hayat üzerindeki kudretini ve insanın kendi konumunu anlamak açısından önem arz etmektedir. Kaderin nasıl işlediğini, Allah'ın, yardım, vaad ve vaidinin nasıl gerçekleştiğini, dostluk ve beraberliğin nasıl görünür hale geldiğini tecrübe etmek sahabilerin iman, tevekkül, teslimiyet, kade-re rıza ve Allah'a güven konularında eğitmekte ve kemale erdirmekteydi. Sahabilerin olgun olanlar ve olmayanlar olarak iki sınıfa ayrıldıklarını dikkate aldığımızda savaş meydanında herkesin korku, endişe, sabır ve kalplerinin sebat halinin aynı olmadığı, aslı itibarıyla zor olan savaş sürecinin ilahi yardımlarla kolaylaştığı anlaşılmaktadır.

1.5. Meleklerin Savaşa İştirak Etmeleri ve Müşrikleri "Okla ve Savaşarak Ben Öldürdüm" Diyenlerin Tekdir Edilmesi

el-Enfâl sûresi 11-14. âyetlerde meleklerin mü'minlerin safında savaşa katılmaları açıklanmaktadır. Taberî'nin (öl. 310/923) nakline göre melekler insan şeklinde sahabilerin yanına gelip müşriklerin kendi aralarında "Eğer Müslümanlar bize saldırırsa dağılıp, yok oluruz." dediklerini nakletmişler, böylece Müslümanların cesaretleri artmıştı. Melekler de mü'minlerle birlikte savaşa katılmışlardı.⁴⁶ Mâturîdî'nin izahına göre farklı âyetlerde vahiy kelimesinin ilham anlamında kullanımı ile kişinin kendisinden kaynaklanmayan bir bilginin kalbe ilkasını, melek ve şeytanın kalbe etkisini, hayır ve şerrin kalbe konulmasını ve sonuçla-

⁴¹ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/7-8; Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/54.

⁴² Mâturîdî, *Te'vîlât*, 2/335-336; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/29-33.

⁴³ "Sır" kelimesi tasavvufta "ruhun bir idrak mertebesi" anlamında kullanılmaktadır. Bk. Necdet Tosun, "Sır/Tasavvuf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009) 37/115. ss. 360-362.

⁴⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/381-382.

⁴⁵ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelûsî İbn Atiyye, *el-Muharru'l-vecîz fî tefsîri kütâbillahî'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2/504-507; Karaman vd, *Kur'an Yolu*, 2/670-671.

⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/196-198.

rını anlatmaktadır.⁴⁷ İbn Atiyye meleklerin Bedir’de savaşa katılmayıp sadece hazır buldukları şeklindeki görüşün siyer kaynaklarında anlatılan bilgilere uymadığı için zayıf bir görüş olduğunu kaydetmektedir.⁴⁸ Meleklerle yönelik “vurun” emri, onların bu savaşa fiilen ve muharip olarak katıldıklarını göstermektedir. Şeytanın kalplere vesvese atması mümkün olduğu gibi, meleklerin de kalbe ilham vermesi mümkündür. Melekler savaşa katılma yanında müşriklerin kalbine korku verme görevlerini de yerine getirmişlerdi.⁴⁹

İbn Hişâm (öl. 218/833) ve Vâkıdî, meleklerin beyaz sarıklı şekilde savaşa katıldıklarını, tepeden savaşı izleyen iki müşrikten birinin meleklerin atlarının kişnemesini ve Ceb-rail’in atına “yürü” demesini duyduğunu; gözündeki perde kalkınca melekleri gördükleri için birinin ölüp diğerinin de öleceği gibi olduğunu; savaşta Müslüman kılıcını vurmada meleğin darbesi müşrikin cansız bir şekilde yere düştüğünü⁵⁰ nakletmektedir. İbn Kesîr (öl. 774/1373) ise sahabilerin müşriklerin vücutlarında bir tür yanık izinden kimlerin melekler tarafından öldürüldüğünü bildikleri⁵¹ aktarmaktadır. Bu rivayetler de Bedir savaşında farklı boyutlarda birçok olayın vuku bulduğunu ve her insanın kendi durumuna göre farklı tecrübeler yaşadığını göstermektedir. 19. âyetin sonunda *أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ* “*Muhakkak ki Allah iman edenlerle beraberdir.*” buyrulmaktadır. Bu ifade Bedir’de yaşananlarla Allah’ın kimin tarafında olduğunu ve Allah’ın beraberliğinin soyut, psikolojik veya mecâzî değil, yaşanan ve hissedilen bir gerçeklik olduğunu göstermektedir.⁵²

Savaş bittiğinde bazıları ganimeti hak ettiklerini anlatmak için övünerek kendilerinin düşmanları öldürdüklerini söylediler. Bununla ilgili olarak 17 ve 18. âyetlerde “Siz bu şekilde övünüyorsunuz ama gerçekte düşmanları siz öldürmediniz. Allah melekleri gönderdi, kâfirlerin kalbine korku saldı, zafer kazanmanız için kalplerinizdeki korku ve endişeyi yok etti.” buyrulmaktadır gerçekte öldürme ve atma eylemini de onların değil Allah Teâlâ’nın yaptığı açıklanmıştır.⁵³

Kuşeyrî’ye (öl. 465/1072) göre burada amaç “Ben öldürdüm” diye övünen kişilerin bu iddialarını yok etmek olduğu için “Amellerinizi yaratan Allah’tır. Kendinizi görmekten uzak durun.” buyrulmuştur. Müşâhede ehli ilahi takdirin nasıl işlediğini, kendilerinin de bu takdirin kontrolünde olduklarını görmüşlerdi.⁵⁴ Eleştiri içerikli bütün âyetlerin asıl hedefinin kendi akıl, tedbir ve amelini gözünde büyütüp Allah’ın takdir ve yardımını görmezden gelen veya göremez hale gelenlerin eleştirilmesi olduğunu düşündüğümüzde Kuşeyrî’nin “Kulun amellerini görmekten uzak durması” yönündeki yorumlarının bu âyetin vurgusu olduğu

⁴⁷ Mâturîdî, *Te’vîlât*, 2/336.

⁴⁸ İbn Atiyye, *el-Muharru’l-vecîz*, 2/505.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 15/139, 140; Karaman vd, *Kur’an Yolu*, 2/671.

⁵⁰ İbn Hişâm, *es-Sîret*, 1/393-694; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/77.

⁵¹ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 7/34.

⁵² Bedir savaşında yaşanan meleklerin savaşa katılması gibi olağanüstü konularla ilgili farklı değerlendirmeler için bk. İbrahim Balcı, “Hz. Peygamber’in Savaşlarında İlahi Yardım”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* s. 29 (2010), s. 81-135; a. mlf, “Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur’an, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritiği”, *İstem* s. 13 (2009), s. 185-124.

⁵³ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/9; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/61, 71; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/196-198; ; Ebü’l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2008), 1/637. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 7/40-43; Bilmen, *Tefsiri*, 3/1169-1170.

⁵⁴ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/384.

anlaşılmaktadır. Ayrıca müşâhade ehlinin yaşadıklarıyla ilgili söylenenlerin ise Hz. Peygamber ve gurur, kibir, övünme gibi bir yanlışa da düşmeyen hakiki mü'minlerin halini anlattığı söylenebilir.

Kaynaklarda bu âyetlerle ilgili olarak Hz. Peygamber'in savaşın başlangıcında bir avuç toprak alıp müşriklere doğru savurduğu, toprağın değdiği bütün müşriklerin öldürdükleri kaydedilmektedir. Bu olay vakî olmakla birlikte âyetlerde eleştiri üslubu hâkim olduğu için konu ve muhatabın Hz. Peygamber değil, övünenler olarak anlaşılması daha isabetli görünmektedir. 17. âyette *“وَلِيُبَيِّنَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلََاءٌ حَسَنًا”* *“Allah, mü'minleri tarafından güzel bir imtihanla denemek için öyle yaptı”* buyrulmaktadır. Bu âyetteki “güzel imtihanın” Allah'ın takdiriyle planlanan ve her insanın kendi durumuna göre zorluk ve ilahi lütuflarla karşılaştığı için davranışlarında daha olgun hale geldiği, birçok konuda algı ve ufkunun açıldığı imtihan olduğu söylenebilir.⁵⁵

1.6. Allah'ın Kişi ile Kalbi Arasına Girerek Kalbe Müdahale Etmesi ve Mutakilere Furkan'ın Verilmesi

Enfâl sûresi 24. âyette mü'minlere “Allah ve Rasulü hayat verecek şeye çağırdıklarında icabet etmeleri emredilmekte ve Allah'ın kişi ile kalbi arasına gireceği” bildirilmektedir. Bu âyetteki *“وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ”* *“Allah kişi ile kalbinin arasına girer”* ifadesi müfessirler tarafından şu şekilde açıklanmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre bu ifade “Allah, kalbe müdahale ederek zayıf/zelil olanı aziz, korkağı cesaretli yaparak emniyet duygusu verir; aziz olanı zelil, cesaretliyi korkak yaparak korku içinde bırakır. Bunu iyi anlayın ve emirlere itaat edin”⁵⁶ anlamına gelmektedir. Vâhidî'nin nakline göre Allah mü'minle küfür, kâfirle iman arasına girer” demektir.⁵⁷ Mâverdi'nin izahına göre “Allah insan ile kalbi arasına girip kalbine müdahale eder ve kişi ne yaptığını bilemez.” gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca âyette Allah'ın kula ve kalbine çok yakın olduğu ve istediği gibi evirip çevireceği anlatılarak muhataplara yönelik çok şiddetli bir uyarıda bulunmaktadır.⁵⁸ Râzî'ye göre Kur'an'daki bilgiler ve aklî deliller kalbin bütün hallerinin asıl failinin insan değil, Allah olduğunu göstermektedir.⁵⁹ *Kur'an Yolu* tefsirindeki izaha göre ise “İnsan ile kalbinin arası” ifadesi bir deyim olup bundan insanın şuuru, akli ve duyguları kastedilmektedir. Hiçbir beşerin giremeyeceği, bilemeyeceği ve müdahale edemeyeceği bu alanlara Allah müdahale edebilir; inanç, bilgi ve duyguların değişmesini sağlayabilir. Bu sebeple kullar rablerine sığınmalı; inanç, duygu ve düşüncelerini güzelleştirmesi için O'na yarkarmalıdır.⁶⁰

Bedir savaşıyla ilgi anlatılanlar savaşın tüm boyutlarında Allah Teâlâ'nın farklı şekillerde olaylara, mü'minlerin ve müşriklerin kalbine doğrudan ve dolaylı müdahale ettiğini

⁵⁵ Bk. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/384-385; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye-Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfi, ts.), 2/305; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 2/406; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/43.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/342.

⁵⁷ Vâhidî, *el-Vasît*, 2/452.

⁵⁸ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/307-308.

⁵⁹ Râzî, *Mejâtibü'l-gayb*, 15/152.

⁶⁰ Karaman vd, *Kur'an Yolu*, 2/680.

göstermektedir. Mü'minlerin velisi ve her insanı durumuna göre imtihan eden olarak Yüce Allah'ın bu müdahalelerinin Bedir'le sınırlı olduğunu söylemek mümkün değildir.

26. âyette sorun çıkarıcıların yerlerini bilmeleri ve ders almaları için Mekke'deki za-yıflık günlerini hatırlamaları istenmektedir. Âyet Mekke'yi hatırlattığı için özellikle muhacir-leri muhatap almaktadır.⁶¹ Âyetin “Hz. Peygamber’le Medine’de kavuştuklarınızın değerini bilin.” anlamına geldiğini söyleyen Râzî’ye göre burada Allah, onlara ganimetler hususunda hainlik etmemelerini emretmiş ve bu husustaki hiyaneti kendine yapılmış hiyanet gibi say-mıştır.⁶² Âyetin sonundaki *وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ* ifadesi “Hiyanet etmekte olduğunuza vakıf bulun-uyorsunuz. Bunu bildiğiniz halde ihanete nasıl cüret edersiniz.” demektir. Bu ifadenin “Siz, ihanet ile istikamet, iyilik ile kötülüğün arasını tefrik edecek bilgiye sahipken nasıl böyle büyük bir günahı işlersiniz.” anlamına geldiği de söylenmiştir.⁶³

29. âyette eleştirilen Müslümanlara eğer muttaki olurlarsa “furkan”ın verileceği açıklanmaktadır. Mukâtil’e göre furkan, eleştirilenlere şüpheden kurtaracak bir çıkış yolu verilmesidir.⁶⁴ Mekki b. Ebî Talib’e (öl. 437/1045) göre ise âyet “Eğer siz farzları yerine getirip, masiyetlerden kaçınır, Allah ve rasulüne hiyaneti terk ederseniz size gerçeği görme yeteneği lütfeder.”⁶⁵ anlamına gelmektedir. Furkan, kendisiyle hakla batılın ayrıldığı bol ilim, şüphe ve vesveseleri yok eden ilhamdır. Âlimlerin furkanı delillerine bağlıdır. Âriflerin furkanı ise irfanları ölçüsünde lütfedilmiştir.⁶⁶ Şevkânî’ye göre furkanın verilmesi karışık ve zor durumlarda kalblerin sebatını, basiretin açılmasını ve en güzel hidayetinde elde edilmesini sağlamaktadır.⁶⁷ Furkan ile basiretin açılması ve zor durumda en doğru görüşe ulaşma imkânı şeklindeki izahlar, furkanın kalbe ilkâ edilen bir tür nur, vahiy/ilham olduğunu göstermektedir. Sahabenin yaşadığı durumla bebeği öldürülme tehlikesiyle karşı karşıya olan Hz. Musa’nın annesinin kalbine inzal edilen vahiy/ilham ile kalbindeki şüphe ve korkuların yok edilip, ne yapması gerektiğini öğrenmesi⁶⁸ arasında benzerlik bulunmaktadır. Bu da furkanın verilmesinin anlamıyla ilgili naklettiğimiz izahların isabetli olduğunu göstermektedir.

Enfâl sûresi 30. âyet *أَلَمْ نُنذِرْكَ* “hatırla, hatırlar mısınız?”⁶⁹ ile başlayarak Medine’de ulaşılan imkânlar üzerinden Hz. Peygamber’e müşriklerin hicret günlerindeki tuzakları, zorluklar ve ilahi yardımlar hatırlatılmakta ve kâfirlerin Müslümanlar aleyhine mekr/tuzaklar kurdukları, Allah Teâlâ’nın onların tuzaklarını boşa çıkardığı ve kendi mekrini/planını yürürlüğe koyduğunu anlatılmaktadır.⁷⁰ Bu âyetle de Allah’ın müşriklerin tuzaklarını boşa çıkararak Hz. Peygamber’e yardımları hatırlatılmaktadır.

⁶¹ Buhârî, *Sabîb*, “Megâzî” 3.

⁶² Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 15/155-157. Ayrıca bk. Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/389-390.

⁶³ Bilmen, *Tefsîr*, 3/1176-1177.

⁶⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/13.

⁶⁵ Ebu Muhammed Mekki b. Ebî Talib, *el-Hidâye ilâ bulûğî’n-nihâye* (Câmiatü’ş-Şârîka Külliyyatü Dirâsâtü’l-Ulyâ ve’l-Bahsi’l-İlm, 2008), 2795.

⁶⁶ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/391.

⁶⁷ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 2/435.

⁶⁸ Bk. el-Kasas 28/7.

⁶⁹ Karaman vd, *Kur’an Yolu*, 2/685.

⁷⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/13-14; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 15/160-16; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 2/436.

1.7. Savaşta İki Tarafa Birbirlerinin Az Gösterilmesi, İlahi Takdirin Gerçekleşmesi ve Rüzgârın Kesilmesi

Enfâl sûresi 41. âyette ganimetin nasıl paylaşılacağı anlatılmakta ve “Eğer Allah’a, Rasulüne ve kulumuza iki ordunun karşılaştığı furkan gününde indirdiklerimize iman ediyorsanız” şeklinde bir eleştiri ve uyarı ile son bulmaktadır. Devamındaki 42-53. âyetlerde savaşta Allah’ın mü’min ve müşriklerin gözlerine müdahalesi,⁷¹ şeytanın müşrikler safında yer alması, münafıkların ve kalbi marazlıların ölüm anları gibi konular anlatılmakta ve sahabilere bazı emir ve uyarılarda bulunmaktadır. Ganimetin nasıl paylaşılacağı açıklandıktan sonra uyarılara ve ilahi yardımların anlatılmasına devam edilmesi sorun çıkaranların kolay ikna edilemediği, dolayısıyla yaşanan sorunların büyüklüğünü anlatmaktadır.

Kurtubî’ye (öl. 671/1273) göre tüm yaşananlar Allah’ın mü’minlere yardım ederek İslam’ın üstün gelmesini takdir ettiği için gerçekleşmiştir. Savaş ortamında yakaza halinde taraflar karşılıklı olarak birbirlerini az görmüşlerdi. İbn Mes’ud düşmanı 70 kişi görmüş, yanındakilere müşriklerin kaç kişi olduğunu sorunca “100 kişiler” demişlerdi. Ancak savaş sonrası esirlere kaç kişi oldukları sorulunca “1000 kişiydik.” demişlerdi. Savaş öncesi müşrikler Müslümanları az gördükleri için Ebu Cehil “Bunlar hemen yeneceğimiz bir avuç insan.” demiş ancak savaş başlayınca mü’minleri kendilerinden çok görmüşlerdi.⁷²

Hiz. Peygamber’e düşmanın az gösterilmesi, onu sahabilere haber verdiğinde yakınlarının artması, cihadda tüm güçlerini kullanmaları içindir.⁷³ Rüya gösterilmesi Allah’ın hikmeti ileler. Hz. İbrahim’de olduğu gibi peygamberlerin rüyaları vahiy olduğu için âyette rüya gösterme fiili Allah’a isnad edilerek “Rüyayı sen görmedin, ben gösterdim.” buyrulmuştur. Ruhların ve akılların lügati, konuşma dilinden daha geniş olduğu için rüya ile daha çok şey anlatılmıştır.⁷⁴

“Ordular karşılaştığında müşriklerin kalbinde korku oluşması için müşriklere mü’minler kendilerinin iki katı gösterildi. 43. âyetin sonundaki “İşler Allah’a döner.” cümlesi “Sebepler ve sebeplerin yaratılması O’nun elindedir” demektir. Sebepler iki mertebedir. Birincisi kulların ve olayların etkin olduğu yakın/karîb sebepler. İkincisi ise sadece Allah’ın etkin olduğu yüce/üst mertebedeki sebeplerdir. Sebepler her ne kadar bu şekilde ikiye ayrıl-sa da aslında hepsi Allah’ın hâkimiyetinde bulunmaktadır.”⁷⁵

“Allah hem bu savaşın olmasını hem de Müslümanların yenmelerini istediği için bunun maddî, stratejik ve psikolojik sebeplerini de hazırlamış, yaratmış ve sahabilerin cesaretlenmesi için düşmanı az göstermiştir. Tabii olguların üstünde ve onların yapıp yaratıcısı olan ilâhî irade, insanların algılarını da sonucu etkilemeye elverişli olacak şekilde değiştiriyordu. Haddi zatında bütün işler O’na ait, O’na râci idi ve kendi başına olup biten hiçbir şey yoktu.”⁷⁶

⁷¹ Âl-i İmrân 13. âyette de müşriklerin sahabileri kendilerinden çok gördükleri açıklanmaktadır.

⁷² Kurtubî, *Abkâmu’l-Kur’an*, 10/36-38.

⁷³ Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl*, 1/636-637.

⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 10/22-23.

⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 10/28.

⁷⁶ Karaman vd, *Kur’an Yolu*, 2/693-694.

Sorun çıkararlara “İlahi yardım olmasa zafere, dolayısıyla ganimete ulaşamazdınız.” anlamındaki 42. 43. ve 44. âyetler “Yaşanan tüm süreçlerdeki ilahi yardımları hatırlayın.” anlamında “لَذٰ” ile başlamaktadır. Mukâtil’e göre bu âyetlerde “İslam’ın ve Müslümanları izzeti, şirk ve müşriklerin zilleti için Allah’ın ilminde kesinlikle olacak diye önceden belirlenen zaferin gerçekleşmesi için bu yardım ve müdahalelerin yapıldığı”⁷⁷ anlatılmaktadır.

Orduların Allah’ın takdiriyle karşılaşmasının anlatıldığı 42. âyette ve karşılıklı iki tarafın birbirine az gösterildiğinin beyan edildiği 44. âyette olayların önceden belirlenen ilahi takdirin gerçekleşmesi için bu şekilde yaşandığı “لَيَقْضِيَّ اللهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا” “Allah, olmasını murat ettiği şeyi gerçekleştirecektir” şeklinde açıklanmaktadır. Aslında iki ayette geçen bu ifade tüm sürecin kim tarafından nasıl yönetildiğini göstermektedir.

Mâtürîdî’ye göre 42. âyette iki ordunun karşılaşmasını Allah Teâlâ’nın takdir ettiği, aksi takdirde planlansa bile bunun başarılamayacağı anlatılmaktadır. Bu âyetteki “لَيَقْضِيَّ اللهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا” ifadesi bütün bunların Allah’ın daha önce vaad ettiği zafer ve yardımın gerçekleşmesi için ve Allah’ın olmasını takdir ettiği hükmün gerçekleşmesi için yaşandığı anlamına gelmektedir.⁷⁸ Kuşeyrî’ye göre Bedir’de farklı şekillerde kaderin nasıl işlediği; olayların kulların tedbiriyle değil Allah’ın takdir ve müdahalesiyle şekillendiği hatırlatılmaktadır. Allah Teâlâ bir konuda hüküm verdiğinde sebepleri de ona göre yarattığından tarafların cesaretlenmesi için olaylar bu şekilde takdir edilmiştir.⁷⁹ İbn Hişam, Nesefî (öl. 710/1310) ve İbn Atiyye’ye göre de Bedir’de Allah’ın evliyasına/dostlarına yardım, düşmanlarını kahretmesi ilkesi gerçekleşmiştir.⁸⁰

İbn Âşûr’a (öl. 1973) göre de Bedir’de yaşananlar Ahzâb sûresi 38. âyette belirtilen “وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدْرًا مَّقْدُورًا” “Allah’ın emri, kesinleşmiş bir yazıdır.” anlamındadır.⁸¹ 44. âyetin sonunda “وَاللّٰهُ تَرْجِعُ الْأُمُورُ” “Bütün işler Allah’a döner.” buyrulmaktadır. Bedir’de olayları Allah’ın yönlendirdiği tecrübe edildiği için bu ifade sadece moral veren bir bilgiyi değil bir gerçekliği anlatmaktadır. Sahabilerin bu ve benzeri konulardaki her tecrübesinin imanda tahkike ulaşmalarının adımları olduğu söylenebilir.

Düşmanla karşılaşmak kalplerin karıştığı ve kişilerin tereddüt edecekleri bir durum olduğu için Allah Teâlâ 45. âyette sahabilere kalplerinin sağlamlanması için savaş ortamında çok zikretmelerini emretmiştir. Kuşeyrî’ye göre “Sebat ancak kalbin kuvveti ve yakînin sağlamlığıyla gerçekleştiği için bütün hayırlar ancak kalbin sebatıyla elde edilebilir. Bu ise ancak basiretin açılması, Allah ile birlikteliğin tahakkuku, bütün olanların O’ndan olduğuna şahit olduğunda Hakk’a tam teslimiyetin elde edilmesiyle gerçekleşir. İşte o zaman kul, Allah’ın hükmünden razı olarak en güzel yardımları bekler. İşte bütün bu hallerin yaşanması için

⁷⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/19.20.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Eblî’s-Sünne*, 2/357. Bedir zaferinin ilahi irade ve kaderle alakası olmadığına dair görüşler için bk. Mehmet Azimli, “Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi” *Journal of Islamic Research* XXI/3 (2010), s. 16.

⁷⁹ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/396-397.

⁸⁰ İbn Hişam, *es-Sîretü’n-nebevîyye*, 1/735; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Eblî’s-Sünne*, 2/358; Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl*, 1/647; İbn Atiyye, *el-Mubarrû’l-vecîz*, 2/535.

⁸¹ Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1984), 10/20.

mü'minlere savaşta Allah'ı çok zikretmek emredilmiştir.⁸² Kurtubî'ye göre zikir zorluk anında sebat bulmaya yardım ettiği için kalbiniz sarsıldığı, yanlış düşünceler oluştuğunda kalbin yakîn üzere sabitlenmesi için dilin ise zikre sabitlenmesi emredilmiştir.⁸³ İbn Âşûr'a göre ise sahabilere hem dil hem de kalble zikretmeleri emredilerek sadece Allah'ın yardım edebileceğini bilerek kalblerinin güçlenerek başarıya ulaşmaları murat edilmiştir.⁸⁴ Müfessirlerin izahlarından nefsin ve şeytanın oyunlarına aldanmayarak kalbin sebat bulup zafere ulaşılması için zikrin emredildiği anlaşılmaktadır.

“46. âyette mü'minlere Allah ve Rasulüne itaat etmeleri, nizaya düşmemeleri ve sabretmeleri emredilmekte aksi takdirde تَذُوبٌ رِيحُكُمْ “rüzgârımız gider” buyrulmaktadır. Buradaki rüzgârın gitmesi/kesilmesi ilk planda mecâzî bir ifadeymiş gibi anlaşılabilir güç, devlet ve zafer olarak izah edilse de müfessirlerin görüşlerinden bunun savaş zamanlarında zaferin habercisi olarak esen Sabâ rüzgârı olduğu anlaşılmaktadır.”⁸⁵ Kurtubî, rüzgâr kelimesinin güç ve kuvvet anlamına geldiğini kaydettikten sonra Katâde (öl. 117/735) ve İbn Zeyd'den (öl. 136/754) kâfirlerin yüzüne karşı esen rüzgâr gelmeden zafer kazanılmadığını nakletmektedir. Hz. Peygamber “Saba rüzgârı ile desteklendim. Âd kavmi ise debbûr rüzgârı ile helak edildiler” buyurmuştur. Kurtubî ayrıca Mücâhid'in (öl. 103/721) “Uhud savaşında sahabiler emre uymayınca rüzgâr kesildi” dediğini de nakletmektedir.⁸⁶ Râzî'de diğer yorumları da nakletmekle birlikte saba rüzgârı görüşünün daha isabetli olduğunu söylemektedir. Nitekim Müslümanlar münakaşa ettikleri için, güç ve kuvvetleri gitmiştir.⁸⁷ 46. âyetin sonunda انَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ “Kuşkusuz Allah sabredenlerle beraberdir.” buyrulmaktadır. Kuşeyrî'ye göre bu ifade “Siz tam sebat edip ve işleri Allah'a tevîz ederseniz Allah da sizi tam olarak velayetine alır” demektir.⁸⁸ Bedir'de yaşananlar Allah'ın bu va'dinin gerçekliğini göstermektedir.”

Bedir savaşına katılanların bir kısmını münafıklar ve kalbi marazlılar oluşturmaktaydı. Bunların bir kısmı Mekke'de “iman ettim” dediği halde Medine'ye hicret etmeyenler ve işkence gördükleri için irtidat edenlerdi. Savaş meydanında sahabilerin azlığını görünce zafer kazanmalarının mümkün olmadığını söyleyerek mü'minleri eleştirmişlerdi. Fakat sahabiler zafer kazanırken münafıklar ve kalbi marazlılar meleklerin azabıyla savaş meydanında can verdiler. Kaynaklarda cesetlerinde meleklerin darbe izlerinin görüldüğü de nakledilmektedir.⁸⁹ 51. âyetin sonunda وَاللَّهُ لَيْسَ بِظَالِمٍ لِلْعَبِيدِ “Allah kullara asla zulmedici değildir.” buyrulması ilahi yardım ve azab/helâk konularını doğru anlamaya davet etmektedir.

⁸² Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/396-397.

⁸³ Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li abkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türki (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427), 10/39.

⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 10/29-31.

⁸⁵ Bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 2/20; Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/78; Buhârî, *Sabîh*, “İstiskâ” 26; Mâturîdî, *Te'vilât*, 2/359. Bilmen, *Tefsîr*, 3/1194.

⁸⁶ Kurtubî, *Abkâmu'l-Kur'ân*, 10/40-41; Bilmen, *Tefsîr*, 3/1194.

⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/177.

⁸⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/398.

⁸⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/22-23; Muhammed b. Yesâr İbn İshak, *Sîretü İbn İshak* (y.y.: Ma'hedu'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs li't-Ta'rib, ts.), 318-319; İbn Hişâm, *es-Sîret*, 1/702; Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/73; İbn Atiyye, *el-Muharru'l-vecîz*, 2/539-540; Kurtubî, *Abkâmu'l-Kur'ân*, 10/44-46.

42. 43. ve 44. âyetlerin “ل” ile başlaması “Hafızanızı zorlayın da olayların nasıl şekillendiğini anlayın ve haddinizi bilin.” anlamına gelmektedir. Allah’ın takdirinin hayat üzerindeki etkisini anlamayan sahabilere yönelik yapılan bu uyarı ile her insanın geriye dönük tefekkür ederek hayatında ilahi takdirin ne kadar etkili olduğunu kendi tecrübesiyle anlamasının murat edildiği de söylenebilir.

1.8. Şeytan’ın Bedir Savaşına İştiraki

Kur’ân’da şeytanın tüm insanları hak yoldan alıkoymak için farklı şekillerde mücadele eden güçlü bir varlık olduğu, dostlarına Müslümanlarla mücadele etmeleri için vahyettiği⁹⁰ ve kalplere vesvese⁹¹ verdiği anlatılmaktadır. Yine Allah Teâlâ kıyamete kadar şeytana izin verdiğinde “Haydi, Süvarilerin ve yayalarınla insanlara karşı ordu topla...,”⁹² buyurduğu da bildirilmektedir. Bu âyet şeytanın yalnız olmadığını, farklı donanım ve seviyede askerlerinin olduğunu göstermektedir. Şeytanla insanların ilişkisi genel olarak görme ve temessül söz konusu olmadan devam etse de Bedir örneğinde olduğu gibi farklı tecrübeler de yaşanabilmektedir.

Rivayetlere göre Bedir’e gelen müşrikler düşmanları Kinane oğullarının Mekkelilerle saldırmalarından korkmaktaydı. Şeytan, Kinâne oğullarının lideri Sürâka kılığında girerek yanlarına gelip “Sizinle birlikteyim, adam ve silahlarımla size destek olacağım, bugün sizi kimse yenemez.” dedi. Ancak savaş meydanında müşrikleri bırakıp kaçıp gitti. Savaş sonrası müşrikler Mekkelilerde Sürâka ile karşılaştıklarında “Senden dolayı savaşı kaybettik.” dediklerinde Sürâka Bedir’e hiç gitmediğini söylediğinde müşrikler de gördüklerinin Sürâka değil şeytan olduğunu anladılar.⁹³ Mukâtil, şeytanın temessül ettiğini ve 70 mü’min cinin müslümanlar safında yer aldığını nakletmektedir.⁹⁴ Vâkîdî, şeytanın Sürâka lisanıyla konuştuğunu nakletmektedir.⁹⁵ Mâtürîdî, İbn Atiyye Kurtubî, Ö. N. Bilmen (1883-1971), şeytanın Bedir’e askerleriyle geldiğini, Cebrail ve Mikail’in 500’er meleğe komuta ettiğini, Cebrail’in savaşmak için şeytanın karşısına çıktığında şeytanın kaçtığını nakletmektedir.⁹⁶

Râzî diğer kaynaklar gibi Şeytan’ın Dârünnedve’de de temessül ettiğini anlattıktan sonra Kadı Abdülcebbar’ın (öl. 415/1025) şeytanın temessülünü reddetmesini “Allah Teâlâ’nın, İblis’i çeşitli vesveseler vermeye muktedir kılması garip karşılanmadığına göre, ona temessül kudretini vermesi nasıl tuhaf karşılanabilir?” şeklinde eleştirmektedir.⁹⁷ İbn Âşûr şeytanın temessülünü de mümkün görmeye birlikte konuyu önce şeytanın Sürâka’yı etkileyerek müşriklere destek vermeye sevk ettiğini, sonra Allah’ın müstesna yardımlarını görünce kendisinin de bundan zarar görebileceğini anlayarak, korkup çekindiğini, bu sırada Sürâka’nın da aklını başına devşirdiğini kaydetmektedir. Konunun devamında ise meleklerin

⁹⁰ el-En’âm 67121

⁹¹ en-Nâs 114/4-6.

⁹² el-İsrâ, 17/64.

⁹³ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/21; İbn İshak, *Sîretü İbn İshak*, 315.

⁹⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/22.

⁹⁵ Vâkîdî, *Megâzî*, 1/39; 171, 175.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2/360; Kurtubî, *Abkâmu’l-Kur’ân*, 10/42-44; İbn Atiyye, *el-Mubarrû’l-vecîz*, 2/537-539; Bilmen, *Tefsîr*, 3/1196-1200.

⁹⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 15/180-182.

görülmesi, şeytanın “Allah’tan korkarım” demesi gibi bilgiler Sürâka/bir insanla uyuşmadığı için konuyu şeytan ve onun kendi iç konuşması şeklinde açıklamaktadır.⁹⁸ Ancak Sürâka’nın Bedir’e katıldığına dair bir bilgi olmadığı için İbn Âşûr’un yorumunun isabetli olmadığı görülmektedir.

Hiz. Peygamber, şeytanın Bedir’de yaşadığı zillet halini "Şeytan, müminler üzerine inen rahmeti ve Yüce Allah'ın onların günahlarını bağışlamasını gördüğü Arefe günündeki kadar mağlup edilmiş, aşağılanmış ve kıskanç görülmemiştir. Sadece Bedir savaşında Cibril'in, melekleri idare ettiğini gördüğünde Arefe gününden daha zelim olmuştur."⁹⁹ şeklinde açıklamıştır.

“Şeytanın latif cisim olduğunu kabul eden Ehl-i sünnet kelâmcıları, onun çeşitli şekillere bürünüp (temessül) insanlara görünmesi için bir engelin bulunmadığı kanaatinde. Bu âlimler Kur’ân’da ve hadis rivayetlerinde şeytanın Hz. Âdem, İbrâhim, Mûsâ, Süleyman ve Hz. Muhammed’e görüldüğünün haber verildiğini, Bedir Gazvesi sırasında Sürâka b. Mâlik’in suretine girerek müşriklere önce cesaret verdiğini, sonra da sırt çevirdiğini delil olarak zikrederler.¹⁰⁰ Normal şartlarda melekler, şeytan ve cinler insanlara görünmemektedir. Ancak Bedir savaşı her yönüyle sıra dışı bir ortam olduğu, maddî/fizik ve metafizik varlıkların bir araya geldiği, Allah’ın farklı yardımlarının yaşandığı “Furkan” günüydü. Bundan dolayı şeytanın ve meleklerin insanlara görünmesi normal bir hale gelmektedir.

Bedir savaşında 70 müşrik esir alınmıştı. Hiz. Peygamber’in sahabilerle istişaresi sonucunda, Hiz. Ömer’in esirleri öldürme teklifine karşılık fidye alınarak serbest bırakılmalarına karar verildi. Daha sonra nazil olan âyetlerle fidye kararının dünya malına olan ilgiden kaynaklandığı açıklanarak sahabiler ve bu kararı onaylayan Hiz. Peygamber eleştirildi. Bunun üzerine Hiz. Peygamber “Eğer azab inseydi sadece Ömer kurtulurdu.”¹⁰¹ buyurdu. Ayrıca Hiz. Peygamberin isabetsiz karardan dolayı ağladığı ve “Azab şu ağaçtan daha yakına geldi.” buyurduğu da nakledilmektedir.¹⁰² 68. âyette **لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** “Allah’ın daha önceden yazılmış bir hükmü olmasaydı elde ettiğiniz menfaat sebebiyle size büyük bir azap dokunurdu.” buyrulmaktadır. Bu âyet “Ganimetlerin helal olduğuna dair levhi mahfuzda hüküm olmasaydı, size azap dokunurdu.” şeklinde açıklanmıştır.¹⁰³ 67. âyette anlatılan fidye almanın mantığı ve sebepleri ile ganimet konusundaki tartışmanın dünya malına meyletme zemininde gerçekleştiği ve her iki olayda da muhatapların niyet ve kalplerinin/bâtınlarının eleştirel bir şekilde ortaya konulduğu görülmektedir.

70 ve 71. âyetlerde de esirlerin Hiz. Peygamber’i kandırma niyetleri de deşifre edilmektedir. İbn İshak ve İbn Hişâm, Hiz. Peygamber’in amcası Abbas’ın bu âyetlerin kendisinin Hiz. Peygamber’e “Müslüman oldum, aldığın fidyenin 20 evkiyesini geri ver.” deyince

⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-temvîr*, 10/35-36.

⁹⁹ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/77-78; İbn Atiyye, *el-Mubarrû'l-vecîz*, 2/537-53

¹⁰⁰ İlyas Çelebi, “Şeytan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/100 (ss. 99-101)

¹⁰¹ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/106-111.

¹⁰² Tirmîzî, *Sünen*, "Cihad ve's-Siyer" 17.

¹⁰³ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/28; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/403-404; İbn İshak, *Sîretü İbn İshak*, 316-317.

nazil olduğunu söylediğini nakletmektedir.¹⁰⁴ Bu âyetlerde Bedir esirlerinin iç yüzleri/bâtınları açıklamaktadır.

Buraya kadar konuyla ilgili nakledenleri topladığımızda Hz. Peygamber, sahabiler, müşrikler, esirler, fidye alanlar, münafıklar, kalbi marazlılar ve şeytanın bâtınlarının açıklandığını görmekteyiz. Bu durumda âyetlerde olayların ve tüm muhatapların üst boyuttan nasıl görüldüğü anlatılarak özellikle ganimet isteyenlerin “Yaptıklarını, akıl ve tedbirlerini görmekten vazgeçmeleri” hedeflenmişti.

Meleklerin, şeytanın, rüzgârın, yaklaşan azabın ve indirilen rahmetin görülüp görülmemesinde sahabilerin, müşriklerin ve Hz. Peygamber’in tecrübesinin farklılık arz ettiği anlaşılmaktadır. Bu konulardaki farklılıklar ilk planda çelişki olarak anlaşılabilir. Ancak aynı olayı yaşayan insanların akli ve kalbi mertebelerinin farklılığını, Allah’ın her bir insanı imtihan şeklinin değiştiğini düşündüğümüzde anlatılanlar da bir çelişkinin değil, bir düzen ve zenginliğin olduğu anlaşılmaktadır.

Burada ele aldığımız âyetlerin muhtevaları, anlatılanların gerçekliği ve yaşanmışlığı konularında sahabilerden herhangi bir soru, sorgulama ve tartışma nakledilmemektedir. Sahabilerin Kur’ân’ı iyi anlamalarının sebepleri Arapçayı bilmeleri, olayların içinde yaşamaları ve gerektiğinde Hz. Peygamber’e soru sormaları olarak izah edilmektedir. Ancak günümüzde çok tartışılan mucizeler, her şeyin Allah’ı tesbih etmesi, ilahi takdir ve müdahale, göğsün genişlemesi ve kalbin hallerine dair bilgilerde hiç tartışma yaşanmadığı da bilinmektedir. Sahabilerin bu konuları tartışmamasının iki sebebi olabilir. Birincisi, bu durumları ve benzerlerini sahabiler de yaşamıştır. İkincisi ise, bütün bunları yaşayan Hz. Peygamber’e şahit olmalarıdır. Onlar ya bizzat yaşadıkları veya Hz. Peygamber ve sahabenin ileri gelenlerinin tecrübelerine şahit oldukları için soru sormamışlardır. Bu açıdan tefsir usulü ve ulumu’l Kur’ân kitaplarında nasların anlaşılması için farklı boyutlardaki tecrübenin önemine değinilmemesi usul konusunda ciddi bir eksiklik olarak görülmektedir. Bu konunun ihmal edilmesi, düşünce ve amelde çok ciddi kırılma, savrulma, yanlış ve ilginç tevillerin kapısını aralamaktadır. Modern algı ile Kur’ân’ın inşa ettiği düşünce ve gerçekliğin farkı yeteri kadar fark edilmediğinde, yaygın olan modern algı hakikate dönüşebilmekte ve İslam’ın inşa ettiği yapı farklı te’villerle naslarda anlatılan ve tecrübe edilenden farklı bir hüviyete doğru evrilmektedir.

İnsan, anlamadığı, görüp tecrübe etmediği konuları te’vil yoluyla bilgi ve tecrübesi sınırları içinde makul hale getirmeye çalışmaktadır. Bu durum bir açıdan normal olmakla birlikte, kişinin kendi sahip olduğu seviyede tüm hakikati, bilgi ve tecrübeyi kuşattığını zannederek daha üst seviyeli durumları kendi hakikat algısının içinde yeniden şekillendirmesi isabetli bir tavır olmasa gerekir. Te’vil yoluyla varlığın bir kısmının dikkate alınmamasının “ontolojik fakirleşmeye” sebep olduğu da söylenebilir.

Özü itibarıyla iman, gayb ve insan tecrübesi üzerindeki bilgi ve yaşanmışlıkları kabul etmek, en üst boyutla/ilahi bilgi ile muhatap olmak ve Allah Teâlâ ile yol almak demektir.

¹⁰⁴ İbn İshak, *Sîretü İbn İshak*, 317; İbn Hişâm, *es-Sîret*, 1/738-739.

Bu yönüyle iman, insanın akıl ve dünyanın görünen sınırlarının üstüne çıkmanın ilk adımı olmaktadır. İlahi bilgi ve terbiye altında sünnet üzere yol almak insanı kendinin, kalbinin ve varlığın farklı mertebeleriyle hem teorik hem de pratik olarak tecrübe etmenin yolunu açmaktadır. Bu yolculukta önce şüpheyle karşılanan veya reddedilen durumlar, tecrübe edildiklerinde yakinen inanılan ve doğruluğu kesin olarak tasdik edilen hakikate dönüşmektedir. Başka bir ifadeyle önce akıl ve gerçeklik dışı kabul edilen mevzular, bir şekilde tecrübe edildiklerinde akıl ve gerçeklik dünyasında kesin kabul edilen konulara dönüşmektedir.¹⁰⁵ Bedir savaşıyla ilgili nakledilen bilgiler de bir seviyeden/boyuttan te'vil edilmesi gereken meseleler gibi gözükürken, Hz. Peygamber ve sahabiler için yaşanan hakikatleri; insan ve varlığı farklı boyutlarıyla kabul edenler için de yaşanması imkân dâhilinde olan bilgileri anlatmış olmaktadır.

Bu çalışmada ele alınan ve alınmayan birçok konudaki ihtilafın temel sebebi insan, varlık, Allah, Allah-insan, Allah-âlem ilişkisi gibi temel konulardaki yaklaşım farklılığından kaynaklanmaktadır. İbrahim Kalın'ın tespitiyle “Kur’ân’da çıkarımsal ve sezgisel akıl ve düşünmeyle ilgili tefekkür, kalp, fuat, ilim, burhan, furkan, tedebbür, hikmet ve zikir gibi kavramlar kullanılmaktadır. Bu terimlerin Kur’ân’daki kullanım biçimleri, gerçeklikle yüzleşmemizde varlığın tüm realitesinin farklı yönlerini ortaya koyan bütüncül bir düşünce bağlamı oluşturur. Daha da önemlisi, deneysel gözlem, rasyonel analiz, ahlaki yardım ve manevî arınmayı birleştiren bir düşünce tarzına yol açar. Kur’ân’ın hissetme, akıl yürütme ve düşünme ile ilgili geniş bir kelime dağarcığını kullanma sebebi gerçekliğin doğasıyla ilgilidir. Gerçeklik çok katmanlı ve çok boyutlu olduğu için tek bilişsel yöntemle idrak edilemez. Daha geniş bir kavramsal yetenek kümesi gerektirir. Kur’ân bu noktada “görünmez dünya” olarak âlemi gayb’tan ve “görünür dünya” olarak âlem-i şهادetten bahseder.”¹⁰⁶ “Varlık hakkında doğru bir bilgiye, idrake ve hikmete dayanmayan bir düşünce biçimi, bizi ancak ontolojik fakirliğe ve epistemik kibre götürür.”¹⁰⁷ Modern dönemin yaygın bilim ve düşünce anlayışı çok katmanlı ve boyutlu gerçekliği sadece maddi boyuta indirmediği, deney ve gözlemlerle algılamadıklarını reddettiği için insanlığı ontolojik fakirliğe mahkûm etmektedir. Bu çalışmada ele alınan konuları, muhatapları ve muhatapların farklı tecrübelerini dikkate aldığımızda varlık, insan, bilgi ve tecrübenin farklı boyutlarını, şehâdet ve gayb âlemlerinin iç içeliğini görmekteyiz. Bu durum ilk önce karışıklık ve akıl dışılığı anlatıyor gibi görünse de mesele geniş çerçeveden farklı boyutlarıyla değerlendirildiğinde anlatılanların aslında çok açık ve net hususlar olduğu fark edilecektir.

Sonuç

Bu çalışmada ele aldığımız âyet, hadis, siyer bilgileri ve müfessirlerin izahlarından şehâdet ve gayb âlemine dair varlık ve konuların Kur’ân’da birbirinden uzak ve kopuk olarak değil, iç içe ve bütünlüklü ilişkiler ağında anlatıldığını görmekteyiz. Bedir savaşı özelinde

¹⁰⁵ Bedir savaşıyla ilgili anlatılan rivayetlerin, âyet ve hadislerde anlatılanların birbiriyle uyumlu olduğu bundan dolayı söz konusu bilgileri eleştirmenin tutarlı olmadığıyla ilgili olarak bk. Büşra Nur Güler, “Siret Nüzûl İlişkisi Bağlamında Bedir ve Hendek Savaşı’nda Meleklerin Yardımı Meselesi”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 3/1 (2017), ss. 43-74.

¹⁰⁶ İbrahim Kalın, *Perde ve Mânâ -Akıl Üzerine Bir Tablîl-*, çev. Ali Sebetci (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 59-62.

¹⁰⁷ İbrahim Kalın, *Açık Ufuk -İyi, doğru ve Güzel düşünmek Üzerine-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 65.

de farklı muhatapların farklı seviyelerde bu varlık ve olayları tecrübe ettikleri görülmektedir. Nakledilen bilgilerden Kur'ân'ı, sünneti, insanı ve âlemi anlamanın sadece bir seviye/boyut ve bakış açısı/usul ile mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Muhatap olunan varlığın ve bilginin boyutu, bunları anlamının usulünü verdiği gibi tefekkürün sınır ve hedefini de göstermektedir. Hayatı ve insanı sadece zâhire bakarak anlamaya çalışan geçmiş ve güncel algılar yaşanan gerçek, varlığın hakikatiyle uyumlu olmadığı için insana kuşatıcı ve derinlikli bir düşünce yapısı ve hayat pratiği veremeyeceği anlaşılmaktadır.

Kur'ân, iman, ibadet, helal, haram, ahiret, Allah, insan ve âlem gibi konularda dağılan, pek çok yanlışa düşen, dünyevileşme ve rasyonalist bakış açısına hapsolan insanların/müşriklerin zihin ve hayatını toparlayarak yüce hedeflere ulaşmanın teori ve pratiğini göstermek için inzal edilmiştir. Sünnet ise diğer kıssalara ek olarak tüm bunların nasıl yaşanacağını, insan ufuk ve tecrübesinin nerelere ulaşabileceğini ortaya koymaktadır. Ancak bazı insanlar İslam'ın ortaya koyduğu bütüncül ve derinlikli bakış açısından farklı sebeplerle uzaklaşarak kendi inşa ettikleri anlam çanağının/küresinin hakikati kuşattığını ifade etmişlerdir. Bu iddiada bulunanlar farklı şekillerde yaratıcının ve elçisinin inşa ettiği yapıyı kendi akıl, bilim ölçülerine ve tecrübe sınırlarına uymadığı için eleştirmişler veya kendi seviyelerine indirgeyecek şekilde te'vil etmişlerdir. Söz konusu indirgemeci bakış açısının insanı *ontolojik fakirlik* ve *epistemik kibire* sürüklediğine; günümüzdeki fikri çıkmazların ve yaşanan olumsuzlukların birçoğunun temelinde de bu durumun olduğuna dikkat etmek gerekmektedir.

Bedir savaşıyla ilgili âyetlerde Allah'ın takdirine göre sebeplerin yaratılması, yardımı, kalbe ve gözlere müdahalesi, yağmuru yağdırması, rüzgârın esmesi, melekleri göndermesi, şeytanın kaçması, muhatapların kalplerinden geçenleri anlatması farklı boyutları anlattığı kadar insanın hangi boyutlarda neleri tecrübe edebileceğini de göstermektedir. Ayrıca âyetlerde anlatılan Allah'ın mü'minlerle beraberliği, mü'minlerin velisi, nasîri olması ve şeytanın kâfirlerin veliliği gibi bilgilerin de mecâzî değil, yaşanan gerçekliği anlattığı da görülmektedir. Eğer Kur'ân'daki bu ve diğer bilgiler nüzul dönemindeki muhataplar tarafından yaşanmamış olsaydı bu konulara dair pek çok soru ve tartışmanın bize nakledilmiş olması gerekirdi. Tarihte ve günümüzde Allah'ın âlem ve insanla ilişkisi, ilâhi takdir ve müdahale, melek ve şeytanın varlığı ve etkileri, kalbe dair konular ve mucizeler tartışılmakta ve müteşabih alanına doğru çekilmektedir. Ancak bunların muhataplar için tecrübe edilen gerçeklikler olduğunu dikkate aldığımızda sadece akli zemine çekilerek tartışılmasının isabetli olmadığı söylenebilir. Bir şekilde tecrübe edilen her konu anlama, tefekkür ve yazının konusu haline gelmektedir. Bu yönüyle hayatı ve insanı bir boyut ve kendi dar tecrübe alanına sıkıştırarak anlamaya ve yorumlamaya çalışmak doğru bir tavır olmasa gerekir. Ayrıca bu konularla ilgili yapılan te'villerin de naslardaki anlatımları gölgelemeyecek şekilde olmasının gerekliliği de ortaya çıkmaktadır.

Bazı sahabilerin savaş öncesinden Hz. Peygamberle başlayan tartışma süreçlerinin, ganimetlerin paylaşımı, düşmanı öldürme, esirler gibi konularda da devam ettiği görülmektedir. Âyetlerde tüm sürecin Allah tarafından düzenlediği anlatılarak, kazanılan zaferin kullanın akıl ve gayretleriyle değil, Allah'ın takdir ve yardımlarıyla kazanıldığı anlatılmaktadır. Bu şekilde kulun benlik/enaniyet, dünyevileşme gibi yanlışları ıslah edilerek, hem zâhirde hem

de bâtın/kalp âleminde tevhidin tüm boyutlarıyla yerleşmesi hedeflenmiştir. Kul, Allah'ın takdir ve hayat içindeki aktif failliğini unuttuğu oranda dünyaya dalmakta, yüce hedeflerden uzaklaşmakta, enaniyet ve kibre kapılmaktadır. Burada ele aldığımız ayetlerde de tüm bu yanlışların düzeltilmesi için konu üst boyuttan, yer yer çok sert bir eleştirel dille anlatılmıştır.

Yaşananlar sahabenin içinden bir grubun Hz. Peygamber'in tebliğ, talim ve tezkiye gayretlerinden yeteri kadar nasiplenmediklerini göstermektedir. Bedir'de yaşananlar zor durumlarda Allah'ın farklı şekillerde yardımı olmadan kalbin sabitlenmeyeceğini de göstermektedir. Sahabenin yaşadığı zorluk ve tereddütlerin anlatılması her dönemdeki mü'minlere farklı açılardan tezkiye/olgunlaşma sürecinin zorluklarını anlatmaktadır. Tefsire dair çalışılmalarda Hz. Peygamberin ve sahabenin eğitim aşamalarına yönelik derinlikli araştırmalar yapılmamaktadır. Hâlbuki Kur'ân'da diğer kıssalarla birlikte ilk İslam toplumunun oluşum aşamalarının tüm süreçleri, bütün muhatapların zâhir ve bâtında/kalbte yaşadıkları tüm olumlu ve olumsuz durumlar örnekler üzerinden anlatılmaktadır. Bu konulara gereken ilginin gösterilmemesi hem Kur'ân ve sünneti, hem de diğer peygamberlerin ve sahabenin yaşadığı süreçlerin eksik anlaşılmasına sebebiyet vermektedir. Bunun doğal sonucu olarak kendi tecrübemizin aksayan yönlerini, düzeltme yollarını da yeteri kadar görememekteyiz.

Bedir savaşının başlangıcından sonuna kadar ilahi müdahale ve takdirin hayatı nasıl yönlendirdiği, farklı muhatapların nasıl imtihan edildiği görülmektedir. Kader ve Allah-âlem, Allah-insan konularının bu ve benzeri âyetler dikkate alınarak mütalaa edilmesi yeni bakış açlarına imkân tanıyacaktır. Ele alınan ayetlerden sahabilerin farklı mertebelerinin olduğu, hakiki mü'min olanlar ve olmayanlar şeklinde bir sınıflama yapıldığı, eleştirilenlerin eksikliği çok olduğu için "eğer iman ediyorsanız" şeklinde sert bir dille uyarıldıkları görülmektedir. Bu süreçte Hz. Peygamber ve olgun sahabeler zor durumda kaldıkları için inzal edilen ayetlerin bunları takdir edip, müjdelemekle birlikte teselli edip güçlendirdiği de anlaşılmaktadır.

Kur'ân'da birçok âyet olaylardan sonra nazil olmuştur. Bu inzal usulü ile Allah Teâlâ insanlara yaşananların ilahi boyuttan nasıl görülüp değerlendirildiğini anlatarak, mü'minlerin ufkunun dünyevi sebeplerin üstüne çıkmasını, varlık ve hayatı daha derinden kavrayarak ufuklarının açılmasını/genişlemesini murat ettiği söylenebilir. Kur'ân'da birçok âyet bu şekilde nazil olmuştur. Vahyin inzalinin bu yönüne dikkat etmek Kur'ân'ı, insanı, hayatın işleyişi ve kâinatı anlamada pek çok yeni ufukların kazanılmasına kaynaklık edecektir.

Klasik tefsirlerde günümüzdeki eserlerde pek göremediğimiz dâî, havâtır gibi kavramlar, zâhir, bâtın, imanda kemâle ve tahkike ulaşma, basiret sahibi olmak, bazı rüyaların gerçek bilgiler ihtiva ettiği, kalb ve organların amelleri gibi bilgilerin kaydedildiği görülmektedir. Bu bilgiler müfessirlerin Kur'ân'a geniş açıdan baktıklarını gösterdiği gibi klasik eserlerin ne kadar kıymetli olduklarını açıklamaktadır.

Bu çalışmada Allah'ın takdiri ve müdahalesiyle ilgili nakledilenler cebriyecî bir anlayışı değil, Allah'ın fâili muhtar ve mü'minlerin velisi olarak pek çok âyette va'd ettiği nusret ve himayesinin gerçekleşmesi, hakiki vekîl olarak kendine tevekkül eden Hz. Peygamber ve sahabilerin işlerini üstlenip tedbir etmesini anlatmaktadır. Âlimler kendi usulleri istikametine Kur'ân ve sünnetten beslenerek mezhep ve fırkaları oluşturmuşlardır. Bir ekolün tüm konuları bütün boyutlarıyla en iyi şekilde tespit ettiğini söylemek mümkün değildir. Eğer bu iddia edilecek olursa her ekolün bir diğerini dalaletle itham etmesi gerekir. Bu yönüyle az

veya çok her daim yeni söylenecek görüşler veya eskiden söylenen ancak dikkatlerden uzak kaldığı için tekrar ifade edilecek hususlar bulunacaktır. Bu makalede nakledilen görüşler birçok kaynakta önceden söylenen ancak şu anda dikkatlerden uzak kaldığı için bazı yeni ifade kalıplarıyla tekrar gündeme getirilen bilgiler olduğu ifade edilebilir. Amacı, kaynakları ve ulaştığı sonuçlar açısından bu çalışma herhangi bir ekolü veya anlayışı savunmak için değil, naslarda, Hz. Peygamber ve sahabenin tecrübesinde neler olduğunu tespit etmeyi, anlamayı buradan hareketle günümüzdeki bazı anlayışlara dair teklifler sunmayı hedeflemektedir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Sami KILINÇLI

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Albayrak, Halis. “Allah'ın Nüzul Dönemindeki Farklı Davranış Tarzının Mü'min Kur'an Anlayışına Katacağı Boyut Üzerine”. *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (2-4 Şubat 1996)*, 1996, s. 36-49
- Albayrak, İsmail. *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Azimli, Mehmet. “Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi”. *Journal of Islamic Research XXI/3* (2010), s. 172-183.
- Balcı, İsrafil. “Hz. Peygamber'in Savaşlarında İlahi Yardım”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* s. 29 (2010), s. 81-135;
- Balcı, İsrafil. “Bedir Savaşıyla İlgili Mûcizevî Rivayetlerin Kur'an, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritiği”. *İSTEM*, s. 13 (2009), s. 185-124.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ânı Kerîm'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1990.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîbu'l-Buhârî*. ed. Bedreddîn Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Coşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Çelebi, İlyas. “Şeytan”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. 39/99. ss. 99-101.
- Demirci, Muhsin. “Esbâb-ı Nüzûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. 11/360. ss. 360-362.
- Duralı, Teoman. “Canlılar Bilimi ve Evrim Sorununun Teşrihi”. *Sosyoloji Dergisi* 3/22 (2011), 455-471.
- Efil, Şahin. “Evrenin Fiziksel ve Metafiziksel Boyutuna İlişkin Bir Deneme–Bir Kur'an Teriminin Bilimsel ve Felsefi Açılımı: Emr”. *Marife* 5/1 (Bahar 2005), 107–120.
- Güler, Büşra Nur. “Sîret Nüzûl İlişkisi Bağlamında Bedir ve Hendek Savaşı'nda Meleklerin Yardımı Meselesi”. *Hadis ve Sîyer Araştırmaları* 3/1 (2017), 43-74.
- Görgün, Tahsin. “Araışlar Dönemi”. *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: İlmi Etüdler Derneği-Konya Büyükşehir Belediyesi, 2019), 3/1195.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *Tefsiru't-tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelûsî. *el-Muharru'l-vecîz fî tefsiri kitâbillabi'l-azîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. Şam: y.y., 2005.
- İbn İshak, Muhammed b. Yesâr. *Sîretu İbn İshak*. y.y.: Ma'hedu'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs li't-Ta'rîb, ts.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid vd. 15 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1401.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1431.
- Kalın, İbrahim. *Perde ve Mânâ -Akıl Üzerine Bir Tablîl-*. çev. Ali Sebetci. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Kalın, İbrahim. *Açık Ufuk -İyi, Doğru ve Güzel Düşünmek Üzerine-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Karaman vd, Hayreddin. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Kurtubî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li abkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1427.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *Letâifü'l-işârât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu Eblî's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu Eblî's-Sünne*. ed. Fâtıma Yûsuf el-Haymî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye-Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfi, ts.
- Mekkî b. Ebî Talib, Ebu Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nibâye*. Câmiatü's-Şârika Külliyyatü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlm, 2008.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2008.
- Özemre, Yüksel. "Fiziksel Realite" Meselesine Giriş". *Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* sayı. 2. (Ekim 2002), 205-236.
- Râzî, Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401.
- Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed Ebü'l-Leys. *Tefsîru's-Semerkandî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431.

- Semerkindî, Şemsüddîn. *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*. thk. Yusuf- İsmail Okşar-Yürük. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fetbu'l-kadîr*. San'a: y.y., ts.
- Şola, Hanefî. *Kur'an Kıssalarına Çağdaş Yaklaşımlar –Menâr Tefsiri Örneğinde-* Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmîzî*. ed. Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tosun, Necdet. "Sır/Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ünsal, Hadiye. *Tefsirde Heterodoksi Kâdyânîlik ve Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-meğâzî*. Londra: y.y., 1966.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 2008.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2008.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

**Hayr Kelimesinin Tamlama İçerisinde Allah'a Atfen Kullanıldığı İfadeler ve Türkçe-
ye evirisi**

*Expressions in Which the Word Khayr is Used in Noun Phrase That is Referred to God and Their Turkish
Translation*

Havva ÖZATA

Dr. Arş. Gör., Nevşehir Hacı Bektaş Veli
niversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim
Dalı

Dr. Research Assistant, Nevsehir Hacı
Bektas Veli University, Faculty of Divinity
Basic Islamic Scieences, Department of
Tafsir

Nevşehir, Turkey

hozata@nevsehir.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8934-9230>

Zlfıkar DURMUŞ

Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli
niversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim
Dalı

Professor, Nevsehir Hacı Bektas Veli
University, Faculty of Divinity
Basic Islamic Scieences, Department of
Tafsir

Nevşehir, Turkey

zulfikardurmus@nevsehir.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4255-0820>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 20/01/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 03/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation: Özata, Havva-Durmus, Zlfıkar. "Hayr Kelimesinin Tamlama İçerisinde Allah'a
Atfen Kullanıldığı İfadeler ve Türkçeye evirisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2022),
29-49.

<https://doi.org/10.31121/tader.1060615>

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

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

Copyright  Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Bu çalışmada “*hayr* + ism-i fâil” şeklinde formüle edilen ve Allah’a atfen kullanılan ifadelerin, anlam alanı ve meallere yansımaları üzerinde durulmaktadır. Bu ism-i fâiller “mâkir”, “râzık”, “fâsıl”, “hâkim”, “fâtih”, “ghâfir”, “râhim”, “vâris”, “münzil” ve “nâsir” şeklindedir. Kur’an’da zikredilen bu ifadelerin anlamının tespitinde *hayr* kelimesinin kullanım alanı ve Kur’an’da mevcut Allah tasavvurunun dikkate alınması gerekmektedir. Bu minvalde Kur’an bütünlüğünün yanı sıra ifadelerin geçtiği ayetlerin bağlamı, ilgili ifadelerin anlam alanının tespitinde, özellikle inceleme yöntemi olarak benimsenmiştir. Nitekim *hayr* kelimesi, mutlak ve mukayyet anlamda iyilik ve üstünlük anlamlarını ihtiva etmektedir. Bu kelime eşi ve benzeri olmayan Allah için kullanılınca kıyas kabul etmeyen, mutlak anlamda bir üstünlüğü ifade etmektedir. Hayr kelimesinin geçtiği bu tamlamaların, meallerde farklı şekillerde anlamlandırıldığı görülmüştür. Çalışmada ilahî murada uygun bir Allah tasavvurunun zihinlere yerleştirilmesi ana hedefi doğrultusunda, ilgili ifadelerin en doğru şekilde meallere yansıtılması için bu terkipler tek tek ele alınmıştır. Bu amaçla özellikle Tefsir alanında ihtisas sahibi kişilerce hazırlanan sekiz Türkçe meal üzerinde *hayr* kelimesinin geçtiği bu terkipler incelenmiştir. İlgili meal çalışmalarının çoğunda özellikle lafzî çeviriye aşırı bağlılıktan bu tamlamaların anlam alanına uygun bir çevirinin yapılmadığı görülmüştür. Neticede hayr kelimesinin yer aldığı ilgili tamlamaların, eşi ve benzeri bulunmayan Allah’ın sıfat ve fiillerindeki mutlaklığı göz önünde bulundurularak hiçbir varlık ile kıyas edilmeksizin çevrilmesi gerekmektedir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur’an, Allah, Meal, Hayr.

Abstract

In this study, the meaning of the expressions formulated as “*khayr* + active participle noun” and used in reference to God and their reflection on the translations of the Qur’an will be examined. These names are “mâkir”, “râziq”, “fâsıl”, “hâkim”, “fâtih”, “ghâfir”, “râhim”, “wâarith”, “munzil” and “nâsir”. In determining the meaning of these expressions mentioned in the Qur’an, the usage area of the word *khayr* and the conception of God presented in the Qur’an should be taken into account. In this respect, in addition to the integrity of the Qur’an, the context of the verses in which the expressions are used has been considered as a method of examination in determining the meaning area of the relevant expressions. As a matter of fact, the word *khayr* contains the meanings of goodness and superiority in the absolute sense. When this word is used for God, the One and Incomparable, it expresses an absolute superiority that does not accept comparison. These expressions are expressed in different ways in the translations. In the present study, these phrases are handled one by one in order to reflect the relevant expressions in the translations in the most accurate way, in line with the main goal of placing a true conception of deity in accordance with the divine will. For this purpose, these phrases in which the word *khayr* is used in eight different Turkish translations of the Qur’an prepared by experts in the field of Tafsîr are going to be examined. It has been observed that in most of the related translations of the Qur’an, especially because of the excessive dependence on the literal translation, an equivalent Turkish word suitable for the meaning area of these phrases have not been given. As a result, these phrases that *khayr* takes place, considering superiority in the One and Incomparable God’s names and attributes, without comparison to any being, need to be translated.

Keywords: Tafsîr, Qur’an, God, Translation of the Qur’an, Khayr.

Giriş

Kur’an’ın ana konusu tevhid, yani Allah’ın zatında, isim-sıfatlarında ve fiillerinde bir tek oluşudur. Bu konu tüm Kur’an boyunca muhatapların çeşitli durumuna göre farklı ve etkili ifade biçimleriyle sürekli gündemde tutulmaktadır. Çünkü şirkin her türlüşünden münezze olan Yüce Allah, insanların/müminlerin “Allah tasavvuru”nu her türlü şirkten azade olan bir iman/inanç temelinde inşa etmek istemektedir.

Zihinde tasavvurların oluşumu kullanılan dil göstergeleri ile doğrudan ilişkilidir. İlgili göstergelerin doğru bir şekilde anlamlandırılmasının, doğru tasavvurların zihinde şekillenmesinde önemli bir yeri vardır. Bu minvalde Kur’an’da zikredilen “Allah tasavvuru”, ifade

edilen dilsel öğeler içerisinde doğru bir şekilde anlamlandırılmalı ve bunlar başka bir dile aktarılırken de azami düzeyde dikkat edilmelidir.

Kur'an'da, "hayr" kelimesi ve Allah'a isnat edilen ism-i fâil formatındaki bir kelimenin oluşturduğu tamlamalar sıklıkla kullanılmaktadır. *Mâkir, râzık, fâsıl, bâkim, fâtih, ğâfir, râhim, vâris, münzil* ve *nâsir* şeklinde ism-i fâiller ile oluşturulan bu ifadelerin doğru anlamlandırılması sahih bir Allah tasavvurunun oluşturulması bakımından önemlidir.

Kur'an'da Arapça dilsel bir yapı olarak ism-i tafdil formu sıklıkla kullanılmaktadır. İsm-i tafdil, iki veya daha fazla şey arasında yapılan karşılaştırmalarda kullanılan kelimelerdir. Bu kelimeler, Kur'an'da, Allah'ı çeşitli isim ve vasıfları ile anlatan ifade biçimi olarak da kullanılmaktadır. Fakat hiçbir şeye benzemeyen, Ehad, Samed vb. isim-sıfatlarla muttasıf olan mutlak varlığın hangi tür ve cinsten olursa olsun hiçbir şeyle mukayese edilemeyeceği izahıta varestedir. Bu nedenle hiç kimse rızık verme, hükmetme, bağışlama, varis olma, merhamet etme, yardım etme gibi hususlarda O'nun dengi, benzeri değildir.

Çalışmamızın kapsamı, özel ve ağırlıklı olarak Allah'a nispet edilen *hayr* ism-i tafdil ile oluşturulan ifadelerdir. Allah'a atfen kullanılan "hayr" ism-i tafdilinin Kur'an'daki kullanımları şöyledir: "*Hayru'l-mâkirîn*", "*hayru'r-râzıkîn*", "*hayru'l-fâsılîn*", "*hayru'l-bâkimîn*", "*hayru'l-fâtihîn*", "*hayru'l-ğâfirîn*", "*hayru'r-râhimîn*", "*hayru'l-vârisîn*", "*hayru'l-munzilîn*", "*hayru'n-nâsirîn*". Çalışmamızda bu ifadelerin anlamlandırılması ve neticede bu ifadelerin Türkçe meallere yansıtılması üzerinde durulmaktadır. Nitekim bu ifadelerin meallerde farklı şekillerde beyan edildiği görülmüştür. İlahî murada uygun bir Allah tasavvurunun zihinlere yerleştirilmesi ana hedefi doğrultusunda, ilgili ifadelerin en doğru şekilde meallerde yer alması amaçlanmaktadır. Özellikle gerekli ve yeterli ilmin koşutu ile gerçekleştirilmesi gereken meal çalışmalarının, ülkemizde istenilen düzeye getirilmesinde bu çeşit bilimsel çalışmaların önem arz ettiğinin altını çizmek isteriz. Bu tür çalışmalar meallerin değerlendirildiği ve uygunluğunun kontrol edildiği mercüde yer alarak hali hazırdaki meallerin değerlendirilmesi ve en iyi şekilde revize edilmesine katkı sağlamakta ve yeni hazırlanacak olan meal çalışmaları için de fikir sunmaktadır.

İncelemeye tabi tuttuğumuz meallerin, özellikle tefsir disipliniinde ihtisas sahibi olmuş kişilerce hazırlanmış olmasına dikkat edilmiştir. Bu mealleri şu şekilde sıralayabiliriz: *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli* (Süleyman Ateş); *Ayet Ayet Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal)* (Ömer Dumlu-Hüseyin Elmalı); *Kur'an Meâli* (Yusuf Işıcık); *Kur'an-ı Kerim Mealı Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Mustafa Öztürk); *Son Çağrı Kur'an* (Salih Akdemir), *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* (Abdülkadir Şener-Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım); *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları/ H. Karaman vd.); *Kur'an Mealı* (Mehmet Okuyan). Tekrara düşmemek için esas alınan ifadelerin geçtiği ayetler birden fazla ise aynı kişiye ait meal çalışmasında benzer çeviriler zikredilmeyip, sadece değişen çeviriler zikredilmiştir.

1. Kur'an'da Hayr Kelimesine Yönelik Genel Mülâhazalar

Hayr kelimesi sözlükte "iyi ve hayırlı olmak, iyilik etmek, üstün olmak, herkesin elde etmek istediği akıl, adalet gibi faziletler, faydalı şey" anlamlarında olup *şer* kelimesinin zıddı-

dır.¹ *Hayr* ayrıca “en iyisi, daha iyisi” anlamında ism-i tafdil olarak da kullanılmaktadır.² Kelimenin bu kullanımları, Kur’an öncesi dönemde cahiliye şiirlerinde de mevcuttur:

لقد بَدَلْتُ لَكُمْ نُصِيحِي بِلَا دَخَلٍ فَاسْتَيْقِظُوا إِنَّ خَيْرَ الْعِلْمِ مَا نَفَعَا

Size nasihatimi karşılıksız verdim,

Öyleyse kendinize gelin! Şüphesiz ilmin *en hayırlısı* faydalı olmandır.³

وَلَا خَيْرَ فِي حُسْنِ الْجَسْمِ وَطَوْلِهَا إِذَا لَمْ يَزِنْ حُسْنَ الْجَسْمِ عُقُولُ

Vücutun güzelliği ve soyluluğunda bir *hayır* yoktur,

Akıllar vücutun güzelliğini tartmadığı sürece.⁴

Hayr olan şeyler iki çeşittir. Bunlardan ilki *mutlak hayr* kapsamında değerlendirilir ki şartlar ne olursa olsun, kime göre olursa olsun hiçbir koşulda değişmeyen üstünlüğü ifade eder. İkinci olarak *mukayyet hayr* gelir ki bu, zamana, mekâna, kişiye göre değişen hayrı ifade etmektedir.⁵

Kur’an’da 176 kez kullanılan *hayr* kelimesi, farklı anlamlara sahiptir. Yer aldığı ayetler ve onların bağlamları nazarı itibara alındığında şu anlamlara geldiği söylenebilir: Vahiy, iyilik, malk-mülk, güzel ahlak, nimet, lütuf, üstünlük, bolluk, refah, ganimet payı, salih amel, iman, İslam, hak-hakikat, zafer ve olumlu kanaat.⁶ Görüldüğü üzere Kur’an’da zikredilen her *hayr* kelimesi ism-i tafdil anlamını ifade etmemektedir. Konuya dair es-Saff 61/11. ayetindeki *hayr* kelimesini örnek olarak verebiliriz. Ayette söz konusu edilen karlı bir ticaret, Allah’a ve elçisine yürekten inanma, mallarla ve canlarla Allah yolunda cihad etme olarak izah edildikten sonra “Eğer bilerseniz bu sizin için hayırlıdır.” denilmektedir. Bu ayetteki *hayr* kelimesi, diğer birçok ayette olduğu gibi “daha hayırlı” anlamında değil, “mutlak iyi/hayırlı” manasında bir isimdir.⁷

Hayr kelimesinin anlamları biri her türlü maddi-manevi nimetler, diğeri de her türlü ahlaki tutum ve davranışa ait değerler olmak üzere iki kategoride değerlendirilebilir.⁸ Mesela *hayr* kelimesi, Allah’ın kullarına özel nimeti olan Kur’an/vahiy yerine kullanılmıştır. Bu bağlamda en-Nahl 16/30. ayetini örnek verebiliriz: “Müminlere, ‘rabbiniz size ne indirdi?’ denildiğinde ‘*hayr* indirdi’ derler.” Bu ayetteki *hayr* kelimesi Kur’an/vahiy olarak tefsir edilmiştir.⁹ el-En’âm 6/158. ayetinde ise kelime, ibadet (salih amel) anlamında kullanılmıştır:

¹ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma‘rife, t.y.), “hyr”, 160; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Aliyyu'l-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), “hyr”, 2/1298.

² el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhîtt*, thk. Mektebetu Tahkîki't-Turâş fî Mu'essesetu'r-Risâle (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2005), “hyr”, 389.

³ Lakîb b. Ya'mur, *Divânü Lakîb b. Ya'mur*, thk. 'Abdulmu'îd Hân (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle – Dâru'l-Emâne, 1971), 51.

⁴ Sellâme Abdullah el-Suveydî, *Şî'ru kabîleti Zübeyân fî cabiliyye*, (Katar: Matbûātu Câmîati Katar, 1987), 282.

⁵ İsfehânî, “hyr”, 160.

⁶ Damegânî, *el-Vucûb ve'n-nezâ'ir li el-fâzi Kitâbillâhi'l-'Azîz*, thk. Muhammed Hasen Ebû'l-'Azm ez-Zefitî (Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1995), I/299; İbnü'l-Cevzî, *Nuzbetu'l-a'yuni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vucûb ve'n-nezâ'ir*, thk. Muhammed 'Abdulkerîm Kâzım er-Râdî (Beyrut: Mu'essetu'r-Risâle, 1984), 285-289.

⁷ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 28/195.

⁸ Mustafa Çağrıçı, “Hayır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 19 Aralık 2022).

⁹ Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1433/2013), 12/4318; İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 14/141.

“...Allah'ın azabı geldiği zaman, daha önce iman etmemiş veya iman ettiği hâlde imanına yarasır bir iş (hayr) yapmamış kimseye o anki gerçek tövbe ve imanı hiçbir fayda sağlamaz.”

2. Hayr Kelimesinin Tamlama İçerisinde Allah'a Atfen Kullanıldığı İfadeler

2.1. Hayru'l-mâkirîn

“Hayru'l-mâkirîn” ifadesinde geçen *m-k-r* kökü sözlükte “aldatmak, hile yapmak suretiyle birinin amacına ulaşmasını engellemek” anlamında kullanılır. Allah'a nispet edildiğinde “kötüleri hilelerinden dolayı cezalandırmak, tuzak ve düzenlerini etkisiz hale getirmek” manasına gelir.¹⁰ Yine *mekr*, iyi niyetli ve dürüst davranışlı olmayan bazı kimselere dünya nimetlerinin bolca verilmesi ve dolaylı bir şekilde uhrevî sorumluluklarının arttırılması anlamında da kullanılmıştır.¹¹

Mekr kavramı yedi ayette Allah'a nispet edilmiştir. Bu ayetlerde özellikle Allah'ın inkârcıların peygamberlere ve inananlara karşı düzenledikleri hileleri tesirsiz hale getireceği ve sahiplerini cezalandıracağı bildirilmiştir.¹² Bu anlamda “insanın mekri” aldatmak, kandırmak, hile yapmak; “Allah'ın mekri” ise yaparı cezalandırması demektir.¹³ Nitekim Kur'an'da Cenâb-ı Hakk'a izafe edilen *mekr* kavramı, inkârcıların Allah'a ve O'nun ayetlerine; Semûd kavminin Sâlih peygambere; Yahudilerin Hz. İsa'ya ve müşriklerin Hz. Peygamber'e karşı tertipledikleri hile ve tuzakları takip etmekte olup hiçbir ayette *mekr* ibtidâen Allah'a nispet edilmemiştir. Bu durum “ilâhî mekrin” Cenâb-ı Hakk tarafından başlatılan bir eylem olmadığını, inkârcı, zalim ve münafıkların hile ve tuzaklarının onların aleyhine çevrilmesi şeklinde olduğunu gösterir.¹⁴

Bu doğrultuda Kur'an'da Allah'ın fiilleri hakkında geçen *mekr*, *keyd*, *bud'a*, ayrıca *istihza* ve *subriyye* (alay etme)¹⁵ gibi kavramların sözlük anlamlarının Allah'a izafe edilemeyeceği ortaya çıkmaktadır. *Mekr* özelinde ise ilgili ayetlerdeki bu kavrama verilebilecek mana, “hile ve tuzaklarının sonuçta sahiplerinin aleyhine dönmesi ve hile yapanların başvurdukları hileli yol sebebiyle Allah tarafından cezalandırılması” şeklindedir.¹⁶ Diğer bir deyişle “aynıyla veya benzeriyle cezalandırma” manası taşımaktadır.¹⁷

Mekrin hayr kelimesi ile kullanıldığı “hayru'l-mâkirîn” tamlaması Kur'an'da iki kere geçmektedir. Bunlardan Âl-i İmran 3/54. ayette Yahudilerin Hz. İsa'ya karşı kurduğu tuzağın; el-Enfal 8/30. ayette ise Müşriklerin Hz. Peygamber'e karşı kurduğu tuzağın Yüce Allah tarafından boşa çıkarıldığı beyan edilmektedir. Ayetlerde zikredilen “hayru'l-mâkirîn” ifadesi ise onların tuzaklarının bertaraf edilmesini ve bizzat bu fiili gerçekleştirmeye yönelenlerin yaptıkları nedeniyle cezalandırılmasını ifade etmektedir. Tuzak kuranların aleyhine

¹⁰ İsfehânî, “mkr”, 471; Mütercim Asım Efendi, *Kâmûsu'l-Mubît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), “mkr”, 3/2346.

¹¹ İsfehânî, “mkr”, 471; Seyyid Şerif el-Curcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1985), “mkr”, 245.

¹² el-En'âm 6/123-124; en-Nahl 16/26, 45; Fâtır 35/10, 42-43; el-Mü'min 40/45.

¹³ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*, thk. Ali Cemaleddin Muhammed (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2003), 1/353.

¹⁴ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 1/40.

¹⁵ el-Bakara 2/14-15; et-Tevbe 9/79

¹⁶ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1433/2012), 2/281, 4/63.

¹⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/40, 2/314.

olacak şekilde ortaya çıkan durumları hem dünyada hem de ahirette gerçekleştirecek olan mutlak güç sahibinin Yüce Allah olduğu “hayr” ism-i tafdüli ile ifade edilmektedir.

“Hayru’l-mâkirîn” tamlamasının geçtiği ayetlerde ilgili kısım, incelediğimiz meallerde şu şekilde anlamlandırılmıştır:

S. Ateş: “*Tuzak kurdular, Allah da onların tuzaklarına karşılık verdi; çünkü Allah, en iyi tuzak kurandır.*” / “*Allah tuzak kuranların en iyisidir. (O, kendisine karşı tuzak kuranların tuzaklarını başlarına geçirir.)*”

Ö. Dumlu-H. Elmalı: “*Tuzakları boşa çıkaranların en iyisi Allah’tır.*” / “*Allah plan kuranların en iyisidir.*”

Y. Işıcık: “*Allah (hainlere karşı) en iyi tuzak kurandır.*” / “*Allah, en iyi tuzak kuran/tuzakları en güzel şekilde boşa çıkarandır.*”

M. Öztürk: “*Tuzakları boşa çıkarmada Allah’ın eşi-benzeri yoktur.*” / “*Kötü hesap ve planları boşa çıkarmada Allah’ın üstüne yoktur.*”

S. Akdemir: “*Allah tuzak kuranların en iyisidir.*”

A. Şener vd.: “*Zira tuzakları en iyi boşa çıkaracak olan Allah’dır.*”

H. Karaman vd.: “*Allah, (tuzığa karşı) tuzak kuranların en hayırlıdır.*”

M. Okuyan: “*Allah tuzak kuranların en hayırlıdır.*”

Görüldüğü üzere -“*Tuzakları boşa çıkarmada Allah’ın eşi-benzeri yoktur.*” şeklindeki meal hariç- meallerin tamamında “hayr” kelimesi ism-i tafdüli olarak kabul edildiği için “en” ile lafzî çeviri yapılarak insanların gayri ahlaki tutum ve davranışı Allah’a isnat edilmiştir. Ayrıca ayetlerde beyan edilen karşılık verme fiili de doğrudan Yüce Allah’a isnat edilmektedir. Bu konuda bir dercelendirme söz konusu olmamalıdır. Belagat ve fesahatin zirvesinde bulunan Kur’an dilsel bir unsur olarak ism-i tafdüli formunu ve edebi bir özellik olarak müşâkele¹⁸ sanatını kullanmaktadır. Dolayısıyla söz konusu sanatla ifade edilen ibareyi lafzî olarak değil, denmek istenen tarzda çevirmek gerekmektedir, zira mana ve mefhum ancak böyle ortaya çıkar.

2.2. Hayru’r-râzıkîn

R-*z-k* kökünden ism-i fâil formatında olan *râzık* Kur’an’da altı yerde zikredilmektedir. Bunlardan sadece biri yalın halde el-Hicr 15/20. ayette geçmektedir ki burada yeryüzünde bizzat Allah’ın rızkını temin ettiği canlılardan bahsedilirken insanların onlar üzerinde *râzık* olmadığı ifade edilmektedir.

Kelimenin kullanıldığı diğer beş ayette ise *hayr* ism-i tafdüli ile “hayru’r-râzıkîn” şeklinde zikredilmiştir. Bunlardan kronolojik olarak ilk geçtiği Sebe 34/39. ayette Allah’ın dilettiği kuluna rızkı genişleteceği dilediği kuluna da daraltacağı bununla birlikte insanın hayır yolunda harcadığı her şeyin karşılığının verileceği bu anlamda Allah’ın *râzık* olduğu beyan

¹⁸ Müşâkele, bir lafzın kendisi dışında ancak aynı bağlamda bulunduğu, diğer bir lafzı beyan etmek için onun yerine kullanılması anlamında bedî’ ilminde bir sanattır. Bu konuda geniş bilgi için bk. Sa’düddîn et-Teftâzânî, *Muhtasarul-sa’d*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: Mektebetul-‘Asriyye, 2013), 392-393.

edilmektedir. el-Mü'minûn 23/72. ayette Allah'ın vereceği ecrin bütün dünyevî nimetlerden daha değerli olduğu ve bu anlamda Allah'ın *râzık* olduğu ifade edilmektedir. el-Hac 22/58. ayette hicret edip sonrasında bu yolda öldürülen ve ölen kimselerin nimetlerle mükâfatlandırılacağı ve bu bağlamda Allah'ın *râzık* olduğu beyan edilmektedir. el-Cum'a 62/11. ayette dünyalık arzular nedeniyle namazdan ayrılanlara bir uyarı olarak, Allah katında olanların dünyalık her şeyden daha hayırlı olduğu zikredildikten sonra Yüce Allah'ın *râzık* olduğu ifade edilmiştir. En son olarak el-Mâide 5/114. ayette ise Hz. İsa'nın *râzık* olan Allah'tan gökten bir sofraya indirmesi yönündeki duası zikredilmektedir. Neticede, ilgili ayetlerde Allah'ın takdiri ile kimine genişletilip kimine daraltılan nimetler, dünyada yapılan iyiliklere ahirette karşılık olarak verilecek nimetler, gökten mucizevî bir şekilde indirilen nimetler ifade edilirken bu nimetlerle ilişkili olarak Yüce Allah'ın "hayru'r-râzıkîn" olduğu zikredilmektedir.

Kur'an'da rızıkın yegâne yaratıcısı, dağıtıcısı, hikmeti gereği dilediğine dilediği kadar verenin Yüce Allah olduğunu belirten birçok ayet vardır.¹⁹ Yine Kur'an'da hayatini sürdürecekt hiçbir imkânâna sahip bulunmayan varlıklar dâhil olmak üzere yeryüzündeki bütün canlıların rızıkını verenin Allah olduğu vurgulu ifadelerle anlatılır.²⁰

Tüm bunlarla birlikte "rızık verme" olgusunun Allah'ın yanı sıra insanlara da isnat edildiğini görmekteyiz. Ancak insanlara nispet edilen rızık verme, mecaz anlamda kullanılmıştır. Zira insanların rızık vermesi, mutlak ve yegâne rızık veren Yüce Allah'ın verdiği rızık üzerinden gerçekleşmektedir. Bir başka anlatımla "insanların rızık vermesi" Allah'ın verdiği rızıkın dağıtımında aracı olmaları ile ilişkilidir.²¹

İnsanların bu anlamda rızık verici olmaları imkân dâhilinde olmakla birlikte özellikle "hayru'r-râzıkîn" tamlamasının kullanıldığı ayetlerin bağlamı²² ve Kur'an bütünlüğü dikkate alındığında *râzık* kelimesinin "mutlak anlamda rızık veren" manasında Allah'a isnat edildiği görülmektedir. Diğer bir ifadeyle bu ayetlerde *hayr* ism-i tafdüli ile rızık verenler arasında bir derecelendirme değil mutlak olarak rızık verenin Allah olduğu vurgusu öne çıkmaktadır.

"Hayru'r-râzıkîn"de bu anlamın hangi oranda verildiğini görebilmek amacıyla ilgili mealleri şöyle sıralayabiliriz:

S. Ateş: "Sen rızık verenlerin en hayırlısın." / "Doğrusu Allah, rızık verenlerin en iyisidir."

Ö. Dumlu-H. Elmalı: "Sen, rızık verenlerin en iyisisin." / "Allah bizzat rızık verenlerin en hayırlıdır."

Y. Işıcık: "Sen rızık verenlerin en hayırlısın."

M. Öztürk: "Şüphesiz tek gerçek rızık verici sensin." / "Şüphesiz en güzel nimetleri veren Allah'tır."

¹⁹ Yunus 10/31; er-Ra'd 13/26; el-İsrâ 17/30; el-Kasas 28/82; el-Ankebût 29/62; er-Rûm 30/37; Sebe' 34/36, 39; Fâtır 35/3; ez-Zümer 39/52; eş-Şurâ 42/12; el-Mülk 67/21.

²⁰ Hûd 11/6; el-Ankebût 29/60.

²¹ İsfahânî, "rzk", 194; Muhammed b. Ali, eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 405.

²² Meallerde bağlamın dikkate alınması konusunda geniş bilgi için bk. Abdulkadir Karakuş, "Kur'an Meallerinde Bağlama Riayet Etmenin Önemi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4 / 1 (Nisan 2020), 93-116 .

S. Akdemir: “*Sen rızık verenlerin en hayırlısısın.*” / “*Allah, rızıklandırırların en iyisidir.*”

A. Şener vd.: “*Çünkü rızık veren yegâne varlık Sensin.*” / “*Şüphesiz en güzel rızıkları lütfeden Allah’tır.*”

H. Karaman vd.: “*Sen rızıklandırırların en hayırlısısın.*”

M. Okuyan: “*Sen rızık verenlerin en hayırlısısın.*”

“*Çünkü rızık veren yegâne varlık Sensin.*” ve “*Şüphesiz tek gerçek rızık verici sensin.*” meal-
lerinin dışında meallerin çoğunun yine literal olarak çevrildiğini okumaktayız. Bu meallere
göre “Allah’tan başka da rızık vericiler vardır” şeklinde bir anlamın ortaya çıkması kaçınıl-
mazdır. Bu tür çeviriler Allah’ın her bakımdan mutlaklığına hanel getirilmesinin yanı sıra
Türkçe açısından da ilahi mesajı doğru yansıtmaması bakımından sorunludur, diye düşünü-
yoruz. O halde mealler de bu ilkeye uygun olmalıdır ki Allah’ın istediği gibi bir Allah tasav-
vuruna ve düşüncesine sahip olunsun. Aslında her Müslüman bilir ve inanır ki Allah’tan
başka hiçbir kimse rızık verme güç ve kudretine sahip değildir.

2.3. Hayru’l-fâsılın

İki şeyi birbirinden ayırma, kesme anlamına gelen *f-s-l* kökü,²³ Kur’an’da açıklama,
beyan etme;²⁴ hüküm;²⁵ süttten kesme²⁶ gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır. Yine bu kökten
türeyen *fâsıl* Kur’an’da sadece bir defa “hayru’l-fâsılın” şeklinde zikredilmiştir.²⁷

Fâsıl kelimesinin geçtiği el-En’âm 6/57. ayette Hz. Peygamber’in Rabbinden gelen
kesin bir delil/vahiy üzere olduğu ancak inkârcıların onu yalanladığı zikredildikten sonra
inkârcıların Hz. Peygamber’den acele istedikleri azabın onun elinde olmadığı, neticede
hükümün Allah’a ait olduğu ve O’nun sadece hak üzere hüküm verdiği beyan edilmektedir.
Ayette geçen *fâsıl* kelimesi, doğru yolda olan ile batıl yolda olanı ayıran, bunları ortaya çıkara-
ran, aralarında hüküm veren anlamında Allah için kullanılmıştır.²⁸ İnsanlarda olduğu gibi
birine yakınlığından, akrabalık ilişkisinden dolayı diğerinin hakkını gasp etme ya da hüküm
verirken rüşvet alma gibi bir durum söz konusu olmadığı için Allah’ın hükmünde hata ve
başkasına haksızlık olmaz.²⁹ Neticede Allah mutlak anlamda doğru hükmü verendir. Bu
konuda hiçbir kimse onunla kıyas edilemez.

Fâsıl kelimesinin “hüküm veren” anlamı kelimenin öncesinde geçen “ini’l-hukmi illâ
lillâh” ifadesi ile ilişkilendirilmektedir. Buradaki hüküm acele istenen azabın vukuu ile veya
günah ve sevap bakımından insanları birbirinden ayrılması ile ilgili olmaktadır.³⁰ Yine devam

²³ İbn Manzûr, “fsl”, 5/3422.

²⁴ Yusuf 12/111.

²⁵ ed-Duhân 44/40.

²⁶ el-Bakara 2/233.

²⁷ el-En’âm 6/57.

²⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/425; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 2/207; Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, 8/400; Beğavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2010), 2/83.

²⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/425.

³⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, (Kâhire: el-Mektebetü’l-Tevfikiyye, 2008), 3/163; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1428/2008), 2/12; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi’l-ilmî’t-tefsîr* (Beyrut-Dımeşk: Mektebetü’l-İslâmî, 1984), 3/52.

eden ayetlerde gaybın anahtarlarının Allah'ın elinde olmasının zikredilmesi bu anlamları desteklemektedir.³¹

“Hayru'l-fâsılîn” ifadesinin Türkçe meallere yansımaları ise şu şekildedir:

S. Ateş: “O, (davayı çözüp) ayırdedenlerin en iyisidir.”

Ö. Dumlu-H. Elmalı.: “Haklı ile haksızın arasını en iyi ayıran O'dur.”

Y. Işıcık: “İşi en güzel sonuçlandırarak O'dur.”

M. Öztürk: “Doğru hüküm vermede Allah gibisi yoktur!”

S. Akdemir: “Çünkü O, karar verenlerin en iyisidir.”

A. Şener vd.: “En doğru hükmü veren O'dur.”

H. Karaman vd.: “O, doğru hüküm verenlerin en hayırlıdır.”

M. Okuyan: “O, doğru hüküm verenlerin en hayırlıdır.”

“Doğru hüküm vermede Allah gibisi yoktur?” mealinin dışındakiler Allah'tan başka “hüküm/karar verenler”in olduğunu ifade etmektedirler. Dolayısıyla bu çevirilerin problemleri olduğunu söyleyebiliriz. Doğru olduğunu kabul ettiğimiz meal ise ayeti Allah'ı merkeze alarak anlamlandırmıştır. Ayetin bağlamı da bu manayı destekler niteliktedir; zira bir an önce gelmesi istenilen azabın gelmesi noktasında Allah'tan başka hiçbir güç sahibi yoktur. Bir başka ifadeyle peygamber başta olmak üzere hiçbir kimse azabı getirmeyeceği gibi azabın vaktini de tayin edemez.

2.4. Hayru'l-hâkimîn

Hüküm veren, karar veren anlamında *hâkim* kelimesi Kur'an'da üç kere *hayr* kelimesi ile birlikte “hayru'l-hâkimîn” olarak, iki kere de “ahkemü'l-hâkimîn” şeklinde Allah'a atfen kullanılmıştır. “Hayru'l-hâkimîn” ifadesinin ilk geçtiği el-A'râf 7/87. ayette, Şuayb'in (a.s) kavminin bir kısmının, peygamberleri vasıtasıyla gönderilen gerçeğe inandığı, bir kısmının inanmadığı zikredildikten sonra Allah'ın vereceği hükmü beklemeleri ve hüküm konusunda Yüce Allah'ın “hayru'l-hâkimîn” olduğu ifade edilmektedir. Ayette özellikle Allah'ın inanan ile inanmayanların arasını ayırarak hükmünü vereceği beyan edilmektedir. Nitekim Yüce Allah, bu şekilde bir ayrımı yaparak başka bir ifadeyle müttakileri ödüllendirip kâfırları cezalandırarak insanlar arasında mutlak adaleti sağlayacak kudretin tek sahibidir.³² Ayette “hayru'l-hâkimîn” ifadesi, Yüce Allah'ın hükmünün, O'nun dışındaki hâkimlerin hüküm verirken bilerek veya bilmeyerek yaptıkları her türlü haksızlıktan uzak, mutlak bir adaleti içerdiğini beyan etmektedir.³³

“Hayru'l-hâkimîn” terkinin geçtiği Yûnus 10/109. ayette ise Hz. Peygamber'e Allah tarafından kendisine gönderilen vahye uyması ve müşriklerin eza ve cefalarına Allah'ın aralarında hüküm verinceye kadar sabretmesi emredilmektedir. Yüce Allah'ın bu durumda

³¹ Bk. el-En'âm 6/58, 59.

³² Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/641; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/275; Beğavî, *Medâlimü't-tenzîl*, 2/151; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 3/230.

³³ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 8/251.

veyâne hüküm verici olduğu “hayru’l-hâkimîn” ifadesi ile zikredilmektedir. Aşağı yukarı bir önceki ayet ile aynı bağlama sahip olan ayet, burada da inananlar ile inkârcılar arasını ayırarak hükmü verecek olan Yüce Allah’ın mutlak adalet sahibi olduğuna işaret etmektedir.³⁴ Hüküm verenlerin *hayr* ile nitelenmesi, hakları teslim etmede adaleti tam sağlamaları ile ilişkilidir. Bu ayette ise zulüm edenlerin cezalandırılmasından kinayedir. Çünkü sabır emri, sabrın emredildiği kişinin mazlum olduğuna işarettir. Yüce Allah’ın “hayru’l-hâkimîn” olması ile de O’nun inkârcılara karşı müminlerin ve Resulünün yardımcısı olduğu beyan edilmektedir.³⁵

“Hayru’l-hâkimîn” terkibi Yûsuf 12/80. ayette de zikredilmiştir. Ayette Hz. Yûsuf, kardeşi Bünyâmin’i alkoyunca büyük kardeşin diğer kardeşlerine tepkisi aktarılmaktadır. Nitekim büyük kardeşin, Bünyâmin hakkında babalarına verdikleri sözü ve daha önce de Hz. Yûsuf’a yaptıklarını hatırlatarak babaları Hz. Yakub’un kendisine izin verinceye veya Allah kendisi hakkında bir hüküm verinceye kadar Mısır’dan ayrılmayacağını ifade ettiği zikredilmektedir. Ayette Allah’ın hükmü ise büyük kardeşin Mısır’dan çıkması veya kardeşi Bünyâmin’i orada bırakması ya da Bünyâmin’i tutanlar ile savaşarak ona kavuşması olarak açıklanmaktadır.³⁶

“Hayru’l-hâkimîn” ifadesinin meallere yansımaları ise şu şekildedir:

S Ateş: “O, hükmedenlerin en iyisidir.”

Ö. Dumlu-H. Elmalı: “O, hüküm verenlerin en iyisidir.”

Y. Işıcık: “O, hüküm verenlerin en hayırlıdır.” / “O’dur en iyi/en doğru hükmeden”

M. Öztürk: “Allah gereken hükmü tam yerinde ve zamanında verecektir.” “Şüphesiz Allah en doğru zamanda en doğru hükmü verendir.” “...en adil hâkim olan Allah...”

S. Akdemir: “O, hükmedenlerin en iyisidir.”

A. Şener vd.: “En iyi hüküm verecek olan Allah’tır.” “Allah, günü geldiğinde en doğru hükmü verecektir.” “...hakkında en doğru hükmü verecek olan Allah...”

H. Karaman vd.: “O, hükmedenlerin en iyisidir.”

M. Okuyan: “O, hüküm verenlerin en hayırlıdır.”

Bu meallerin çoğunun yine literal olarak çevrildiği ve Allah’a yönelik olan ifadenin anlam daraltılmasına uğratıldığı görülmektedir. İnsanlar da “hüküm verebilir” ancak hiç kimse Allah gibi hüküm veremez. Yukarıda da dikkat çekildiği gibi Allah’a ait isim-sıfatlar, nitelemeler ve yapıp-etmeler insanlarınki gibi algılanıp anlamlandırılmaz. Bir başka ifadeyle O’nun vahdaniyetine ve ulûhiyetine yaraşır bir şekilde ayetin tercüme edilmesi Allah’ın aşkınlığını zihinlere yaklaştırması açısından önem arz etmektedir. Kur’an anlaşılmasına çalışırken onun Allah merkezli bir kitap oluşu her zaman zihinde canlı tutulmalıdır.

³⁴ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 4/175.

³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 11/310.

³⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4/488-489; Beğavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 2/372; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 4/267.

Hangi hükmü, kime, neye, ne zaman vereceğini sadece O bilir ve O takdir eder. İlk iki ayetin muhtevası, peygamberlere gönderilen vahye insanların bir kısmının inanması, diğer bir kısmının ise inkârda direnmesidir. Buna göre Allah müminlerin kurtuluşuna, kâfirlerin de helak oluşuna dair hükmünü verinceye kadar beklemeleri istenmektedir. Lakin bu bekleme, kâfirler için aslında bir tehdit cümlesidir. Dolayısıyla peygamberlerin kendileri de konuya ilişkin karar verme hakkına sahip değildir. Hülasa dünyada da ahirette de her konuda olduğu gibi karar/hüküm verme yetkisi yalnızca Allah Teâlâ'ya aittir.

Yûsuf suresindeki ilgili ayete gelince, Hz. Yûsuf'un büyük ağabeyi, yıllar önce Yûsuf'a karşı yaptıkları haksızlıkları hatırlatarak babasının kendisine kardeşini almadan memlekete dönüş izni vermedikçe yahut mutlak adil hâkim olan Allah'ın kardeşini kurtarmasına dair hükmünü tecelli ettirmedikçe Mısır'dan ayrılmayacağını kesin bir dille ifade etmiştir. Burada ağabeyin Allah'ı yegâne hâkim olarak nitelemesi oldukça manidardır. Zira daha önceki tecrübelerinden kendi başlarına yaptıkları işlerden bir hayır gelmediğini anlamış olsa gerek. O bakımdan Allah'ın mutlak hüküm sahibi olduğunu yaşadığı olay karşısında dile getirmiştir.

Bu mülahazalara göre “Allah gereken hükmü tam yerinde ve zamanında verecektir.” şeklindeki mealin daha tutarlı ve doğru olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu meal Allah'ın mutlaklığını ifade etmektedir. Nitekim Yüce Allah, mutlak adaletiyle kimin haklı kimin haksız olduğunu ortaya çıkaracaktır.

2.5. Hayru'l-fâtihîn

Açmak, başlamak anlamlarına gelen *f-t-b* kökünden türeyen *fâtih* kelimesi Kur'an'da sadece bir kere ve “hayru'l-fâtihîn” terkihi ile kullanılmıştır. Kelimenin geçtiği el-A'râf 7/89. ayet yukarıda bahsi geçen el-A'râf 7/87. ayetin devamı olarak Şuayb'ın (a.s) kavminden büyüklük taslayanların “ya bizim dinimize dönersiniz ya da seni ve seninle birlikte inananları memleketimizden çıkarırız.” tehdidi üzerine Şuayb'ın (a.s) onlara verdiği cevabı içermektedir. Ayetin son kısmında Şuayb (a.s) Rabbinden inananlar ile inanmayanlar arasında hüküm vermesini niyaz etmektedir. Bu ifadede “iftah” fiili hüküm vermek anlamında ve devamında gelen “fâtihîn” kelimesi ise hüküm veren anlamında kullanılmıştır.³⁷

Allah'a isnat edilen “hayru'l-fâtihîn” terkihi meallerde şu şekilde anlamlandırılmıştır:

S. Ateş: “*Sen (gerçekleri) aç(ığa çıkar)anların en iyisisin!*”

Ö. Dumlu-H. Elmalı: “*Sen, hüküm verenlerin en iyisisin.*”

Y. Işıcık: “*Sen gerçeği en iyi şekilde ortaya çıkaransın!*”

M. Öztürk: “*Sen en doğru zamanda en doğru hükmü verirsin.*”

S. Akdemir: “*Sen, hüküm verenlerin en iyisisindir.*”

A. Şener, vd.: “*Çünkü doğru hüküm veren ve gerçeği ortaya çıkaran yegâne varlık Sensin!*”

³⁷ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 90; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/642.

H. Karaman vd.: “*Sen büküm verenlerin en hayırlısısın.*”

M. Okuyan: “*Sen büküm verenlerin en hayırlısısın.*”

H. Şuayb’ın Allah’ı nitelediği “ve ente hayru’l-fâtihîn” cümlesi -yukarıda görüldüğü üzere- meallerin çoğunda motamot tercüme edildiği için anlamın yeterince yansıtılmadığı kanaatindeyiz. Mevcut mealler içinde “*Çünkü doğru büküm veren ve gerçeği ortaya çıkaran yegâne varlık Sensin!*” şeklinde yapılan mealin Allah tasavvurunu yeterince yansıtması sebebiyle daha doğru ve Kur’an’ın ruhuna daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. Zira peygamber olan Şuayb (as) bile elinden bir şey gelmediği için tek ve son mercii olan Allah Teâlâ’ya yakararak O’ndan kendisine inananlarla inanmayanlar arasında kesin ve keskin hüküm vermesini talep etmektedir.

2.6. Hayru’l-gâfirîn

Bağışlayan anlamında kullanılan *gâfir* kelimesi Kur’an’da iki kere Allah’a atfen kullanılmıştır. Günahı bağışlayan anlamında el-Mü’min 40/3. ayette “gâfiri’i-zenb” şeklinde kullanılan kelimenin diğer kullanımı el-A’râf 7/155. ayette “hayru’l-gâfirîn” şeklindedir. Bu ayette buzağıya tapınmaları nedeniyle Allah’tan af dilemek üzere Hz. Musa’nın İsrailoğullarından yetmiş kişiyi seçtiği ancak onların af dilemek yerine Allah’ı açıkça görmeyi talep etmeleri neticesinde şiddetli bir deprem ile sarsıldıkları ifade edilmekte ve bu ahval içerisinde Hz. Musa’nın “Bizi bağışla! Bize merhamet et!” şeklindeki duası aktarılmaktadır. Bu duanın sonrasında ise Yüce Allah’ın “hayru’l-gâfirîn” olduğu Hz. Musa tarafından beyan edilmiştir.

Bu ifadenin meallerde tercüme şekilleri ise şu şekildedir:

S. Ateş: “*Sen bağışlayanların en iyisisin!*”

Ö. Dumlu-H. Elmalı: “*Sen bağışlayanların en iyisisin.*”

Y. Işıcık: “*Sensin gerçek bağışlayan!*”

M. Öztürk: “*Çünkü sensin tek gerçek affedici.*”

S. Akdemir: “*Sen bağışlayanların en iyisisin!*”

A. Şener vd.: “*Çünkü sen çok bağışlayıcısın.*”

H. Karaman vd.: “*Sen bağışlayanların en iyisisin.*”

M. Okuyan: “*Sen bağışlayanların en hayırlısısın.*”

H. Musa’nın dilinden aktarılan ve Allah’a atfen kullanılan “hayru’l-gâfirîn” ifadesi, “*Sensin gerçek bağışlayan!*” ve “*Çünkü sensin tek gerçek affedici.*” şeklinde aktarılan meallerin dışındakiler maksadı tam olarak yansıtamamaktadır. Evet, Kur’an’da insanların da birbirlerine karşı işledikleri olumsuz tutum ve davranışları sebebiyle affedilmeleri, bağışlanmaları Allah’ın insanlardan istediği bir ahlaki meziyettir. Hz. Yusuf’un, kardeşlerinin kendine yaptıklarını affetmesi, hakeza Hz. Peygamber’in pek çok kişiyi affetmesi yanında özellikle Mekke’nin fethinde Mekke müşriklerinin çoğunu affetmesi tarihin kaydettiği örneklerdir. “Affetmek, bağışlamak” dendiğinde din dilinde veya dini literatürde “günahların bağışlanması/affedilmesi” anlaşılır. Bu husus Kur’an’ın pek çok ayetinde dile getirilmekle birlikte “...

*günahları Allah'tan başka kim affedebilir ki?*³⁸ ayeti bilhassa dikkat çekicidir. Buna göre din açısından günah sayılan hususları affeden/affedecek yegâne mercii Allah'tır; aslında her mümin bunun böyle olduğunu bilir. Lakin meallerde bu vurgu nazarı itibara alınmadığı için eksiklikler ortaya çıkabilmektedir.

2.7. Hayru'r-râhimîn

Sözlükte acımak, bağışlamak, merhamet etmek anlamındaki *r-b-m* kökünden türeyen *râhim* “acıyan, şefkat ve merhamet eden” anlamındadır.³⁹ *R-b-m* kökü insanlar için kullanıldığında “yufka yürekli olmak, acımak, birinin üzüntüsüne ortak olmak, rikkat/incelik” gibi beşerî unsurları ihtiva ederken Allah için kullanıldığında “sonsuz merhametiyle lütuf ve ihsanda bulunan” anlamına gelir.⁴⁰ Nitekim bu kökten türeyen kelimeler Kur'an'da Allah'a, ilahî kitaplara, Hz. Peygamber'e ve insanlara atfen kullanılmıştır.⁴¹

R-b-m kökünden türeyen *râhim* kelimesi dört ayette “erhamu'r-râhimîn” iki ayette “hayru'r-râhimîn” şeklinde Allah'a atfen kullanılmıştır. *Erhamu'r-râhimîn*'in kronolojik olarak ilk geçtiği yer olan el-A'râf 7/151. ayette ifade, kendisinden sonra kavminin buzağıya taptığı gerçeği ile karşılaşan Hz. Musa'nın Rabbine yaptığı duada O'nun tek ve mutlak merhamet edici olduğunu beyan için kullanılmıştır. Yûsuf 12/64 ve 92. ayetlerde de Hz. Ya'kûb ve Hz. Yûsuf'un, el-Enbiyâ 21/83. ayette Hz. Eyyûb'un dilinden yine aynı anlamda Yüce Allah'ın merhametinin sınırsız olduğunu ifade etmektedir.

Râhim kelimesinin *hayr* ile birlikte kullanıldığı iki ayet de el-Mü'minûn sûresinde yer almaktadır. 109. ayette ifade, cehennem azabına duçar olmuş inkârcıların durumlarının tasvir edildiği bağlam içerisinde, inananların Rablerinin tek ve mutlak merhamet edici ve merhametinin sınırsız olduğunu ifade ederken inkârcıların onlarla alay etikleri hatırlatılmaktadır. 118. ayette ise Allah'tan mağfiret ve rahmet talebinde bulunulması emredilerek yine O'nun *hayru'r-râhimîn* olduğu vurgulanmaktadır. Bu iki ayette geçen *hayru'r-râhimîn* ifadesinin çevirileri ise şu şekildedir:

S. Ateş: “*Sen acıyanların en hayırlısısın.*”

Ö. Dumlu-H. Elmalı: “*Acıyanların en iyisi Sensin.*”

Y. Işıcık: “*Sen en iyi merhamet edensin!*” / “*Sen gerçek esirgeyen / gerçek merhamet edensin!*”

S. Akdemir: “*Çünkü Sen sevenler içinde en çok sevenisin!*”

M. Öztürk: “*Şüphesiz en büyük merhamet sahibi sensin.*”

A. Şener vd.: “*Merhamet edecek yegâne varlık Sensin.*” / “*Çünkü en büyük merhamet sahibi Sensin.*”

H. Karaman vd.: “*Sen merhametlilerin en üstünüsün.*” / “*Sen merhametlilerin üstünüsün.*”

³⁸ Âl-i İmrân 3/135.

³⁹ İbn Manzûr, “rhm”, 3/1611.

⁴⁰ İsfahânî, “rhm”, 191; Bekir Topaloğlu, “Rahmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 19 Ocak 2022).

⁴¹ el-Bakara 2/64; Âl-i İmrân 3/159; el-A'râf 7/52, 154, 203; et-Tevbe 9/128; el-Enbiyâ 21/107; el-Hadîd 57/27.

M. Okuyan: “*Sen merhametlilerin en hayırlısınsın.*”

Rahmet, merhamet kullarda da olan fitri bir özellik olmakla birlikte Allah’ın engin rahmetine ve merhametine ulaşamaz. Rahmân-rahîm isim-sıfatlarıyla muttasıf olan, rahmetle muamele etmeyi kendisine ilke edinen, rahmeti gazabını geçen Cenab-ı Hakk’ın rahmeti ve merhameti zaman ve mekânla sınırlı değildir. İnançlarına, yaşam tarzlarına bakmayıp bütün insanları ve evreni kuşatıcı nitelikte olup rahmeti sonsuz merhameti sınırsızdır. İnsanlardaki rahmete, merhamete gelince, bu, zaman, mekân ve kişilerle sınırlıdır. Böyle olunca insandaki sınırlı olan rahmet, Yüce Allah’ın rahmetiyle asla kıyas kabul etmez. O halde Allah’a atfen kullanılan “hayru’r-râhimîn” ve “erhamu’r-râhimîn” gibi ayetleri mutlak olarak çevirmek Allah tasavvurunun dimağlara ve zihinlere doğru bir şekilde yerleşmesi açısından son derece önemlidir. Bu minvaldeki çevirilerin Kur’an’ın yerleştirmeye çalıştığı Allah tasavvuruna katkı sağlayıcı nitelikte olduğunu söyleyebiliriz.

2.8. Hayru’l-vârisîn

“Herhangi bir akid bulunmadan bir mala sahip olmak, ölenin malından pay almak” anlamındaki *v-r-s* kökünden türeyen *vâris* “ölen kimsenin malını almaya hak kazanan kimse” demektir.⁴² Ayrıca Yüce Allah’ın isim-sıfatlarından olan *el-Vâris*, “tüm yaratılmışlara vâris olan, onların varlığının sona ermesinden sonra da var olan, sürekli ve bâkî olan, yeryüzündeki her şeyin mutlak ve gerçek vârisi olarak sonu bulunmayan” manasına gelir.⁴³

Vâris, Kur’an’da üç defa Allah’a;⁴⁴ üç defa da insana⁴⁵ atfen olmak üzere toplamda altı defa geçmektedir. Allah’a isnat edilerek kullanıldığı el-Kasas 28/58. ayette Allah’ın cezalandırması ile helak olan belde halkından sonra onlara vâris olacak kimsenin kalmadığı, bu nedenle oraların ıssız ve sahipsiz kaldığı beyan edilmektedir. Bununla birlikte ayette mülkün yegâne sahibinin Allah olduğu gerçeğine işaret edilmektedir.⁴⁶

el-Hicr 15/23. ayette ölüden diriyi diriden ölüyü çıkararak, yaşatan ve öldüren mutlak varlığın ve neticede yeryüzünde mevcut her şeyin hakiki sahibinin Allah olduğu ayetin sonunda “nahnu’l-vârisîn” ile ifade edilmektedir. Nitekim ecel geldiği zaman hiçbir varlık diri olmayacak, hepsi öldüğü için de Allah yeryüzünde her şeyin vârisi olacaktır.⁴⁷ Bu nedenle zaman ve mekân mukayyetliğinden müstağni tek, gerçek ve mutlak vâris Yüce Allah’tır.

el-Enbiyâ 21/89. ayette *vâris* ise *hayr* kelimesi ile birlikte kullanılmaktadır. Ayette “hayru’l-vârisîn” ifadesi çocuğu olmayan Hz. Zekerîyya’nın Yüce Allah’a övgüde bulunduğu duasında “her şey yok olduktan sonra dahi var olan” anlamında zikredilmektedir. Ayette geçen “hayru’l-vârisîn” kısmının tercümesi ise meallerde şöyle yer almıştır:

S. Ateş: “*Sen, vârislerin en iyisisin (her şeyim sana kalacaktır)*”

Ö. Dumlu-H. Elmalı: “*Sen varislerin en hayırlısınsın.*”

⁴² İsfehânî, “vrs”, 518; İbn Manzûr, “vrs”, 6/4808.

⁴³ İbn Manzûr, “vrs”, 6/4808.

⁴⁴ el-Hicr 15/23; el-Enbiyâ 21/89; el-Kasas 28/58.

⁴⁵ el-Bakara 2/233; el-Mü’minûn 23/10; el-Kasas 28/5.

⁴⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 6/42.

⁴⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4/630.

Y. Işıcık: “Gerçi sen, vâris olanların en hayırlısın!”

M. Öztürk: “Gerçek vâris, yegâne ebedi varlık sensin.”

S. Akdemir: “Sen vârislerin içinde en iyi olanısın!”

A. Şener vd.: “Çünkü gerçek vâris (her şeyin mâlikî) Sensin.”

H. Karaman vd.: “Rabbim! Geride kalanların en hayırlısı sensin.”

M. Okuyan: “Sen vârislerin en hayırlısın.”

İnsanlar da bu dünyada ve ahirette vâris olma özelliğine sahiptir. Ölen birinin bıraktığı mal-mülkün varisleri olduğu gibi ahirette de Allah'ın razı olduğu imana, itaate, ahlaki güzelliklere ve özelliklere sahip olanlar, kısaca Allah'ın emir ve yasakları konusunda duyarlı olan kullar yine Allah'ın lütfu ve takdiri ile cennete vâris olabileceklerdir.⁴⁸ Bununla birlikte her şeyin yoktan yaratıcısı olması hasebiyle onların tek gerçek varisi tartışmasız Allah Teâlâ'dır. Bir başka ifadeyle dünyada da ahirette de mutlak vâris O'dur. Bunun böyle olduğu Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinden rahatlıkla tespit edilebilir.⁴⁹

Bütün bunlar birlikte değerlendirildiğinde insanların vâris olması zaman ve mekânla sınırlı olduğu gibi Allah'ın takdirine ve lütfuna bağlıdır. Sonuç olarak insanların vâris oluşu hakiki olmayıp mecaz anlamda olup mutlak varis hiç kuşkusuz bütün bir varlığın yoktan var edicisi, hiçbir zaman ölmeyecek olan ve varlığı kendiliğinden olan Hayy, Kayyûm ve Bâkî gibi isim-sıfatlarıyla muttasıf olan âlemlerin rabbi Yüce Allah'tır. Bu izahata göre Allah'ın mutlak ve tek vâris olduğunu ifade eden meallerin daha doğru ve isabetli bir çeviri olduğunu söyleyebiliriz.

2.9. Hayru'l-münzilîn

N-ç-/ kökü bir yere inmek, yüksekte aşağıya inmek, konaklamak, ikram etmek gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁰ Kur'an'da beş defa zikredilen kelime sadece bir yerde Hz. Yûsuf'a⁵¹ diğer yerlerde ise Allah'a atfen kullanılmıştır.⁵²

Kelime kronolojik olarak ilk defa Yâsîn suresinde geçmektedir. Ayette üç elçi gönderilmesine rağmen inkârda direten ve şehrin diğer ucundan gelerek elçilere destek veren Allah dostunu katleden kavmin üzerine Allah'ın gökten bir melek ordusu göndermediği zira onların helaki için sadece bir tek sesin yeterli olacağı ifade edilmektedir.⁵³ Burada Yüce Allah tarafından bir azabın indirilip indirilmemesi *münzilîn* kelimesi ile ifade edilmiştir. Yine *münzilîn* kelimesi el-Ankebût 29/34. ayette de aynı anlamda kullanılmıştır.

el-Vâkı'a 56/69. ayette kelime, insanların içtikleri suya dikkat çekerek onu buluttan indirenin kendileri mi yoksa Allah mı olduğu hususunda düşünmeleri istenmektedir. Ayette suyun bulutlardan indirilmesi *münzilîn* kelimesi ile ifade edilmiştir.

⁴⁸ Meryem 19/63; el-Mü'minûn 23/10-11.

⁴⁹ Âl-i İmrân 3/180; Meryem 19/40; er-Rahmân 55/26-27; el-Hadîd 57/10.

⁵⁰ İsfahânî, “nzl”, 488; İbn Manzûr, “nzl”, 6/4399.

⁵¹ Yûsuf 12/59.

⁵² el-Mü'minûn 23/29; el-Ankebût 29/34; Yâsîn 36/28; el-Vâkı'a 59/69.

⁵³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/311.

Münzil kelimesinin *hayr* ile birlikte kullanıldığı ilk ayet Yûsuf 12/59. ayettir. Ayette Hz. Yûsuf, kardeşleri için erzakları hazırlattıktan sonra onlardan bir dahaki gelişlerinde diğer kardeşlerini de getirmelerini isteyerek kendisinin onlara tahılı fazla verdiğini hatırlatarak iyi bir ev sahipliği yaptığını beyan ediyor. Hz. Yûsuf kendisinin iyi bir ev sahibi olduğunu, misafirlerini en iyi şekilde ağırladığını ifade etmek için “hayru’l-münzilîn” ifadesini kullanmıştır.⁵⁴

Hayru’l-münzilîn ifadesinin Allah’a atfen kullanıldığı tek yer el-Mü’minûn 23/29. ayettir. Bu ayet Allah’ın Hz. Nuh’a tufandan sonra gemiden karaya ineceği zaman yapması istenen duayı kapsamaktadır. Allah’ın öğrettiği bu duada, Hz. Nuh’la birlikte gemiye binip selamete erişen müminlerin, tufandan sonra nereye yerleşeceklerini tam olarak bilen ve yaptığı her şeyi hikmetle yapanın Allah Teâlâ olduğu “hayru’l-münzilîn” tamlaması ile zikredilmiştir. Ayette geçen bu ifadenin meallere yansımaları ise şu şekildedir:

S. Ateş: “*Sen konuklayanların en hayırlıdır.*”

Ö. Dumlu-H. Elmalı: “*Sen indirenlerin en iyisisin.*”

Y. Işıcık: “*Sensin indiren / konuk edenlerin en hayırlısı!*”

M. Öztürk: “*...oraya en iyi şekilde eritirip yerleştirecek olan sensin.*”

S. Akdemir: “*Sen, indirenlerin en iyisisin!*”

A. Şener vd.: “*Yerleşilecek en iyi yeri bilen ve oraya en iyi şekilde ulaştıracak olan Sensin.*”

H. Karaman vd.: “*En uygun şekilde indirip yerleştiren sensin.*”

M. Okuyan: “*Sen (insanları uygun bir yere) indirilenlerin en hayırlıdır.*”

“Hayru’l-münzilîn” ifadesinin tercümesinde *münzilîn* kelimesinin “konuklayan, bir yere indirilen, indiren, konuk eden, bir yere yerleştiren” şeklinde çevrildiği görülmektedir. “Konuklamak”, Türkçede hem “konuk olmak” hem de “yemeğe çağırmak” anlamında kullanılsa da⁵⁵ yaygın bir kullanım olamaması ve iki manayı da ihtiva etmesi nedeniyle ayette geçen doğru anlamı ifade konusunda yetersiz kalmaktadır. Yine Allah’a atfen kullanılmasına rağmen kelimenin “bir yere indirilen” olarak çevrilmesi de uygun olmamaktadır. “Bir yere indiren, konuk eden, bir yere yerleştiren” şeklindeki çeviriler anlamı tam olarak yansıtması açısından daha uygundur. Nitekim ilgili ayette, Allah, gemiye binerek tarafını belli edenlerin nereye inip yerleşeceklerini en başından itibaren bilen kendisi olduğunu zihinlere yerleştirmek amacıyla bu duayı Hz. Nuh’a öğretmiştir. Zira Yüce Allah’tan başka hiç kimse hangi yerin yerleşmeye daha uygun olduğunu bilemez. Hz. İbrahim’in -Allah’ın izniyle- ateşten kurtulduktan sonra “*Ben rabbime, O’na rabatça ibadet edebileceğim bir yere gidiyorum. O bana mutlaka bir yol gösterecektir.*”⁵⁶ sözü de bu hususu destekler niteliktedir. Yine Hz. Peygamber’e de hicrete hazırlık sadedinde etmesi öğretilen “*Rabbim! Sen beni erişeceğim yere hayırlısıyla eritir; çıkacağım yerden de hayırlısıyla çıkmamı sağla. Bana kendi katından güç ve destek ver.*”⁵⁷ duası da bu minvalde ele alınabilir. Kısaca hicret vakti gelen peygamberin nereye gideceği, nerede ika-

⁵⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4/471.

⁵⁵ *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “konuklamak” (Erişim 19 Ocak 2022).

⁵⁶ es-Sâffât 37/99.

⁵⁷ el-İsrâ 17/80.

met edeceği sadece her şeyin mutlak bilgisine sahip olanın elinde ve yetkisindedir. Bu nedenle “hayru’l-münzilîn” ifadesini “indiren/konuk edenlerin en hayırlısı/en iyisi” şeklinde bir kıyas eşliğinde değil de mutlak olarak anlamak Allah tasavvuru açısından son derece önemlidir. Bu yaklaşıma uygun olarak “*Yerleşilecek en iyi yeri bilen ve oraya ulaştıran yegâne kişi Sensin*” mealinin daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

2.10. Hayru’n-nâsırîn

“Yardım etmek” anlamında *n-s-r* kökünden türeyen *nâsır* kelimesi Kur’an’da on bir defa zikredilmiştir. *Ve mâ lebum/lekum min nâsırîn* şeklinde geçtiği ayetlerde⁵⁸ dünyada ve ahirette Allah’a karşı inkârcıların yanında yer alacak hiçbir yardımcının olmadığı beyan edilmiştir. Kelimenin yalnız olarak *nâsır* şeklinde geçtiği diğer üç ayette de Allah’a karşı inkârcıların yanında yer alacak hiçbir yardımcının olmayacağı vurgulanmıştır.⁵⁹

Müminler için inkârcılara karşı yegâne yardımcının Allah olduğunun beyan edildiği Âl-i İmrân 3/150. ayette “hayru’n-nâsırîn” ifadesi zikredilmiştir. İfadenin çevirisi ise şu şekildedir:

S. Ateş: “Yardımcıların en iyisi O’dur.”

Ö. Dumlu-H. Elmalı: “O, en iyi yardımcıdır.”

Y. Işıcık: “O, yardım edenlerin en hayırlısıdır.”

M. Öztürk: “Zaten gerçek yardımcı da O’dur.”

S. Akdemir: “O, yardım edenlerin en hayırlısıdır.”

A. Şener, vd.: “Yardım istenecek tek varlık O’dur.”

H. Karaman vd.: “O, yardımcıların en iyisidir.”

M. Okuyan: “O, yardımcıların en hayırlısıdır.”

Yardım etme, insani özelliklerin en önemlilerinden biridir. Öyle ki bu durum Allah’ın istediği bir şeydir. Buna rağmen insanın yardımı sınırlıdır. Hiçbir insan Allah gibi yardım edemez. Bununla birlikte Allah’ın diğer yardım edenler içinden bir yardım edici olduğu ayetin zâhiri/lafzî anlamından çıkarılabilir. Ancak Allah bundan münezzehtir. İnsanların yaygın kullanımını gereği söz/kelam, “hayru’n-nâsırîn” şeklinde gelmiştir.⁶⁰ Nitekim el-Fâtiha 1/5. ayetinde de yardımın sadece Allah’tan isteneceği özellikle vurgulu bir şekilde ifade edilmektedir. Yine birçok ayette bu durum açıkça beyan edilmektedir: “Yardımcı olarak Allah size yeter!”⁶¹ “Allah’a karşı size sahip çıkıp yardım edecek kimse yoktur.”⁶²

Bütün bu mülâhazalardan Allah’ın tek gerçek yardımcı olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu çerçevede “Zaten gerçek yardımcı da O’dur”, “Yardım istenecek tek varlık O’dur” şeklindeki meallerin doğruyu yansıttığı söylenebilir.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/22, 56, 91; en-Nahl 16/37; el-Ankebût 25; er-Rûm 29; el-Câsiye 45/34.

⁵⁹ Muhammed 47/13; el-Cin 72/24; et-Târık 86/10.

⁶⁰ Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtîhu’l-ğayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1425-26/2005), 3/9-28.

⁶¹ en-Nisâ 4/45; el-Furkân 25/31.

⁶² el-Bakara 2/107, 120; el-Ankebût 29/22; eş-Şûrâ 42/31. Ayrıca bk. et-Tevbe 9/74, 116.

Sonuç

Hayr, kelimesi Kur'an'da sıklıkla kullanılan bir ifadedir. Kelime hem ism-i tafdîl olarak birden fazla şey arasında karşılaştırma yapmak amacıyla kullanıldığı gibi iman, İslam, mal, zafer anlamlarında bağımsız bir durumu ve nesneyi de karşılayabilmektedir. Farklı ve cihlere sahip olan bu kelimenin anlamı, Kur'an bütünlüğünden ve geçtiği ayetin bağlamından hareketle tespit edilebilir.

Hayr kelimesi mutlak ve mukayyet olmak üzere iki anlam ifade etmektedir. Kâdir-i Mutlak olan Yüce Allah için kullanıldığı zaman ifade mutlaklık beyan etmektedir. Çünkü O'nun hiçbir fiilinde bir eksiklik, noksanlık mevcut değildir, O tüm bunlardan münezzehtir. Yine O'nun eşi ve benzeri bulunmadığı için de hiçbir varlık onunla kıyas edilemez. Bu bağlamda "*hayr* + ism-i fâil" şeklinde formüle edebileceğimiz ve Allah'a atfen kullanılan terkiplerde *hayr* kelimesi, bir kıyaslamayı ifade etmemekte aksine mutlak anlamda yetkinliği ve üstünlüğü ihtiva etmektedir. Bu şekilde bir anlamın Kur'an'ın ortaya koyduğu Allah tasavvuru bakımından daha doğru ve tutarlı olacağını söyleyebiliriz.

Hayr kelimesinin yer aldığı ilgili tamlamaların meallere yansımalarının farklılık gösterdiği görülmüştür. Aynı mealde dahi ifadenin muhtelif ayetlerde -aynı bağlama sahip olduğu halde- farklı çevirilere sahip olduğu mülahaza edilmiştir. Neticede *hayr* kelimesinin yer aldığı ilgili tamlamaların, eşi ve benzeri bulunmayan Allah'ın sıfat ve fiillerindeki mutlaklığı göz önünde bulundurularak hiçbir varlık ile kıyas edilmeksizin çevrilmesi gerekmektedir. Ancak çoğu mealde bu anlam nüansına dikkat edilmeksizin lafzî çeviriye aşırı bağlılıktan kastedilen mananın göz ardı edildiği görülmektedir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazarlar / Authors

Havva Özata– Zülfikar Durmuş

Finansman / Funding

Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions

Çalışmanın Tasarlanması / <i>Conceiving the Study</i>	: HÖ (%40), ZD
(%60)	
Veri Toplanması / <i>Data Collection</i>	: HÖ (%50), ZD
(%50)	
Veri Analizi / <i>Data Analysis</i>	: HÖ (%50), ZD
(%50)	

Makalenin Yazımı / *Writing up* : H (60%), ZD
(40%)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / *Submission and Revision* : H (60%), ZD
(40%)

ıkar atışması / *Competing Interests*

Yazarlar, çıkar atışması olmadığını beyan ederler. / The authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça

- Ayet Ayet Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal)*. çev. Ömer Dumlu-Hüseyin Elmalı. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Çağrıçı, Mustafa. "Hayır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hayir#1>
- Damegânî. *el-Vucûb ve'n-nezâ'ir li elfâzi Kitâbillâhi'l-'Azîz*. thk. Muhammed Hasen Ebû'l-'Azm ez-Zefitî. Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1995.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsenna. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- el-Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsu'l-Mubît*. thk. Mektebetu Tahkîki't-Turâş fi Mu'essesetu'r-Risâle. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2005.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Âşûr. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 8 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-Tevfikîyye, 2008.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullah Aliyyu'l-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbnu'l-Cevzî. *Nuzbetu'l-a'yuni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vucûb ve'n-nezâ'ir*. thk. Muhammed 'Abdulkerîm Kâzım er-Râdî. Beyrut: Mu'essetu'r-Risâle, 1984.
- İbnu'l-Cevzî. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut-Dımeşk: Mektebetu'l-İslâmî, 1984.
- Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an Meallerinde Bağlama Riayet Etmenin Önemi". *Tefsîr Araştırmaları Dergisi* 4 / 1 (Nisan 2020), 93-116.
- Kur'an Meal-Tefsîr*. çev. Mehmet Okuyan. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Kur'an Meâli*. çev. Yusuf Işıcık. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010.
- Kur'an-ı Kerim Mealî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Kur'an-ı Kerim Mealî*. çev. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrıçı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Kur'an-ı Kerim ve Yüce Mealî*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1433/2013.

- Lakît b. Ya'mur. *Dîvânu Lakât b. Ya'mur*. thk. 'Abdulmu'îd Hân. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle – Dâru'l-Emâne, 1971.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. 17 Cilt. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2008.
- Mütercim Asım Efendi. *Kâmûsu'l-Mubît Tercümesi*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Râgıb, el İsfehânî. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-ğayb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1425-26/2005.
- Sellâme Abdullah el-Suveydî. *Şi'ru kabîleti Zübyân fî câbiliyye*. Katar: Matbûātu Câmiatu Katar 1987.
- Seyyid Şerîf el-Curcânî. *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1985.
- Son Çağır Kur'an*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fetbu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 8. Basım, 1433/2012.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *Mubtasaru'l-sa'd*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2013.
- Topaloğlu, Bekir. "Rahmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 19 Ocak 2022). <https://islamansiklopedisi.org.tr/rahman>
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. Erişim 19 Ocak 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâlî*. çev. Abdülkadir Şener-Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2020.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*. thk. Ali Cemaleddin Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde Klasik İsrâiliyata Yaklaşımlar*

Approaches to Classical İsrâ'iliyyat in Tâhir İbn 'âşûr's Tafsir Named al-Tahrîr wa't-Tanvîr

Mustafa YILDIZ

Dr. Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

PhD. Research Assistant, Sırnak University, Faculty of Theology

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Şırnak, Turkey

mustafayildiz@sirnak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3900-8064>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 15/12/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 03/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation: Yıldız, Mustafa. "Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde Klasik İsrâiliyata Yaklaşımlar". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2022), 50-77.

<https://doi.org/10.31121/tader.1037239>

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

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

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

* Bu çalışma, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalında tamamlanan *Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde İsrâiliyata Yaklaşımlar ve Kitab-ı Mukaddes Nakilleri* isimli doktora tezimizden üretilmiştir.

Öz

Genel anlamda “yabancı menşeli rivayetler” şeklinde nitelendirilebilecek olan isrâîlî rivayetler, tefsire zenginlik katan bir imkân mı, yoksa kendisinden uzak durulması gereken zararlı malzemeler midir? Bu, İslam’ın ilk dönemlerinden günümüze kadar, daha çok tefsir disiplini çerçevesinde tartışılıp leh ve aleyhinde farklı görüşlerin dile getirildiği muhataralı bir konu olmuştur. Özellikle Yahudi ve Hıristiyan din ve kültürünün baskın olduğu bu rivayet malzemesi, erken dönem tefsir literatüründe özellikle Kur’an kıssalarının tefsirinde önemli bir bilgi kaynağı olarak kullanılmıştır. Ancak isrâîliyat, sonraki dönemlerde dinin özünü bozan zararlı bilgiler olarak telakki edilmiş, günümüze kadar uzanan süreçte gittikçe artan oranlarda tenkit edilmiş, bununla birlikte tamamen terk edilememiştir. Çağdaş tefsirlerde isrâîlî rivayetler bazı dönemsel faktörlerin de etkisiyle daha önce hiç olmadığı kadar çok boyutlu bir tenkide tabi tutulmuştur. Çağdaş müfessirlerden biri olan Tâhir b. Âşûr’un (1879-1973) *et-Tabrîr ve’t-Tenwîr* isimli tefsiri, isrâîlî rivayetlere olan yaklaşımlarıyla dikkatleri çekmektedir. Onun tefsirinde bu rivayet malzemesinin bir kısmı belli kriterler çerçevesinde kabul edilerek kullanılmışken bir kısmı da yine belli kriterler çerçevesinde tenkit edilerek reddedilmiştir. Çalışmada müellifin bu konuda gözettiği kriterlerin tespit edilmesi amaçlanmış, özellikle çağdaş dönemde ciddi bir sorun olarak sıklıkla gündeme gelen bu mevzu, İbn Âşûr’un algısı ve pratik uygulamaları üzerinden irdelenerek problemin çözümüne ışık tutulmaya çalışılmıştır. Müfessirin, ağırlıklı olarak isrâîlî rivayet malzemesini tenkit etmiş olsa da bu konuda genelleyci bir tutuma sahip olmadığı, belli kriterler çerçevesinde ondan istifade ederek tefsirde bir imkâna dönüştürdüğü görülmüştür. Onun özgüven sıkıntısı yaşamadan konuyla ilgili sorunları aşma noktasında örneklik teşkil ettiğini ifade etmek mümkündür.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur’an, İsrâîliyat, Tâhir b. Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-Tenwîr*, Kur’an kıssaları, Yahudi ve Hıristiyan kültürü.

Abstract

Are Israeli narratives that generally can be qualified as “narratives with foreign origins” a facility to add richness to tafsir or harmful materials that should be avoided? This has been a detrimental topic that has been discussed especially in tafsir discipline and different opinions negative or positive has been stated from the first periods of Islam to today. This narrative material that is dominated especially by the jewish and christian religion and culture has been used as an important information resource in the early period tafsir literature especially for Quran narratives’ tafsir. However isrâ’iliyyat in the following periods has been considered as harmful information that distorted the essence of the religion, criticized more and more in the period that is following until today however hasn’t been able to be abandoned completely. In modern tafsir Israeli narratives has met criticism in dimensions that never seen before with the effect of some periodical factors. Tâhir İbn ‘Âshûr’s who is one of the modern mufasssirs (1879-1973) tafsir named al-Tahrîr wa’t-Tanwîr draws attention with its approach to İsrâîli narratives. In his tafsir while some of this narrative material has been accepted and used in accordance with some criteria some of them has been criticized and rejected again in accordance with some criteria. With this study it is aimed to determine the criteria the muallif used, to shed light on the solution of the problem by scrutinizing this topic that comes into question as a serious problem especially in the modern time via İbn ‘Âshûr’s perception and practical applications. It is seen that even though the mufasssir mainly criticized the isrâîlî narrative material, he doesn’t have a generalizing attitude, he makes use of it in the framework of some criteria and turns it into a facility. It is possible to state that he sets an example at the point of overcoming the problems related to the topic without having a confidence problem.

Keywords: Tafsir, Quran, İsrâ’iliyyat, Tâhir İbn ‘Âshûr, *al-Tabrîr wa’t-Tanwîr*, Quran narratives, Jewish and Christian culture.

Giriş

Müslümanlar, nüzulünden günümüze kadar vahiy geleneğinin bir devamı ve varisi olan Kur’an’ı anlama ve açıklama gayreti içerisinde olmuşlardır. Kur’an’da büyük bir yekûn tutan Kur’an kıssaları, genellikle detaylardan uzak bir üslupla nakledilmişken Yahudi ve Hıristiyan kültüründe aynı kıssaların detaylarına rastlamak mümkündür. Durum böyle olun-

ca Müslümanlar tefsir başta olmak üzere birçok ilimde özellikle Ehl-i kitap'ın sözlü kültürüne müracaat ederek onlardan bazı bilgiler tedarik etmişlerdir. Genel bir ifadeyle “gayri İslamî menşeli rivayetler”¹ şeklinde tanımlanabilecek bu bilgiler, ilerleyen süreçte “*isrâiliyat*” ismiyle kavramsallaşmıştır.² Ne var ki isrâilî rivayetler, erken dönem tefsirlerinde önemli bilgi kaynaklarından biri olarak kullanılmışken klasik dönemden başlayıp günümüze kadar uzanan süreçte gittikçe artan bir oranda tenkide tabi tutulmuştur.³ Klasik dönemde genellikle isnat, çağdaş dönemde ise daha çok içerik yönüyle tenkit edilen isrâilî rivayetler, bir şekilde tefsirlerde yer almaya devam etmiştir. İsrâiliyatın tefsir malzemesi olarak kullanılmasına dair leh ve aleyhte birçok görüş serdedilmiştir. Kimilerine göre uzak durulması gereken, son derece gereksiz ve zararlı olan bu malzeme; kimilerine göre ise önemli bir bilgi kaynağı olarak tefsire zenginlik katan bir imkân olarak değerlendirilmiştir.⁴ Çağdaş döneme geldiğinde, isrâiliyatın beslediği efsane ve hurafelerle karışık bir din anlayışının Müslümanları geri bıraktığı düşüncesi isrâiliyatı tefsirin en problematik konularından biri haline getirmiştir.⁵ Bu süreçte -tamamen terk edilmiş olmasa da- isrâiliyata karşı ciddi anlamda mesafe konulmuştur.

Çalışma esnasında yer yer “*klasik isrâiliyat*” ifadesi kullanılacak ve bununla genel anlamda klasik tefsir literatüründe geçen ve isrâilî rivayetlerin genel karakteristiğine uyan rivayet malzemesi kastedilecektir.⁶ Başka bir ifadeyle, bu kullanımla hem Kitâb-ı Mukaddes nakilleri hem de konuyla ilgili siyasî ve ideolojik yaklaşımlar dışarıda bırakılacaktır. Zira çağdaş dönem tefsirlerinde giderek yaygınlaşan bir olgu haline gelen Kitâb-ı Mukaddes nakilleri bazı araştırmacılar tarafından “*çağdaş isrâiliyat/yeni isrâiliyat*” şeklinde isimlendirilirken⁷ bazıları da bu ifadelerle İslam düşmanlarınca Müslümanlar arasında yaygınlaştırılmaya çalışılan her türlü fasit ideoloji, siyasî-fikri akım ve uygulamayı kastetmişlerdir.⁸ Bu anlamıyla klasik isrâiliyat kullanımının hem zikredilen bu araştırmacıların yaklaşımına hem de klasik kelimesinin anlam içeriğine⁹ uygun olduğu söylenebilir. Nitekim isrâilî rivayetler vazgeçilemeyen

¹ Bu isimlendirme için bk. Muhammed Hamidullah, “İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât Yâhut Gayri İslâmî Menşeli Rivayetler”, çev. İbrahim Canan, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977).

² İsrâiliyat kelimesinin kavramlaşma serüvenine ve kavrama yüklenen farklı yaklaşımlara dair detaylı bilgiler için bk. Roberto Tottoli, “İslâmî Literatürde İsrâiliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı”, çev. Mesut Kaya, *Marife* 2 (2010); Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyât Eleştirisi* (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 105-121, 201-265; Mustafa Öztürk, *Tefsirin Hâlleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 171-186.

³ bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyât Eleştirisi*, 99-121.

⁴ Söz gelimi bazı müfessirler, sırf okuyucu keyiflenip hoşça vakit geçirsin diye sahih olmadığını itiraf ettikleri isrâilî rivayetlere yer verdiklerini belirtmişlerdir. bk. Mehmet Fatih Dede, “İbâzî Tefsir Geleneğinde İsrailiyat Meselesi: İtfiyiş Örneği”, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi 9/2 (18) (2017), 890.

⁵ Konuya dair tartışmalar için bk. Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-mevdûât fî kütübî't-tefsîr* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, ts.); Muhammed Hüseyin Zehebî, *el-İsrâiliyyât fî't-tefsîr ve'l-hadis* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.); Remzi Na'nâa, *el-İsrâiliyyât ve eserubâ fî kütübî't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1970); Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012); Abdulhamit Bırışık, “İsrâiliyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/199-202.

⁶ Nitekim Hâlidî de “*el-İsrâiliyyât el-Kadîme*” ifadesini kullanmış ve onunla zikredilen rivayet malzemesine işaret etmiştir. bk. Salâh Abdulfettâh Hâlidî, *İsrâiliyyât muâsıra* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1436/2015), 10-11.

⁷ Mehmet Paçacı, ““De ki: Allah Bir'dir” -İhlas Süresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri-”, *İslâmiyyât* 3 (1998), 50.

⁸ M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998), 148-152; Hâlidî, *İsrâiliyyât muâsıra*, 41-110.

⁹ Klasik: “Gelenekten ayrılmadan meydana getirilen ve değerini uzun zaman kaybetmeyen, alışılmış olan” şeklinde tanımlanmıştır. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1996), 662.

bir olgu olarak varlığını bir şekilde tefsirlerde devam ettirmiş, bu rivayetleri sert bir şekilde eleştiren müfessirler bile onları tam olarak terk edememişlerdir.

Çağdaş müfessir Tâhir b. Âşûr'un (1879-1973) *et-Tabrîr ve't-Tenvîr* isimli tefsiri klasik isrâiliyat konusuna yaklaşımlarıyla dikkat çekmektedir. Müellif, çoğu çağdaş tefsirde olduğu gibi isrâilî rivayetlerle Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini farklı kategorilerde değerlendirerek her ikisine yönelik farklı bir tutum sergilemektedir. Tefsirde hatırı sayılır miktarda isrâilî rivayetle karşılaşmak mümkündür. İbn Âşûr, tefsirinde “tefsir ilminin istifade ettiği ilimler” başlıklı ikinci mukaddimesinde Arap tarihiyle ilgili malumatın önemini vurgulamaktadır.¹⁰ Esasında önemi-ne dikkat çektiği rivayetlerin bir kısmı isrâilî rivayetlerdir. Onun bu izahlarından isrâiliyatı önemsendiği açıktır. Müellif, benzer şekilde kadim efsane ve mitolojilerin tarih taşıyıcıları olduğunu belirterek önemsenmeleri gerektiğine işaret etmekte kullanım amacını bildikten sonra onlara müracaat etmekte sakınca görmemekte kendisi bu tür bilgileri tefsirinde kullanmaktadır.¹¹ Bilindiği üzere isrâilî rivayetlerin bir kısmı mitolojidir. Tüm bunlar İbn Âşûr'un isrâilî rivayetlere önem verdiğini, doğru bir yöntemle kullanılmalarının faydalı olacağı kanaatine sahip olduğunu göstermektedir. Onun bu rivayetlere yaklaşımında belli kriterleri gözettiği belirtilmelidir. Müellifin isrâilî rivayetler konusunda gözettiği kriterlerin çoğu esasında tefsir geleneğinde bulunmaktadır.¹² Bu çalışmada öncelikle İbn Âşûr'un klasik isrâiliyat tanımı ve algısının nasıl olduğu ve isrâiliyat muhtevasına işaret ederken kullandığı ifade formları üzerinde durulacaktır. Daha sonra örneklerden hareketle müellifin isrâilî rivayetleri kabul ve tenkidinde göz önünde bulundurduğu temel ilkelere tespit edilecektir. Böylece İbn Âşûr'un konuya yaklaşımının problemin çözümüne ışık tutması hedeflenmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve: *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*'de İsrâiliyat Kavramı ve Alternatifleri

et-Tabrîr ve't-Tenvîr'de isrâilî rivayetlere olan yaklaşımların tespiti için müellifin isrâiliyat kavramını hangi anlamda kullandığı ayrıca ilgili rivayet malzemesine atıfta bulunurken alternatif olarak kullandığı diğer ifadeler üzerinde durmak gerekecektir. Öncelikle belirtilmelidir ki İbn Âşûr doğrudan bir isrâiliyat tanımı yapmamıştır. Bununla birlikte onun bu malzmeden bahsederken kullandığı ifade formlarından kavrama nasıl bir anlam yüklediği hakkında genel bir neticeye ulaşmak mümkündür. Bu noktada klasik tefsir ve ulûm'ul-Kur'an literatüründe isrâiliyat kavramının tanımı üzerinde durulmadığı, yapılan tanımların son dönem müelliflerine ait olduğu, aynı zamanda kavramın sözlük ve terim anlamı üzerinde de mutabakata varılmadığı belirtilmelidir. İbn Âşûr'un isrâiliyat kavramına yüklediği anlamın daha açık-seçik anlaşılması için kavrama dair tanımlarda vurgulanan noktalara özetle değinmek yerinde olacaktır. Bu konuda müstakil çalışmaları olan sahanın öncü isimlerinin yaptıkları tanımlar incelenecek olursa kavramın etimolojisine uygun olarak söz konusu malzemenin Yahudi din ve kültüründen geldiği ve İslam'ın özüne uygun olmayan bütün rivayetleri

¹⁰ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tabrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984), 1/25.

¹¹ bk. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb* (Tunus: Dârü's-Selâm, 1427/2006), 197; İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 1/214, 2/12, 9/72, 18/37.

¹² Müfessirlerin genelde rivayetler özelde siyer rivayetleriyle ilgili ileri sürdükleri kaideler için bk. Aykut Kaya, *Menâbicu'l-müfessirin fi'l-i'timâd 'lâ's-sýrati'n-nebevîyyeti fi't-tefsîr* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 121-146.

kapsayıcı bir vurgunun olduğu görülecektir.¹³ Esasında isrâiliyat, farklı İslâmî ilimlerde farklı vurgularla ve işlevlerle öne çıkmaktadır. Bu nedenle farklı alanlarda görülen söz konusu bilgi malzemesinin tümünü kuşatacak kapsayıcı bir tanımın yapılması doğru olmayacaktır.¹⁴ Fakat isrâiliyat kavramının tefsir ilmini merkeze alacak kapsayıcı bir tanımını şu şekilde yapmak mümkündür:

“Ortadoğu kültür havzasını oluşturan toplumlara, şahıslara, peygamberlere, yaratılış konularına ve kıyamete dair geçmiş ve gelecekle ilgili olan, yayılışı İslâm öncesine uzanan, kaynağı Araplara ve Ehl-i kitap'a dayanan, tefsirlerde açıklama, istişhad ve terğîb-terhîb maksatlı kullanılan rivayetlerdir.”¹⁵

İbn Âşûr'un kavrama yüklediği anlamları ortaya koya bilmek onun ancak isrâiliyat kelimesi ve alternatiflerini kullandığı yerleri tetkik etmekle mümkün olacaktır.

1.1. et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de İsrâiliyat Kelimesinin Kullanımı

İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de isrâiliyat kelimesini toplamda sadece üç defa kullanmıştır. Bu durum onun isrâilî rivayet malzemesinden bahsederken farklı ifadeleri özellikle tercih ettiği anlamına gelmektedir. Bununla birlikte mihver kavram olması hasebiyle müellifin isrâiliyat ifadesini kullanıldığı üç yere ve bağlamına değinmek istiyoruz.

İbn Âşûr, isrâiliyat kelimesini ilk defa tefsirinin mukaddimesinde kullanmaktadır. O, bazı tefsirleri tasnif ve değerlendirmeye tabi tutarken tefsirlerden bazılarının sadece seleften gelen rivayetleri aktarmakla yetindiklerini bazılarının ise tetkik yöntemini benimsediklerini ifade ederken şunları kaydetmektedir:

“Müfessirlerin çoğu Kur'an kıssalarını yorumlarken kendilerini isrâiliyat nakline kaptırmıştır. Böylece kitaplarındaki uydurma haberler (el-Mevzûât) çoğalmıştır. Bu durum çağdaş olan iki büyük âlim gelene kadar devam etmiştir. Bunlardan biri doğuda, el-Keşşâf sahibi büyük âlim Ebû'l-Kâsım Muhammed ez-Zemahşerî (öl. 538/1144), diğeri ise batıda Endülüs'te, el-Muharrerü'l-Veçç'in müellifi Şeyh Abdülhak b. Atıyye'dir (öl. 541/1147).”¹⁶

İbn Âşûr'un bu ifadelerinden isrâiliyat kelimesini aslı olmayan uydurulmuş rivayetler anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.¹⁷ Onun, söz konusu cümlelerinden -son dönemdeki bazı müelliflerin yaptığının aksine-¹⁸ eserlerinde isrâiliyata çokça yer veren ilk dönem müfess-

¹³ Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, 13. Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, 73-74; Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-mevdûât*, 13-14. Ülkemizde de konuyla ilgili çalışmaları olan araştırmacılar bu noktaları vurgulayan tanımlar yapmışlardır. bk. Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, 29; Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 129; Hidayet Aydar, “Kültürlerarası Bir Bilgi Köprüsü Olarak İsrâiliyat ve Osmanlı Halk Kültüründeki Yansımaları”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/8 (2013), 94.

¹⁴ Enes Büyük, “Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 771.

¹⁵ Büyük, “İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddialar”, 774.

¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/15-16. İbn Âşûr, benzer şekilde bazı meşhur müfessirleri sıhhatlerine dair bilgi vermeden sebep-i nüzûle dair zayıf rivayetleri eserlerine almaları nedeniyle eleştirmiştir. bk. a.mlf., *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/46.

¹⁷ Esasında İbn Âşûr'un bu şekilde isrâiliyata uydurma rivayetler şeklinde bir içerik ve anlam yüklerken İbni Teymiyye'nin etkisinde olduğunu ifade etmek mümkündür. bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsir* (Beyrut: Dârü Mektebetü'l-Hayât, 1490/1980), 42.

¹⁸ İsrâilî rivayet malzemesini nakledenleri eleştiren bazı araştırmacılar, onları İslam düşmanlığı ve zındıklıkla suçladıkları görülmektedir. Bu durumda İsrâilî rivayetlere yer veren ve tefsir geleneğinde çok önemli yer

sirlerine karşı çok sert bir üslup kullanmadığı görülmektedir. İbn Âşûr, tefsirinde isrâiliyat kelimesini ikinci defa: “*Gözetimimiz altında ve vahyimize göre gemiyi yap. Zulmedenler hakkında bana bir şey söyleme. Çünkü onlar suda boğulacaklardır.*”¹⁹ ayetini tefsir ederken kullanmıştır. O, bu ayeti yorumlarken şu ifadeleri kaydetmiştir:

“Ayette geçen ‘*vahyimize göre*’ ifadesinden Allah’ın Hz. Nuh’a gemiyi nasıl yapması gerektiğini vahiyle öğrettiği anlaşılmaktadır. Bu hadise yüzyıllar öncesinde, sadece Allah’ın bildiği bir tarihte vuku bulmuştur. *isrâiliyatta hadisenin kaç yüzyıl önce gerçekleştiğine dair zikredilen bilgilerin hiçbir değeri yoktur.*”²⁰

Müellifin bu sözlerinden isrâiliyatı *güvenilir bir kaynağı olmayan, itimat edilemeyecek bilgiler* anlamında, aynı zamanda isrâiliyat kelimesini bilginin kaynağına işaret edecek şekilde kullandığı görülmektedir. İbn Âşûr, isrâiliyat kelimesini üçüncü defa Hz. Yakub’un oğlu Hz. Yusuf’a tavsiyede bulunduğu “*Babası şunları söyledi: “Yavrucuğum! Rüyayı kardeşlerine anlatma, yoksa sana tuzak kurarlar; zira şeytan insanın apaçık düşmanıdır.”*”²¹ ayetin yorumunda şu şekilde kullanmaktadır:

“Ayetin zahirinden anlaşılan Hz. Yusuf’un rüyasını kardeşlerine anlatmadığıdır. Nitekim Hz. Yusuf’un yüksek karakterine uygun olan davranış babasının tavsiyesine uymasındır. *isrâiliyatta geçtiğine göre Hz. Yusuf rüyasını kardeşlerine anlatmış ve bundan dolayı kardeşlerinin basedine maruz kalmıştır.*”²²

İbn Âşûr’un burada kullandığı isrâiliyat kelimesiyle söz konusu bilginin kaynağına işaret ettiği anlaşılmaktadır. O, bu kullanımında kelimeye doğrudan olumsuz bir anlam yüklememiş fakat bu bilginin doğruluğunu kabul etmediğini ihsas etmiştir. Özetle, İbn Âşûr’un isrâiliyat kelimesini kullandığı bu pasajlardan onun kelimeye menfi bir anlam yüklediği ve yergi amaçlı kullandığı görülmektedir. Bu kullanımlarda müellifin isrâiliyat kelimesine *uydurulmuş, aslı olmayan, itimat edilemeyecek, ciddiyetsiz ve reddedilecek bilgi malzemesi* gibi anlamlar yüklediği anlaşılmaktadır. İbn Âşûr’un isrâiliyat kavramını üç defa kullanması şaşırtıcı bir durum olmamalıdır. Zira klasik tefsir ve ulûmu’l-Kur’an literatürü incelendiğinde çoğunun isrâiliyat kelimesini ya hiç kullanmadıkları veya da çok nadir kullandıkları görülecektir.²³ Klasik kaynaklarda isrâilî rivayet malzemesini ifade etmek için daha çok *el-kütüb, el-kütübü’l-kadîme/sâlîfe, subufü’l-yebûd, ulûmu’l-evâil, rivâyât, kasas, abbâr, mevdûât* ve *acâib* gibi birçok ifade

işgal eden Mukâtil b. Süleyman ve Taberî gibi müfessirler de bu ithamların muhatabı olmaktadır. bk. Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, 121, 151, 158; Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve’l-mevdûât*, 20, 86, 87, 94.

¹⁹ Hûd 11/37.

²⁰ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 12/66.

²¹ Yûsuf 12/5.

²² İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 12/214-215.

²³ Söz gelimi, klasik tefsir literatürüne bakılacak olursa İsrâilî rivayetlere sıklıkla yer veren ilk dönem rivayet tefsirlerinden Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) ve Taberî (öl. 310/923) İsrâiliyat kelimesini hiç kullanmamıştır. Onlardan sonra gelen müfessirlerden Beğavî (öl. 516/1122), Zemahşerî (öl. 538/1143), İbn Atıyye (öl. 541/1147), İbnü’l-Cevzî (öl. 597/1200), Beyzâvî (öl. 691/1292), Bikâî (öl. 885/1480), Hatîb Şîrbînî (öl. 977/1570) ve Ebu’s-Suûd (öl. 982/1574) tefsirlerinde İsrâiliyat kelimesini hiç kullanmamışlardır. İsrâiliyat kelimesinin klasik tefsir ve ulûmu’l-Kur’an müellefatındaki kullanım sıklığı ve amaçları hakkında detaylı bir inceleme için bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 106-117. Ayrıca klasik ulûmu’l-Kur’an müellefatında İsrâiliyat başlığının bulunmadığı da belirtilmelidir. Mesut Kaya, “Yirmibirinci Yüzyılda Kur’an Çalışmalarına Eklenen Yeni Halka: Kur’an Ansiklopedileri”, *Marife* 3 (Kış 2010), 417.

kullanılmıştır.²⁴ Söz konusu rivayetlerin isrâiliyat kelimesiyle kavramsallaşmasında İbn Tey-miyye ve İbn Kesîr'in önemli etkisi olmuştur. Kavramın yaygınlaşması geç klasik döneme denk gelmektedir.²⁵ Kavram, çağdaş dönemde yoğun bir şekilde kullanılır olmuştur. Dolayısıyla İbn Âşûr, isrâiliyat kavramını çok az kullanıp onun yerine özellikle başka ifadeleri tercih ederek bu konuda çağdaş değil, klasik dönem müfessirlerinin yolunu takip etmiştir.

1.2. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de İsrâiliyat Muhtevasına İşaret Eden Alternatif İfadeler

İbn Âşûr, isrâiliyat kavramının muhtevasına karşılık gelecek rivayet malzemesinden bahsederken çok sayıda farklı ifade kullanmıştır. Bunlardan *isrâiliyat* kelimesini üç defa doğrudan zikretmiş fakat ona alternatif olarak farklı ifadeler kullanmaya özellikle özen göstermiştir. Çeşitlilik arz eden bu ifadeleri şöyle gruplandırmak mümkündür: Ahbâr (أخبار) kelimesi ve bu kelimenin kullanıldığı ifade kalıpları,²⁶ rivâyât (روايات) kelimesi ve bu kelimenin kullanıldığı ifade kalıpları,²⁷ temrîz sigası (قيل),²⁸ hurâfât (الخرافات),²⁹ mevduât (موضوعات),³⁰ ekâzîb (أكاذيب)³¹ ve esâtîr (أساطير).³² İsrâilî rivayet malzemesine işaret eden bu ifadeler tefsir boyunca yoğun bir şekilde kullanılmamaktadır. Müellif, tefsiri boyunca isrâiliyat kavramına bir alternatif olarak sıklıkla ve sistematik bir şekilde kasas/kisas (قصاص/قصص) ifadelerini ve bunların çeşitli formlarını kullandığı görülmektedir.³³

İbn Âşûr'un isrâiliyat muhtevasına işaret ederken özellikle farklı ifadeler kullanması bunun bilinçli bir tercih olduğunu göstermektedir.³⁴ Zira isrâiliyat kelimesinin klasik tefsir ve ulûmü'l-Kur'an literatüründe fazla kullanılmaması ifadenin henüz kavramsallaşmamasına bağlanabilirken *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* için böyle bir durum söz konusu değildir. Müellifin bu tercihinin muhtemel bazı nedenlerinden bahsetmek mümkündür. Çağdaş dönemde isrâiliyat

²⁴ bk. Ali Kuzudişli, “el-Kütübten İsrâiliyat’a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 136-139, 147; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 99-113; Ertuğrul Döner, *Tefsirde İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 9.

²⁵ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 18.

²⁶ (في أخبار ضعيفة/واهيبة/لا تصح/غير موثوق بها/ضعيفة الأسانيد/مخلوطة مضطربة), (في بعض الأخبار) bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/508, 541, 518, 642, 7/111, 8-B/29, 16/18, 19/277, 287, 20/39, 22/35, 29/99.

²⁷ (الروايات الخيالية/ضعيفة/واهيبة), (في بعض الروايات/المرويات) bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/438, 3/32, 5/192, 8-B/55, 17/299, 19/287, 29/219.

²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/399, 506, 518, 2/478, 16/12, 20/88. İbn Âşûr, “yurva, kîyle” gibi temrîz sigalarını genellikle kendisi İsrâilî rivayetler aktaracağı zamanlarda kullanması dikkat çekicidir.

²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/642, 22/170, 179, 23/259.

³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/642.

³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/260, 30/320.

³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/127.

³³ (قصة خرافية/ وقع في القصاص/ من القصاص/ في كتب القصاص/ في القصاص/ في القصاص) İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/65, 339, 642, 8-B/212, 9/110, 16/12, 17/129, 20/139, 22/35, 170, 23/259, 311, 29/219, 387. Aynı şekilde İbn Âşûr'un (زاد-ذكر-الصق-إخترع أهل القصاص/ من وضع القصاصين/ من أهل القصاص) gibi kıssacılara vurgu yapan ifade formlarını da sıklıkla kullanmıştır. a.mlf., *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/399, 432, 491, 642, 2/479, 5/192, 6/169, 9/110, 116, 19/277, 20/175, 22/35, 179, 24/260.

³⁴ Görebildiğimiz kadarıyla İbn Âşûr, bu yöntemi sadece tefsirinde değil diğer eserlerinde de sürdürmüştür. Onun belli başlı eserlerinde yaptığımız genel taramalarda İsrâiliyat kelimesini bir defa kullanmasına karşın ilgili rivayet malzemesi için er-rivâyât, el-hurâfât, el-ahbâr, el-esâtîr, el-kasâs, ani'l-kassâsin ve türevleri olan ifadeler kullanmıştır. bk. İbn Âşûr, *Elejse's-subbu bi karîb*, 161; a.mlf., *en-Nazru'l-fesîh inde madûki'l-enzâr fi'l-câmi's-sabîh* (Tunus: Dâru's-Sahnûn, 1428/2007), 38; a.mlf., *Cemberatu makâlât ve'r-resâil*, thk. Muhammed Tâhir Meysâvî (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1436/2015), 1/297, 3/1250, 4/1545, 1548.

kavramının sınırları olabildiğince genişletilerek ister dini menşeli olsun ister folklorik kaynaklı olsun isterse de modern dönemin ideolojik ürünleri olsun her türlü teolojik muhalefet taşıyan rivayet ve yorumlar bu kavram kapsamında değerlendirilmiştir.³⁵ İbn Âşûr'un isrâiliyata alternatif kavramlar tercih etmesinin muhtemel nedenlerinden birinin bu malzemenin kaynağını kadim dinlerden çok, geçmiş toplumların efsane ve mitoloji türü folklorik bilgilerinde görmesiyle ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Müellif, isrâilî rivayetlerle Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini farklı değerlendirerek genel manada birincisine karşı menfi ikincisine karşı müspet bir tutum içerisinde. O, isrâiliyat kelimesini kullanmaktan kaçınarak sıklıkla müracaat ettiği Kitâb-ı Mukaddes nakilleri üzerinde olumsuz bir algı oluşmasını istememiştir. Zira isrâiliyat kelimesi etimolojik olarak Yahudi kaynaklarını ve kültürünü çağrıştırmaktadır.³⁶ O, bu yöntemiyle birbirinden farklı gördüğü bu iki kaynak arasında bir müşabehetin olmamasına dikkat etmiş olmalıdır. Kâ'b el-Ahbâr (öl. 32/652-53) ve Vehb b. Münebbih (öl. 114/732) gibi isrâilî rivayet nakletmekle tanınmış bazı şahıslar İslam düşmanlığıyla suçlanacak derecede ciddi ithamlara maruz kalmışlardır.³⁷ İbn Âşûr'un bu gibi isimlere karşı olumsuz bir tutum takınmamaktadır. Onun isrâiliyat kelimesini kullanmak yerine özellikle kıssacıları hedef göstermesinin bir nedeninin de bu rivayetlerle ön plana çıkmış olan sahâbe ve tâbiîni bu tür ithamlardan uzak tutmak olduğu söylenebilir.

1.3. Kasas ve Kussâs Kavramları ve İsrâiliyatla İlişkisi

İbn Âşûr, isrâiliyat muhtevasına işaret etmek için kullandığı birçok ifade içerisinde özellikle kasas ve kussâs kavramlarını kullanması nedeniyle bu kavramların anlamı ve isrâiliyat ile olan ilişkileri üzerinde kısaca durmak faydalı olacaktır. Kıssa *قِصَّة* (çoğulu *قِصَصٌ/قِصَصَاتٌ*), anlatana göre geçmişte olup bitmiş uzun hadiseler anlamına gelirken³⁸ kıssacı *قِصَّاصٌ/قِصَّاصُونَ* (çoğulu *قِصَّاصُونَ/قِصَّاصَاتٌ*) bu hadiseleri insanları eğitmek veya dini duygularını geliştirmek gibi amaçlarla hikâye, destan, efsane ve rüya türünde hadiseleri aktaran, aktarılan öğütler veren veyahut da bunları yazan kişilere denilmektedir.³⁹

Kıssacılar İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkmış olsa da Emeviler döneminde yaygınlaşmış, Abbasiler döneminde faaliyetlerine resmîyetle kısıtlama getirilmiştir.⁴⁰ O dönemlerde kıssalar kitle iletişim araçlarının en güçlü enstrümanı, kussâs günümüzdeki benzetmesiyle televizyon/medya vaizleri gibi kişilerdi. Halkın kıssalara ve kussâsa büyük ilgi göster-

³⁵ bk. İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/196; Tottoli, "İsrâiliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı", 201-202; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 95; Enes Büyük, "Tefsirde İsrâiliyyât'ın Arap Kültürüyle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014), 4.

³⁶ bk. Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, 13; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, 72-73; Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-mevdûât*, 12.

³⁷ bk. Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-bakîm (Tefsîru'l-menâr)* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1411/1990), 1/9, 8/449, 9/45; Mahmud Ebu Reyve, *Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye ev dijâ' ani'l-hadîs* (Kahire: y.y., ts.), 113. Krş. için bk. Mahmud Ebu Reyve, "Ka'bu'l-Ahbâr huve es-suhûnî el-evvel", *er-Risâle* 14/665 (1946), 29-35.

³⁸ Kıssa, geniş manasıyla şöyle tanımlanmıştır: "Değişik maksatlarla çeşitli konulardaki haberleri ve olayları rivayet etmek, geçmiş kavimlerin karşılaştıkları iyi ve kötü durumları nakletmek, zarif ve nükteli fıkralar anlatmak ya da gerçekle hiç ilgisi olmayan asılsız masallar uydurmaktan ibaret edebi türlerden biridir." Hasan Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları Vaaç ve Kıssacılık* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002), 65.

³⁹ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 1/64, 3/267; Hasan Cirit, "Kussâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/463.

⁴⁰ İbn Âşûr, *Eleyse's-subbü bi karîb*, 27; Cirit, "Kussâs", 26/463; Muhammed İbn Cerîr Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967), 10/54.

mesi bu alanların maddi, siyasi, politik istismar aracı olarak kullanılmasının yolunu açmıştır.⁴¹ Kussâsın ana malzemesini Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes kıssalarının süslenmiş versiyonları oluşturmaktaydı.⁴² Bununla birlikte dinle ilgisi olmayan *Binbir Gece* ve *Şehnâme* gibi çok farklı folklorik kültür ürünü kıssalara daha fazla müracaat etmişler, sözlü kültür yetersiz gelince hayal güçlerini serbest bırakmışlardır.⁴³

İsrâiliyatın İslam kültürüne girişini hızlandırarak halk arasında yaygınlaşmasında kıssacıların büyük etkisi olduğu ifade edilmektedir.⁴⁴ İbn Âşûr, isrâilî rivayetleri eleştirirken onları daha çok kıssacılara isnat etmektedir. Söz konusu bilgilerin ya tamamen kıssacılar tarafından kurgulandığını veya Kur'an'da anlatılan kıssanın kussâs tarafından yalan, mübalağa ve hayallerle sarmalandığını belirtmektedir.⁴⁵ Müellifin isrâilî rivayetleri sıklıkla ve sistematik olarak kıssacılara isnat etmesinden⁴⁶ hareketle isrâiliyatın İslam kültürüne girmesinde en büyük payın kıssacılara ait olduğu görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Zira müellifin kıssacılar ifadesini tefsirde genel itibarıyla menfî anlamda ve isrâiliyat muhtevası bağlamında kullandığı görülmektedir.

2. et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de Klasik İsrâiliyatın Kabul ve Tenkidinde Gözetilen İlkeler

Tarihî süreç içerisinde müfessirler olumlu veya olumsuz, bir şekilde î rivayetlere yer verme gereği hissetmişlerdir. Bu durumu *isrâiliyatın vazgeçilmezliği olgusu* şeklinde ifade etmek mümkündür. Zehebî, az veya çok, tenkit etme ya da istifade etme yönüyle farklılık göstermekle birlikte bütün tefsirlerde isrâiliyat bulunduğunu söylemekle mübalağa etmiş olmaya çağını belirtmektedir.⁴⁷ isrâilî rivayetleri sert bir dille eleştiren müfessirler bile eserlerinde isrâiliyattan uzak kalamamışlardır.⁴⁸ Bu noktada farklı tonlarda da olsa çağdaş tefsirlerin de - genelde eleştiri amacıyla- isrâilî rivayetlere yer verdikleri belirtilmelidir.

et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de Kitâb-ı Mukaddes bilgilerine daha fazla müracaat etmiş olsa da tefsirde hatırı sayılır miktarda klasik isrâiliyat malzemesi yer almaktadır. Tarhûnî, İbn Âşûr'un tefsirinde doğrudan Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini kullanarak isrâiliyatla dolup taşan

⁴¹ Kıssacılığın ideolojik boyutu için bk. D. B. Macdonald, "Kıssa", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 6/773; Mücteba Uğur, "Va'az, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/21 (1986), 38. Muâviye b. Ebû Süfyan'ın ilk defa siyasî manada kıssacı istihdam ettiği iddiaları için bk. Ahmed Emin, *Fecri'l-İslâm* (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2011), 179-180.

⁴² Marshall G. S. Hodgson, *İsâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Birol Çetinkaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 1/259-260. Krş. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/64-65, 9/330.

⁴³ Macdonald, "Kıssa", 6/774; Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 71; William Montgomery Watt, *Geçmişten Günümüze Müslüman-Hıristiyan Diyalogu*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Birey Yayıncılık, ts.), 54.

⁴⁴ es-Seyyid Ahmed Halil, *Neş'etü't-tefsîr fî'l-kütübi'l-mukaddese ve'l-Kur'ân* (İskenderiyye: el-Vekâletü's-Şarkıyye li's-Sekâfe, 1373/1954), 38; Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, 26-28.

⁴⁵ bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/296, 17/126, 22/35.

⁴⁶ bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/399, 432, 491, 642, 2/479, 5/192, 6/169, 9/110, 116, 19/277, 20/175, 22/35, 179, 24/260.

⁴⁷ Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, 95. Krş. Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, 8-9; Mustafa Ünver, *Tefsirde Öteki Celâleyn'de İsrailiyat* (Ankara: Atlaskitap Yayınları, 2017), 64-67.

⁴⁸ Bunun örnekleri için bk. Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, 107-114, 136-146, 147-160; Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 140, 142-143; Birşik, "İsrâiliyat", 23/200-201; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 241.

tefsirlerin sonunu getirdiğini böylece yeni bir anlayış ortaya koyduğunu ifade etmektedir.⁴⁹ Ne var ki İbn Âşûr ne isrâîlî rivayetlerden tamamen vazgeçmiş ne de Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini tefsirde kullanarak yeni bir anlayışı ilk defa ortaya koyan kişi olmuştur.⁵⁰ Bütün klasik tefsirlerde olduğu gibi İbn Âşûr da isrâîlî rivayet malzemesine yer vermiş, bu konuda klasik tefsir literatürünün geniş yelpazesinden istifade etmiştir. Ubeyr bnt. Abdullah, *Kavâidu't-Tercih inde İbn Âşûr fî Tefsirihî et-Tabrîr ve't-Tenvîr* isimli çalışmasında bu konuda şunları belirtmektedir:

“İbn Âşûr’un isrâîliyat’a karşı tutumu çoğu müfessirin tutumuyla aynıdır. O da isrâîlî rivayetlerden uzak kalamamıştır. Ne var ki o, isrâîliyat nakilleri yönüyle başka müfessirlerle karşılaştırılacak olursa başkalarına kıyasla isrâîliyata daha az müracaat etmiştir.”⁵¹

Belirtilmelidir ki İbn Âşûr, yöntem olarak Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini kullanmayı önelemekte, eleştirmek için bile olsa isrâîlî rivayetlere yer vermemeye gayret göstermektedir. Ne var ki otuz ciltlik mufassal tefsirde yeri geldikçe temas edilen önemli miktarda isrâîlî rivayetle karşılaşmak mümkündür. *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*’de de ciddi bir klasik isrâîliyat tenkidi dikkat çekmektedir. Hatta yer verilen isrâîlî rivayetlere önemli ölçüde tenkit amaçlı yer verilmiş fakat eleştirdiği hususlar dışında kaldığını düşündüğü malzemeye müracaat etmekten kaçınmamıştır.

et-Tabrîr ve't-Tenvîr’de isrâîlî rivayetlere olumlu veya olumsuz yaklaşım sergilenirken çeşitli ilkeler doğrultusunda hareket edilmiştir. İbn Âşûr, her ne kadar gözeteceği ilkeleri doğrudan izah etmemiş olsa da konuya dair okumalar, onun belli kurallar çerçevesinde hareket ettiğini göstermektedir. Çalışmanın bu kısımda *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*’den seçilen örnekler çerçevesinde müellifin klasik isrâîliyatı kabul ederken veya tenkit ederken göz önünde bulundurduğu kıstaslar tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.1. İsrâîliyatın Kur’an’a Arz Edilerek Kabulü veya Tenkidi

İbn Âşûr, tefsirinde Kur’an’ın iç bütünlüğüne büyük önem vermektedir. Müellifin isrâîlî rivayetleri kabul veya tenkit ederken onları Kur’an’a arz ettiği görülmektedir. Onun Kur’an muhtevasına uyan isrâîlî rivayetleri kullandığı görülmektedir. Aynı şekilde müfessirin isrâîlî rivayetleri tenkit ederken de gözettiği öncelikli kriter Kur’an’a uymamalarıdır.

Örneğin müellif, “Onların söylediklerine sabret; güçlü kulumuz Dâvûd’u an, o, daima Allah’a yönelirdi.”⁵² ayetinin tefsirinde Hz. Dâvûd’a kimseye verilmeyen güç ve cesaretin veril-

⁴⁹ Muhammed b. Rızk Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn fî ğarbi Afrikyâ* (Beyrut: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2005), 750.

⁵⁰ İbn Âşûr’dan çok önce klasik tefsir literatüründe Muhammed b. Abdulmelik ed-Deylemî’nin (öl. 593/1197) *Tasdikü'l-Maârif*, Ebû'l-Berakât es-Safedî’nin (öl. 696/1296) *Keşfu'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* ve Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer Bikâî’nin (öl. 885/1480) *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver* isimli tefsirlerde Kitâb-ı Mukaddes nakillerinin kullanıldığı bilinmektedir. bk. Ahmet Hamitoğlu, *Deylemî’nin Tasdikü'l-Maârif Adh Eserinin Tabkik ve Değerlendirmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 39; Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer Bikâî, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.). Krş. Büyük, “İsrâîliyyata Dair Bazı Tespit ve İddialar”, 778-780; Abdurrahim Kaplan, *Bikâî’nin Nazmü'd-Dürer’inde İsrâîliyyât*, Hüseyin Kahraman (ed.) (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018). Aynı şekilde son dönem müfessirlerinin çoğu Kitâb-ı Mukaddes bilgilerine müracaat etmektedir. Bunların öncü isimlerinden Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşîd Rızâ’yı (1865-1935) zikretmek yeterli olacaktır. bk. Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/174, 2/99, 3/129.

⁵¹ Ubeyr bnt. Abdullah, *Kavâidu't-tercih inde İbn Âşûr fî tefsirihî et-tabrîr ve't-tenvîr* (Riyad: Dâru't-Tedmiriyye, 1436/2015), 302, 927.

diğini, mancınıkla fırlattığı taşların asla hedefini iskalamadığını, aynı zamanda zırh yapımında kullandığı demirleri parmaklarıyla büktüğünü ifade etmektedir.⁵³ Benzer şekilde Hz. Musa'yla bilge kulun (Hızır)⁵⁴ yolculukları sırasında bir kasabaya uğrayarak orada yıkılmak üzere olan duvarı onardıklarını anlatan ayeti tefsir ederken söz konusu onarma işinin Hızır'ın eliyle ona işaret etmesi, böylece birinin yumuşak bir maddeye şekil vermesi gibi harikulade şekilde gerçekleştiğini aktarmaktadır.⁵⁵ Müfessir, Ashâbü'r-Res'in helâk edildiğinden bahseden ayeti⁵⁶ tefsir ederken bu kavmin kim olduğuna dair çeşitli rivayetlere yer vermiştir. Ashâbü'r-Res Aden'de yaşayan bir kavimdi. Hanzale b. Safvân onlara resul gönderilmişti. Kuş türünün en büyüğü olan ve boynunun uzunluğu nedeniyle "Anka" diye isimlendirilen bir kuş "Feth" adı verilen dağda yaşardı, av bulamadığı zamanlarda bu kavmin çocuklarını kaparak götürürdü. Nihayet Hanzale'nin bedduası neticesinde Anka Kuşu yıldırım çarpmasıyla ölmüştür.⁵⁷ Verilen örneklerden İbn Âşûr'un ayetlerde kastedilen mefhumu tefsir eden, somutlaştıran, pekiştiren veya Allah'ın azametini ortaya koyan isrâilî rivayetleri nakletmekte herhangi bir beis görmediği anlaşılmaktadır. Onun yer verdiği isrâilî rivayetlerin klasik tefsirlerde yaygın olarak kullanıldığı, Kur'an'ın ve İslam'ın özüyle çelişmediği, ayrıca Kur'an'daki kıssa anlatım üslubuyla da mutabık olduğu vurgulanmalıdır.

Bununla birlikte *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de Kur'an'a arz ederek reddedilmiş çok sayıda isrâilî rivayetle de karşılaşmak mümkündür. Örneğin müellif, "*Musa'nın ardından milleti, ziynet eşyalarından, canlıymış gibi böğüren bir buzağı heykeli yaparak onu tanrı edindiler...*"⁵⁸ ayetinde geçen ve heykel diye çevrilen "cesed" kelimesinin ruhsuz cisim anlamına geldiğini ve hayvanların cansız bedenleri için kullanıldığını belirtmektedir. O, bazı kıssalarda Sâmirî'nin yaptığı buzağı heykelinin et ve kandan olduğu, yiyip içtiği şeklinde bilgilerin geçtiğini,⁵⁹ fakat bu türden bilgilerin tamamen kıssacıların uydurması olduğunu ifade etmektedir. O, Kur'an'ın buzağı heykelinin ziynet eşyalarından imal edildiğini ve böğürdüğünü söylemesine rağmen böyle bir bilginin nasıl doğru olabileceğini sorgulayarak buzağı heykeli eğer et ve kandan meydana gelmiş olsaydı Kur'an'ın buna değineceğini söylemektedir.⁶⁰ Benzer şekilde İbn Âşûr, Hz. Yusuf'un kardeşlerine hitaben söylediği bildirilen, "*Bu gömleğimi götürün de babamın yüzüne*

⁵² Sâd 38/17.

⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/227. Krş. b. Süleyman Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahhâte (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâs, 1423/2002), 3/526.

⁵⁴ İbn Âşûr, bu kişinin Hızır olduğunu, bereket işareti olarak ona Hızır lakabının verildiğini, herhangi bir yere oturduğu zaman etrafının otlarla yeşillendiğini, bu nedenle ona böyle bir lakabın verildiğini ve bunun bir bereket işareti olduğunu aktarmaktadır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/363.

⁵⁵ bk. el-Kehf 18/77; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/8. Krş. Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/199.

⁵⁶ el-Furkân 25/38.

⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/28. Krş. Ebû İshâk Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebu Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 7/134.

⁵⁸ el-A'râf 7/148.

⁵⁹ bk. Hüd b. Muhakkem Hevvârî, *Tefsîru kitâbillâbi'l-azîz*, thk. Bilhâc b. Saïd Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 2/46.

⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/110. Buzağının canlı olduğuna dair bir değerlendirme için bk. Fahreddin Râzî, *Mefâtîbu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/1999), 15/368-369. Esasında mevzuya, "Eğer ... olsaydı Kur'an buna değinirdi." şeklindeki bir yaklaşımın tartışmaya açık olduğu ifade edilmektedir. Zira Kur'an kıssalarında zikredilmesi beklenen fakat zikredilmeyen birçok husus saymak mümkündür. Dolayısıyla varsayıma dayalı bu tenkidin güçlü bir argümana dayanmadığı söylenebilir.

koynun ki, gözleri açlısın ve bütün ailenizi bana getirin”⁶¹ ayetin tefsirinde söz konusu edilen gömlekle ilgili isrâîlî bir rivayete değinmektedir. Rivayete göre bahsedilen gömlek Hz. İbrahim’in gömleğidir.⁶² Ona göre böyle bir rivayeti kabul etmek mümkün değildir. Zira ayete “*Akşamüstü ağlayarak babalarına geldiler... Üzerine sabte bir kan bulaşmış olarak Yusuf’un gömleğini de getirmişlerdi...*”⁶³ denilmektedir. İbn Âşûr, Hz. Yusuf’un kardeşleri tarafından kuyuya atıldığında üzerinde gömleğinin bulunmadığını, zira gömleğinin kardeşleri tarafından alınarak yalanlarını kamufle amacıyla sahte bir kana bulanıp babalarına götürüldüğünü hatırlatmaktadır.⁶⁴ Bu örneklerde görüldüğü gibi müellif isrâîlî rivayetleri Kur’an’a arz ederek tenkit etmektedir.

2.2. İsrâîliyatın Hadise ve Sahih Rivayetlere Arz Edilerek Kabulü veya Tenkidi

Erken dönem tefsirlerde isrâîliyat türündeki rivayetler metin yönünden ziyade öncelikle sübut açısından eleştirilmiştir.⁶⁵ Ehl-i hadisin önde gelen isimlerinden Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), “Üç şeyin aslı yoktur. Bunlar: tefsir, meğâzî ve melâhimdir.” demektedir.⁶⁶ İbn Teymiyye, bu ifadede tefsirin aslının olmamasıyla kastedilenin tefsir rivayetlerinin isna-dının olmaması ve bu yönüyle meğâzî ve melâhime benzemesi olduğunu belirtmektedir.⁶⁷ İsrâîliyat konusundaki hassasiyetiyle de bilinen İbn Kesîr, bu tür rivayetlerin kabulünde öncelikle Hz. Peygamber’den sağlam bir senetle gelmiş olmalarını ve muhteva olarak da İslam’ın özüne ters olmamalarını temel ölçüt kabul etmiştir.⁶⁸

İbn Âşûr, isrâîlî rivayetleri Kur’an’a arz ettiği gibi hadise ve sahih rivayetlere de arz etmiştir. O, isrâîlî rivayetleri ilk etapta “sahih/sabit olmayan haberler” gibi ifadelerle rivayet açısından sıhhat şartlarını taşımadığı gerekçesiyle reddetmektedir.⁶⁹ Buna mukabil onun tefsirinde senet olarak sahih ve sabit olan isrâîlî rivayetleri kullandığı görülmektedir.

Örneğin İbn Âşûr, “*Hiçbir şey hakkında sakın ‘yarın şunu yapacağım’ deme! Ancak, ‘Allah dilerse yapacağım’ de...*”⁷⁰ ayetinin sebep-i nüzulünün Hz. Peygamber’in kendisine sorulan bir suale “inşallah” demeden ertesi gün cevap vereceğini söylemesi fakat konuya dair bir cevap gelmemesi olduğunu belirtmektedir. Müellif, buna benzer bir durumun Hz. Süleyman’ın da başından geçtiğini ifade ederek Buhârî’de geçen meşhur rivayeti nakletmiştir.⁷¹

⁶¹ Yûsuf 12/93.

⁶² bk. Ebü'l-Muzaffer Sem'anî, *Tefsîrül-Kur'an*, thk. Yasir b. İbrahim (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 3/62.

⁶³ Yûsuf 12/16, 18.

⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 13/51.

⁶⁵ Döner, *Tefsirde İsrâîliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 47.

⁶⁶ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmud et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l Meârif, ts.), 2/162; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsir*, 22; Celâlüddîn Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1394/1974), 4/208.

⁶⁷ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'ül-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed (Medine: Mecmau'l-Melik Fehd, 1416/1995), 13/346.

⁶⁸ bk. Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Tîybe, 1420/1999), 7/64-65.

⁶⁹ bk. İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 1/518, 541 16/12, 19/277, 20/39.

⁷⁰ el-Kehf 18/23-24.

⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 15/295, krş. 23/260. Bu rivayete göre: “Hz. Süleyman: ‘Bu gece, yüz hanımmla birlikte olacağım ve her birinden Allah yolunda savaşacak bir mücahit doğacak’ şeklinde yemin etmiş, arkadaşı ona inşallah demesini söylemiştir. Fakat Hz. Süleyman ‘inşallah’ demediği için sadece bir ha-

Müfessir, söz konusu rivayetle ilgili herhangi olumsuz bir ifadeye yer vermemiş, bunu ayetin tefsirinde kullanarak özellikle Buhârî'de geçtiğini vurgulamıştır.⁷² İbn Âşûr, benzer şekilde “*Şüphe yok ki, ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuwâ'dasın.*”⁷³ ayetini tefsir ederken Allah'ın neden Hz. Musa'dan ayakkabılarını çıkarmasını istediğini Tirmizî'de geçen şu rivayetle izah etmektedir: “Hz. Musa'nın ayakkabısı ölmüş bir eşek derisinden imal edilmişti.”⁷⁴ O, ayakkabıyı çıkarma gerekçesini senet bakımından sağlam kabul ettiği bu rivayetle açıklamakta hiçbir tereddüt göstermemekte, rivayetin İbn Mes'ûd kanalıyla geldiğine dikkat çekmektedir.⁷⁵ Örneklerde görüldüğü gibi İbn Âşûr sahih rivayetlere dayanan isrâiliyatı kullanmakta bir beis görmemiştir. Onun bu gibi rivayetlerde metin tenkidine yönelmemesinin bir eksiklik olduğu ifade edilebilir. Zira isnadın sahih olması haberin her zaman doğru veya bağlayıcı olmasını gerektirmemektedir. Ayrıca bir rivayetin İbn Mes'ûd kanalıyla gelmiş olması da rivayetle ilgili tereddütlerin kalkması için yeterli bir gerekçe değildir. Çünkü İbn Mes'ûd, rivayeti Hz. Peygamber'den duymuş olabileceği gibi Ehl-i kitap'tan da duymuş olabilir. Dolayısıyla haberin sahabeye dayanması onun Ehl-i kitap kaynaklı, haliyle uydurma olmayacağı anlamına gelmemektedir.

İbn Âşûr, bazı isrâilî rivayetleri sahih hadis kaynaklarında yer almadığı veya yer almış olsa bile senet ya da metin olarak sorunlu olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Örneğin tefsir ve hadis kaynaklarında Hârût ve Mârût isimli iki melekten bahseden ayetle⁷⁶ ilgili birçok isrâilî rivayet aktarılmıştır.⁷⁷ İbn Âşûr kıssacıların bu ayetle ilgili Yahudilerin yalan ve iftiralarından derledikleri hayal ve efsanelerle dolu kıssalarının olduğunu bazı müfessirlerin bunları aktardıklarını bazılarının bunların uydurma olduğunu belirttiklerini söylemektedir. Sadece işaret etmekle yetindiği isrâilî rivayetin Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) gibi biri tarafından

nımı hamile kalmış ve o da yarısı ceset olan bir çocuk doğurmuştur.” Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-sabih*, thk. Muhammed Zühbeyr b. Nasr (Dimeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Cihad” 23. Ayrıca bk. Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünenü't-tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuad Abdalbaki (Mısır: Şeriketu Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “en-Nuzûr ve'l-İymân”, 7.

⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/260. Mevdûdî (öl. 1979), rivayetin senet bakımından güçlü olduğunu bununla birlikte muhteva olarak kabul edilemez olduğunu ifade etmektedir. Seyyid Ebu'l Alâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 5/75. Tabâtabâî de (öl. 1981) rivayetin bir peygamber sinad edilemeyeceğini belirtmektedir. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Kum: Cemâtu'l-Muderrisin, ts.), 17/207. Krş. Abdullah Aydemir, *İslâmi Kaynaklara Göre Peygamberler* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 203.

⁷³ et-Tâhâ 20/12.

⁷⁴ Rivayetin tamamı şu şekildedir: Hz. Peygamber, Allah'la konuştuğu zaman Hz. Musa'nın üzerinde yünden imal edilmiş bir elbise, bir cübbe, bir başlık bir de şalvarı vardı; ayakkabıları da ölmüş eşek derisinden demmiştir. Tirmizî, *Sünen*, “Libas” 10. Suyûtî (öl. 911/1505), bu rivayetin sahih olmadığını, isnat zincirinin sorunlu olduğunu belirtmiştir. Celâlüddin Suyûtî, *el-Leâli'l-masnâa*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/150-151.

⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/197. Müellif, aynı şekilde el-Cum'a 62/6 ayetinin tefsirinde Buhârî ve Müslim'de geçen (Buhârî, *Câmiu's-sabih*, “Cenâiz” 23; “Ehâdisu'l-Enbiyâ” 60; Ebû'l-Hüseyin b. Haccâc Müslim, *el-Câmiu'l-müsnedü's-sabih*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beirut: Dâru İhyâ't-Turâsi'l-Arabiyyi, ts.), “Fedâil” 43.) Hz. Musa'nın ölüm meleğini tokatlaması rivayetini zikretmektedir. a.mlf., *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/216.

⁷⁶ el-Bakara 2/102.

⁷⁷ bk. Muhammed İbn Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 2/420.

Hız. Peygamber'e isnat edilmesinin⁷⁸ hayret verici olduğunu belirterek, muhaddis bakış açısıyla rivayeti senet açısından değerlendirerek mecruh olan raviye işaret etmiş aynı zamanda metin tenkidinde de bulunarak ravileri sağlam da olsa içerdiği bilgilerin Hz. Peygamber'e isnat edilmesinin kabul edilemez olduğunu vurgulamıştır.⁷⁹ İbn Âşûr, hadislerde geçmediği gerekçesiyle bir kısım isrâîlî rivayeti reddetmiştir. Örneğin müellif, “*Sâmirî: “Onların görmedikleri bir şey gördüm ve o sana gelen elçinin bastığı yerden bir avuç avuçladım. Bunu zîynet eşyasının eritildiği potaya attım...”*”⁸⁰ ayetiyle ilgili anlatılan Sâmirî'nin Cebrâîl'in atının bastığı yerdeki toprağı alıp buzağı heykelinin üzerine attığını, böylece heykelin canlandığına dair anlatılan kıssanın⁸¹ uydurma olduğunu yani sonradan kıssacılar tarafından kurgulandığını belirterek⁸² hadis kaynaklarında geçmediğinin altını çizmektedir.⁸³

Uygulamaları sahâbe'ye kadar uzanan,⁸⁴ klasik tefsirlerde İsrâiliyata yaklaşım konusunda İbn Teymiyye öncülüğünde formüle edilen, İbn Kesîr tarafından tekrarlanan ve sonrasında yaygınlık kazanan temel kural: Kur'an ve sünnete uyanların alınması, uymayanların reddedilmesi ve tasdik veya tezkîp edilemeyenler (meskûnun anı) hakkında tevakkuf edilmesidir.⁸⁵ İbn Âşûr'un isrâîlî rivayetlere yaklaşımında *Kur'an'a ve hadise/sahib rivayetlere arz etme* şeklindeki iki kriteri göz önünde bulundurması bu konuda klasik müfessirlerin yöntemine tabi olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

2.3. İsrâiliyatın Kitâb-ı Mukaddes'e Arz Edilerek Kabulü veya Tenkidi

Çağdaş müfessirlerin genelinde olduğu gibi İbn Âşûr da isrâîlî rivayetlerle Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini farklı kategoriler olarak değerlendirmiştir. O, isrâîlî rivayetleri değerlendirirken onları Kitâb-ı Mukaddes bilgilerine arz ederek onunla uyumlarını göz önünde bulundurmıştır. Kitâb-ı Mukaddes'te yer alanlara müsamahayla yaklaşmış, yer almayan veya çelişenleri de tenkit etmiştir.

İbn Âşûr'un Kitâb-ı Mukaddes'le uyum içerisinde olması hasebiyle olumlu yaklaştığı isrâîlî rivayetlere şu örnekler verilebilir. Müellif, “*Üzerlerine azap çökünce, “Ey Mûsâ! Rabbinin sana verdiği söz uyarınca bizim için dua et. Eğer azabı üzerimizden kaldırırsan, mutlaka sana inanacağız ve İsrâilîoğulları'nı seninle elbette göndereceğiz” dediler.*”⁸⁶ ayetini tefsir ederken metinde geçen الرَّجْرُ ifadesinin bir önceki ayette Kıptîler'e musallat olan azap çeşitlerinin⁸⁷ kastedildiğini, aynı zamanda bu ifadeyle onları kırıp geçiren tâun hastalığı olduğunu, bu nedenle Firavunun

⁷⁸ Söz konusu rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 10/317-320.

⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-temîr*, 1/642-643.

⁸⁰ Tâhâ 20/96.

⁸¹ bk. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ*, 1/274-275.

⁸² Müellif, buzağının canlanmasıyla ilgili anlatıların sonradan uydurulduğu görüşünde olsa da buzağının canlı olduğu Yahudi apokrif metinlerinde geçmektedir. bk. Yasin Meral, *Sâmirî'nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 73-74.

⁸³ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-temîr*, 16/296. Zeyveli, bu kıssayı “Tefsir ve meallerle yaşatılan bir efsane” diye nitilemektedir. bk. Hikmet Zeyveli, *Kur'an ve Sünnet Üzerine Makaleler* (İstanbul: Birun Kültür Sanat Yayıncılık, 2003), 25-36.

⁸⁴ Konuyla ilgili örnekler için bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 148-156.

⁸⁵ bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, 42; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/31-32.

⁸⁶ el-A'râf 7/134.

⁸⁷ “*Biz de ayrı ayrı mucizeler olarak onların üzerine tûfan, çekirge, başere, kurbağalar ve kan gönderdik...*” el-A'râf 7/133.

İsrâiloğullarının Mısır'dan çıkışına izin verdiğini ifade etmektedir. O, bu görüşünü desteklemek için Kitâb-ı Mukaddes'ten ilgili pasajları nakletmekte,⁸⁸ daha sonra Kitâb-ı Mukaddes'te anlatılan mefhumla mutabık olduğunu düşündüğü şu isrâilî rivayeti aktarmaktadır: “Denilir ki bugün sadece Kıptîlerden yetmiş bin kişi ölmüştür. İsrâiloğulları bu felaketlerden hiçbir zarar görmemiştir.”⁸⁹ Onun ayette ifade edilen azabı Tevrat'tan aktardığı pasajlar yardımıyla tefsir ettiği daha sonra bu pasajlarda ifade edilenleri destekler mahiyette olan isrâilî bir rivayeti kullandığı görülmektedir. Benzer şekilde İbn Âşûr, “*Cinler, Süleyman için dilediği biçimde kaleler, heykeller, havuz gibi çanaklar ve sabit kazanlar yapıyorlardı...*”⁹⁰ ayetinde geçen *نَمَائِلٌ* kelimesini izah ederken: “Bu kelime, somut fiziki bir varlık şeklinde resmedilen şeyler için kullanılmaktadır. Heykeltıraşlar Hz. Süleyman'a meleklerin ve aslan gibi bazı hayvanların heykellerini yapıyorlardı” diyerek isrâilî bir bilgiye işaret etmiştir. Birçok tefsirde Hz. Süleyman'ın insanların daha huşulu bir şekilde ibadet etmeleri için mabette camdan, bakırdan, mermerden veya ahşaptan melek, peygamberler veya zahit, mütevazı ve salih insanların heykellerini yaptırdığı şeklinde bir bilgi aktarılmaktadır.⁹¹ Bu konuda başka isrâilî rivayet olmasına rağmen müellifin sadece Kitâb-ı Mukaddes'te geçen bilgilerin desteklediği kısımlarını vermekle yetinmiştir. Örneklerde görüldüğü üzere İbn Âşûr, Kitâb-ı Mukaddes anlatımlarıyla örtüşen isrâilî rivayetlere olumlu yaklaşmakta, Kitâb-ı Mukaddes'in mutabakatı onun gözünde bu rivayetlerin güvenilirliğini artırmaktadır.

Buna mukabil *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de isrâilî rivayetlerin Kitâb-ı Mukaddes'e aykırı olmaları veya Kitâb-ı Mukaddes'te zikredilmemeleri onların eleştirilme nedenlerinden biridir. Örneğin İbn Âşûr, Hz. Yunus'un öfkelenerek halkından ayrılmasını konu edinen ayetin⁹² tefsirinde isrâilî bir rivayete değinmektedir. Bu rivayete göre İsrâil hükümdarı Hazkiyal döneminde aralarında Hz. Yunus'un da bulunduğu beş peygamber bulunmaktaydı. Hükümdar Hz. Yunus'u Ninevâ halkına peygamber olmak üzere görevlendirmiş fakat Hz. Yunus benden başka peygamberler de var diyerek bu görevi reddederek hükümdarın yanından öfkeyle ayrılmıştır. Müellif, bu isrâilî rivayeti aktardıktan sonra böyle bir bilginin İsrâiloğulları Kitaplarında yer alan bilgilere göre kabul edilemez olduğunu ifade ederek reddetmiştir.⁹³

Bununla birlikte belirtmek gerekir ki İbn Âşûr'un isrâiliyat eleştirisinde böyle bir kritere başvurması onun isrâilî rivayetlerle Kitâb-ı Mukaddes arasında uyumu zorunlu gördüğüne işaret etmektedir. Oysaki Yahudi kutsal metinleri Ahd-i Kadîm'den müteşekkil değildir. Ahd-i Kadîm'e ilaveten *Talmud*, *Talmud'un şerhleri* ve *midraşik tefsirler* gibi metinler de Yahudilerce kutsal kabul edilen önemli metinlerdir. Bundan dolayı isrâilî rivayetleri Kitâb-ı Mukaddes'te aramak ve orada bulunmadığı gerekçesiyle eleştirmenin eksik bir yöntem olduğu ifade edilmelidir. Ayrıca Kitâb-ı Mukaddes'in referans kabul edilerek isrâilî rivayetlerin tenkit edilmesinin ne kadar doğru bir yöntem olduğu da sorgulanmalıdır. Zira referans alı-

⁸⁸ bk. Çıkış, 11/4-5, 12/29-32.

⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/71-72. Buna benzer rivayetler için bk. Ferrâ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 1420/1999), 2/223.

⁹⁰ Sebe' 34/13.

⁹¹ bk. Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî-M. Ali en-Neccâr (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 2/356.

⁹² el-Enbiyâ 21/87.

⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/131.

nan metninin uydurma olmadığından nasıl emin olunabilir. Tüm bu ihtimaller göz önünde bulundurulduğunda müellifin isrâilî rivayetleri Kitâb-ı Mukaddes'e arz etme yönteminin tartışmaya açık olduğu belirtilmelidir.

2.4. Arap Kültürel Hafızasında Yer Edinen İsrâiliyatın Kabulü

İsrâiliyatın kaynaklardan biri de Arapların atalarından tevarüs ettiği veya kendi folklorik anlatımlarıyla zenginleştirdikleri kültürel hafızalarıdır.⁹⁴ Nitekim Kur'an kıssalarının bir kısmı Arapların kendi ataları olan bazı peygamber ve kavimlerle alakalıdır. Onlar kendi soylarıyla ilgili Kur'an'da yer alan kıssaları şifahen biliyorlardı.⁹⁵ Bu nedenle isrâiliyatın tümünün Yahudi, Hıristiyan ve diğer din ve kültürlerden neşet ettiği şeklinde bir genelleme doğru olmayacaktır. İbn Âşûr'un isrâilî rivayetlere karşı olan tutumunda tereddütlerinin olduğunu ima etse de Arapların kültürel hafızasında yer edinmiş rivayetlere karşı daha müsamahakâr davranmaktadır.

İbn Âşûr, "Orada apaçık deliller vardır, İbrahim'in makamı vardır; kim oraya girerse, güvenlik içinde olur; oraya yol bulabilen insanın Allah için Kabe'yi hacetmesi gereklidir..."⁹⁶ ayetinde geçen "apaçık delillerden birinin Hacerülesved olduğunu ifade etmektedir. Müellif, Hacerülesved'in Ebûkubey's dağına gök yüzünden indirildiği ve Hz. İbrahim tarafından bulunduğu rivayetine yer vermekte, bunun Araplar arasında çok yaygın olduğunu ve nesilden nesile anlatıldığını belirtmektedir.⁹⁷ Tefsir ve tarih kitaplarında Hacerülesved'e dair aktarılan birçok isrâilî rivayetten birine göre onu bir melek veya Hz. Âdem'in kendisi cennetten indirmiştir. Tûfan esnasında batmasın diye Cebrâil tarafından Ebûkubey's Dağı'nda saklanmıştır. Hz. İbrahim, Kabe'nin yapımını tamamladıktan sonra Oğlu İsmail'den insanlara bir işaret olsun diye güzel bir taş getirmesini istemiş, getirilen taşı beğenmeyip daha güzelini isteğince Ebûkubey's Dağı: "Ey İbrahim! Bende bir emanetin var, gel al" diye haykırmıştır. Bunun üzerine Hz. İbrahim Hacerülesved'i alıp Kabe'deki yerine yerleştirmiştir. Bu nedenle bu dağa "el-Emîn" denilmiştir.⁹⁸ Nitekim İbn Âşûr'un kendisi de aktardığı bu bilgiden çok tatmin olmamış olacak ki: "belki de o bir göktaşısıdır" deme gereği hissetmiştir.⁹⁹ Ezrakî (öl. 250/864), Mekke'nin tarihî, coğrafi ve topografik durumu hakkında bilgiler verdiği eseri *Abbâru Mekke'*de Araplar arasında Hacerülesved'in oradan alınmış olması nedeniyle bu dağa "Ebûkubey's" isminin verildiğine dair bir inanışın varlığından bahsetmektedir.¹⁰⁰ Cahiliye döneminde Araplar bu dağı kutsal kabul ederlerdi.¹⁰¹ Muhtemelen Ebûkubey's'in kutsal kabul edilmesinin ardında söz konusu inanış yatmaktadır. İbn Âşûr, doğruluğu hakkında bazı tereddütleri olduğunu ihsas etse de Araplar arasında yaygın olduğunu söylediği bu isrâilî rivayete yer vermiştir. Benzer şekilde İbn Âşûr, "İçinizden cumartesi günü azgınlık edenleri elbette

⁹⁴ Büyük, "Tefsirde İsrâiliyyât'ın Arap Kültürüyle İlişkisi", 93.

⁹⁵ Harun Ögmüş, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi*, çev. Halil Aldemir (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 85.

⁹⁶ Âl-i İmrân 3/97.

⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 4/17.

⁹⁸ bk. Ebû'l-Velîd Ezrakî, *Abbâru Mekke ve mâ câ' e fihâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşdî es-Salih (Beyrut: Dâru'l-Endelus, ts.), 2/66; Celâlüddin Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/325.

⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 4/17.

¹⁰⁰ Ezrakî, *Abbâru Mekke*, 2/66.

¹⁰¹ Abdullah A. Boks, "Ebûkubey's", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/280.

*biliyorsunuz. Onlara “Aşağılık birer maymun olunuz” dedik...”*¹⁰² ayetinde anlatılan mesh¹⁰³ konusunu tefsir ederken meshin fizikî olduğunu iddia edenlerin genelinin mesh edilenlerin neslinin devam etmediğini savunduklarını, bunlardan bazı âlimlerin ise nesillerinin devam ettiği görüşünde olduklarını ifade etmektedir. Müellif, bu konudaki isrâiliyat türü haberlerin¹⁰⁴ etkisiyle ortaya çıktığı belli olan bazı görüşlere yer vermektedir: “Bazı âlimler fil, maymun, keler ve domuzun meshe uğramış milletlerin soyundan geldiğini iddia etmişlerdir. Öyle ki bazı fakihler insan soyundan gelme ihtimalinden dolayı fil ve benzeri bazı hayvanların yenilmesinin haram olduğuna hükmetmişlerdir.” İbn Âşûr, Arap kültüründe kelerin meshe uğramış toplumların soyundan geldiği inancının yaygın olduğunu söylemekte ve bunu bir şiir istişhadiyle ortaya koymaktadır. Denildiğine göre Benî Süleym kabilesinden bir adam karısına yemesi için keler getirince karısı onu yemeyi reddederek şu mısraları söylemiştir: “Dedi ki sen zeki bir adamdın, Allah’a yemin ederim ki bu İsrâiloğulları’ndandır.”¹⁰⁵ İbn Âşûr, bu tür bir isrâilî habere katılmadığını ihsas etmektedir. Bununla birlikte böyle bir anlayışın Arap toplumu tarafından bir yönüyle de olsa benimsenmiş olması ve fikhî bir tartışma zemininde gündeme gelmesi nedeniyle onu zikretme gereği hissetmiştir. Örneklerde görüldüğü üzere isrâilî rivayetlerin Arap toplumunda yaygın olarak yer bulması, müellifin onlara daha ılımlı bir yaklaşım sergilemesine neden olmakta, konuya dair tereddütlerini izhar etse de temkinli yaklaşmayı tercih etmektedir.

2.5. İsrâiliyatın İsmet-i Enbiya İtikadınca Tenkidi

Rivayet tefsirlerinin zaaf noktalarından birinin isrâiliyat olduğu belirtilerek¹⁰⁶ onlardan bir kısmı itikad ile ilişkilendirilen İsmet-i Enbiya prensibine uymaması yönüyle tenkit edilmiştir. İbn Âşûr’un isrâilî rivayetleri eleştirirken göz önünde tuttuğu kriterlerden biri de ismet akidesi olmuştur.

Örneğin İbn Âşûr, “*Andolsun, biz Süleyman’ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık...”*¹⁰⁷ ayetiyle ilgili bazı müfessirlerin söz konusu imtihanla ilgili Hz. Süleyman’ın makamına asla yakışmayacak, daha çok hayal mahsulü efsanelere benzeyen kıssalar anlattıklarını söylemiştir.¹⁰⁸ Bunlardan en garibinin Hz. Süleyman’ın öldürülmesinden korkması nedeniyle oğlunu koruyup kollaması için rüzgârlara emanet ettiği, fakat ölümden kurtuluşun olmadığını anlaması için rüzgârların onu Hz. Süleyman’ın tahtına atması şeklindeki kıssa olduğunu söylemiştir.¹⁰⁹ Müellif, ölümden kaçılmayacağını en iyi peygamberlerin bildiğini dolayısıyla kıssanın Hz. Süleyman’ın makamı ve ismetiyle çelişmesi nedeniyle kabul edilemez olduğunu

¹⁰² el-Bakara 2/65.

¹⁰³ Mesh: el-Bakara 2/65; el-Mâide 5/60 ve el-A’raf 7/163-166’da zikredilen Allah’ın bazı insanların şekli veya ahlâkını çirkin maymuna ve domuza dönüştürülmesini ifade eden Kur’an terimi. bk. Ahmet Coşkun, “Mesh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/303-304.

¹⁰⁴ bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillâhi’l-azîz*, 1/114.

¹⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/544-545. Şiirin anlam ve tahlili için bk. Bahâeddin İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfeyyati İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Dâru’t-Turâs, 1400/1980), 2/62.

¹⁰⁶ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Matbaatu İsâ, 1420/1999), 2/23.

¹⁰⁷ Sâd 38/34.

¹⁰⁸ Esasında müellifin hayal mahsulü efsanelere benzediği gerekçesiyle tenkitte bulunmasının isabetli olmadığı söylenmelidir. Zira Kur’an’da zikredilen Hz. Süleyman’a Belkıs’ın tahtının getirilmesi, rüzgârın ve cinlerin onun emrine verilmesi gibi birçok hadise bu rivayette anlatılanlarla benzerlik taşımaktadır.

¹⁰⁹ bk. Ebü’l-Leys Semerkandî, *Tefsîru Ebi’l-Leys*, thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1413/1993), 3/136.

ifade etmiştir. Müellif benzer şekilde “*Eyyûb’u da hatırla. Hani o Rabbine, “Şüphesiz ki bu dert gelip beni buldu, sen ise merhametlilerin en merhametlisisin” diye niyaz etmişti.*”¹¹⁰ ayetiyle ilgili kıssacıların nübüvvet makamına yakışmayacak tarzda mübalağalı anlatımları olduğunu¹¹¹ belirterek konuyla ilgili isrâîlî rivayetleri İsmet-i Enbiya prensibince reddetmiştir.¹¹² Müellifin peygamberlik makamına yakıştırmadığı isrâîlî rivayetleri zikretmeden sadece telmihte bulunması dikkat çekicidir.

2.6. İsrâîliyatın Aklî Gereçlerle Tenkidi

İbn Âşûr’un isrâîliyatı değerlendirmede gözettiği kriterlerden biri de ilgili rivayetin akıl ve mantığa uygun olup olmamasıdır. O, isrâîliyatı bir taraftan klasik tenkit metodu olan isnad yönüyle değerlendirmeye tabi tutarken bir taraftan da bu rivayetlerin akla uygunluğunu göz önünde bulundurmamıştır. *et-Tabrîr ve’t-Tenvîr*’de tefsir yöntemi olarak aklî istidlaller kendini güçlü bir şekilde hissettirmektedir. Öyle ki müellif bu yönüyle eleştirilmiştir.¹¹³ Bununla birlikte o, isrâîliyat eleştirisinde yer yer aklî kriterlere müracaat etmiş olsa da bunun tefsirde çok baskın olmadığı ya da önceliği teşkil etmediği söylenebilir. O, daha çok klasik tenkit metodunda olduğu gibi eleştirdiği isrâîlî rivayetlerin güvenilir bir kaynağının olmadığını vurgulamaktadır.

Örneğin İbn Âşûr, bazı tefsirlerde Kâf Sûresi’nin ilk ayetinin başında bulunan ve Hurûf-u Mukattaadan olan Kâf harfinin¹¹⁴ yeryüzünü kuşatan büyük bir dağın ismi olduğu veya yedi yer katmanının her birini kuşatan yedi dağın ismi olduğu¹¹⁵ şeklinde bilgilerin yer aldığından bahsetmektedir. Müellif, bu bilgilerin akıl ve mantıktan uzak, hayal mahsulü olduğu için reddedilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹¹⁶ İbn Âşûr benzer şekilde nankörlükleri nedeniyle Sebe halkının setlerini yıkan Arim Seli’yle cezalandırıldıklarını belirten ayeti¹¹⁷ yorumlarken bazı kıssalarda seddin farelerin tahrip etmesi nedeniyle yıkıldığına dair anlatımların¹¹⁸ hayal mahsulü efsaneler olduğunu belirterek böyle bir şeyi aklen mümkün görmemektedir.¹¹⁹

Esasında İbn Âşûr’un klasik tefsirlerdeki tenkit metoduna ağırlık vererek isrâîliyat eleştirilerinde rivayetin sübutunu merkeze almasının sıhhatli bir yaklaşım olduğu ifade edilmelidir. Zira öncelikle bu konuda akıl ve mantık merkezli bir tenkit yönteminin objektiflikten uzak olduğu belirtilmelidir. Bu yaklaşım son zamanlarda yaygınlaşan pozitivism, rasyonalizm natüralizm gibi modern bilgi paradigmalarıyla popülerlik kazanmıştır. Salt ve nesnel

¹¹⁰ el-Enbiyâ 21/83.

¹¹¹ bk. Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 6/287-294.

¹¹² İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 17/126.

¹¹³ Beşîr M. Nâfî, “Tâhir b. Âşûr: Tefsir Çalışması Özelinde Modern Reformcu Bir Âlimin Kariyer ve Düşünce Dünyası”, çev. Hayati Sakallıoğlu, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2012), 271.

¹¹⁴ Kâf 50/1.

¹¹⁵ İlk dönem tefsir literatüründe bu minvalde İsrâîlî rivayetler için bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/109; Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/75; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 22/325.

¹¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 26/276.

¹¹⁷ Sebe’ 34/16.

¹¹⁸ bk. Abdürrezzâk San’ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419/1998), 3/61.

¹¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 22/170. Ayrıca bk. 22/179.

bir akli kriterin varlığı tartışmaya açıktır.¹²⁰ Biri için akla ve mantığa uygun olmayan bir şey başkasına göre pekâlâ mümkün olabilir. Örneğin İbn Âşûr'un barajın farelerin kemirmesi neticesinde yıkıldığına dair rivayetleri akıl dışı görmesi şöyle tenkit edilebilir: Müellif, Sebelilerin barajını günümüzdeki barajlar gibi düşünüp anakronizme düşmektedir. Halbuki o devirlerde baraj setlerinin yapımında ağaç ya da kerpiç kullanılıyordu. Bu malzemeler zamanla çürümüş ve fareler tarafından kemirilerek zayıflatılmış nihayetinde baraj bu sebeple yıkılmış olabilir. Ya da farelerin kemirmesi rivayeti mecazi bir anlatım da olabilir. Dolayısıyla açık bir delil bulunmadıkça isrâilî rivayetleri akla ve mantığa uymadığı gerekçesiyle tenkit edilmesi sübjektif bir değerlendirmedir. Şu da var ki Kur'an kıssalarında da akilla izahı kabil olmayan çok sayıda konu bulunmaktadır. Söz gelimi Hz. Yunus'un balık tarafından yutulduktan bir süre sonra kurtulması, Hüdhüd kuşunun Sebe Halkının güneşe tapmalarını Hz. Süleyman'a bildirmesi, yine Hz. Süleyman'ın konuşan bir karıncayı işitmesi ve onun söylediklerini anlaması bunlardan sadece bir kaçıdır. İsrâilî rivayetleri rasyonel akla ve mantığa arz ederken Kur'an kıssalarını bundan muaf tutmak tutarlı bir tutum olmayacaktır. Bu nedenle İbn Âşûr'un isrâiliyata yaklaşımlarında sıklıkla olamasa da akli ve mantikî gerekçelere vurgu yaparak bu bilgileri tenkit etmesi sorunlu bir yaklaşımdır.

2.7. İsrâiliyatın Dilsel Karinelerle Tenkidi

Çağdaş tefsirler arasında dil yönü en ağır basan tefsirlerden biri *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'dir. O, isrâilî rivayetleri reddetmede Arap dili ve edebiyatının imkânlarından istifade etmektedir. İbn Âşûr Örneğin “*Rabbînin benzeri ortaya konmayan sütunlara sabîp İrem şehrinde oturan Ad milletine ne ettiğini görmedin mi?*”¹²¹ ayetinin tefsirinde kıssacıların ayette geçen “*إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ / sütunlara sabîp İrem şehri*” ifadesiyle ilgili yalan bir hikâyeye uydurduklarını belirtmektedir. Bu hikâyede bu ifade birleşik bir kelime şeklinde düşünülmüş ve bunun bir şehrin ismi olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bu yer mübalağalı ifadelerle tasvir edilmiş, develerini arayan bir bedevinin bu şehre denk geldiği anlatılmıştır.¹²² Müellif, birleşik bir isim olan “*إِرَمَ*” kelimesinin fethalı başladıktan sonra “*ذَاتِ الْعِمَادِ*” diye kesreli devam edebildiğini sorgulamaktadır. O, bu ifadenin birleşik bir isim (Terkib-i mezcî)¹²³ olması durumunda iki cüzünün de fethalı olması gerektiğini hatırlatmakta, “*إِرَمَ*” kelimesinin müfred (birleşik olmayan) bir isim ve “*ذَاتِ*” kelimesinin de onun sıfatı olması durumunda “*ذَاتِ*” kelimesinin kesreli olmasının yine açıklanabilir bir durum olmadığını belirtmektedir.¹²⁴ Böylece bu isrâilî rivayeti sarf açısından sorunlu bularak reddetmektedir. Benzer şekilde Hz. Musa'yla Mısır'dan çıkan İsrâiloğulları'ndan bir süre sonra şehre girip oranın nimetlerinden istifade etmeleri istenmiş, aynı zamanda secde ederek şehrin kapısından girmeleri emredilmiştir.¹²⁵ İbn Âşûr,

¹²⁰ Konuya dair detaylı bir değerlendirme için bk. Döner, *Tefsirde İsrâiliyyatın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 250-266.

¹²¹ el-Fecr 89/6-7.

¹²² bk. Nasiruddin Ebu Said Beyzâvî, *Emvâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. M. Abdurrahman el-Maraşlı (Beirut: Dâr'u İhyâü't-türâsi'l-Arabî, 1418/1997), 5/310.

¹²³ Terkihi-mezcî: İki farklı ismin bir araya gelerek yeni bir isim oluşturmasıdır. Be'labekke ve Hadramevte örneklerinde olduğu gibi. Eğer bu birleşik isim alem ise gayr-ı munsarîf (veyhi ile bitenler hariç) olur. Eğer alem değilse iki cüzü de fetha üzere mebni olur. Mustafa Galâyîni, *Câmi'u-durûs el-Arabiyye* (Beirut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 12-13.

¹²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/319-320.

¹²⁵ el-Bakara 2/58.

bu ayette geçen “وادخلوا الباب سجداً / *şehrin kapısından secde ederek girin*” ifadesi hakkında bazı rivayetlerde şehrin kapısının kısa olduğu ve bu nedenle kapıdan eğilerek girmelerinin istendiği yönündeki isrâîlî rivayeti reddetmektedir.¹²⁶ İbn Âşûr, böyle bir rivayetin yanlış olduğuna gerekçe olarak “secde” kelimesinin anlamına işaret etmektedir. Ona göre bu kelimedeki acizliği ve zayıflığı ortaya koyma manası mevcuttur.¹²⁷ Böylece müellif, isrâîlî bir rivayeti ayette kullanılan bir kelimenin anlamından yani lügat/semantik ilminden hareketle reddetmiştir.

2.8. İsrâîliyatın Tarihsel Bilgilerle Tenkidi

et-Tabrîr ve't-Tenvîr'de İbn Âşûr'un tarihçi kimliğini bariz bir şekilde görmek mümkündür. O, *Eleyse's-Subbu bi Karîb* isimli eserinde tefsirde görülen daralmaların sebepleri arasında tarih ilmine gerekli önemin verilmemesini de saymaktadır.¹²⁸ Müellif, tefsirinde tarihî bilgilere yoğun bir şekilde müracaat etmekte, çoğu zaman olayın tarihî yönüne dair detaylı bilgiler aktarmaktadır. Onun isrâîliyat eleştirisinde tarihî verileri bir kriter olarak kullandığı, bazılarını bu kritere uymadığı gerekçesiyle tenkit ettiği görülmektedir.

Örneğin İbn Âşûr, müfessirlerin Kur'an'da Zülkarneyn diye isimlendirilen şahsın¹²⁹ tarihî kimliği hakkında kıssacıların etkisiyle destansı birçok bilginin varlığına işaret etmektedir. Daha sonra Zülkarneyn'in Makedonyalı İskender b. Fîlîbûs, Himyer hükümdarlarından Tubba' Ebü Kerib ve Fars hükümdarlarından Ferîdûn b. Esfiyân b. Cemşid¹³⁰ olduğuna dair üç görüşü ele almakta ve tarihî verilerden hareketle zikredilen kişilerin Zülkarneyn olmayacağını uzun uzun tartışmaktadır. Söz gelimi müellif, Kur'an'a göre Zülkarneyn'in salih bir kişilik olduğunun ortada olduğunu fakat tarih kaynaklarından anlaşıldığına göre ismi geçen şahısların putperest olduklarını vurgulamaktadır.¹³¹ Bu tartışmada müellifin İsrâîlî rivayetleri tarihî kaynaklara arz ederek eleştirdiği, bunu yanı sıra Kur'an'ın beyanlarını da göz önünde bulundurduğu görülmektedir.

2.9. İsrâîliyatı Faydasının Azlığıyla Tenkidi

İbn Âşûr'un isrâîliyat tenkit kriterlerden biri de bu rivayetlerin faydasının azlığıdır. Müellif, isrâîlî rivayetleri yer yer: “ders alınacak bir tarafı yoktur, zikredilmesinde de eleştirilmesinde de yarar yoktur, aktarmakla uğraşmaya değmez” gibi cümlelerle pratik bir fayda sağlamadıkları gerekçesiyle de tenkit etmektedir.¹³²

Örneğin İbn Âşûr, “*Âdem, Rabbinden birtakım kelimeler aldı ve derhal tevbe etti...*”¹³³ ayetinde Hz. Âdem'in aldığı kelimelerin ne olduğuna dair pek de faydası olmayan, bu nedenle de aktarmaya gerek duymadığı bir sürü rivayetin olduğunu söylemekte, faydalı söz ve amel-

¹²⁶ Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Etfayyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 1/411.

¹²⁷ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 1/515.

¹²⁸ İbn Âşûr, *Eleyse's-subbu bi karîb*, 165.

¹²⁹ el-Kehf 18/83.

¹³⁰ bk. Ebü Muhammed Mekki, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nübâye fî ilmi meâni'l-Kur'an ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fînûni ulûmih*, thk. Heyet (y.y.: Mecmûatu Buhûsî'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008), 6/4465.

¹³¹ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 16/18-21.

¹³² bk. İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 1/438, 16/12, 20/39, 22/179, 29/99.

¹³³ el-Bakara 2/37.

lere önem verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹³⁴ Müellif, benzer şekilde “*Kendilerine söylenmiş olan başlarına geldiği zaman, yerden bir çeşit hayvan çıkarırız ki o, onlara, insanların ayetlerimize kesin olarak inanmadıklarını söyler.*”¹³⁵ ayetinde yerden çıkarılarak kıyametin kopmasına işaret olacak olan hayvanın (Dâbbetü'l-arz) özellikleri, yeryüzüne çıkış zamanı ve mekânı hakkındaki bilgileri¹³⁶ aktarmanın ve eleştirmenin hiçbir faydasının olmadığını vurgulamaktadır.¹³⁷

İbn Âşûr, birçok yerde isrâîlî rivayetlerin sağlayacakları faydanın azlığı nedeniyle aktarılmalarının gereksiz olduğunu ifade etmiştir.¹³⁸ Bu yaklaşımı onun isrâîlî rivayetleri tamamen faydasız görmediğine de işaret etmektedir. O, ait oldukları toplumun kültür ve tarih taşıyıcıları olarak efsane ve mitolojilerden bile istifade edilmesi gerektiği düşüncesindedir.¹³⁹ Nitekim müellifin tefsirinde yer yer Yunan mitolojisinden de istifade ettiği görülmektedir.¹⁴⁰ Bu yaklaşıma sahip birinin isrâîlî rivayetlerin hiçbir faydasının olmadığını iddia etmesi tutarlı bir yaklaşım olmayacaktır.

Sonuç

Bazı dönemseller koşullar nedeniyle günümüz tefsirlerinde isrâîlî rivayetlere ciddi bir mesafe konulmuş olsa da isrâîliyatın vazgeçilmezliği bir olgu olarak varlığını sürdürmüştür. Bu olgunun *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* tefsirinde de devam ettiği tespit edilmiştir. İbn Âşûr, doğrudan bir tanım yapmamış olsa da isrâîliyat kavramını olumsuz manada kullanmıştır. Klasik tefsir ve ulûmu'l-Kur'an eserlerinde -İbn Teymiyye ve İbn Kesîr hariç- isrâîliyat kavramı yaygın olarak kullanılmazken, bu kavram çağdaş dönem eserlerinde yaygın bir kullanım alanı bulmuştur. İbn Âşûr, isrâîliyat kavramını sınırlı sayıda kullanarak klasik dönem müfessirlerinin safında yer almıştır. Müellifin, isrâîlî rivayet malzemesine işaret etmek için özellikle “kasas” ve “kussâs” kavramlarını yoğun bir şekilde kullanmış olması onun isrâîliyatın İslam kültürüne girmesindeki en büyük rolü kıssacılara biçtiği şeklinde yorumlanmıştır.

İbn Âşûr, tefsirindeki isrâîlî rivayetlerin cüzi bir kısmına olumlu yaklaşarak bir tefsir kaynağı olarak kullanmış, büyük bir kısmını ise tenkit ederek reddetmiştir. Esasında mitolojik, efsanevi veya dinin özülüyle ters olan bazı isrâîlî rivayetleri öne çıkartıp tümünü aynı kefeyle koyarak reddetmek doğru bir yaklaşım değildir. Zira bazısı bu türden içerikler barındırıyor olsa da önemli bir kısmının da İslam'ın kabulleriyle uyumlu olduğu ve tefsir ilmine katkı sunabilecek bilgiler barındırdıkları gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim klasik tefsir geleneğin-

¹³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/438. Konuya dair benzer örnekler için bk. 8/55, 8-B/29, 9/86, 19/277, 287.

¹³⁵ en-Neml 27/82.

¹³⁶ bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-âhkâmî'l-Kur'an*, 13/236. Bu yaratığın başı öküz başı gibi, gözü domuz gözü gibi, kulağı fil kulağı gibi, boynuzu geyik boynuzu gibi, boynu deve kuşunun boynu gibi, göğsü aslan göğsü gibi... şeklinde vücudunun her bir kısmı başka bir hayvana benzetilerek uzun uzun tasvir edilmiştir. bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/223-224; Ebu'l-Hasen Mâverdi, *en-Nüket ve'l-nyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, ts.), 4/226.

¹³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/39.

¹³⁸ bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/438, 16/12, 20/39, 29/99.

¹³⁹ İbn Âşûr, *Eleyse's-sabhu bi karîh*, 197.

¹⁴⁰ bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/37. İbn Âşûr, toplumların gelişimlerinden önceki tarihlerinin hurafe ve mesnetsiz bilgilerden arındırılmış görmenin mümkün olmadığını, medeniyetler tarihinde bu türden bilgilerin varlığının doğal olduğunu ifade ederek bunlara dair bazı örnekler sunmaktadır. bk. a.mlf., *Cemheratu makâlât ve'r-resâil*, 1/469. Yani İbn Âşûr, söz konusu malzemenin hurafe, mitoloji olduğunun farkında olmak şartıyla bunlardan istifade edilmesinde bir sıkıntı görmemektedir.

de İslamî nasların doğrudan reddetmediği isrâilî rivayetler, kaynakları ihmal edilerek belli amaçlar doğrultusunda kullanılmıştır. İbn Âşûr da tefsirinin genelinde isrâilî rivayetlere öz-güven içerisinde ve belli prensipler çerçevesinde yaklaşarak bu mirastan aktif bir şekilde istifade edilebileceğini ortaya koymuştur. Müellifin olumlu yaklaştığı isrâilî rivayetlerin İslamî kabullerle çelişmediği, itikadî ve ameli hükümlere taalluk etmediği, Kur'an ve sahih sünnetin reddetmediği, Kitâb-ı Mukaddes'le desteklenebilen, bazıları Arap kültürel hafızasında yer bulmuş kısacası makbul veya meskûnun anı olan isrâilîyat kategorisinde oldukları söylenebilir. İbn Âşûr'un olumlu bir bakış açısı sergileyerek istifade ettiği, aynı zamanda tenkit ederek reddettiği isrâilî rivayetlerin büyük bir kısmının Mübhemâtü'l-Kur'an konuyla ilgili oldukları söylenebilir.

İbn Âşûr'un isrâilî rivayet tenkidinde çağdaş dönem paradigmasının tesiriyle gelişen saikler mevcut olsa da onun tenkidinin merkezinde dini gerekçelerin olduğu söylenebilir. Onun eleştirilerinde -itikada taalluk eden bazı konular hariç- sert bir tavır sergilemediği aynı zamanda -birkaç istisna hariç- müfessir veya eser ismine yer vermediği sadece rivayetleri hedef aldığı görülmektedir. Şu da var ki İbn Âşûr, yorumladığı ayetlerle ilgili isrâilî rivayetleri her vesileyle gündemine alıp eleştirmemekte, bir konuda isrâilî rivayetten kaynaklanan yaygın bir yanlış varsa ona değinerek okuyucuyu uyarmaktadır. O, tenkit ettiği isrâilî rivayetlerle bir taraftan İslam toplumunda yer etmiş batıl inanışları yok etmeye çalışırken bir taraftan da Batılılar tarafından İslam'a yöneltilen eleştirileri bertaraf etmeye gayret göstermiştir. İfade edilmelidir ki klasik tefsir literatüründeki isrâilîyat tenkidi daha ziyade bilginin isnadına yönelikken, çağdaş dönemdeki tenkit daha çok aklî ve ilmî gerekçelere dayanmaktadır. İbn Âşûr'un isrâilîyat eleştirisini aklî ilkelere ziyade malzemenin kaynaklık değeri üzerinden yaptığı, böylece kavramın kullanımında olduğu gibi bu konuda da klasik tefsirlere daha yakın olduğu belirtilmelidir. Müellifin bu yönteminde isabet ettiği söylenmelidir. Zira aklın hakemliğine arz edilirse birçok Kur'an kıssasının benzer ithamlara maruz kalacağı bilinmelidir. Son olarak, İbn Âşûr'un gerek nakledilmesinde sıkıntı görmeyerek kabul ettiği gerekse de yanlış veya gereksiz olduğunu düşünerek tenkit ettiği isrâilî rivayetleri uzun ve etraflıca değil bazen özetleyerek aktardığı; bazen klasik tefsir ve tarih literatüründeki yerine işaret etmekle yetindiği; çoğunlukla da konuya telmih yoluyla değindiği ifade edilmelidir. Tefsirde isrâilî rivayetlerden istifade ederken böyle bir üslubun uygun olduğu kanaatindeyiz.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Mustafa YILDIZ

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder /
The author acknowledges that it has not been received any financial support in this
research.

Kaynakça

- Abdullah, Ubeyr bnt. *Kavâidu't-tercib inde İbn Âşûr fî tefsiribi et-tabrîr ve't-tenvîr*. Riyad: Dâru't-Tedmiriyye, 1436/2015.
- Ahmed Emîn. *Fecrü'l-İslâm*. Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2011.
- Ahmed Halil, es-Seyyid. *Neş'etü't-tefsîr fî'l-kiütübi'l-mukaddese ve'l-Kur'an*. İskenderiyye: el-Vekâletü's-Şarkiyye li's-Sekâfe, 1373/1954.
- Aydar, Hidayet. "Kültürlerarası Bir Bilgi Köprüsü Olarak İsrailiyat ve Osmanlı Halk Kültüründeki Yansımaları". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/8 (2013), 93-109.
- Aydemir, Abdullah. *İslâmi Kaynaklara Göre Peygamberler*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyat*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Bağdâdî, Hatîb. *el-Câmi' li-ablâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmud et-Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l Meârif, ts.
- Begavî, Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Abdürrazzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Beyzâvî, Nasıruddin Ebu Said. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. M. Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâr'u İhyâü't-türâsi'l-Arabî, 1418/1997.
- Bikâî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-düer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Birişik, Abdulhamit. "İsrâiliyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/199-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Boks, Abdullah A. "Ebûkubey's". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/280-281. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahib*. thk. Muhammed Zühayr b. Nasr. 9 Cilt. Dimeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Büyük, Enes. "Tefsirde İsrâiliyyât'ın Arap Kültürüyle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Din-bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014), 91-107.
- Büyük, Enes. "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 765-785.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 6. Basım, 2014.
- Cirit, Hasan. *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları Vaaż ve Kıssacılık*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002.
- Cirit, Hasan. "Kussâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/463-465. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Coşkun, Ahmet. "Mesh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/303-304. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Dede, Mehmet Fatih. "İbâzî Tefsir Geleneğinde İsrailiyat Meselesi: İtfiyiş Örneği". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (18) (2017), 883-889.
- Demir, Şehmus. *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Bahar Yayınları, 11. Basım, 1996.
- Döner, Ertuğrul. *Tefsirde İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Ebu Reyve, Mahmud. "Ka'bu'l-Ahbâr huve es-suhyûnî el-evvel". *er-Risâle* 14/665 (1946), 29-35.
- Ebu Reyve, Mahmud. *Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye ev dîfâ' ani'l-hadîs*. Kahire: y.y., ts.
- Ebü Şehbe, Muhammed. *el-İsrâiliyyât ve'l-mevdûât fî kütübi't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 4. Basım, ts.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd. *Abbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*. thk. Rüşdî es-Salih. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelus, ts.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî-M. Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısıriyye, ts.
- Ğalâyînî, Mustafa. *Câmi'u-durûs el-Arabîyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 9. Basım, 2009.
- Hâlidî, Salâh Abdulfettâh. *İsrâiliyyât muâsıra*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1436/2015.
- Hamidullah, Muhammed. "İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât Yâhut Gayri İslâmî Menşeli Rivayetler". çev. İbrahim Canan. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 295-319.
- Hamitoğlu, Ahmet. *Deylemî'nin Tasdîku'l-Meârif Adlı Eserinin Tabkik ve Değerlendirmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Hanbel, Ahmed b. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Hatiboğlu, İbrahim. "İsrâiliyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/195-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*. thk. Bilhâc b. Saîd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- Hıdır, Özcan. *Yabudi Kültürü ve Hadisler (İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Hodgson, Marshall G. S. *İsâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*. çev. Birol Çetinkaya. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- İbn Akîl, Bahâeddin. *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 1400/1980.

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Cemberatu makâlât ve'r-resâil*. thk. Muhammed Tâhir Meysâvî. 4 cilt. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1436/2015.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Eleyse's-subbu bi karîb*. Tunus: Dâru's-Selâm, 1427/2006.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *en-Nazru'l-fesîh inde madâiki'l-enzâr fî'l-câmi's-sabîb*. Tunus: Dâru's-Sahnûn, 1428/2007.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tîybe, 1420/1999.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmûu'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed. 35 Cilt. Medine: Mecmau'l-Melik Fehd, 1416/1995.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dârü Mektebetü'l-Hayât, 1490/1980.
- Kaplan, Abdurrahim. *Bikâi'nin Nazmü'd-Dürer'inde İsrâiliyyât*. ed. Hüseyin Kahraman, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Kaya, Aykut. *Menâbicu'l-müfessirîn fî'l-i'timâd 'lâ's-sýrati'n-nebeviyyeti fî't-tefsîr*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*. Ankara: İsam Yayınları, 2018.
- Kaya, Mesut. "Yirmibirinci Yüzyılda Kur'an Çalışmalarına Eklenen Yeni Halka: Kur'an Ansiklopedileri". *Marife* 3 (Kış 2010), 407-425.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Etfayyîş. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Kuzudişli, Ali. "el-Kütübten 'İsrailiyat'a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 131-164.
- Macdonald, D. B. "Kıssa". *İslâm Ansiklopedisi*. 6/771-774. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdulkasud b. Abdurrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nibâye fî ilmi meâni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve abkâmihî ve cümelin min fünûni ulûmih*. thk. Heyet. 13 Cilt. y.y.: Mecmûatu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008.
- Meral, Yasin. *Sâmirî'nin Buzgağısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l Alâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mukâtil, b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şahhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâs, 1423/2002.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc. *el-Câmiu'l-müsnedu's-sabîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, ts.
- Na'nâa, Remzi. *el-İsrâiliyyât ve eserubâ fî kütübi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1970.
- Nâfi', Beşîr M. "Tâhir b. Âşûr: Tefsir Çalışması Özelinde Modern Reformcu Bir Âlimin Kariyer ve Düşünce Dünyası". çev. Hayati Sakallıoğlu. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2012), 247-276.
- Öğmüş, Harun. *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi*. çev. Halil Aldemir. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Hâlleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Paçacı, Mehmet. "“De ki: Allah Bir'dir” -İhlas Sûresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri-". *İslâmiyyât* 3 (1998), 49-71.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Rızâ, Reşîd. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-bakîm (Tefsîru'l-menâr)*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1411/1990.
- Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Ebu Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- San'ânî, Abdürrezzâk. *Tefsîru Abdürrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Sellâm, Yahyâ b. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. thk. Yasir b. İbrahim. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Tefsîru Ebi'l-Leys*. thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcud. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Suyûtî, Celâlüddin. *el-Leâli'l-masnûa*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Suyûtî, Celâlüddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1394/1974.
- Suyûtî, Celâlüddin. *ed-Dürü'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an Kıssalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Tabâtabâi, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kum: Cemâtu'l-Muderrisîn, ts.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 2. Basım, 1387/1967.

- Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kurân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tarhûnî, Muhammed b. Rızk. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî ğarbi Afrikyâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İbnu'l-Cevzî, 2005.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuad Abdalbaki. 5 Cilt. Mısır: Şeriketu Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Tottoli, Roberto. “İslamî Literatürde İsrâiliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı”. çev. Mesut Kaya. *Marife* 2 (2010), 201-215.
- Uğur, Mücteba. “Va’az, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/21 (1986), 291-326.
- Ünver, Mustafa. *Tefsirde Öteki Celâleyn’de İsrailiyat*. Ankara: Atlaskitap Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Watt, William Montgomery. *Geçmişten Günümüze Müslüman-Hıristiyan Diyalogu*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Birey Yayıncılık, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâiliyyât fî't-tefsîr ve'l-badîs*. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Zeyveli, Hikmet. *Kur’ân ve Sünnet Üzerine Makaleler*. İstanbul: Birun Kültür Sanat Yayıncılık, 2. Basım, 2003.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâbilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur’ân*. 2 Cilt. Beyrut: Matbaatu İsâ, 3. Basım, 1420/1999.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

**Kehf Sûresinde Geçen Hz. Mûsâ ile Bilge Kul Kıssası Üzerine
Bir Değerlendime**

An Evaluation on The Story of Moses and a Wise Man Mentioned in Surah Kabf

Nurettin ÇİFTÇİ

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Assistant professor, Hakkari University, Faculty of Islamic Sciences

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Hakkari, Turkey

nurettinciftci@hakkari.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3950-9579>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 03/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 17/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation: Çiftçi, Nurettin. “Kehf Sûresinde Geçen Hz. Mûsâ ile Bilge Kul Kıssası Üzerine Bir Değerlendime”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2022), 78-99.

<https://doi.org/10.31121/tader.1067629>

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

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

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Kıssalar Kur'an muhtevasının üçte birine tekabül etmektedir. Bu kıssaların her bir kesiti bir mesaj verdiği gibi birçok ders ve ibret içermektedir. Ancak İslam alimlerinin bunlarla yetinmeyip kıssalarda geçen olaylardan hukuk kaideleri çıkardıkları ve onları kelâmî mevzular için delil olarak kullandıkları da görülmektedir. Bu anlamda üzerinde en fazla fikir yürütülen kıssalardan biri de Kehf 60-82. âyetlerinde geçen Hz. Mûsâ ile Bilge Kul kıssasıdır. Bilge Kul'un kimliği, kendisine verilen "İlm-i ledün" ve onun yaptığı işler üzerinde farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Tefsir ve hadis kaynaklarında Bilge Kul'un adının Hızır olduğu konusunda bir ittifak olmakla birlikte onun nebî, insan ya da melek olduğu; İlm-i ledün'ün de ilahî vahiy veya keşf ve ilham olduğu şeklinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kıssada Bilge Kul'un bindikleri gemiyi delmesi, rastladıkları bir çocuğu öldürmesi ve kendilerine yemek vermeyen bir şehirde yıkılmaya yüz tutmuş bir duvarı örmesi şeklinde üç önemli olay meydana gelmiştir. Hz. Mûsâ, Bilge Kul'un bu yaptıklarına sabretmeyip, birinci olayda "لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِمْرًا / Gerçekten sen çok tehlikeli bir iş yaptın!", ikincisinde "لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا نُكْرًا / Doğrusu sen çirkin bir iş yaptın", üçüncüsünde de "لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا / İsteseydin bu iş için bir ücret alırdın" şeklinde her bir olay için farklı bir ifade kullanarak itiraz etmektedir. O da yaptıklarının sebebini anlatırken öncelikle bu işlerin hiçbirini kendiliğinden yapmadığını vurgulayarak birinci olay için "أَرَدْتُ / ben istedim", ikincisi için "أَرَدْنَا / biz istedik", üçüncüsü için de "أَرَادَ رَبُّكَ / Rabbin istedi" demektedir. Kıssa bir bütün olarak ele alındığında, şeriat sahibi bir resul'un tabii olduğu kişinin bir nebî veya bir beşer olmasından ziyade bir melek olduğunu; İlm-i ledün'ün de Allah'ın sorgulanamayan kulları olan meleklerle verdiği vahiy olabileceği ihtimalinin daha güçlü olduğunu ortaya koymaktadır. Gerek Hz. Mûsâ'nın olaylara tepkisinde, gerekse de Bilge Kul'un olayların sebebini anlatırken farklı ifadeler kullanmaları da dikkat çekicidir. Kur'an'ın bu şekilde farklı ifadeler kullanması onun anlatım zenginliğinden ve üslup güzelliğindedir. Ayrıca Bilge Kul'un olumsuz şeyleri kendi nefesine olumlu olanları rabbine nispet etmesi de Rabbine karşı takındığı âdâp ile alakalıdır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'an kıssaları, Hz. Mûsâ, Bilge Kul, İlm-i ledün, İrade.

Abstract

The stories of the Qur'an correspond to approximately one-third of the Qur'an. Each section of these stories not only gives a message but also contains many lessons to be taken. However, it is also seen that Islamic scholars were not satisfied with these, and they deduced the rules of law from the events in the stories and used them as evidence for theological issues. One of the stories on which the most ideas have been discussed is the story of Moses and a Wise Man in the 60th-82nd verses of the Surah Kahf. Different evaluations have been made on the identity of the Wise Man, the "ilm-i ladun" given to him and the things he did. There is a common view in the sources of tafsir and hadith that the name of the Wise Man is Khidr, and he is a prophet, human or angel. Moreover different opinions have been put forward that ilm-i ladun is also divine revelation or discovery and inspiration. In the story, three important events took place: the Wise Man pierced the ship they were boarding, killed a child they came across, and built a wall that was about to collapse in a city that did not provide food for them. Moses could not be patient with what the Wise Servant did and objected with a different expression for each event. In the first incident he said "لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِمْرًا / Indeed, you have done a grievous thing!", in the second one he said "لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا نُكْرًا / You have created an incomprehensible situation.", and in the third one he said "لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا / If you wanted to, you would get paid for this job". While explaining the reasons for what he did, the Wise Man emphasized that he did not do any of these things spontaneously and said "أَرَدْتُ / I wanted" for the first event, "أَرَدْنَا / we wanted" for the second event, and "أَرَادَ رَبُّكَ / The Lord wanted" for the third. When the story is handled as a whole, it can be said that the person whom the prophet on the right Way of Religion has obedience to is an angel rather than a prophet or a human being, and ilm-i ladun is more likely to be a revelation given to angels, who are God's unquestionable servants. It is also noteworthy that when Moses reacted to the events and the Wise man explained the reasons of the events, they both used different expressions. The Qur'an's use of different expressions in this way is due to its richness of expression and the beauty of its style. In addition, the Wise Man's attributing the negative things to his own nafs and the positive ones to his Lord is also related to the manners he has towards his Lord.

Keywords: Exegesis, Stories of the Qur'an, Moses, Wise Servant, al-Ilm al-Ladun, Iradah.

Giriş

Kur'an kıssaları, üzerinde en fazla söz söylenmiş konulardandır. Özellikle gizemli bir yolculuğun hikâyesini ele alan Hz. Mûsâ- Bilge Kul kıssası bu anlamda çok önemli yer tutmaktadır. Bu kıssada Bilge Kul'un kimliği, ona verilen İlm-i ledün ve onun yaptığı işler konusunda farklı düşünceler ileri sürülmüştür. Tefsir kaynaklarında Bilge Kul'un nebî, veli bir insan veya melek olduğu konusunda görüşler vardır. Aynı şekilde İlm-i ledün ile ilgili ola-

rak da farklı düşünceler ortaya atılmıştır. Bu ilmin özel bir bilgi olduğu ve velayet sahibi bazı insanlara verildiği ileri sürülmüştür. Bazı mutasavvıflar bu özel ilmin vasıtasız olduğundan vahiyden üstün ve dolayısıyla velayetin de nübüvvetten üstün olduğunu iddia etmişlerdir.¹ Hatta bundan hareketle bazı kimselerin zahiren şeriata aykırı bazı tasarruflarda buldukları da bilinmektedir.² Bu yaklaşımların Kur'ân'ın vermek istediği mesajla yetinmek yerine insanların kendi düşüncelerini ona dayandırmaktan kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Kur'ân kıssalarına bakıldığı zaman kıssalar anlatılırken temel bazı anlatım özellikleri göze çarpmaktadır. Bu temel özelliklerden birisi genellikle kıssada yer ve kişi isimlerine yer verilmemesidir. Bunun nedeninin, anlatılan olayların hikâye tarafına takılmadan verilmek istenen mesaj ve o mesajdan ders/ibret alınması olduğu anlaşılmaktadır. Kıssaların her biri Kur'ân'ın ifadesiyle yaşanmış birer hakikattir ve bazılarının iddia ettiği gibi bunlar kurgusal değildir.³ Bu açıdan Kur'ân kıssalarını okurken üzerinde durulması gereken temel hususlardan biri, bu kıssalarda ne anlatılmak istendiğini kavramak ve anlatılan bu hayat kesitlerinin hikmetinin ne olduğunu anlamaya çalışmaktır.

Çalışmamızda Kur'ân'ın bütünlüğü çerçevesinde meseleye yaklaşmaya çalıştık ve daha çok Kur'ân'ın verdiği bilgilerle yetindik. Bu anlamda Hz. Mûsâ'nın beraber yolculuk yaptığı kişilerle ilgili de sadece Kur'ân'ın verdiği bilgileri esas aldık. Bu kıssa gibi diğer kıssalarda da aynı durum söz konusudur. Örneğin Ashab-ı Kehf kıssasında mağaraya sığınan gençlerin sayıları ve mağarada kaldıkları süre konusunda da farklı şeyler söylenmiştir. Ancak kıssada, gaybî bir durum olan bütün bu konularda her şeyi ayrıntısıyla bilen sadece Yüce Allah olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca Ashab-ı Kehf'in kaç kişi oldukları ve mağarada ne kadar kaldıkları ile ilgili söylentiler “karanlığa taş atmak” şeklinde değerlendirilmektedir. Çünkü bu tür rakamsal ve detay konuların, kıssasının asıl mesajın önüne geçmesi istenmemektedir.⁴ Ayrıca çalışmamızda kıssada Hz. Mûsâ'nın meydana gelen her bir olay için verdiği tepki ve kullandığı farklı ifadeler üzerinde durduk. Buna mukabil Bilge Kul'un da işlediği bu fiillerin gerekçelerini dile getirirken kullandığı ifade farklılıklarını ve ikisinin uğradıkları şehir ile ilgili önce karye (قَرْيَةً) daha sonra da medine (مَدِينَةً) kelimelerinin kullanılmasının hikmetlerini irdeledik.

¹ Bk. Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. M. Nuri Gençosman (İstanbul: Ataç Yayınları, 2012), 179-181.; Muhyiddin İbn Arabî, *el-Fütühât'ul-Mekkeyye*, thk. Osman İsmail Yahyâ (y.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 1/739, 2/253, 297, 3/335, 413-414.

² Buna örnek olarak Osmanlı şehzadelerinin katli verebilebilir. Bkz. Ekrem Buğra Ekinci, “Osmanlı Hukukunda Şehzâde Katli”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/1 (2015), 78; Ekrem Buğra Ekinci, “Osmanlı Hukukunda Kardeş Katli Meselesi”, *Fikret Eren'e Armağan* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2016), 1106-1112.

³ Bk. Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beirut: Muessetu'l-İntişâr el-'Arabî, 1999), 150-200; Mehmet Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993), 49-63; Şaban Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah Eseleri ve Kur'an Tefsiri İle İlgili Görüşleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 153-187; Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti* (İstanbul: Kuramer, 2016), 121-146; Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 21-37.

⁴ Bk. Ebû Mansur Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehlî's-sünne* (Beirut: Müessesetü'r-Risale Naşirûn, 2004), 3/221; Seyyid Kutup, *Fi Zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü's-Şuruk, 2004), I/4/2265; Abdulkadir Karakuş, “Ashâb-ı Kehf Gençleri Bağlamında Gençliğin İnancının Yeniden İnşası”, *Modern Çağda Gençliğin Anlam Arayışı Uluslararası Sempozyumu*, ed. Süleyman Taşkın- Sadi Yılmaz (Modern Çağda Gençliğin Anlam Arayışı, Ankara: Bingöl Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 75-76.

Bu konu ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bunların tümüne burada değinmek mümkün değildir. Ancak konu ile ilgili en yakın çalışmalardan birkaç tanesini zikrederek çalışmamızın bunlardan farkını dile getirmeye çalışacağız. Bu konuda yapılan en önemli çalışmalardan biri 2004 yılında Din Eğitimi Araştırmaları Dergisinin 13. Sayısında yayınlanan Mehmet Okuyan'ın, “*Kur'an'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası*” adlı makalesidir. Okuyan, makalesinde kıssalarla ilgili geniş bilgi verdikten sonra Hz. Mûsâ-Bilge Kul kıssasına da geniş bir şekilde yer vermiştir. Bir başka çalışma 2003 yılında On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 14. Cilt 14-15. Sayısında yayınlanan Mustafa Öztürk'ün, “*Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu*” adlı makalesidir. Öztürk, makalesinde genel olarak kissa, mitos ve kıssada geçen kişilerin kimlikleri, özellikle Hızır kimliği üzerinde geniş bir şekilde durmaktadır. Çalışmamızın farkı, kıssayı tüm detaylarıyla ele almak değil, daha spesifik olarak sadece kıssada geçen bazı kelimeler üzerinde birtakım mülâhazalarda bulunmaktır. Bu konuda yapılan çalışmalardan biri de 2006 Yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalında Ahmet Bardak'ın hazırlamış olduğu “*Kur'an'da İlm-i Ledünni*” adlı yüksek lisans tezidir. Ahmet Bardak bu tezinde ilm-i ledün kavramını detaylı bir şekilde ele almıştır. Bir başka çalışma da 2010 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında Ahmet Atım'ın “*Hızır, Mûsâ Kıssalarının Din Eğitimi Açısından Değeri*” adlı Yüksek Lisans tezidir. Bu tezde de Hz. Mûsâ-Hızır kıssasına yer verilmiş ancak kissa yüzeysel bir şekilde ele alınmış olup sadece eğitimde sabır gösterme ve aceleci davranmama gibi din eğitimi açısından önemli olan bazı tespitlerde bulunulmuştur.

1. Hz. Mûsâ'nın Beraber Yolculuk Yaptığı Kişiler ve Kimlikleri

Rivayetlere göre Hz. Mûsâ ile Bilge Kul kıssasında Hz. Mûsâ'nın, kendi bilgisine güvendiğinden Allah'ın ona bir ders olsun diye birtakım olaylara şahit olması için bir yolculuğa çıkartıldığı anlatılmaktadır.⁵ Kıssada Hz. Mûsâ genç arkadaşıyla beraber bir yolculuğa çıkarırken bilge bir kul ile karşılaştığı ve Hz. Mûsâ'nın kendisiyle yolculuk etmek istediği anlatılmaktadır. Hadislerden, Hz. Mûsâ'nın arkadaşlık ettiği kişinin Yûşa' b. Nûn ve kendisinden bir takım bilgileri edinmek istediği Bilge Kul'un ise Hızır olduğu anlaşılmaktadır.⁶ Ayrıca Bilge Kul'un isminin el-Hazır, Hızır veya el-Hızır olduğu da söylenmektedir.⁷ Yeşil anlamına gelen Hızır hakkında Vehb b. Münebbih (ö.114/732) ile Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767) onun Elyesa' olduğunu ve Elyesa'nın da bilgisi yedi gök ve yedi yeri kapsayan anlamında olduğundan bu şekilde isimlendirildiğini söylemektedirler.⁸ Bazıları onun İlyas (a.s.), bazıları

⁵ Ebû Muhammed Muhyî's-Sünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ Beğâvî, *Tefsiru'l-Beğâvî-Me'âlimu't-tenzil* (Riyad: Dâru't-Taybe, 1997), 5/184; Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hüseyin b. Ali et-Teymî el-Bekrî Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (Tefsiru'l-kebir)* (Kahire: Daru'l-Hadis, 2012), 11/149.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühreyyer b. Nasr (Dimaşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), 1/35 (122); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sabîh-i İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414), 1/304 (102).

⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/154; Muhammed İzzet (ö.1404/1984) Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis* (Kahire: Dâru'l-İhya el-Kütübî'l-'Arabiyye, 2000), 5/84-85.

⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman (et-Tefsiru'l-kebir)* (Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-'Arabi, 1423), 2/594; Ayrıca Bk. Ebû'l-Ferac Abdurrahman b. Ebî'l-Hasan b. Ali İbn Cevzî, *Zâdu'l mesîr fi 'ilmi't-tefsir* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 861.

onun velî bir kul,⁹ bazıları da onun bir melek olduğunu söylemişlerdir.¹⁰ Ancak Kur'ân-ı Kerim'de ne Hz. Mûsâ'nın beraber yolculuğa çıktığı kişi için *Yûşa' b. Nûn* ismi ne de kendisinden birtakım bilgiler edinmek istediği kişi için *Hızır* ismi kullanılmaktadır.

Öncelikle Hz. Mûsâ'nın yanında yolculuk ettiği Bilge Kul'un "*ben bunları kendiliğimden yapmadım*"¹¹ demesi bu işi kendisine gelen vahiyle yaptığını göstermekte olup Allah'ın da "*katımızdan bir ilim verdiğimiz bir kul*"¹² ifadesi bu kişinin bir nebî¹³ veya bir melek¹⁴ olabileceği ihtimalini ortaya koymaktadır. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'de birçok yerde hem melekler¹⁵ hem de peygamberler için "kul" ifadesi kullanılmaktadır.¹⁶

Kendileri hakkında *kul* tanımlaması yapılan peygamberler de şeriatte zahire göre hüküm verirler. Ancak bu sûrede görüldüğü üzere ilâhî vahiy ile işin iç yüzünün kendilerine bildirildiği bazı durumlarda zahire göre hareket etmemelerinin de mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Muhammed'in de Hudeybiye'de zahir durum açısından kabul edilmemesi gereken bir antlaşmayı kabul ettiği ve hatta Hz. Ömer gibi bazı sahabilerin de hoşnutsuzluğuna rağmen imzaladığı bilinmektedir. Ancak bu durum siyasî bir tercih olup şeriatın zahiri herhangi bir emrine aykırı olmadığı gibi bu olayın hemen akabinde nazil olan Fethi sûresinin verdiği mesaj ve daha sonra olayların gidişatı Hz. Muhammed'i haklı çıkartmıştır.

Mamafih sûrede bahis konusu edilen "kul"un melek olması daha güçlü bir ihtimaldir. Zira onlar yaptıkları tüm işleri Allah adına yaparlar. Başka bir ifadeyle Allah Teala, Kendisine tahsis ettiği "varlık üzerindeki tasarruf"u, melekler aracılığıyla icra etmektedir. Yani melekler, O'nun kozmik yapı üzerindeki icra memurlarıdır. Sözelimi ölüm meleği, Allah adına insanların canlarını alır ve bu sebepten dolayı da sorgulanmaz.¹⁷ Bilindiği üzere Allah bu yetkiyi, kulları arasında sadece meleklerle bahşetmiş ve insanlar arasında "Ricâl'ul-Gayb

⁹ İbn Cevzî, *Zâdu'l mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 861.

¹⁰ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/325; Ebu'l-A'la Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 3/189-190; Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 3/283-284.

¹¹ el-Kehf 18/82.

¹² el-Kehf 18/65.

¹³ Örneğin Mâtürîdî âyette geçen *ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا* "*katımızdan bir rahmet vermiş olduğumuz*" (el-Kehf 18/65) ifadesinden bu kişinin nebi olabileceğini söylemektedir. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/243.

¹⁴ Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, 3/189-190.

¹⁵ *وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاتًا* (el-Enbiyâ' 21/26); *وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ* 43/19.

¹⁶ *تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ* (el-İsrâ 17/1); *سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ* (el-Kehf 18/1); *الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ* (el-Furkân 25/1); *فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ* (en-Necm 53/10); *هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ* (el-Hadîd 57/9) ve *يَذْكُرْ رَحْمَتَ رَبِّكَ عَبْدُهُ زَكِرِيَّا* (Meryem 19/2) ayetlerde peygamberler için *kul* ifadesi kullanılmaktadır.

¹⁷ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 3/189-190; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 3/283-284; Mehmet Okuyan, "Kur'ân'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* XIII (2004), 68-69, 71-80, 85-87, 89 vd.

(Kozmik İnsanlar)” diye tanımlanan tasarruf sahibi ya da yetkisine sahip bir kategorinin oluşmasına veya oluşturulmasına zinhar müsaade etmemiştir.¹⁸

Bu açıdan baktığımızda âyette bahis konusu edilen kulun insan olduğuna dair açık bir ibare bulunmadığı ve bunun yerine belirsiz bir kul ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Kur’ân bütünlüğünde ise bu kıssada tahkiye edilen misyonun meleklere tahsis edildiği izah-tan varestedir. Nitekim yukarıda ifade edildiği üzere Kur’ân’da melekler de kul olarak tanımlanmaktadır.¹⁹ Kıssada geçtiği üzere bu kulun yaptığı işler her ne kadar Hz. Mûsâ’nın tepkisine neden olmuşsa da verdiği cevaplar Hz. Mûsâ’nın teslim olmasını gerektirmiştir. “Bir kişi ancak ilim bakımından kendisinden daha üstün bir kişiye tabi olmalıdır” fehvasınca o dönemde kendisine kitap verilmiş bir peygamber olan Hz. Mûsâ başka hiçbir beşere tabi olmamalıdır.²⁰ Hz. Mûsâ’nın ikna olup tabi olması bu kişinin melek olduğu ihtimalini güçlü kılmaktadır. Bu görüşü savunanların başında Ebu’l-Hasen Alî el-Mâverdî (ö. 450/1058) ve Ebu’l-A’lâ el-Mevdûdî (ö. 1399/1979) gibi alimler gelmektedir. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gibi bazı alimler ise melek olduğuna ihtimal vermemektedirler.²¹

Kıssanın kahramanı olan kulun melek olmadığını söyleyenlerin en önemli delilleri, ilgili rivayetlerde geçen “racul” ifadesidir. Onlar buradan yola çıkarak onun melek değil insan olduğunu iddia etmektedirler. Halbuki rivayetlerde “racul” ifadesinin kullanılması onun doğrudan insan olduğu anlamına gelmemektedir.²² Bu nedenle masum bir çocuğu öldüren bu şahsın melek olması kuvvetle muhtemel olup geleneksel kültürümüzde temelsiz biçimde “ölümsüz bir insan olarak” tasavvur edilen ve bu kıssaya eklenen Hızır inancının,²³ vahiy ve risâlet kültüründen ziyade İslâm öncesi kültürlerin veya İsrailiyatın bir yansıması olduğu anlaşılmaktadır.²⁴ Zira konu ile ilgili rivayetlerin içerik olarak Kur’ân âyetleri²⁵ ile çeliştiği ortadadır. Nitekim konuya dair aktarılan rivayetler hakkında İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), “Hızır’ın hayatı hakkında zikrolunan hadislerin hepsi yalandır” derken,²⁶ Ali el-

¹⁸ Mustafa Akman, “Kozmik İnsanlar/Ricâl’ul-Gayb”, *II. Uluslararası El Ruha Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı* (II. Uluslararası El Ruha Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı, Şanlıurfa: Iksad Publications, 2018), 21-31.

¹⁹ Bk. el-Enbiyâ’ 21/26; ez-Zuhruf 43/19.

²⁰ Mâverdî, *en-Nuket ve’l-nyûn*, 3/325.

²¹ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1995), 2/246-285.

²² Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, 3/189-190.

²³ İbn Teymiye, Şülik’teki mehdî anlayışı ile Hızır arasındaki benzerliğe dikkat çekmiştir. Bk. Takıyuddin Ebû’l-Abbâs Ahmet b. Abdülhâlim İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, Tertib: Abdurrahman b. Tertib: Muhammed el-Asımî (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1991), 2/99-100; İbn Arabî’ye göre ise kıyâmet yaklaşım mehdî zuhûr edince Hızır ona şahitlik edecektir. Bk. Süleyman Uludağ, “Hızır (Tasavvuf ve Halk İnanç)”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/ 410; Mustafa Akman, *İbn-i Arabî: Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 294.

²⁴ Bkz. Mustafa Öztürk, “Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu”, *Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14-15 (01 Haziran 2003), 276-277; Tuncer Namlı, *Kur’an Aydınlığı Kronolojik Kur’an Meali* (Ankara: Fecr yayınları, 2015), 581.

²⁵ Bk. Âl-i ‘İmrân 3/144,185; el-Enbiyâ’ 21/34,35; el-‘Ankebût 29/57.

²⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Menâru’l-münîf fi’s-sabîb ve’l-dâif* (Cidde: Dâru’l-Alemi’l-Fevâid, ts.); Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2015), 5/414.

Kârî (ö.1014/1605) gibi bazı alimler de Hızır ve onun hayatta olduğu ile ilgili mervi bütün rivayetlerin mevzu olduğunu belirtmişlerdir.²⁷

Öte yandan konuyu izah sadedinde üçüncü bir ihtimal olarak âyetlerde öne çıkarılan bu kulun bir velî olduğu da ifade edilmiştir.²⁸ Bu iddia İslam düşünce tarihinde tasavvuf ekolüne mensup zevatın ileri sürdüğü bir görüştür.²⁹ Bu vesileyle onların, ilahî kaynaklı bir takım batınî bilgilere sahip olduklarını, Bilge Kul'a verilen İlm-i ledün ile temellendirmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Zira onlar: “Derken, kullarımızdan birini buldular ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden bir bilgi öğretmiştik.”³⁰ âyetinde “nezdimizden bir bilgi vermiştik” şeklinde meal verilen (وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا) ifadesinde geçen (لَدُنَّا) kelimesi üzerinde farklı değerlendirmeler yapmışlardır.³¹ Mutasavvıflar tarafından geliştirilen içtihad/ yorum doğrultusunda bu kelime literatüre “ilm-i ledün” diye geçmiş ve bu şekilde kavramlaşmıştır. Bu anlamda geliştirilen yoruma göre Allah Teala bir lütuf olarak bazı kullarına keşif ve ilhâm şeklinde ayrı/ vebî bir bilgi vermiştir. Bu bilginin çaba sonucu elde edilen beşerî bilgi türünden olmadığı da iddia edilmiştir. Hatta zamanla felsefi birikim ve kültürden beslenen ve dolayısıyla filozof sûfî vasfını haiz bazı mutasavvıflar³² daha da ileri giderek bu tarz bir bilginin peygamberlere verilen vahiyden, dolayısıyla velayetin de nübüvvetten üstün olduğunu ileri sürmüşlerdir.³³

Buna göre mutasavvıfların keşif ve ilhamla elde ettikleri bilgiyi esas alıp batınî sezgi-lerini ve tecrübelerini adeta islamın temel kaynaklarının önüne geçirip onlara kutisayet atfetmeleri itirazlara neden olmuştur.

Sûfîler, ilm-i ledün ile ilişkili olarak bilgi felsefesi bağlamında bilgilerini Cebrail'in dahi ulaşamadığı³⁴ yüce bir yerden yani doğrudan Allah'tan aldıklarını ve bu konu dahil herhangi bir hususta delil ikame etmek zorunda olmadıklarını³⁵ ifade etmişlerdir. Nitekim mutasavvıf Ebu Hamid el-Gazzâlî (ö.505/1111), ilhâm ile meydana gelen ilmin sebebi, mahalli ve ilim olması bakımından *vahiy ile hiçbir farkı olmadığını*, aralarındaki tek farkın vahiyde ilmi getiren meleğin görülmesi olduğunu belirtmiştir.³⁶ Gazzâlî'nin bu kural dışı görüşü daha

²⁷ Molla Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfu'a fi'l-abbâri'l-mevdu'a* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1986), 422; Ayrıca bk. İlyas Çelebi, “Hızır”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/408.

²⁸ Bkz. Mehmet Vehbi Efendi, *Hulasatü'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 8/3163.

²⁹ İlyas Çelebi, “Hızır”, *DİA* (İstanbul, 1998), 17/409.

³⁰ el-Kehf 18/65.

³¹ Bk. Ahmed Bardak, *Kur'an'da İlm-i Ledünni*, (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 22-24.

³² Mustafa Akman, “İbnü'l-Arabî'nin Söyleminin Felsefi Yönü ve Kaynakları” (*Orta Asya'dan Anadolu'ya İlmî Yolculuğu*, Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 696 vd.

³³ Bkz. İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 179-181.; İbn Arabî, *el-Fütûbât'ul-Mekkiyye*, 1/739, 2/253, 297, 3/335, 413-414; Akman, *İbn-i Arabî*, 51-52.

³⁴ Akman, *İbn-i Arabî*, 36, 68, 119.; Krş. Takıyuddin Ebû'l-Abbâs Ahmet b. Abdulhâlim İbn Teymiyye, *Al-lab'in Velileri İle Şeytanın Velileri Arasındaki Fark*, çev. İ. E. Dal (İstanbul: İhya Yayınları, 1985), 96, 103-104, 110-111, 122.

³⁵ Nihat Keklik, *el-Fütûbatü'l-Mekkiyye* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 25; Ahmet Yusuf Özütörak, *Dini Doğru Anlamak* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1997), 254.

³⁶ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989), 3/20-28; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din*, çev. A. Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1974), 3/41-57; İbn Arabî, *el-Fütûbât'ul-Mekkiyye*, 3/316.

sonra gelen önemli mutasavvıflar tarafından da benzer ifadelerle tekrarlanmıştır. Örneğin keşfi akıldan daha üstün bir bilgi şekli olarak görme eğilimindeki İbn Arabî (ö. 638/1240), sûfîlerin kaynağı, peygambere vahyi getiren meleğin kaynağı ile aynıdır,³⁷ derken, Ahmed Faruk er-Rabbânî (ö.1034/1624) de seyrü sülûkünü tamamlayıp *sıddîkîlik makamına ulaşanlara gelen bilgi ile, peygambere gelen vahyi aynı görür* ve aralarında birinin vahiy, diğersinin ilhâm ile elde edilmesinin³⁸ dışında bir fark olmadığını belirtir.³⁹ Oysaki bütün bu iddialarına rağmen onların da kesbî bilgi birikimleriyle içtihatla buldukları, bu içtihatlarıyla ulaştıkları yorum-sal fikirleriyle yazıp çizdikleri izahattan varestedir.

Buradan baktığımız zaman acaba (وَ عَلِمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا) şeklindeki ilm-i ledün'den kastedilen gerçekten bu mudur? Yani keşf ve ilhâm, başka bir ifadeyle ilm-i ledün peygamberlere gelen vahiyden de üstün bir bilgi midir? İnsanoğlunun vahiy dışında peygamber olmadan Allah'tan aldığı bir bilgi var mıdır?⁴⁰ Bu zaviyeden (لَدُنَّا) ifadesinin ne anlama geldiğini ortaya koymak için kelimenin lügatlerde geçen anlamına ve Kur'ân'daki kullanımına bakmak gerekmektedir. (لَدُنَّا) kelimesi bir isim tamlaması (لَدَى) mekân zarfı ile (نَا) zamirinden oluşmaktadır. Sözlüklere bakıldığında (لَدَى) kelimesinin “yanında”, “katında” “tarafında” anlamına gelen (عِنْدَ) kelimesi gibi bir mekân zarfı olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹ Aynı şekilde kelimenin Kur'ân'daki kullanımına bakıldığında da aynı anlamın ön palana çıktığı görülmektedir. Kaldı ki (لَدُنَّا) kelimesi sadece bu kıssasının geçtiği yerde geçmemekte, Kur'ân'ın birçok yerinde geçtiği gibi bu sûrenin ikinci âyetinde (وَمِنْ لَدُنْهُ), onuncu âyetinde (وَمِنْ لَدُنْكَ) altmış beşinci âyetinde de (مِنْ لَدُنَّا) şeklinde geçmektedir. Kur'ân'da bu kelimenin İlahî vahiy için de kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Hûd sûresinde Kur'ân hakkında şöyle bir ifade kullanılmaktadır: “Eli! Lâm! Râ! Bu hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından âyetleri sağlam kalmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır.”⁴² Buradan da Bilge Kul denen kişiye verilen ilimin, kesbî bir ilim olmadığı aynen Hz. Muhammed, Hz. Mûsâ ve diğer peygamberlere verilen ilahî vahiy gibi vehbî bir bilgi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca ilâhî vahiy verilen peygamberlerin de bilmediği pek çok şeyin var olduğu kabul edilmesi gereken bir gerçektir. Bu konuda Yüce Allah Resûlüne hitaben: “De ki: ‘Ben size, ‘Allah’ın hazineleri benim yanımdadır’ demiyorum. Ben

³⁷ İbn Arabî, *el-Fütûbât’ul-Mekkiyye*, I/150; Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013), 176-177.

³⁸ Hâkim et-Tirmizî’ye (ö.320/932) göre de Sûfinin ilhâm yoluyla aldığı, peygamberler söz konusu olduğunda vahye tekabül etmektedir. bk. Bernd Radtke, “İctihad ve Neo-Sufizm”, çev. H. Martı, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/3 (2009), 259.

³⁹ Ahmed Faruk Serhendî er-Rabbânî, *Mektûbât* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), I/81; İmam Rabbânî, *Mektûbat-ı İmâm-ı Rabbânî*, çev. K. Yayla (İstanbul: Merve Yayınları, 1999), I/128.

⁴⁰ Ekinci, “Osmanlı Hukukunda Şehzâde Katli”, 78; Bilge Kul’un Ledünnî ilmini suiistimal eden bazı kişiler, Hz. Mûsâ ile Bilge Kul kıssasından hareketle Allah’ın sevdiği kullarına “Ledünnî ilim” adı altında vehbî bir ilim verdiğini, bu kişilerin gelecekte olacak olayları bu ilim sayesinde bileceklerini iddia etmişlerdir. Bu bağlamda Fatih Sultan Mehmet’in iktidar mücadelesi çerçevesinde siyaseten uygulanan kardeş katline cevaz veren hükmünü/ fetvasını da söz konusu ilme bağlayanlar olmuştur. Krş. Ekinci, “Osmanlı Hukukunda Kardeş Katli Meselesi”, *Fikret Eren’e Armağan*, 1106-1112.

⁴¹ Bk. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘ayn*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424), 8/80; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Faris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğâ*, (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1399), 5/243; Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘arab*, (Beyrut: Dâru’s-Sadr, ts.), 15/245; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5/415.

⁴² Hûd 11/1 (الر كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ).

gaybı da bilmem. Size 'Ben bir meleğim' de demiyorum. Ben sadece, bana gönderilen vahye uyuyorum. De ki: 'Görmeyenle gören bir olur mu? Siz hiç düşünmez misiniz?'⁴³ Başka bir âyette de: 'De ki: 'Ben türedi bir peygamber değilim. Bana ve size ne yapılacağını da bilmem. Ben sadece bana vahyedilene uyarım. Ben sadece apaçık bir uyarıcıyım.'⁴⁴ buyurulmaktadır.

Bundan olacak ki müfessirler Hz. Mûsâ ile Bilge Kul'un ilmi arasında fark olduğunu; Hz. Mûsâ'nın esasen kesbî bilgiyle zahirî ilimlere vakıf olduğunu ve bununla hükmettiğini ve ayrıca peygamber olması hasebiyle ilaveten kendisine verildiği kadarıyla vehbî/ vahyî bilgi ile hareket ettiğini, Bilge Kul'un sahip olduğu ilmin ise eşyanın batınî/iç yüzünü bilmek olduğunu yani vehbî bilgidен oluştuğunu söylemişlerdir.⁴⁵ Böylece Bilge Kul'un ilminin gayretle elde edilemeyen ilahî bir bilgi, başka bir deyişle vehbî bilgi olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶

İlim konusunda insanların birbirlerinden farklı oldukları bir gerçektir. Zira Allah bazı insanlara lütufta bulunarak katından bahsettiği bilgi ve hikmetle desteklemektedir. "(Allah), hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar."⁴⁷ âyetinden de kendisine ilim ve hikmet verilen insanların diğer insanlara bir üstünlüğü olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu hususta Yûsuf sûresinde geçen (وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ) "Her bilenin üstünde bir bilen vardır"⁴⁸ mesajı ve Bakara sûresinde Hz. Âdem kıssası anlatılırken Allah'ın Âdem'e isimleri öğrettiği ve bunu meleklerle sorduğu zaman meleklerin de "Ey rabbimiz sen yücesin noksan sıfatlardan münezzehsin senin bildirdiğinden başka bilgimizi yoktur"⁴⁹ şeklindeki ifadeleri en önemli mihenk taşıdır.

Yüce Allah Kehf sûresinde "Hiçbir iş hakkında 'bunu yarın yapacağım' deme, bunun yerine Allah dilerse (inşallah) yarın bu işi yapacağım de. Böyle demeyi unuttuğunda ise Rabbini an ve umarım ki, beni şimdikiğinden daha çok doğruya yaklaştırır de"⁵⁰ buyurmaktadır. Bu âyetler bir bakıma sûrenin ana temasını ortaya koymaktadır. Rivayetlere göre Yahudilerin Kureyş müşriklerine, Muhammed'e şu soruları sorun, eğer cevap verirse "o peygamberdir" eğer cevap vermezse "peygamber değildir" dedikleri anlatılmaktadır. Sordukları soruya Hz. Peygamber'in cevaben: "ben size yarın haber vereceğim" dediği ve âyette belirtildiği gibi "inşallah" demediği için bir süre vahyin geciktiği ve Hz. Peygamber'in onların sorularına cevap veremediği için sıkıntıya girdiği anlatılmaktadır.⁵¹ Eğer bu rivayetler sahih ise aktarılan kıssada Yahudilerin Hz. Peygamber'in bilgisini sınadıkları ve onu bu sorulara cevap vermediği için küçümsemeye çalıştıkları ortaya çıkmaktadır. Ancak onların unuttuğu şey, Allah'ın bildirmesi olmadan

⁴³ el-En'âm 6/50.

⁴⁴ el-Ahkâf 46/9.

⁴⁵ Seyyid Kutup, *Fi Zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şuruk, 2004), 4/2279; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 3/572.

⁴⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/415.

⁴⁷ el-Bakara 2/269.

⁴⁸ Yûsuf 12/76.

⁴⁹ el-Bakara 2/32.

⁵⁰ el-Kehf 18/23-24.

⁵¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, 2004), 15/229; Ebû'l-Fidâ İsmail. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 3/72.)

insanların gaybî veya şahidi olmadığı birçok şeyi bilmeyeceği gerçeğidir. Bu bağlamda Hz. Mûsâ ve Bilge Kul kıssasıyla da aslında Hz. Mûsâ'nın da bir peygamber olmasına rağmen aynen Hz. Muhammed gibi birçok şeyi bilmediği ortaya konulmaktadır. Buna göre Hz. Mûsâ ve Bilge Kul meselesinde asıl vurgulanan şey, Hz. Mûsâ'nın gayb bilgisine sahip olmadığı ve Allah'ın kendisine bildirmediği şeyleri bilemediği mesajıdır.⁵² Bu itibarla Hz. Muhammed'in kendisine vahiy ile bildirilmeyen şeyleri bilmemesi gayet doğaldır. Nitekim Yûsuf sûresinin başında geçen “*Biz bu Kur'an'ı sana vahyederek, kıssaların en güzelini aktarıyoruz. Hâlbuki sen, bu vahyden önce bunlardan habersizdin*” (Yûsuf 12/3) ifâdesi bunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

2. Kıssada Vuku Bulan Üç Mesele ve Bunların Arka Planı

Hz. Mûsâ kendisiyle yolculuk yapmak istediğinde Bilge Kul onun bu yolculukta kendisine tahammül edemeyeceğini ve şartlı olarak kendisine eşlik edebileceğini söylemektedir. Hz. Mûsâ ise karşılaşacağı her duruma sabırla davranacağını belirtmektedir. Bu yolculuk esnasında aşağıda zikredilen üç olay meydana gelir ve bunların zahiren meşru olmayan işler olduğunu düşünen Hz. Mûsâ her seferinde sabredemeyip duruma itiraz eder. Son olaydan sonra Bilge Kul, Hz. Mûsâ ile yolunu ayırır ve onun sabredemediği her üç olayın mahiyetini açıklar. Üç olay ve arka planları şu şekildedir:

2.1. Bilge Kul'un Gemiyi Delmesi

Hz. Mûsâ Allah'ın kendi katından bir bilgi verdiği Bilge Kul'la yolculuk etmek ister. Bilge Kul Hz. Mûsâ'ya eğer yaptıklarına tahammül edecekse kendisiyle arkadaşlık edebileceğini söyler. Ancak ikisi yola çıktıktan hemen sonra Bilge Kul, bindikleri gemiyi deler. Hz. Mûsâ da buna itiraz eder. Kur'an bunu şu şekilde ifade etmektedir: “*Bunun üzerine ikisi de kalkıp gittiler. Nihayet gemiye bindikleri zaman o kişi gemiyi deliverdi. (Mûsâ): "Halkımı boğmak için mi gemiyi deldin? Gerçekten sen çok tehlikeli bir iş yaptın!" dedi.*”⁵³

İki arkadaş ayrılırken Bilge Kul yaptıklarını tek tek izah sadedinde gemiyi delme sebebini şu şekilde açıklar: “*Gemi var ya o, denizde çalışan yoksul kişilerindi. Onu kusurlu kalmak istedim çünkü onların ilerisinde her sağlam gemiye el koymakta olan bir hükümdar vardı.*”⁵⁴

Hz. Mûsâ'nın yanında yolculuk yaptığı zat, âyette geçen (فَارَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا) “ona hasar vermek istedim.” ifadesiyle yapılan fiili “ben istedim” şeklinde kendi iradesine nispet etmektedir. Kul'un, yaptığı bu filleri (وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي) “Bunların hiçbirini kendiliğimden yapmadım” diyerek yaptıklarının Allah'ın izniyle olduğunu ifade etmesine rağmen, gemiyi delme isteğini kendisine nispet etmesi, ayıplı işleri Allah'a nispet etmek istememesinden ve fakat melek olarak Allah'tan aldığı bir yetkiyle yaptığından kaynaklansa gerektir.

Elbette Bilge Kul'un kimliğinin farklılığına bağlı olarak sözgelimi bir nebî olması durumunda Allah'ın kendisine bildirmesi olmadan gemiyi delme işinde sahip olduğu ferasetle meselenin arka planını bilmesi de mümkündür. Çünkü o bölgede sağlam gemilere el koyan

⁵² Bk. Bayram Demircigil- Soner Aksoy. “Anlam ve Değer Açısından Kur'an'da Hızır-Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Meselesi”. *Marife* 21/1 (2021), 245.

⁵³ el-Kehf 18/71.

⁵⁴ el-Kehf 18/79 (أَمَّا السَّفِينَةَ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا)

birilerinin varlığından haberdar olması, Hz. Mûsâ için bilinmeyen bir durum olsa bile kendisi için bilinebilen bir durum olabilir ve söz konusu bilgi bu haliyle gaybî bir bilgi sayılmayacaktır. Ayrıca Bilge Kul'un gemiyi delmesinin sebebi sadece sağlam gemilere el koyan zorba bir Melik'in varlığı değildir. Bir de geminin kimsesiz yoksullara ait olması da bahis konusudur.⁵⁵ Geminin yoksul kimselere ait olması da ortam bilgisi olarak gaybî bir bilgi türü olmasa gerektir. Bilge Kul gemiyi, ayıplı hale getirmek için delmekte ve ayıp olan bu işi Allah'a değil kendine nispet etmektedir.

Bu durum aynen Hz. İbrahim'in kavmine rabbi hakkında bilgi verdiğinde dile getirdiği şu ifadelerine benzemektedir: “O, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir. O, bana yediren ve içirendir. Hastalandığımda da O bana şifa verir. O, benim canımı alacak ve sonra diriltecek olandır. O, hesap gününde, hatalarımı bağışlayacağımda umduğumdur.”⁵⁶

Burada Hz. İbrahim yaratma-yol gösterme, yedirme-içirme, şifa verme, öldürme-diriltme ve yaptığı hataları affetmeyi Allah'a nispet ederken hastalığı kendisine nispet etmektedir. Bu durumda kötülüğün Allah'a nispet edilip edilmeyeceği konusu üzerinde durulması gereken bir konudur.⁵⁷ Bu konuda göz ardı edilmemesi gereken ve hatta referans çerçevesi olması icap eden âyetlerden biri Nisa Sûresinde geçen “Sana isabet eden her bir iyilik Allah'tandır. Başına gelen her bir kötülük ise nefsendendir...”⁵⁸ âyetidir. Bu âyette kötülüğün Allah'a nispet edilmediği görülmektedir.

Öte yandan kıssada geçen bu ve diğer iki konunun kelâmî açıdan kötülük/şer problemiyle alakası da görmezden gelinemez. Bu cihetten bakıldığı zaman kötülüğün Allah'a nispeti ve dolayısıyla onun kötülüğün faili olarak düşünülmesi yerine durumun O'nun adalet, imtihan ve hikmeti bağlamında ele alınması en doğrusudur. Nitekim kelamcılar da kötülük olgusuna, hikmet kavramı penceresinden bakmışlardır. Onlara göre; Allah dileseydi, hiçbir kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratabilirdi. Nitekim Cennet böyle bir yerdir. Fakat O, hikmeti gereği bu dünyayı bir imtihan alanı kılmış; bunun doğal sonucu olarak da orada birtakım kötülüklerin olmasına müsaade etmiştir. Ancak O'nun kötülöklere müsaade etmesi onlardan razı olduğu anlamına gelmemektedir. O'nun kötülöklere izin vermesinin sebebi akli ve vicdaniyla iyi ve kötüyü ayırt edebilme yeteneğine sahip olan insanın kendi hür iradesiyle yaptığı seçimlerin karşılığını adil bir şekilde görmesidir. Çünkü insan yaptığı haksızlık ve zulümlerin bedelini ödemeyecekse akıl ve vicdan sahibi olmanın bir anlamı olmaz. Bu açıdan bakıldığında kötülük olarak nitelendirilen şeyler, eşyanın doğasında bulunan birtakım eksikliklere bağlı olarak ortaya çıkan; olumsuz ve istenmeyen sonuçlara yol açan olaylar ve filler olduğu görülür. Bu durum, imtihan sırrının bir gereği olarak ortaya

⁵⁵ Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabi, 2006), 2/543.

⁵⁶ eş-Şu'arâ' 26/78-82.

⁵⁷ Bk. Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalip İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitabi'l-'Azîz*, thk. Abdus-salam Abdüşşafî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 3/537.

⁵⁸ en-Nisâ' 4/79.

çıkıştır. Yoksa Allah dileseydi elbette ki içinde hiçbir kötülüğün olmadığı bir dünya da var edebilirdi.⁵⁹

2.2 Bilge Kul'un Çocuğu Öldürmesi

Hız. Mûsâ, Bilge Kul ile yolculuklarına devam ederken Bilge Kul, Hız. Mûsâ'nın tepkisine sebep olan bir davranış daha sergiler. Bu sefer de karşılaştıkları bir çocuğu öldürmektedir. Kıssada bu olay şu şekilde geçmektedir: “*Sonra yola koyuldular. Nihayet bir oğlan çocuğuyla karşılaştılar; o hemen çocuğu öldürdü. Mûsâ dedi ki: Sen cana karşılık olmadan suçsuz birinin canına kıydın ha? Doğrusu, Doğrusu sen çirkin bir iş yaptın.*”⁶⁰

Anlaşıldığı üzere Hız. Mûsâ, Bilge Kul'un yaptığı bu ikinci fiile de taahhüdünde duramayarak tepki göstermiştir. Kıssanın sonunda iki arkadaş ayrılırken Bilge Kul yaptığı bu fiilin sebebini şu şekilde izah etmektedir: “*Erkek çocuğa gelince, onun ana babası mümin kişilerdi. Onları azdırtıp inkara sürüklemesini uygun görmemiştik.*”⁶¹

Âyette bahis konusu edilen “çocuğun öldürülmesi” meselesinde, suçsuz bir çocuğun öldürülmesinin zahiren fasit bir durum olmasından hareketle Bilge Kul'un (فَارَدْنَا) “biz istedik” ifadesini kullandığı; (أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاءً وَأَقْرَبَ رُحْمًا) (salih ebeveynlerin rablerinin o çocuktan daha temiz ve onlara daha çok merhamet eden birini vermesini)⁶² ifadesinde ise çocuk verilmesini kendisi yerine rabbine isnad ettiği görülmektedir.⁶³ Zira âyette bahse konu öldürme fiili ifsada; öldürülen çocuğun yerine anne babasına bir çocuk verilmesi de in'ama işaret etmektedir. Dolayısıyla Bilge Kul ifsadı kendine, in'amı ise Allah'a nispet etmektedir.⁶⁴ Müfessirler genellikle (وَأَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ آبَاؤُهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُزْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا) âyetinde geçen (فَخَشِينَا) ifadesinin Bilge Kul'a ait olduğunu, Allah için “biz korktuk ki” şeklinde bir ifadenin uygun olmadığını söylemişlerdir. Bazı müfessirler ise (فَخَشِينَا) “korktuk ki” kelimesinin burada (كَرِهْنَا) “çirkin gördük” anlamında olduğunu çünkü “korktuk ki” ifadesinin Allah için uygun olmayacağını söylemişlerdir.⁶⁵

Yukarıda Bilge Kul'un gemi ile ilgili durumu bilmesinin mümkün olduğunu zira bunun ortam bilgisi olması hasebiyle gaybî bir bilgi olmayabileceğini belirttik. Çünkü hazırda bilinen bir durumdan bahsedilmektedir ve Bilge Kul'un bundan haberdar olması pekâlâ mümkündür. Ancak çocuğun ileride anne babasına azgınlık edip nankörlük edeceği bilgisi, gelecekte olacak bir durum olduğundan kendisinin bundan doğrudan haberdar olması, (gaybî) gelecek hakkında bilgisi olan birinin haberdar etmesi hariç, mümkün görünmemektedir. Gelecek ile ilgili bilgi sahibi olan da sadece Allah olması hasebiyle ancak O'nun vahiy-

⁵⁹ Bk. Metin Özdemir, “Kötülük Olgusuna İlâhî Yasalar Bağlamında Bir Bakış”, *International Journal of Science Culture and Sport*, Özel Sayı 1 (Temmuz 2014), 321.

⁶⁰ el-Kehf 18/74.

⁶¹ el-Kehf 18/80. (وَأَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ آبَاؤُهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُزْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا)

⁶² el-Kehf 18/81.

⁶³ Bk. Ebû İshak İbrahim b. es-Serî Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1426), 3/239; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/544.

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/543; İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-Veçîz*, 3/537.

⁶⁵ Bk. Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmud Kırâ'e (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1990), 2/433; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/10.

le bilgilendirmesi suretiyle mümkün olmaktadır. Bu itibarla söz konusu durum geminin delinmesi olayından farklıdır. Dolayısıyla çocuğun gelecekte yapacaklarını Allah'ın bildirmesiyle Bilge Kul endişe duymakta ve Allah'ın dilemesiyle çocuğu öldürmektedir. Çünkü Yüce Allah çocuğun halini, gizli olan durumunu bildirmiş ve onun öldürülmesini murad etmiştir.⁶⁶ Bu durum aynen kişinin yaşamında bir mefsedet bulunduğunu yani başkalarını da ifsat edeceğini bildiği için bertaraf edilmesine benzer.⁶⁷ Bilge Kul da çocuğu öldürme sebebini açıklarken (فَحْشِيْنَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُعْيَانًا وَكُفْرًا) demektedir ve bunu yaparken de (فَارَدْنَا) “biz istedik” ifadesini kullanmaktadır. Buna göre Bilge Kul (فَارَدْنَا) ifadesiyle öldürmeyi kendisine izafe ederken (أَنْ يُدْلَهُمَا رَبُّهُمَا) ifadesiyle de onlara öldürülen çocuğun “yerine bir çocuğun verilmesini” ise rabbine izafe etmektedir.

Bazı alimler Bilge Kul'un, (فَحْشِيْنَا) “endişe ettik” ifadesiyle Allah adına konuştuğunu düşünmüşlerdir. Zira âyet İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) mushafında⁶⁸ ve Übey b. Kâ'b (ö. 33/654) kıraatine göre (فَخَافَ رَبُّكَ) “senin rabbin korktu/endişe etti” şeklinde aktarılmıştır. Bu durumda anlam “Rabbin tıpkı işin kötü bir akıbetle sonlanmasından endişe eden biri gibi durumu hoş karşılamadı ve değiştirdi” şeklinde olmaktadır. Dolayısıyla buradaki (فَحْشِيْنَا) ifadesi “hoşlanmadık” anlamında olup Allah'ın sözünün Bilge Kul tarafından nakledilmesinden ibaret olsa gerektir.⁶⁹

2.3. Bilge Kul'un Yıkılmak Üzere Olan Duvarı Örmesi

Üçüncü meselede ise Bilge Kul'un bir şehre uğradığı ve yıkılmaya yüz tutmuş bir duvarı doğrulttuğu görülmektedir. Duvarın ikame edilmesiyle ilgili âyet şu şekildedir. “Yine yola koyuldular. Nihayet bir şehir halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Halk onları konuk etmek istemedi. Derken orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar gördüler. Adam bemen o duvarı doğrulttu. Mûsâ, İsteseydin bu iş için bir ücret alırdın, dedi.”⁷⁰

Bilge Kul, Hz. Mûsâ'nın sorusu üzerine duvarı niçin doğrulttuğunu da şu şekilde izah etmektedir: “Duvar ise şehirdeki iki yetim çocuğa ait idi. Altında onlara ait bir define vardı. Babaları da iyi bir insandı. Rabbin, onların uygunluk çağına ulaşmalarını ve Rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarmalarını istedi. Bunları ben kendi görüşüme göre yapmadım. İşte senin, sabredemediğin şeylerin içyüzü budur.”⁷¹

Burada Bilge Kul'un daha önceki iki meseleden farklı olarak (فَارَادَ رَبُّكَ) “rabbin istedi ki” ifadesiyle olup biteni bütünüyle Allah'a nispet ettiği görülmektedir. Duvarın ikame edilmesi meselesinde zahiren de bir mefsedet görülmediği için Bilge Kul kendisine değil “rabbin istedi ki” şeklinde bunu Allah'a isnat etmektedir. Bu da daha önce ifade edildiği gibi

⁶⁶ Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/247; Ayrıca bk. Demircigil-Aksoy. “Anlam ve Değer Açısından Kur'an'da Hızır-Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Meselesi”, 248.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/544.

⁶⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/10.

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/544; İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 3/536.

⁷⁰ el-Kehf 18/77.

⁷¹ el-Kehf 18/82. (وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا) (وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا)

âdâb ile alakalı bir durumdur. Dolayısıyla kötü olan şeylerin kendine iyi olan şeylerin rabbine nispeti, rabbini kötülüklerden tenzih etmesi anlamına gelmektedir.

İbn ‘Atiyye (ö. 541/1147) ve İbn Cemâ’a (ö. /733/1333) gibi müfessirler (أَزَادٌ) fiilinin üç farklı şekilde geçmesinin, Bilge Kul’un Allah karşısındaki edebinden kaynaklandığını söylemektedirler. Onlara göre Bilge Kul, ilkinde gemiyi delmeyi bir kötülük olarak düşündüğü için (أَزَدْتُ) fiiliyle kendisine nispet etmektedir. İkincisinde ise çocuğu öldürmenin de şeran ve zahiren uygun olmayan kötü bir davranış olmasından dolayı Bilge Kul yine fiili kendisine nispet etmektedir. Lakin bu fiil, çocuğun anne-babasının selameti için yapıldığından bu kısmın Allah’a nispet edildiğini ve dolayısıyla Bilge Kul’un, olayın sebebinin Allah’a, yapılan işi de kendisine nispet ederek hadiseyi (أَزَدْتُ) şeklinde ifade ettiğini görmekteyiz. Son olarak duvarın örülmesi meselesinde ise yapılan iş de sebebi de mahza hayır olduğundan hareketle kendisini işin içine katmadan sadece Allah’a nispet ederek (أَزَادَ رَبُّكَ) ifadesini kullandığı görülmektedir.⁷²

Kirmânî (ö.500/1106) de aynı şekilde ilkinde zahiren ifsad var ve Bilge Kul burada ifsadı kendisine nispet etmektedir. İkincisinde açıktan bir cinayet söz konusudur. Bu durum zahiren ifsad olmasına rağmen tevili, in’am olduğu için Bilge Kul hem kendisine hem de Allah’a nispet etmektedir. Üçüncüsünde ise mahza in’am olması hasebiyle olup biten bütünüyle Allah’a nispet edilmektedir, demiştir.⁷³

3. Hz. Mûsâ’nın Olaylara Tepkisinde Farklı İfadeler Kullanması

Her üç olayda da Hz. Musâ’nın tepki gösterdiği görülmektedir. Çünkü o, mizacı gereği yapılan haksızlıklara karşı çıkan; tepkisel, heyecanlı, tez canlı ve bazen de fevri olabilen bir karaktere sahipti. Onun bu karakterini hayatının hemen tüm evrelerinde görmek mümkündür. Nitekim o, Mısır’da İsrailoğullarından birinin Kıptîlerden biriyle arasında geçen kavgada kendisinden yardım isteyen İsrailoğullarından olan kişiye yardım etmiş ve Kıptî’yi bir darbe ile öldürmüştü.⁷⁴ Yine Medyen’de hayvanlarını sulayan insanlara rast gelmiş ve orada sıra bekleyen iki kıza yardım etmişti.⁷⁵ Burada da olayların zahirine göre hüküm vermekte ve karşılaştığı pozisyonlara tepki göstermektedir. Bu da Hz. Mûsâ’nın sabırsız ve tez canlı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.⁷⁶ Nitekim Allah Resûlü, Hz. Mûsâ hakkında “Allah, Mûsâ’ya rahmet etsin. Keşke sabretseydi de (aralarında başka olaylar geçseydi) bize o ikisinin yapacağı diğer şeyler de anlatılsaydı” buyurmaktadır.⁷⁷

Bahsedilen türden bir mizaca sahip olan Hz. Mûsâ’nın ele aldığımız bu kıssada da karşılaştığı “bir çırpıda anlaşılmaz” olan durumlara önceden verdiği aksi yönde teminatlarına rağmen fevri tepkiler gösterdiği görülmektedir. O, bu sahnelere tepki gösterirken her bir

⁷² İbn ‘Atiyye, *el-Mubarraru’l-veciz*, 3/537; Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. İbrahim b. Sa’dullah İbn Cemâ’a, *Keşfü’l-me’ânâ fi’l-müteşâbih mine’l-mesânî*, (Mansûra: Dâru’l-Vefâ, 1410), 243.

⁷³ Mahmûd b. Hamza Kirmânî, *el-Burbân fî tevâbi müteşâbibi’l-Şur’ân*, (yy.: Dâru’l-Fadile, ts.), 170.

⁷⁴ el-Kasas 28/15.

⁷⁵ el-Kasas 28/23.

⁷⁶ Seyyid Kutup, *Fi Zilâli’l-Kur’ân*, 4/2279.

⁷⁷ Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şahîh*, 1/35 (122).

olay için farklı ifadeler kullanmıştır. Birincisinde geminin delinmesine Hz. Musâ (لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا) (إِمْرًا) derken ikincisinde çocuğun öldürülmesine (لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا) demektir. Bu iki olayda yapılan işin yanlışlığına vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Burada sergilenen fiile binaen ortaya konan tepkide geçen iki ifade arasında fark bulunmaktadır. Katâde'ye (ö. 117/735) göre (نُكْرًا) kelimesi, (إِمْرًا) kelimesinden daha ağır bir suça delalet etmektedir.⁷⁸ Nitekim yapılan fiillere bakıldığında birincisinde mala zarar var, ikincisinde ise cana kıyma söz konusudur. Zahiren geminin delinmesi çocuğun öldürülmesi ile kıyaslanmayacak bir durumdur. Bu sebeple geminin delinmesi her ne kadar mala zarar veriyorsa da gemi sonuçta sahibinde kalacağından sergilenen duruma (شَيْئًا إِمْرًا) şeklinde tepki verilmiştir. Oysa (لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا) sözünün menâtı, geminin delinmesinden daha ağır bir suçtur ve dolayısıyla ancak sebepsiz yere masum bir cana kıymak gibi ağır suçlar için kullanılabilir bir ifadeyi gerektirmiştir.⁷⁹ Üçüncüsünde ise Hz. Mûsâ, (لَوْ شِئْتَ لَأَخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا), “dileseydin elbette buna karşı bir ücret alardın” demektir. Burada Hz. Mûsâ yapılan fiilin yanlış olmasından ziyade sadece kendilerine yemek vermeyen bu insanlara karşı bu işin ücretsiz yapılmasına yönelik şaşkınlığını dile getirmektedir. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın duvarın iki yetime ait olduğunu bilmemesi sadece onun açısından gayb olan bir durumdur. Zira Bilge Kul için bir gayb olmadığı gibi köy halkı için de gayb değildir. Duvarın altında bir hazinenin olduğu bilgisi ise ancak Allah'ın bildirmesi ile bilinebilecek bir durum olduğundan o sırada herkes için gaybî bir durum olmaktadır.

Bilge Kul, daha önce halkından yemek istediği ancak olumlu cevap alamadığı bu köyde iki yetime ait olan ve altında bir hazine bulunan yıkık bir duvarı tamir edip doğrultmaktadır. Duvarın doğrultulması konusu ile ilgili âyette enteresan bir durum da (فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ) ifadesiyle duvarın canlı ve iradeli bir varlığa benzetilmesidir. Zira burada duvar için (يُرِيدُ) fiili ve (أَنْ يَنْقُضَ) mastarı kullanılmaktadır. Halbuki cümlede geçen isteme, bükülme ve eğilme fiilleri canlı bir varlığın yapabileceği fiillerdir. Burada geçen “Yıkılmayı isteyen duvar” şeklindeki ifade kişileştirme sanatı olarak Kur'an'ın kullandığı edebi sanatlardan birdir.⁸⁰

4. Olayın Geçtiği Yer Hakkında Farklı Tanımlamaların Yapılması

Kıssada dikkat çeken hususlardan biri de aynı şehir ile ilgili kullanılan Karye (قَرْيَةً)⁸¹ ve Medine (مَدِينَةً)⁸² ifadeleridir. Kur'an kıssalarında genel olarak olayların geçtiği mekanlar hakkında bazı yerlerde (قَرْيَةً) bazı yerlerde ise (مَدِينَةً) ifadesi kullanıldığı görülmektedir. Etimolojik olarak (قَرْيَةً) kelimesinin “toplanmak” anlamına gelen (قري) kökünden veya “yönelmek” manasına gelen (قرو) kökünden geldiği söylenmiştir.⁸³ İnsanların toplandığı yer

⁷⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-İsbehânî Hatîb el-İskâfî, *Dürretü't-tenzîl ve gürrretü't-te'vîl* (Mekke: Câmi'atu Ummu'l-Kurâ, 2001), 1/879; Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrahim İbnü'z-Zübeyir, *Milâkü't-te'vîl el-ğatî bi zevî'l-ilhâdî ve't-ta'îl fî tevçîbi'l-müteşâbibi'l-lağz min âyi't-tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 2/322.

⁷⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, 3/239; İbnü'z-Zübeyir, *Milâkü't-te'vîl*, 2/322.

⁸⁰ İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 3/533; Muhammed Tahir İbn Aşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dar et-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 16/8.

⁸¹ Kehf 18 /77.

⁸² Kehf 18 /82.

⁸³ İbn Faris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 5/78.

anlamına gelen (الْقَرْيَةَ)⁸⁴ örfte küçük yerleşim birimleri, Arap dilinde ve Kur’ân ıstılahında ise hem büyük hem de küçük yerleşim yerleri için kullanılmaktadır.⁸⁵ (مَدِينَةً) kelimesinin de etimolojik olarak “bir yerde ikamet etmek” anlamına gelen (مَدِينَةً) kökünden⁸⁶ veya “borç/deyn” anlamına gelen (دَيْن)⁸⁷ kökünden türediği söylenmiştir. Sözlüklerde (مَدِينَةً), muhkem bir yerde kalenin inşa edildiği her mekân şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁸ (مَدِينَةً) kelimesi korunaklı büyük şehir⁸⁹ veya insan hayatına ilişkin her türlü ihtiyacın karşılanmasını sağlayan büyük yerleşim alanı için kullanılmaktadır.⁹⁰

Kur’ân-ı Kerim’in bütünlüğü içinde meseleye bakıldığı zaman bir yerleşim yerinde insanlar ister menfi ister müspet herhangi bir inançta ittifak edip tekdüze iseler orası (قَرْيَةً),⁹¹ farklı şekillerde tavır sergileyip inanç açısından homojen bir yapıda iseler de orası (مَدِينَةً)⁹² olarak adlandırılmaktadır. Bu kıssada da Hz. Mûsâ ve Bilge Kul’un uğradıkları şehir için ilk önce (قَرْيَةً) daha sonra da (مَدِينَةً) kelimesi kullanılmaktadır. Burada ilginç olan bir durum da Kur’ân’ın, helak edilen kavimlerin memleketlerinden bahsederken daima (قَرْيَةً) veya çoğulu (قُرَى) ifadesini kullanmasıdır. Başka bir ifadeyle Kur’ân’da helak edilen tüm topluluklardan söz edilirken (قَرْيَةً) veya çoğulu (قُرَى) ifadesi kullanılmaktadır.⁹³

Anlaşıldığı kadarıyla Kur’ân bir konuda ittifak eden insanların bulunduğu, inanç açısından tekdüze oldukları yerlere (قَرْيَةً) farklı şekillerde tavır sergileyen insanların olduğu, inanç açısından homojen yapıda olan yerlere ise (مَدِينَةً) kelimesini kullanılmaktadır. Bunun gibi insanların toplu olarak iman üzerinde birleştikleri yerler için de (قَرْيَةً) ismi kullanılmaktadır. Nitekim Yûnus (a.s.) terk ettiği memleketine geri döndüğünde memleketin tüm halkı iman ettiğinden orası için de (قَرْيَةً) kelimesi kullanılmaktadır: “Keşke bir kasaba olsaydı da inansaydı ve inanması kendisine fayda verseydi! Yalnız Yunus’un kavmi, inanınca, dünya hayatında onlardan rezillik azabını kaldırmış ve onları bir süre daha yaşatmıştı.”⁹⁴

Bu zaviyeden bakınca kıssada cimrilikte ittifak edip Hz. Mûsâ ve Bilge Kul’a yemek yedirmeyen bu topluluğun yaşadığı yer için (قَرْيَةً) ifadesinin kullanıldığını görmekteyiz. Aynı şekilde Yasin sûresinde de elçilere ittifak halinde karşı çıkıp onları yalanlayan toplumun yaşadığı yer için (قَرْيَةً) ifadesi kullanıldığı gibi daha önce hiçbir toplumun işlemediği bir fiili

⁸⁴ İbn Faris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, 5/78; Ebû’l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıp İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1412), 669.

⁸⁵ Muhammed b. Salih Useymin, *Tefsîru’l-Fâtîha ve’l-Bakara* (Riyad: Dâru İbni’l-Cevzî, 1423), 1/199; Ayrıca bkz. Ahmet Sait Sıcak, “Kur’ân’da Tasrîf Olgusu ve Kur’ân Kıssalarında Karye/Medîne Kelimelerinin Tasrîfi”, *e-Şarkîyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 11/2(24) (Ağustos 2019), 741.

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 13/402.

⁸⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4/103.

⁸⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 13/402.

⁸⁹ Muhammed Hasan Hasan Cebel, *el-Mu’cemü’l-İştikâkiyyü’l-müessal li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim* (Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 1431), 4/2047.

⁹⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4/103.

⁹¹ Bk. Yûnus 10/ 98; Kehf 18/ 82; Yâsîn 36 /13.

⁹² Bk. Yâsîn 36 /20; Tevbe 9/101.

⁹³ Bk. En’âm 6/131; A’râf 7/4; Hûd 11/117.

⁹⁴ Yûnus 10/98. (فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةً فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُؤَسُّسٌ لِّمَا أَمْنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْجَزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ) (الی جین)

işlemekte birleşen Lût kavminin yaşadığı yer için de (قَرِيَّةٌ) kelimesi kullanılmaktadır. Ancak ne zamanki bu şehirde iki yetimin olduğu bir duvarın tamir edilmesi meselesi anlatıldıysa cimriler ittifakına dahil olmayan insanların da var olabileceği fehvasıyla bu sefer söz konusu memlekete (مَدِينَةٌ) ismi veriliyor. Aynı şekilde Yasin sûresinde de ne zaman ki Peygamberlere topluca tepki göstererek onları yalanlayan bir toplumun içinden biri çıkıp peygamberlere destek vermişse o yerleşim yeri (مَدِينَةٌ) olarak isimlendirilmektedir. Buna göre bir memlekette inananlarla beraber inanmayanlar da bulunuyorsa oraya Medine ismi verilmektedir. Ayrıca Kur'ân, Mekke için (أُمُّ الْقُرَى), Mekke ve Taif için de (قَرِيَّتَيْنِ); Medine için (مَدِينَةٌ) ifadesi kullanılmaktadır. Bu itibarla Kur'ân'ın hiçbir kelimeyi rastgele seçmediği, farklı şekilde geçen her bir kelimesinin konulara farklı bir anlam kattığını söylemek mümkündür.

Buradan da anlaşıldığı üzere Kur'ân bu yönüyle yani lafız mana dengesi en üst seviyede olan bir kitaptır. Kur'ân nazımının ve lafız-mana dengesinin zirvede olması, i'câzının bir gereğidir. Zemahşerî (ö. 538/1144) Kur'ân'da aynı anlama gelen (عَامٌ) ve (سَنَةٌ) gibi bazı kelimelerin farklı yerlerde birbirlerinin yerine kullanılmasını belagatte tekrarın hoş karşılanmamasına bağlamaktadır.⁹⁵ Bunun benzeri bir kullanım da Hz. Yûsuf'un (a.s.), kardeşinin yüküne tas koyması meselesinde görülmektedir. Yûsuf'un kardeşinin yüküne tası koyması için (السَّقَايَةَ) kelimesi kullanılırken kervanın aranıp kardeşinin yükünde tasın bulunması esnasında ise tas için (صَوَاغِ الْمَلِكِ) kelimesi kullanılmaktadır. Bazı kimseler bu ifadelerin müradif olduğunu ve birbirlerinin yerine kullanılabileceğini söylerken bazıları da Arap dilinde müradiflik olmadığını söylemişlerdir. Bunu söyleyenlerden biri de Ebû Ali el Farisî (ö.377/987)'dir. Ona göre mutlak manada eş anlamlı kelimeler yoktur. Eş anlamlı zannedilen her kelimenin diğeri ile arasında az da olsa bir nüans vardır.⁹⁶ Bu kıssada da Medine ve Karye kelimelerinin seçilmesi rastgele değil anlam farklılığı ve zenginliği oluşturmak için olsa gerektir.

Sonuç

Kur'ân'ın her kıssası belli bir tema işlemekle beraber her biri muhataba belli bir mesaj da vermektedir. Yoksa kıssaların anlatılmasının maksadı sadece geçmişte yaşamış insanların hayat hikayelerini sunmak değildir. Kur'ân'da geçen en ilginç kıssalardan bazıları Kehf sûresinde geçmektedir. Bu sûrede geçen kıssalarda ana tema; her şeyin bilgisine sahip olan tek varlığın el-Alim olan Allah olduğudur. Diğer tüm varlıkların bilgileri onun bildirdiklerinden ibarettir. Bu bakımdan Allah'ın bilgisi sonsuz ve sınırsızdır, insanların bilgisi ise Allah'ın kendilerine bildirdiği ile sınırlıdır.

Bilgi açısından insanlar da birbirlerinden farklılık göstermektedirler. Kimisi çok yüzeysel bir bilgiye sahip iken kimisi de derin bilgilere sahiptir. İnsanlar içinden en bilgili olanlar Allah'ın vahiyle desteklediği peygamberlerdir. Peygamberlerin de bilgileri sınırlı olup onlar da birçok şeyin arka planından habersizdirler. Ancak Allah, zaman zaman vahiy ile bazı gaybî bilgiler vererek onları diğer insanlardan daha fazla bilgilere sahip kılmıştır. Ayrıca

⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/236.

⁹⁶ Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman Suyûtî, *el-Muḥbir fi ulûm'il-luġa ve envâiha* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Asriyye, 1406), 1/405.

onlar da bilgi, kavrayış ve mizaç açısından birbirlerinden farklı olup her biri bir yönüyle diğerlerinden üstündür. Bütün farklılıklara rağmen onlar insanlar arasında hüküm verirken kendilerine verilen zahiri bilgi ile hükmetmişlerdir. İşte Kehf sûresinde anlatılan kıssaların, özellikle Hz. Mûsâ ve Bilge Kul kıssasının ana teması da budur. Kıssada meydana gelen her bir olayın zahiren görünmeyen bir arka planı vardır. Yani aysbergin görünen kısmı kadar görünmeyen kısmı da mevcuttur.

Öte yandan bu kıssa muhtemelen Hz. Muhammed'e Mekkeli müşrikler vasıtasıyla birtakım sorular yönelten Yahudilere yönelik bir cevap niteliğindedir. Çünkü rivayetlere göre Medine'deki Yahudiler Mekke müşriklerine Hz. Muhammed'e bazı sorular yöneltilmesini, eğer bunları bilirse peygamber olduğunu bilmezse de bir yalancı olduğunu söylemişlerdi. Müşriklerin konuya dair talimatla sordukları soruları Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn ve Rûh hakkında idi. Hz. Muhammed de bunları bilmiyordu. Allah'ın kendisine vahiyle bildireceğini düşünerek yarın söylerim dediği ancak inşallah demediği için vahyin geciktiği anlaşılmaktadır. Burada Allah'ın vahyi geciktirerek, inşallah demeden hareket edilmemesi gerektiğini Hz. Muhammed'in şahsında tüm inananlara gösterdiği görülmektedir. Ayrıca sûre muhtevassından hareketle Hz. Mûsâ'nın birçok şeyi bilmediği gibi Hz. Muhammed'in de bilmediği şeylerin olabileceğini ifade etmek için bu kıssanın nazil olduğunu söylemek mümkündür.

Kur'ân-ı Kerim bir olayı anlatırken bazen aynı konu içinde geçen bir nesneyi farklı isimlerle ifade etmektedir. Kullandığı fiillerde de bazen iltifat sanatının olduğu, bazen fiildeki şahıs zamirinin bazen de zaman kipinin değiştiği görülmektedir. Bu kıssada da bir fiili yapan kişi aynı şahıs olduğu halde bir yerde "ben diledim" başka bir yerde "biz diledik" başka bir yerde ise "senin rabbın diledi" denilmektedir. Bu bir tezat değil Kur'ân'ın uslubuyla ve kullandığı dilin incelikleriyle alakalı bir durumdur. Kur'ân'ın birçok yerinde bu anlatım tarzına rastlamak mümkündür. Bunun en önemli sebeplerinden biri bu fiilleri işleyen kişinin güzel işleri şahsına nispet edip kendine pay çıkarmama, ayıplı şeyleri de Allah'a nispet etmekten uzak durma isteğidir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Nurettin ÇİFTÇİ

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Akman, Mustafa. *İbn-i Arabî: Kelâmi Tartışmalar Sorular Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Akman, Mustafa. “İbnü'l-Arabî'nin Söyleminin Felsefi Yönü ve Kaynakları”. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Akman, Mustafa. “Kozmik İnsanlar/Ricâl'ul-Gayb”. *II. Uluslararası El Ruba Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı*. 21-31. Şanlıurfa: Iksad Publications, 2018.
- Bardak, Ahmet, *Kur'an'da İlm-i Ledünni*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Beğâvî, Ebû Muhammed Muhyî's-Sünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Tefsiru'l-Beğavî-me'âlimu't-tenzil*. 8 Cilt. Riyad: Dâru't-Taybe, 1997.
- Bernd Radtke. “İctihad ve Neo-Sufizm”. çev. H. Martı. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/3 (2009).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Dımaşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- Cebel, Muhammed Hasan Hasan. *el-Mu'cemü'l-iştikâkiyyü'l-müessal li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1431.
- Çelebi, İlyas. “Hızır”. *DİA*. C. 17. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Demircigil, Bayram - Aksoy, Soner. “Anlam ve Değer Açısından Kur'an'da Hızır-Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Meselesi”. *Marife* 21/1 (2021), 231-152.
- Derzeze, Muhammed İzzet (ö.1404/1984). *et-Tefsiru'l-badis*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l İhya el-Kütübi'l-'Arabiyye, 2000.
- Ekinci, Ekrem Buğra. “Osmanlı Hukukunda Kardeş Katli Meselesi”, *Fikret Eren'e Armağan*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2016.
- Ekinci, Ekrem Buğra. “Osmanlı Hukukunda Şehzâde Katli”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/1 (2015).
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2015.
- Evsat, Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşû el-Belhî el-Ahfeş el-. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Hüdâ Mahmud Kırâ'e. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1., 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulumi'd-din*. çev. A. Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1974.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulumi'd-din*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1989.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *el-Fennu'l-kasasi fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Muessetu'l-

- İntişâr el-‘Arabî, 4. Basım, 1999.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-‘ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Hatîb el-İskâfî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-İsbehânî. *Dürretü't-tenzîl ve gür-retü't-te'vîl*. 3 Cilt. Mekke: Câmi'atu Ummu'l-Kurâ, 2001.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûbât'ul-Mekkiyye*. thk. Osman İsmail Yahyâ. y.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-bikem*. çev. M. Nuri Gençosman. İstanbul: Ataç Yayınları, 2012.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-bikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîru't-tabrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dar et-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalip. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*. thk. Abdusselam Abduşşafî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422.
- İbn Cemâ'a, Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. İbrahim b. Sa'dullah. *Keşfü'l-me'ânî fî'l-müteşâbih mine'l-mesânî*. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1410.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferac Abdurrahman b. Ebî'l-Hasan b. Ali. *Zâdu'l mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- İbn Faris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luġa*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1399.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fî temyîzi's-sabâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sabîh-i İbn Hibbân*. Beyrut: Müessetü'r-Risale, 1414.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb. *el-Menâru'l-münîf fî's-sabîh ve'd-daîf*. Cidde: Dâru'l-Alemi'l-Fevâid, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyuddin Ebû'l-Abbâs Ahmet b. Abdulhâlim. *Allah'ın Velileri ile Şeytanın Velileri Arasındaki Fark*. çev. İ. E. Dal. İstanbul: İhya Yayınları, 1985.
- İbn Teymiyye, Takıyuddin Ebû'l-Abbâs Ahmet b. Abdulhâlim. *Mecmu'ü Fetevâ*. ed. Tertib: Abdurrahman b. Tertib: Muhammed el-Asîmî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991.
- İbnü'z-Zübeyir, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrahim. *Milâkii't-te'vîl el-kâti' bi zevi'l-ilhâdi ve't-ta'tîl fî*

- tevcîbi'l-müteşâbibî'l-lafz min âyi't-tenzîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- İmam Rabbânî. *Mektûbat-ı İmâm-ı Rabbânî*. çev. K. Yayla. İstanbul: Merve Yayınları, 1999.
- İsfahânî, Ebû'l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râgıp. *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412.
- Karakuş, Abdulkadir. “Ashâb-ı Kehf Gençleri Bağlamında Gençliğin İnancının Yeniden İnşası”. *Modern Çağda Gençliğin Anlam Arayışı Uluslararası Sempozyumu*. ed. Süleyman Taşkın - Sadi Yılmaz. Ankara: Bingöl Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. baskı., 2007.
- Karataş, Şaban. *Muhammed Ahmed Halefullah Eseleri ve Kur'an Tefsiri İle İlgili Görüşleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Keklik, Nihat. *el-Fütubatü'l-Mekkiyye*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Kirmânî, Mahmûd b. Hamza. *el-Burbân fî tevcîbi müteşâbibî'l-Kur'an*. yy.: Dârü'l-Fadile, ts.
- Kutup, Seyyid. *Fi Zilâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Kahire: Dârü's-Şuruk, 2004.
- Mâturîdî, Ebû Mansur. *Te'vilâtu ebli's-sünne*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale Naşirûn, 2004.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nuket ve'l-uyûn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mehmet Vehbi Efendi. *Hulasatü'l-beyan fî tefsiri'l-Kur'an*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 4. Basım, 1966.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'la. *Tefhimü'l-Kur'an*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Molla Ali el-Kârî. *el-Esrâru'l-merfu'a fî'l-abbâri'l-mevdu'a*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1986.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman (et-Tefsîru'l-Kebir)*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-'Arabi, 1423.
- Namlı, Tuncer. *Kur'an Aydınlığı Kronolojik Kur'an Meali*. Ankara: Fecr yayınları, 2015.
- Okuyan, Mehmet. “Kur'ân'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* XIII (2004), 45-109.
- Öztürk, Mustafa. “Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu”. *Samsun On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14-15 (01 Haziran 2003), 245-281.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Özütoprak, Ahmet Yusuf. *Dini Doğru Anlamak*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1997.
- Rabbânî, Ahmed Faruk Serhendî er-. *Mektûbât*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hüseyin b. Ali et-Teymî el-Bekrî. *Mefâtibu'l-gayb (Tefsîru'l-kebir)*. Kahire: Daru'l-Hadis, 2012.

- Sıcak, Ahmet Sait. “Kur’ân’da Tasrîf Olgusu ve Kur’ân Kıssalarında Karye/Medîne Kelimelerinin Tasrîfi”. *e-Şarkîyat İlmî Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOJR)* 11/2(24) (Ağustos 2019), 734-762.
- Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celaleddin Abdurrahman. *el-Muzbir fi ulûm’il-luğa ve envâiha*. Beyrut: Menşûrâtî’l-Mektebetî’l-Asriyye, 1406.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Kur’an Kıssalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerir. *Câmi‘u’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân*. 30 Cilt. Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, 2004.
- Uludağ, Süleyman. “Hızır (Tasavvuf ve Halk İnancı)”. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Useymî, Muhammed b. Salih. *Tefsîru’l-Fâtîha ve’l-Bakara*. Riyad: Dâru İbni’l-Cevzî, 1423.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî. *Me‘âni’l-Kur’ân ve İ‘râbuhu*. Kahire: Dâru’l-Hadis, 1426.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eķâvîl fi vucûhi’t-te’vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘Arabi, 2006.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

**Bilimsel Yorumun Türkçe Kur'an Meâllerindeki Yansımaları- Türkiye Diyanet Vakfı
Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli Örneği-**
*The Manifestations of Scientific Approaches over Turkish Translations of the Qur'an-The Example of the
Qur'an Translations by Türkiye Diyanet Foundation*

Bayram Demircigil

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Prof., Sakarya University, Faculty of
Divinity
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey
bdemircigil@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-5614-8141>

Seyyide Özkan Çetin

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Anabilim Dalı
MA Student, Sakarya University, The Institute
of Social Sciences
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey
ozkanseyyide@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4098-8554>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 11/03/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 13/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation:Demircigil, Bayram - Özkan Çetin, Seyyide. “Bilimsel Yorumun Türkçe Kur'an Meâllerindeki Yansımaları- Türkiye Diyanet Vakfı Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli Örneği”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2022), 100-121.
<https://doi.org/10.31121/tader.1086336>

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

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

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Aydınlanma ve modernitenin etkisiyle çağdaş dönemde âyetlerin bilimsel veriler ışığında tevil edilmesi ve buradan birtakım sonuçlara varılması biçiminde tezahür eden bilimsel tefsirin yansımaları kimi Müslüman yazarların çalışmalarında açıkça gözlenmektedir. Ülkemizde geniş halk kesimlerince okunan ve başvuru kaynakları arasında yer alan Kur'an meâllerinden Türkiye Diyanet Vakfı tarafından basılan *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*'nde bu hususla ilgili çok sayıda örnekle karşılaşmak mümkündür. Bunlardan yerin uçlarından eksiltilmesi, genişleyen kâinat ve kara deliklerle Kur'an âyetleri arasında irtibat kurulması ve bilimsel verilerin âyetlerle temellendirilmeye çalışılması dikkat çeken değerlendirmelerden bazılarıdır. Bu tür açıklamalara yer verilmesi şüphesiz TDV meâliyle sınırlı değildir. Bu bakış açısıyla çağdaş dönemde kaleme alınan meâl ve tefsir literatüründe de karşılaşmaktadır. Ne var ki bu tip yorumlarda bazı sorunlar bulunmaktadır. Bunların başında âyetlerin bilimsel bulgularla mutabakat hâlinde olduğunun ortaya konulması amacıyla bağlarının genellikle göz ardı edilmesi, delilden medlule gidilmesi gerekirken medlulden delile gidilmesi ve işâri yorumlarda olduğu gibi sübjektif karakterde birtakım açıklamaların Kur'an'la ilgili birtakım önemli yargılarda mesnet kabul edilmesi gelmektedir. Bu yaklaşımın temelinde Kur'an âyetlerinin bilimle çatışmasının mümkün olmadığı ve bu tespitin Kur'an'ın mucizeliğinin bir sonucu olduğu ön kabulü yatmaktadır. Bu makalede anılan meâldeki bilimsel tefsire ilişkin bazı örnekler başta Hasan Basri Çantay ve Muhammed Esed tarafından kaleme alınan meâller ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Kur'an Yolu Meâli* olmak üzere bir kısım meâllerin yanı sıra klasik ve çağdaş tefsirlerdeki izahlarla karşılaştırılarak usul ve esas açısından incelenmektedir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'an, TDV Meâli, Bilimsel Yorum, Bağlam.

Abstract

An apparent effect of science as a result of the Enlightenment and modernity on the Qur'anic interpretations depending on some inference and conclusions on scientific findings by some Muslim authors has also been manifested in the Translation of the Qur'an, published by Türkiye Diyanet Foundation. It has also been largely read and referred to by the Turkish public. It is undoubtedly true to see numerous examples of this phenomenon in this work. Among these, some of the fascinating topics are reducing the land from its borders, the expanding universe, and black holes. This condition is not limited to the translation in question. We could also observe this situation in the books of tafsir and the Qur'an translations written in the modern period. However, this attitude includes some drawbacks. The central problems for these commentaries are disregarding the context of the verses to adapt them to the science, moving from the meaning towards verses, and taking some kind interpretations as a basis for some vital conclusion related to the Qur'an, which are similar to the esoteric interpretations which could not be considered a source for the Qur'anic exegesis. In this very essence of this approach lies the assumption and preconception that the Qur'an does not conflict with science, and this situation is a part of a miraculous aspect of the Qur'an. This article will analyze some examples of scientific interpretations in this translation of the Qur'an comparing them with some other Qur'an translations by Hasan Basri Çantay, Muhammad Asad, Diyanet as well as elucidations in some classical and modern books of tafsir .

Keywords: Exegesis, the Qur'an, Translation of the Qur'an by Türkiye Diyanet Foundation, Scientific Interpretations, Context.

Giriş

Kur'an'daki bir kısım âyetlerin bilimsel içerikle ilişkilendirilmesinin kadim kökleri Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) ve Ebû'l-Fadl el-Mursî'ye (ö.655/1257) kadar götürülür.¹ Kur'an'da güneşin, ayın, gezegenlerin hareketleri, göklerin ve yerin yaratılışı vb. hususların yer aldığı bir gerçektir. Ancak Kur'an'daki bu tür beyanlar Allah'ın kudretini, yüceliğini ve kullarına bahsettiği lütuf ve nimetlerin büyüklüğünü hatırlatma bağlamında yer almışlardır.²

¹ Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu-Bir Zihniye Tablîli* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 31-34.

² Örneğin bk. Yâsîn 36/38-40.

Hâl böyleyken Kur'an âyetlerini bilimsel yoruma tâbi tutan kimi yazarların bu tür beyanların kapsamını genişleterek Kur'an'da pek çok bilimsel hakikat bulunduğunu kanıtlama çabasına giriştikleri gözlenmektedir. Bilimsel tefsir kapsamına giren literatürde söz gelimi telefon, telgraf gibi modern iletişim aygıtlarının yanı sıra tramvay, otomobil, otobüs, uçak gibi ulaşım vasıtaları, denizaltı, radarlar, füze, tank, jet uçakları, hatta uzay mekiği ve her türlü teknolojik aletin Kur'an'da yer aldığı biçiminde açıklamalarla karşılaşmaktadır. Bu durum bilimsel tefsir kapsamında değerlendirilebilecek yorumların eleştirilere maruz kalması sonucunu beraberinde getirmiştir. Bu eleştiriler arasında bilimsel tefsirin Kur'an'ın nüzûl ortamında Arapların bilmedikleri ilimleri ve manaları gündeme getirdiği,³ bunun Kur'an'ın indiği çağda sahip olduğu dil ve belagat özellikleriyle bağdaşmadığı ve âyetlerin değişken bir tabiata sahip olan bilimle açıklanmasının Kur'an hakkında şüphe uyandıracığı⁴ gibi hususlar yer almaktadır.

Diğer taraftan, Kur'an'ın bilimsel açıdan yorumlanmasının ardında birtakım sebepler yatmaktadır. Kur'an'ın çağları aşan bir hitap olmasının ve i'câzının günümüzde ancak bilimsel yorum sayesinde anlaşılıp yansıtılabileceği inancı bu husustaki önemli etkenlerden biridir. Bu bakış açısına göre Kur'an'ın kuşatıcı ve kapsayıcı niteliğinin Batı'da meydana gelen bilim ve teknolojiye gelişmeleri içine almaması düşünülemez. Bu özellik onun evrensel bir kitap olmasının gereğidir. Bu duruş modern bilime mutlak bir değer yüklenmesi anlamını da ihtiva eder. Ayrıca bu hususta akılcı ve pozitivist akımlarla yabancı kültürlerin etkisini de göz ardı etmemek gerekir.⁵

Bilimsel tefsir çalışmalarına dair yukarıda değinilen bazı özellikler Türkçe meâllerde de bulunabilmektedir. Hatta bu durum meâl kültürümüzde âdeta bir gelenek hâline gelmiştir. Bu hususta sözgelimi الْحَسَابِ الْأَرْضِ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعَ الْحِسَابِ âyetinin⁶ meâlinde dünyanın kutuplardan her geçen yıl biraz daha daraltıldığıнын yeni fark edilen bilimsel bir tespit olduğu,⁷ yerkürenin uçlarından eksiltiği,⁸ أَوْلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ الْوَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا... âyetinde⁹ göklerin bir bütün hâlinde iken bir patlama ile ikiye ayrıldığı,¹⁰ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ... âyetinde¹¹ dünyanın hareket hâlinde olduğundan bahsedilmesi¹² gibi örnekler bilimselci anlayışın meâllerdeki etkisini göstermesi açısından yeterli olacaktır. Ülkemizde yaygın biçimde başvuru olan TDV meâlinde de ilgili âyetlerde bu tür bir yaklaşımın hâkim olduğu müşahede edilmektedir. Türkçe meâllerin

³ bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen (b.y.: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 1/59-65.

⁴ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 2/359-362.

⁵ Ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bk. Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, 66-134.

⁶ er-Ra'd 13/41.

⁷ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=13&ayet=41> (Abdullah-Ahmet Akgül Meali).

⁸ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=13&ayet=41> (Yaşar Nuri Öztürk Meali).

⁹ el-Enbiyâ 21/30.

¹⁰ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=21&ayet=30> (Cemal Külünkoğlu Meali).

¹¹ en-Neml 27/88.

¹² <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=27&ayet=88> (Mahmut Kısa Meali, Mustafa İslamoğlu Meali).

çeşitli yönlerden incelendiği birtakım çalışmalar¹³ bulunmakla beraber bunların bilimsel yorum açısından ele alındığı herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmada söz konusu meâlde bilimsel yorum kapsamına giren açıklamalar incelenecektir.¹⁴ Bu değerlendirmede lafız-mana ilişkisi, âyetlerle bilimsel bulgular arasında kurulan ilişkiler tefsir ilminde gözetilmesi gereken ilkeler -bunlar arasında da özellikle Kur'an'ın bütünlüğü ve bağlama riayet- açısından ele alınacaktır. Çalışmanın ilk bölümünde TDV meâlinin genel niteliklerinden bahsedilecek, ikinci bölümünde ise anılan meâlde yer verilen bilimsel yorumlardan isabetli bulunmayan bazı yaklaşımlar üzerinde durulacaktır.

1. TDV Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli Hakkında Genel Bilgiler

Türkiye Diyanet Vakfı tarafından basılan *Kur'ân'ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* Ali Özek (ö. 2021), Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıncı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadreddin Gümüş ve Ali Turgut'tan (ö.1992) oluşan bir heyet tarafından hazırlanmış bir çalışmadır. Başlangıçta Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî (Dünya İslam Birliği) adlı Suudi Arabistan merkezli bir müessesenin talebi üzerine hazırlanan meâlin 1982 yılında ilk basımı gerçekleştirilmiştir. Daha sonra Suudi Arabistan hükümeti meâli satın alıp basmış ve hac görevlerini ifa etmek üzere bu ülkeye ayak basan Türk hacı adaylarına ücretsiz dağıtmıştır. Hâlihazırda bu meâlin basım ve yayım hakları Türkiye Diyanet Vakfı'na ait olup basılıp dağıtılmaya devam edilmektedir.¹⁵

Hemen ifade edelim ki bu meâlin hazırlanışında nasıl bir yöntemin takip edildiği, hangi kaynaklara başvurulduğu yönünde herhangi bir bilgi ve açıklamaya meâlin herhangi bir yerinde yer verilmemiştir. Oysa önsöz veya girişte bulunması mümkün olan bu tür malumat meâlden istifade etmeyi kolaylaştırıcı bir rol oynayabileceği gibi okurları eserin güvenilirliğine ikna etmede önemli bir işleve sahip olacaktı. Elimizdeki meâlin önsöz kısmında ise çalışmanın seyrinden, heyet üyelerinin meâl hakkındaki değerlendirmelerinden ve katkılarından bahsedilmekle yetinilmektedir. Önsözün devamında ise “Kur'ân ve Meâl” başlığı altında Kur'an'ın tanımı, inzal ve tenzili, üslûbu, Kur'an öğrenmenin amacı ve önemi, Kur'an'ın insanlığa ulaştırılma yolları hakkında birtakım genel bilgiler verilmektedir.

Türkçe Kur'an meâllerinin kahir ekseriyetinde olduğu gibi bu meâl de Mushaf tertibi esas alınarak hazırlanmıştır. Meâlde ayrıca sûre başlarında sûrelerin adı ve tertibi, Mekki-Medenî bilgisi, âyet sayıları gibi birtakım açıklamalara yer verilmektedir. Meâlde bazı kelimelerin dipnotta açıklanmasına ek olarak, parantez içi izahların da ilave edildiği görülmektedir. Varsa sebab-i nüzûl rivayetlerine ve ilgili âyetler hakkındaki yorum farklılıklarına değinilmektedir. Meâlin sonunda bir de konu indeksi yer almaktadır.

2011-2012 eğitim-öğretim döneminde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri ve bu öğrencilerin aileleri ile komşularına uygulanan bir anket çalışması sonucunda TDV meâlinin hem ailelerde en çok bulunan hem de fakülte öğrencileri tarafından en çok

¹³ Örneğin bk. Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017); Hikmet Koçyiğit, “Günümüz Türkçe Kur'an Meâlleri Üzerine Bir Tasnif Denemesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Aralık 2017).

¹⁴ TDV Meâli'nin önceki yıllardaki baskıları ile 2019 yılında gerçekleştirilen son baskısı arasında incelediğimiz âyet meâllerinde herhangi bir değişiklik karşlaşılmamıştır.

¹⁵ Hidayet Aydar, “Yaygınlık Bakımından Meallerimiz ve Mealler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 0/5 (30 Haziran 2015), 124.

başvurulan meâller arasında yer aldığı ortaya çıkmıştır.¹⁶ Bu eser şimdiye kadar dört veya beş milyon basılmıştır.¹⁷

Bizim tespitlerimize göre, TDV meâlinde 20 ayrı âyet bilimsel yoruma konu edilmiştir. Bunlar; gökyüzüne yükselmenin zorluğu,¹⁸ bitkilerde döllenme,¹⁹ yerin uçlarından eksiltilmesi,²⁰ aşılaiıcı rüzgârlar,²¹ yeni binitler icat edilmesi,²² büyük patlama/Big-Bang teorisi,²³ atomlar,²⁴ gökyüzünün korunmuş tavan oluşu,²⁵ yağmurun arzda durdurulması,²⁶ denizlerin altındaki karanlık,²⁷ Dünya'nın dönüşü/dağların hareket etmesi,²⁸ çekim kanunu,²⁹ Dünya'nın şekli/Dünya'nın hem kendi hem de güneşin etrafında dönüşü,³⁰ üç karanlıkta yaratılış,³¹ insanın biyolojik ve ruhi yapısı,³² genişleyen kâinat,³³ kara delikler,³⁴ denizlerin karışmaması³⁵ gibi konulardan oluşmaktadır. Makale sınırlarını aşmamak bakımından bunlardan birkaç örneğin incelenmesiyle yetinilecektir. Bu hususta seçilen örnekler meselenin ortaya konulmasında daha iyi yardımcı olacağı düşünülen konulardan oluşmaktadır. Bunlar; yerin uçlarından eksiltilmesi, genişleyen kâinat ve karadelikler ile irtibat kurulan âyetlere dair açıklamalardır. Bu konular ilgili meâlden incelenirken diğer meâllere, klasik ve modern dönem tefsirlerine ve klasik Arap dili sözlüklerine de müracaat edilecek, ardından kendi değerlendirmelerimize yer verilecektir.

2. TDV Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâl'inde Bilimsel Yorum Örnekleri

2.1. Yerin Uçlarından Eksiltilmesi

Günümüzde ilmî hakikatlerden birine işaret ettiği düşünülerek zaman zaman bilimsel yaklaşıma konu edilen âyetlerden biri *أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعْتَبَرٍ* ayetidir.³⁶ Ayette yer alan *أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا* ifadesi TDV meâlinde “*Bizim, yeryüzüne gelip, onu uçlarından eksilttiğimizi görmediler mi?*” şeklinde çevrilmiş, dipnottaki açıklamada ise önce klasik dönem müfessirlerince âyetin mecaza hamledilerek kâfirlere ait memleketlerin fethedilmesi neticesinde onların toprak kaybı

¹⁶ Aydar, “Mealler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme”, 135.

¹⁷ Ramazan Yıldırım, *Medrese'den Üniversite'ye Ali Özbek* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 295.

¹⁸ el-En'âm 6/125.

¹⁹ er-Ra'd 13/3.

²⁰ er-Ra'd 13/41.

²¹ el-Hicr 15/22.

²² en-Nahl 16/7-8.

²³ el-Enbiyâ 21/30.

²⁴ el-İsrâ 17/44.

²⁵ el-Enbiyâ 21/32.

²⁶ el-Mü'minûn 23/18.

²⁷ en-Nûr 24/40.

²⁸ en-Neml 27/88.

²⁹ el-Lokmân 31/10.

³⁰ ez-Zümer 39/5.

³¹ ez-Zümer 39/6.

³² el-Fussilet 41/53.

³³ ez-Zâriyât 51/47.

³⁴ el-Vâkıa 56/75.

³⁵ er-Rahmân 55/19-20.

³⁶ er-Ra'd 13/41.

yaşamaları ve Müslümanların ise topraklarının genişlemesi anlamında yorumlandığından söz edilmiş, ardından âyetteki ifadenin hakiki mana ile ele alındığında sel, yağmur ve rüzgâr gibi tabii güçlerin etkisiyle toprağın erozyona maruz kalarak yer değiştirmesi, yeryüzü şekillerinin aşınarak eksilmesi ve yer kürede meydana gelen olaylar sonucunda kürenin hacminin noksanlaşması olarak da yorumlanabileceği ileri sürülmüştür.³⁷ Bu açıklamadan âyetin iki ayrı biçimde tevil edilebileceği kanaatini taşıyan çevirmenin -nihai hükmünü bildirmese de- ilgili âyetin bilimsel yoruma tâbi tutulmasına sıcak baktığı anlaşılmaktadır. Buna mukabil, önceki âyete yakın ifadelerle gelen

الْغَالِبُونَ أَطْرَافَهَا أَفْهَمُ مِنْ نَنْقُصُهَا الْأَرْضَ نَأْتِي أَنَا يَرُونَ أَفَلَا الْعُمُرُ عَلَيْهِمْ طَالَ حَتَّىٰ وَأَبَاءَهُمْ هُوَ لَأَمْ مَنَعْنَا بَلْ /

“Doğrusu biz onlara ve atalarına uzun bir hayat yaşattık. Fakat yeri etrafından eksilttiğimizi görmüyorlar mı? O halde galip olan onlar mı?” âyeti³⁸ ile ilgili aynı meâlde bilimsel yoruma gitmeden klasik tefsirlerdeki benzer bir izahta bulunulmuştur. Şöyle ki نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَفَلَا نَأْتِي ifadesi bu meâlde “...bizim gelip (kâfirlere ait) araziyi çevresinden eksilteceğimizi görmezler mi?...” şeklinde çevrilmiştir. Meâlde, âyette geçen الأرض kelimesi ile kâfirlere ait olan bir yere işaret edildiği belirtilirken eksiltmekten kastedilenin Müslümanların fetihleri neticesinde müşriklerin toprak kaybetmesi anlamına geldiği bildirilmiştir.³⁹ Böylece birbirine yakın lafızlarla gelen âyetlerden ilkinde bilimsel açıklamaya açık kapı bırakılırken diğerinde bağlamla örtüşen bir izahın benimsendiği gözlenmektedir. Ancak iki âyetin hemen hemen aynı lafızlarla yer alan ilgili kısmı hakkında birinde bağlamsal açıklama benimsenirken diğerinde bağlam dışı yoruma olumlu yaklaşılmasındaki gerekçenin beyan edilmesine gerek duyulmamıştır. Bu çerçevede âyetin her iki ihtimale de açık olduğu düşünülmüş olmalıdır. Ne var ki bu yaklaşım tarzı meâlde -en azından bu konuda- sistematik bir bütünlüğün bulunmadığını akla getirmektedir.

Söz konusu âyetin bilimsel bir yaklaşımla ele alınması sadece TDV meâli ile sınırlı olmayıp başka Türkçe meâllerde de benzer açıklamalara rastlanmaktadır. Mesela kimi meâllere göre نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ifadesi, yeryüzündeki kâfir topraklarının azalması anlamına gelebileceği gibi yeryüzünde meydana gelen tabii olayların toprağı aşındırmasına veya dünyanın şekline de işaret edebilir.⁴⁰ Bir başka meâlde ise ilgili âyet dünyanın kutuplardan her yıl biraz daha daralması anlamında yorumlanmaktadır.⁴¹ Bazı meâllerde de söz konusu ifadenin; kâfirlere ait toprakların fetihler neticesinde ellerinden çıkması,⁴² üzerinde yaşayan insanların canlarının alınarak yeryüzünün sayıca eksilmesi,⁴³ zalim toplulukların azaltılması,⁴⁴ yeryüzünün

³⁷ Karaman vd., *Açıklamalı Meâl*, er-Ra’ d 13/41.

³⁸ el-Enbiyâ 21/44.

³⁹ Karaman vd., *Açıklamalı Meâl*, el-Enbiya 21/44.

⁴⁰ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=13&ayet=41> (Mahmut Kısa Meali, Ümit Şimşek Meali, Mehmet Okuyan Meali, Celal Külünkoğlu Meali); Abdullah Parlıyan, *Kur’an-ı Kerim ve Özülü Tefsir* (Konya, 2002).er-Ra’ d 13/41; Yıldırım, *Kur’an-ı Hakîm*.

⁴¹ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=13&ayet=41> (Abdullah-Ahmet Akgül Meali).

⁴² <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=13&ayet=41> (Ali Fikri Yavuz Meali, Ali Tekin Meali, Hayrat Neşriyat Meali, Süleymaniye Vakfı Meali).

⁴³ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=13&ayet=41> (Bahaeddin Sağlam Meali).

⁴⁴ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=13&ayet=41> (Kadri Çelik Meali).

sahip olduğu şeylerden yoksun bırakılması⁴⁵ gibi muhtelif biçimlerde yorumlandığı müşahede edilmektedir.

Günümüzde Kur'an'ın bilimsel yorumu hakkında yapılan akademik araştırmalarda da bu âyetin sıklıkla örnek kabilinden zikredildiği gözlenmektedir. Bunlardan Kur'an'ın bilimsel olarak yorumlanması gerektiğini savunan çalışmalarda âyetin teknik ve bilimsel buluşlara işaret etme ihtimalinden söz edilmektedir.⁴⁶ Buna karşın bazı çalışmalarda ise âyetlerden bilimsel yorum üretilmesine karşı çıktığı ve bunların yorumbilim açısından kabul edilemez olduğunun öne sürüldüğü görülmektedir.⁴⁷ Kur'an'ın bilimsel yorumuna yönelik bu eleştirilerde âyetlere lafzî çerçevelerinin müsaade etmediği anlamların verildiği, Arap dili imkânlarının zorlandığı, bir kısım âyetlerde yeni keşfedilen bilimsel verilerle vahyin ilk muhataplarının âşına olmadığı manaların ortaya çıkarıldığı gibi birtakım sorunlara dikkat çekilmektedir.⁴⁸ Bilimsel yoruma yönelik bu eleştirel bakışın Kur'an tefsirinin kadim köklerinden de beslendiği söylenebilir.

Nitekim Mukâtil b. Süleyman'a (ö.150/767) göre *أَوَلَمْ يَرَوْا مِنْ نَنْفُسِهَا الْأَرْضَ نَأْتِي آتَاءَ* âyetinde Mekkeli kâfirlerden söz edilmektedir. Ona göre bu âyette, Müslümanların elde ettikleri galibiyetler neticesinde çoğalmalarına karşın sayıca azalan kâfirlerin Mekke'nin çevresindeki hâkimiyet alanlarının daralmasından ibret almaları gerektiği dile getirilmektedir.⁴⁹ Mukâtil'in bu açıklamasının temelleri İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Hasan-ı Basrî (ö.110/728), Dahhâk (ö.105/723), Mücâhid (ö.103/721) ve İkrime'ye (ö.105/723) dayanmaktadır. Bu âlimlere göre Müslümanların zaferleri ile kastedilen; müşriklere üstün gelmeleri, bunun da müşriklere ait toprakların ellerinden çıkmasına neden olmasıdır. Yine İbn Abbâs, İkrime ve Mücâhid'ten nakledilen diğer bir rivayette *نَنْفُسُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا* ifadesinin lafzî/zâhirî anlamının dışına çıkılarak o memleketin ileri gelenlerinin ve beldeleri mamur kılan fukaha ve ulemânın vefat etmesi sonucunda geride iyi ve salih kimselerin kalmaması ve ürünlerinin bereketsiz hâle gelmesi biçiminde mecazi olarak açıklandığı görülmektedir. Bu hususta İkrime'nin "Eğer eksilme yerde olsaydı kimse onun üzerinde oturacak yer bulamazdı." biçimindeki ifadeleriyle eksiltmenin toprakların azalması anlamında olmadığını vurgulaması dikkat çekicidir. İbn Cüreyc'e (ö.150/767) göre de bu ifade müşriklerin topraklarının harabeye dönmesi ve insanların helak olması manasına gelmektedir. Taberî (ö.310/923) ise tefsirinde *نَنْفُسُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا* ifadesiyle ilgili görüşler arasından Hz. Peygamber ve ashabının kâfirleri mağlup ederek topraklarını ele geçirmesi anlamını tercih etmektedir. Böylece o, ilgili âyetin "*Kâfirler kendi topraklarında Müslümanların bulunmasından ibret ve örnek almazlar mı?*" anlamına geldiğini ve

⁴⁵ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=13&ayet=41> (Mehmet Türk, Mustafa İslamoğlu Meali); Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2013), 1247.

⁴⁶ Muhammet Yılmaz, "Yeryüzünün Etrafında Eksiltilmesi: Ra'd Sûresi 41. Âyet Üzerine Bir İnceleme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/28 (2013), 21-42; Mehmet Okuyan, "Kur'an'ın Tabiat İlimlerine Bakışı", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* II/16,17,18 (1999), 162; <https://www.bilimveyaratilisagaci.com/2020/12/yeryuzunun-uclarindan-eksilmesi>.

⁴⁷ Örneğin bk. Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması: Batıyla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 128; Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, 174.

⁴⁸ Gezer, *Kur'an'ın bilimsel yorumu*, 186; Celal Kırcı, "Kur'an ve Modern Bilim (İlişkisi-Sahası-Sorunları)", *Eriyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2012), 27.

⁴⁹ Ebül-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru'l-İhyâ, 2002), 2/383.

burada kâfirlerin kendileri gibi kâfir olanların başına gelenlerden ibret almamalarından dolayı kınandıklarını dile getirmektedir.⁵⁰

Sonraki dönemlerde de bu âyetin Taberî'nin kaydettiğine benzer biçimde tefsir edildiği görülmektedir. Söz gelimi Zemahşerî (ö.538/1144) âyette geçen الأرض kelimesine “küfür diyarı” karşılığını vermektedir.⁵¹ Ona göre de âyette أَوْلَمُ يَرَوْا ifadesinde bahsedilen kimseler Mekkelilerdir.⁵² Yine Mâtürîdî (ö.333/944) ve Râzî نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ifadesini kâfirlere ait toprakların Müslümanlar tarafından fethedilerek İslâm yurduna ilhak edilmesi, İslâm düşmanlarının ellerinde bulunan güç, egemenlik ve zenginlik kaybı ile birlikte nüfuzlarının azalması, İslâm'ın Arabistan'da hızlıca yayılması neticesinde bu toprakların Müslümanların hâkimiyetine geçmesi şeklinde yorumlamaktadır.⁵³

Klasik tefsirlerde âyetin anılan biçimde bağlamsal okunmasına ilave olarak ihtiva ettiği mesajın genelleştirilmek suretiyle açıklanması yoluna da gidilmektedir. Bu çerçevede yüce Allah'ın bu ifade ile yeryüzünde düzenin değişmesini kastettiği, bir başka ifadeyle yükselişin ve refahın zelil olmayla, hayatın ölümle, gurur ve gösterişin aşağılanmayla, kemâlin acziyet ve noksanlığa dönmesiyle, önceki topluluklar arasında uygarlık seviyesi yüksek ülkelerin harap edilmesiyle ortaya çıkan değişiklikleri gözler önüne serdiği belirtilmektedir.⁵⁴ İbn Kesîr (ö.744/1373) ise âyetle ilgili erken dönemde İbn Abbâs, İkrime ve Mücâhid'e nispet edilen “fukaha ve ulemanın ölmesi” şeklindeki mecazi anlamı gündeme getirmekte ve bu yaklaşımını teyit sadedinde şu beyitlere yer vermektedir:

الأرض تحيا إذا ما عاش عالمها متي يموت عالم منها يموت طرف
كالأرض تحيا إذا ما الغيث حل بها وإن أبي عاد في أكنافها التلث

(*Yeryüzü, âlimleri yaşadıkça can bulur. Ölünce bir âlim, dünyanın bir tarafı da ölür*

Bu, yağın yağmurla canlanan toprağa benzer. Buluşamayınca toprak yağmurla, harap olur.)⁵⁵

Benzer biçimde işârî tefsirlerde de bu âyetin bağlamla uyumlu gözükmeyen bu mecazi yorumu konu edildiği görülür. Mesela işârî tefsirin önde gelen isimlerinden Kuşeyrî (ö.465/1072) bu ifadeyi ulemânın ve evliyanın ölümü olarak tevil etmiştir.⁵⁶ İbn Arabî (ö. 638/1240) ise âyetteki “eksiltme” ifadesiyle ilgili olarak kişinin yaşlılık zamanında organlarının zayıflaması, gücünün azalması, duyuların yavaş yavaş kaybolması ve nihayet ölüme

⁵⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Ceîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru'l-Hecr, 1422/2001), 13/575-579.

⁵¹ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnü'l-ekavil fi vücûbi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 543.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), 12/95.

⁵³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehlî's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 7/497; *Zemahşerî, el-Keşşâf*, 543; Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 19/68; Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*, 12/96; Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr- el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1428/2007), 737.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 19/68.

⁵⁵ Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 4/406.

⁵⁶ Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 2/113-114.

sürüklenmesi biçiminde açıklamıştır.⁵⁷ Görüldüğü gibi âyetin mecaza hamledilmesiyle sergilenen bu yorumlar bağlamdan kopuk olmalarının yanı sıra anılan yorum sahiplerinin zihnindeki birtakım manaların Kur'an'la delillendirilmesi itibarıyla sübjektif açıklamalardan ibarettir. Bu durum medlulden delile gidilmesi olarak da adlandırılabilir.

Diğer taraftan bilimsel tefsirin öncülerinden sayılan Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinde söz konusu âyetle ilgili bilimsel bir açıklamanın yer almaması dikkat çekicidir. Râzî'nin tasavvurunda tüm ilimlerin kaynağı Kur'an olmakla birlikte ona göre aklî ve naklî ilimlerin ayrıntıları ve delilleri Kur'an'da bulunmamaktadır. Onun tefsirinde kozmolojiden biyolojiye kadar pek çok mevzuda bilgi aktarılmasındaki gaye Kur'an'daki âyetler vasıtasıyla insanların Allah'ın kudretini tam anlamıyla tanıyıp kavramasına yardımcı olmaktır.⁵⁸ Bilimsel tefsire şiddetle karşı olmasıyla bilinen Ebû İshâk eş-Şâtübî (ö. 790/1388) ise Kur'an'ın bazı ilimleri ihtiva ettiğini kabul etmekle beraber bunların Kur'an'ın nâzil olduğu dönemdeki Araplarca bilinen ilimlerden ibaret olduğu kanaatinde. O, Râzî'den farklı olarak bu ilimlerin esaslarının Kur'an'da yer almadığı düşüncesindedir. Şâtübî'ye göre bu tür değerlendirmeler Kur'an'ın Allah ve Rasûlü'nün kastettiği anlamın dışında yorumlanması demektir.⁵⁹

Görebildiğimiz kadarıyla çağdaş döneme gelinceye kadar müfessirlerin mezkûr âyetle ilgili bilimsel yoruma yer vermemiş olması, tefsirde bilimsel tevillerin hangi sâikle ortaya konulduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu durum aynı zamanda bilimsel tefsire yönelik eleştirileri destekleyici mahiyettedir. Doğrusu klasik Arap dili sözlüklerinin de tefsirlerdeki bu açıklamaları desteklediği görülmektedir. Bu kaynaklara göre طرف kelimesinin çoğulu olan أطراف kelimesi “kenar, taraf, yön, bölge, yan” gibi manalara gelmektedir. طرف kelimesi fiil olarak göz kapağını hareket ettirmek ve bakmak anlamındadır.⁶⁰ أطراف الأرض ifadesi ise “yerin muayyen bir yönü, alanı, bölgesi, kenarı, çevresi” gibi birbirine yakın anlamlara gelir.⁶¹ Bu kelime cisimler, zamanlar veya bunun dışındaki varlıklar için kullanılmaktadır. Anılan âyette de طرف kelimesinin kullanılması bir şeyin kenarlarından kesilerek azaltıldığında onun zayıflamasına ve yok olmasına sebep olması anlamıyla ilintilidir. Benzer manayla ... كَفَرُوا الَّذِينَ مِنْ طَرَفًا لَيْفُطَع... âyetinde⁶² “Allah kâfirlerden bir kısmının kökünü keşsin” ifadesinde de karşılaşılmaktadır.⁶³ Klasik kaynaklarda kelimenin hakiki manası temel alınarak yapılan açıklamaların yanı sıra mecazi anlama göre yapılan açıklamalar da bulunmaktadır. Örneğin bu kelimenin Müslümanların fetihleri manasına geldiği şeklinde izahlar yer almaktadır.⁶⁴ Kimi lügatlarda ise bu ifadenin o bölgenin uleması ve ileri gelenleri

⁵⁷ Muhyiddin İbn Arabî, *Tefsîr* (b.y.: y.y., ts.)1/343.

⁵⁸ Mustafa Öztürk, “Bilimselci Kur'an Yorumlarının Genel Kritiği”, ed. M.Turan Çalışkan, *Kur'an ve Pozitif Bilim* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 218-219.

⁵⁹ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/59-65.

⁶⁰ İbrâhîm Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasîl* (Kahire: Mektebetü's-Şurûk ed-Devliyye, 1960), 555.

⁶¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3/43.

⁶² Âl-i İmrân 2/127.

⁶³ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Kahire: y.y.,1961), 302.

⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 9/218.

manasına geldiği belirtilmekte ve bu hususta ilgili âyet örnek olarak kaydedilmektedir.⁶⁵ Bu kelimenin hem anne hem baba tarafından asil olmayı ifade etmesi mecazi kullanıma dair verilen örnekler arasındadır.⁶⁶ Böylece âyetteki bu kelimenin yön, taraf, kenar, çevre gibi sözlük anlamlarına ek olarak memleketin ileri gelenleri ve âlimleri şeklinde mecazi içerikli bir yoruma da konu edildiği görülmektedir.

Çağdaş dönemde ise bilimsel tefsir hareketinin önemli temsilcilerinden olan ve bu alanda literatüre önemli katkılarda bulunan⁶⁷ Tantâvî Cevherî (ö. 1940), âyette deniz kıyılarının sularla kaplanmasına işaret edilmiş olması ihtimalini gündeme getirmektedir.⁶⁸ Bu yaklaşımın günümüzdeki bir diğer temsilcisi olan jeoloji uzmanı Zağlûl en-Neccâr âyetteki bu ifadeyi güneşteki sürekli dönüşüme uğrayan gazların yer kabuğunun kütlelerinde eksiltme meydana getirdiği, dünyanın kendi eksenini etrafındaki dönüşünün de eksiltmede sürekliliğe neden olduğu biçiminde açıklayarak âyeti bilimsel yoruma tâbi tutanlar kervanına katılmıştır.⁶⁹

Bu açıklamanın âyetin bağlamıyla uyumlu olmadığı açıktır. Hâlbuki âyetin isabetli biçimde yorumlanması, bağlamının gözetilmesiyle mümkün olacaktır. Ayrıca eğer bir bilimsel yorumun âyetin mutlak anlamını temsil ettiği ileri sürülürse bu durumda ilgili âyetin neden başka türlü yorumlanamayacağına da belirtilmesi gerekmektedir. Eğer bunun gerekçesi söz konusu yorumun bilimin onayından geçmesi ise bilimsel bilgide değişim olması hâlinde bu tür değerlendirmelerin geçerliliğini yitireceği ortadadır. Şu hâlde âyet yorumlarında sabit ilkelerin bulunması bir zorunluluk olarak karşımızda durmaktadır. Aksi durumun kabul edilmesi âyetlerin her türlü indi yorumlara açık hâlde getirilmesine yol açacaktır.

Bu değerlendirmemizi çağdaş müfessirlerden Muhammed Tâhir İbn Âşûr'un (ö. 1284/1868) konuya dair mütalaası da desteklemektedir. Aslında Kur'an âyetlerinin bilimsel açıdan yorumlanması konusunda olumlu tavrıyla⁷⁰ bilinen İbn Âşûr bu âyetle bilimsel bilgi arasında herhangi bir irtibat kurmamakta, bunun yerine klasik müfessirlerce serdedilen bakış açısına benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre mezkûr âyet öncesindeki âyete⁷¹ matuf olup hem kâfirlere bir uyarı hem de Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bir müjde niteliği taşımaktadır.⁷² İbn Âşûr söz konusu âyette geçen الأرض kelimesini mecaza hamlederek kelimeye toprak parçası manası dışında "bu beldenin sakinleri, ahalisi" şeklinde bir anlam vermektedir.⁷³

⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/218; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-mubût*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî - Zekeriyâ Câbir Ahmed (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 1001.

⁶⁶ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/601.

⁶⁷ Öztürk, "Bilimselci Kur'an Yorumları", 216.

⁶⁸ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mısır: y.y., 1350), 7/167.

⁶⁹ Zağlûl en-Neccâr, *Tefsîru'l-âyeti'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü's-Şurûk ed-Devliyye, 2007), 1/421-429.

⁷⁰ İbn Âşûr'un لَا يَسْبُحُونَ فَلَكَ فِي وَكُلِّ النَّهَارِ سَابِقُ اللَّيْلِ وَلَا الْقَمَرَ تُذْرِكُ أَنْ لَهَا يَنْبَغِي الشَّمْسُ لَا / "Ne güneş aya yetişebilir, ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yönünde yüzerler." âyetiyle (Yâsîn 36/40) ilgili olarak uzaya ait cisimlerin daire şeklinde yaratıldığı ve bunların arasında var olan çekim kuvveti nedeniyle meydana gelen sistemli hareketlerin sürdürüldüğü şeklindeki açıklamalara yer vermesi bu hususta bir örnek olarak kaydedilebilir. İbn Âşûr, *et-Tabrîr*, 23/23-26.

⁷¹ الْحَسَابُ وَ عَلَيْنَا الْبَلَاغُ عَلَيْكَ فَإِنَّمَا نَتَوَقَّئُكَ أَوْ نَعُدُّهُمْ الَّذِي بَعْضُ نُرْيَاكَ مَا وَإِنْ / "Biz, onlara vadettiğimiz (azabın) bir kısmını sana göstersek de (ondan önce) seni öldürürsek de sana ancak (Allah'ın emirlerini) tebliğ etmek düşer. Hesap yalnız bize aittir." et-Ra'd 13/40.

⁷² İbn Âşûr, *et-Tabrîr*, 13/170-171.

⁷³ İbn Âşûr, *et-Tabrîr*, 13/171.

Böylece İbn Âşûr, Şâtıbî'nin Kur'an'ın yorumlanmasında ilk muhatapların bilgisine tâbi olma görüşünü tenkit etmesine rağmen⁷⁴ âyeti erken dönem rivayetlerini dikkate alarak ele almakta ve bağlamı göz ardı etmemektedir.

Esasen âyetin siyak-sibakına, tabii ve tarihi bağlamına bakıldığında âyette kastedilen mananın tefsirlerdeki açıklamalarla örtüştüğü görülmektedir. Şöyle ki siyak-sibak açısından değerlendirdiğimizde âyetin Müslümanların müşriklerle olan ilişkileri bağlamında yer aldığı ve müşriklerin dünyada iken olumsuz sonuçlarla karşılaşacakları ve sahip oldukları hâkimiyet alanlarında eksilme yaşayacaklarını ifade ettiği görülmektedir. Böylece söz konusu âyette müşriklerin her geçen gün azalacakları, Müslümanların da gittikçe güçlenip galip olacakları dile getirilmektedir.

Nitekim bilimsel tefsir metodunu tenkit etmiş olmasına rağmen bazı âyetlerin tefsirinde bu yöneme başvuran müelliflerden biri olan Seyyid Kutub (1906-1966)⁷⁵ da bu âyetin dünyanın şekli gibi bilimsel bir bilgi ile açıklanmasının yerinde olmadığı, âyetin anlam akışıyla örtüşmediği ve âyete bu şekilde yaklaşılmasının Kur'an'ın tabiatını bilmemek ve konunun üzerinde iyi düşünmemekten kaynaklandığı değerlendirmesini yapmaktadır.⁷⁶

2.2. Genişleyen Kâinat

TDV meâlinde bilimsel ağırlıklı yoruma konu edilen âyetlerden birisi de *وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ* âyetidir.⁷⁷ Söz konusu âyet bu meâlde “*Göğü kendi ellerimizle biz kurduk ve biz (onu) elbette genişleticiyiz.*” şeklinde Türkçe'ye çevrilmiştir. Dipnotta ise “Galaksilerin ve bir galakside bulunan yıldızların devamlı birbirinden uzaklaşmasını ifade eden ‘genişleme teorisi’ne işaret vardır.” ifadeleri kullanılmaktadır.⁷⁸ Bu yaklaşımda Kur'an'ın modern bilimle ters düşmediği veya Kur'an ile bilimin birbirini desteklediği varsayımından hareket edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu açıklamada âyetin nüzûl ortamında ilk muhataplar tarafından nasıl anlaşıldığına dair rivayetlerin göz önünde bulundurulmadığı dikkat çekmektedir.

Benzer yaklaşım tarzıyla başka meâllerde de karşılaşmak mümkündür. Örneğin kimi meâllerde *مُوسِعُونَ* kelimesinin, geniş güç ve kudret sahibi manasına geldiği gibi “genişleten” anlamını da içerdiği iddia edilmektedir. Bu meyanda Allah'ın bu büyük kâinatı bir kere yaratıp bırakmadığı, bilakis onu devamlı olarak genişlettiği, anılan âyetin ise 20. yüzyılda kâinatın genişlediği yönündeki bilimsel bilginin bir ön habercisi olduğu şeklinde açıklamalarla

⁷⁴ İbn Âşûr'a göre Kur'an hitabının umumî olması hasebiyle her dönemin ve her toplumun insanları ondan nasibini almaktadır. Bu durumda Kur'an'da her zamanın ilmi gelişmelerin şekillendirdiği anlayışlara uygun bilgilerin bulunması doğaldır. Zamanın bilgileriyle derin ifadelerin daha iyi anlaşılması Kur'an'ın bir başka mucizevi yönüdür. Şâtıbî'nin Kur'an'ın yorumlanmasında ilk muhatapların bilgi seviyesini esas alması Kur'an'ı bir dönemin beşerî şartlarıyla sınırlandırmak manasına gelir. Ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. İbn Âşûr, *et-Tabrîr*, 1/45.

⁷⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir tarîhi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2019), 771.

⁷⁶ Seyyid Kutub, *Fi zılâli'l-Kur'ân*, çev. Mehmet Emin Saraç vd. (İstanbul: Madve Yayınları, ts.), 7/558.

⁷⁷ *ez-Zâriyât* 51/47.

⁷⁸ Karaman vd., *Açıklamalı Meâl*, 1247.

karşılaşılmaktadır.⁷⁹ Kuşkusuz bu anlayış, Kur'an'ı modern bilimin verilerine dayalı olarak anlama ve yorumlama çabasını yansıtmaktadır.

Günümüzde Kur'an'ın bilimsel yorumuyla ilgili birçok çalışmada da bu âyete yer verildiği müşahede edilmektedir. Kur'an ve bilim ilişkisini konu alan bu çalışmalardan bazılarında modern dönemde ortaya çıkan genişleme teorisinin bazı müfessirler ve ilim insanlarına bu âyetin mahiyetini daha iyi açıklama imkânı verdiğinden söz edilmektedir.⁸⁰ Bu düşüncenin bir yönüyle geleneğe karşı bir eleştiriyi içinde barındırdığı söylenebilir. Bu istikametteki kimi çalışmalarda ise Kur'an'ın ilahî kaynaklı ve orijinal oluşu, bilimsel i'câzı üzerinden temellendirilmeye çalışılmaktadır.⁸¹ Bu açıklamalarda Kur'an'ın, her şeyi bilen bir varlıktan gelen, vahiy mahsulü ve günümüz bilimine işaret eden tarih üstü bir kitap olarak tasavvur edildiği, ayrıca bu âyette *مُوسِعُونَ* kelimesinde Genişleyen Evren Teorisi'ne işaret bulunduğunun iddia edildiği müşahede edilmektedir.

Erken dönemden itibaren tefsirlerde bu kelimenin çeşitli şekillerde açıklandığı görülmektedir. Mukâtil b. Süleyman *وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ* ifadesini “Biz istediğimiz gibi göğü geniş bir hâle getirmeye muktediriz.” anlamında değerlendirmektedir.⁸² Zeccâc'a (ö.311/923) göre bu ifadeden maksat yer ile gök arasındaki genişliktir.⁸³ Taberî ise *وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ* ifadesini Allah'ın göğü geniş yarattığı ve istediği her şeyi de yaratabilme gücüne sahip olduğu şeklinde açıklamaktadır. Taberî, bu anlam ihtimalinde diğer bir âyetteki *قَدْرَهُ الْمُوسِعِ عَلَى* ifadesine⁸⁴ dayanmaktadır.

Sonraki dönem tefsirlerinde erken dönemde yapılan izahlara benzer yorumlarla karşılaşılmaktadır. Örneğin Zemahşerî'ye göre *مُوسِعُونَ* kelimesi güç anlamına gelen *وَسَّعَ* (*ws*) kökünden gelmekte ve böylece âyette Allah'ın yarattıklarına yardım etme, onları rızıklandırma ve onlara infak etme noktasında güç ve kudret sahibi olduğuna vurgu yapılmaktadır.⁸⁵

Râzî, âyette geçen *مُوسِعُونَ* kelimesi için iki ayrı anlam vechinden söz etmektedir. Bunlardan ilkinde kelime genişlik kavramıyla ilişkilendirilmektedir. Buna göre gök öylesine geniş yaratılmıştır ki yeryüzü, içindeki suları ve havasıyla onun yanında çöldeki bir halka mesabesindedir. Diğerine göre bu kelime güç yetirmekle ilgilidir. O, bu anlam vechini de *وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ* âyetiyle⁸⁶ destekleme yoluna gitmektedir. Râzî, âyetin “Semayı biz yarattık ve bir benzerini yaratmaya da kâdiriz.” şeklinde de yorumlanabileceğinden ve bu mana ile Allah'ın öldükten sonra tekrar diriltmeye (haşre) muktedir olduğuna işaret etme

⁷⁹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2013); <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=56&ayet=75> (Mehmet Okuyan Meali, Mustafa İslamoğlu Meali, Ümit Şimşek Meali).

⁸⁰ Celal Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2005), 156; Caner Taslaman, *Neden Müslümanım? İslam'a İnancın Delilleri Deizme Cevap* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2020), 43; Okuyan, “Kur'an'ın Tabiat İlimlerine Bakışı”, 168.

⁸¹ Kuran Araştırmaları Grubu, *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013), 28.

⁸² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 4/132.

⁸³ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şebî (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 5/57.

⁸⁴ el-Bakara 2/236.

⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1053; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1409.

⁸⁶ el-Bakara 2/286.

ihtimalinden de bahsetmektedir. Bu anlam olasılığına delil olarak *أُولَئِكَ مِثْلَهُمْ يَخْلُقُ أَنْ عَلَىٰ بِقَادِرٍ وَالْأَرْضَ السَّمَوَاتِ خَلَقَ الَّذِي أَوْلَىٰ* âyetini⁸⁷ kaydetmektedir.

Müfessirimiz ayrıca söz konusu âyetin doğru anlaşılıp yorumlanması için siyak-sibakına dikkat edilmesinin önemine vurgu yapmaktadır. Buna göre mezkûr âyetin sibakında Firavun ordusu, Nûh (a.s.) kavmi, Âd ve Semûd kavimlerinin helâkına neden olan inanç ve davranışlarından, devamında ise hüsrân ile sonuçlanan akıbetlerinden bahsedilerek inkârcılara bir tehdit ve uyarıda bulunmaktadır. Ardından Allah, göğü olabildiğince geniş yarattığından söz etmek suretiyle birliğinin ve kudretinin delillerini anlatmayı sürdürmektedir. Böylece mezkûr âyette, Allah'ın vahdaniyetine, yaratma kudretine, inkârcıların taptıkları şeylerin bundan mahrum olduklarına, dolayısıyla Allah'a ortak koşulamayacağına temas edilmektedir.⁸⁸ Kurtubî de ilgili âyette Allah'ın gökleri mükemmel bir şekilde yaratma gücüne sahip olduğunun vurgulandığını dile getirmekte, bu ifadenin Nûh kavminden bahsedilmesinin ardından gelmesini ise her ikisinin de Allah'ın kudretinin delili olmasına bağlamaktadır.⁸⁹

Böylece tefsirlerde âyette geçen *وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ* ifadesiyle ilgili Allah'ın göğü yaratma gücüne sahip olması ve göğü genişletmesi şeklinde iki ayrı anlam veçhinin takdir edildiği müşahede edilmektedir. Göğün genişletilmesinden kastedilenin ise göğün genişlemeye devam etmesi değil geniş biçimde yaratılması olduğu, buna da Allah'ın yaratma gücüyle birlikte işaret edildiği görülmektedir.

Klasik Arap dili sözlüklerinde ise *مُوسِعُونَ* kelimesiyle ilgili “genişlik” ve bununla irtibatlı “bolluk, ferahlık, zenginlik” gibi anlamlar zikredilmektedir.⁹⁰ *مُوسِعُونَ* kelimesine âyetin bütünlüğü dikkate alınarak “kudret, ilim, rahmet ve lütfundaki genişlik” manaları da verilmektedir.⁹¹ Klasik Arap dili sözlüklerindeki bu açıklamaların tefsirlerdeki izahları desteklediği görülmektedir.

Çağdaş dönemde ise konuyla ilgili Taberî, Zemahşerî, Râzî gibi klasik müfessirleri esas alan veya bilim merkezli yorum biçimini tercih eden iki tür yaklaşımla karşılaşılmaktadır. Bu dönemde âyetin modern bilimdeki gelişmeler doğrultusunda yorumlanmasının tarihi arka planında 20. yüzyıldan sonra birtakım bilimsel keşifler neticesinde evren hakkında ortaya çıkan yeni teorilerin bulunduğu söylenebilir. Özellikle Edwin Hubble (1889-1953) tarafından 1929 yılında uzayla ilgili yapılan gözlemler sonucunda her gök cisminin Dünya'dan sürekli uzaklaşması ve mesafe arttıkça uzaklaşma hızının da artması şeklinde süreklilik hâlindeki “evrenin genişlemesi” olarak adlandırılan hareketin keşfinin⁹² âyete bilimsel bakışta merkezi bir rol oynadığı düşünülebilir. Bu bilimsel keşfe paralel olarak mezkûr âyette geçen *وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ* ifadesi kimi tefsirlerde bu teori ile ilişkilendirilmek suretiyle konu geleneksel bakış açısından ayrı olarak bilimsel bir bağlama oturtulmaya çalışılmaktadır.

⁸⁷ Yâsîn 36/81.

⁸⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 28/226; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/390; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk (Beyrut: Daru'r-Raşîd, 2000), 3/325.

⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/502-503.

⁹⁰ Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 4/370; İsfahânî, *el-Müfredât*, 677.

⁹¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 678.

⁹² Isaac Asimov, *Bilim ve Buluşlar Tarihi*, çev. Elif Topçugil (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006), 525-526.

Buna mukabil, kevnî âyetlerin yorumunda yaşadığı dönemin bilimsel verilerinden yararlanan bazı müfessirlerin mezkûr âyeti bilimsel yaklaşımla irtibatlandırmaktan kaçınmış olması dikkat çekicidir. Mesela bazı yorumlarında bilimsel açıklamalardan yararlanan⁹³ Âlûsî'ye (ö. 1270/1854) göre *وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ* ifadesi göğün yanı sıra Allah'ın her şeydeki kudretinin ispatı sadedinde gelmiştir. Âlûsî burada Hasan-ı Basrî'den âyetin tefsiriyle ilgili “yağmur ile rızkı genişletiriz” rivayetine yer vermekte ve bu âyetin Allah'ın gücüne işaret etmekten ziyade insanlara verdiği nimetlerin sayılmasıyla ilgili olduğunu dile getirmektedir. Âlûsî'ye göre anılan âyet *ثَوَعَدُونَ وَمَا رَزَقُكُمْ السَّمَاءِ وَفِي* âyeti⁹⁴ ile bağlantılıdır. Dolayısıyla Allah'ın lütuf ve ihsanında bolluk ve genişliğin *مُوسِعُونَ* kelimesiyle ifade edilmesi burada uygun düşmektedir.⁹⁵

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) *وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ* ifadesiyle ilgili iki ayrı mana ihtimalinden söz etmektedir. İlki, Allah'ın geniş kudret ve kuvvet sahibi olması neticesinde semanın bina edildikten sonra onu daha da genişletebileceğidir. Diğeri ise darlık ve sıkıntıların ortadan kaldırılıp maddi genişliğin sağlanmasıdır.⁹⁶ Görüldüğü gibi onun bu açıklamalarından ilki Genişleyen Evren Teorisi ile mutabakat hâlinindedir. Seyyid Kutub *السَّمَاءِ* kelimesiyle -ister gök ister gök cisimleri isterse uzay boşluğunun tabakaları kastedilsin- bu yaratılışın ancak Allah'ın güç ve kudretine delil olduğunu söylemektedir.⁹⁷

İbn Âşûr ise *مُوسِعُونَ* kelimesinin Allah'ın kudretini ifade ettiği kanaatinde. Bir başka ifadeyle bu kelime Allah'ın semayı yaratma noktasındaki kudretini, kudretinin sınırsızlığını ve sürekliliğini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda Allah'ın zatına ait olan vücut, hayat, ilim, ve hikmet sıfatlarını belirtmektedir.⁹⁸

Çağdaş dönemde hem klasik müfessirlerin bakış açısını hem de bilimsel yorumları içeren bu değerlendirmelerin yanında Zağlul en-Neccâr gibi meseleye sırf modern bilim perspektifinden bakan araştırmacılar da bulunmaktadır. Zağlul en-Neccâr, Allah'ın yeri ve semayı nasıl yarattığı hususunu Kur'an'da beş âyet⁹⁹ ile kapsamlı bir şekilde özetlediğini ve söz konusu âyetin de bu âyetlerden biri olduğunu belirtmektedir. Neccâr'a göre Allah, *وَالسَّمَاءِ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ* ifadesiyle ilmi, kudreti ve hikmeti ile uzayın mükemmel bir düzen içerisinde yaratıldığına işaret etmektedir. Âyetteki *السَّمَاءِ* kelimesi lafzen insanın üstünde olan ve onu gölgelendiren her şeyi ifade eder. Dolayısıyla bu kelimenin anlamı yer kürenin etrafında bulunan bütün gök cisimlerini, madde ve enerjisini içermektedir.¹⁰⁰ Böylece Neccâr *السَّمَاءِ* kelimesiyle ilgili bu lugavî izahla Genişleyen Evren Teorisi'ne zemin hazırlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda kâinatın günümüze kadar genişlediğini ve *وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ* ifadesinin işaret ettiği üzere Allah'ın dilediği zamana kadar da genişleyeceğini dile getirmiş, bu yaklaşımına delil olarak ise “Hubble Kanunu”nu göstermiştir.

⁹³ <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruhul-meani>.

⁹⁴ ez-Zâriyât 51/22.

⁹⁵ Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûbu'l-meânî*, thk. Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/18.

⁹⁶ Elmalılı Muhammed Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 7/4543.

⁹⁷ Kutub, *Fi zılâl-il-Kur'an*, 14/71.

⁹⁸ İbn Aşûr, *et-Tabrir*, 27/15-16.

⁹⁹ İbrâhîm 14/48; el-Enbiyâ 21/30, 104; Fussilet 41/11; ez-Zâriyât 51/47.

¹⁰⁰ Neccâr, *Tefsîru'l-âyatî'l-kevnîyye*, 2/418.

Bütün bu açıklamalarımız müvacehesinde çağdaş dönemde TDV meâlinin de içinde bulunduğu bir kısım eserlerde, anılan âyetin Genişleyen Evren Teorisi'ne zemin oluşturan veya onunla irtibatı bulunan bir âyet olarak yaklaşılmasının bağlama aykırı olduğunu söyleyebiliriz. Âyetteki *وَأَنَا لَمُوسِعُونَ* ifadesinden hareketle lafzi çerçevenin böyle bir çıkarıma uygun olduğu ileri sürülebilir. Bizce bu uzak bir ihtimaldir ve ilgili âyeti bilimsel bir teoriye uyarlama gayretini yansıtmaktadır.

2.3. Kara Delikler

TDV meâlinde bilimsel yoruma konu olan âyetler arasında diğer bir örnek *النُّجُومِ بِمَوَاقِعِ أُنْسِمِ فَلَا* âyetidir.¹⁰¹ Söz konusu âyet “Hayır! Yıldızların yerlerine yemin ederim ki” şeklinde çevrilmektedir. Âyetle ilgili verilen dipnotta ise bu ifadenin uzaydaki “kara delikler”e¹⁰² işaret ettiği biçiminde yorumlandığından bahsedilmektedir.¹⁰³ Herhangi bir tenkide yer verilmeden kaydedilen bu bilimsel izahın önemsendiği ve âyette böyle bir mananın kastedilmiş olmasının ihtimal dâhilinde görüldüğü anlaşılmaktadır. Yine burada dikkat çekici husus âyetle ilgili klasik tefsirlerdeki açıklamalara yer verilmemiş olmasıdır. Benzer yaklaşımla Ümit Şimşek’in *Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meâl*'nde de karşılaşılmaktadır. İlgili âyet “*Yemin ederim yıldızların düştüğü yerlere.*” şeklinde çevrilmektedir. Dipnotunda ise bu tanımın modern bilim tarafından “kara delik” olarak adlandırılan bölgelere uygun olduğu şeklinde bir izah yer almaktadır.¹⁰⁴ Bu hususla ilgili bir başka çalışmada bu âyette geçen *بِمَوَاقِعِ* kelimesinin Arap dilindeki düşmek manasıyla ilgili olduğu, böylece âyette yıldızın hem kendine hem de çevresindeki yıldızlara düşme alanı oluşturan “kara delikler”e işaret ettiği iddia edilmekte ve buna delil olarak *مَوَاقِعُوهَا أَنَّهُمْ فَظَنُّوا النَّارَ الْمَجْرُمُونَ وَرَاءَ* / “Suçlular ateşi görünce oraya düşeceklerini anlarlar.” âyeti¹⁰⁵ kaydedilmektedir. Bu açıklamalar arasında yıldızların son bulup kara deliğe dönüşmesi gibi enteresan bir olayın nüzûl döneminde bilinmediği ve anılan âyet ve siyakında gelen *عَظِيمٌ تَعْلَمُونَ لَوْ لَقَسْتُمْ وَإِنَّهُ* / “Bilerseniz, gerçekten bu, büyük bir yemindir.” âyetinin¹⁰⁶ bu yaklaşımla mutabakat hâlinde olduğu iddialarına da yer verilmektedir.¹⁰⁷ Oysa âyetteki anlam ihtimallerinden olan yıldızların düştüğü yerlere yemin edildiği kabul edilse bile burada sözü edilenin kara delikler olduğunun söylenmesi zorlama bir tevil gibi görünmektedir. Zira bu yorum “yıldızların düştüğü yerler” ifadesinden düşen bütün yıldızların karadeliğe dönüştüğü

¹⁰¹ el-Vâkıa 56/75.

¹⁰² Kara delik; enerjisi biten bir yıldızın kendi içine doğru küçülmesi sonucunda sınırsız yoğunlukta çok büyük bir çekim alanı oluşturarak başka yıldız ve gök cisimlerini bu çekim alanına düşürmesidir. Çağdaş dönemde üzerinde durulan “kara delik”lerin tarihçesi 18. yüzyıla kadar gitmektedir. John Michell ve P.Simon Laplace tarafından karadeliklerin varlığından söz edilmiş ve ilk kez 18. yüzyılın sonlarında Newton’un çekim yasasıyla bağlantılı olarak bu kavram doğmuştur. 1960’lı yıllarda kara delikler üzerine ilk temel çalışmalar yapılarak var oldukları konusunda ilk sağlam bulgulara ulaşılmıştır. “Kara delik” terimi 1969 yılında Amerikalı fizikçi John Aechibald Wheeler tarafından kullanılmıştır. Bu konudaki çalışmalar halen devam etmektedir. Bk. <http://bilisenbesergil.blogspot.com/p/karadeliklerintarihce-si-kara-delik.html>.

¹⁰³ Karaman vd., *Açıklamalı Meâl*, el-Vâkıa 56/75.

¹⁰⁴ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=56&ayet=75> (Ümit Şimşek Meali).

¹⁰⁵ el-Kehf 18/53.

¹⁰⁶ el-Vâkıa 56/76.

¹⁰⁷ Kuran Araştırmaları Grubu, *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize*, 54-55-56.

şeklinde bir yaklaşımı da içermektedir ki böyle bir bakış açısı bilimsel açıdan gerçeği yansıtmamaktadır.¹⁰⁸

Konuyla ilgili diğer meâllerde ise mezkûr meâllerin aksine klasik tefsir geleneğindeki açıklamalardan yararlandığı görülmektedir. Bunlardan bazılarında âyette geçen النُّجُوم kelimesine “Kur’an” manası verilerek بِمَوَاقِعِ النُّجُوم ifadesi “Kur’an’ın indiği yere”¹⁰⁹, “peyderpey inen Kur’an’a”¹¹⁰, “Kur’an’ın her bir bölümüne”¹¹¹, “Kur’an âyetlerinin yerleştiği gönüllere”¹¹² şeklinde çevrilmektedir. Bir kısım meâllerde ise ilgili ifadeye “yıldızların doğuş ve batış yerlerine”¹¹³, “yıldızların ortaya çıktığı zaman olan geceye”¹¹⁴, “yıldızların battığı yere”¹¹⁵, “yıldızların yürüngelerine”¹¹⁶, “yıldızların konumlarına”¹¹⁷ biçiminde karşılık verilmektedir.

Esasen söz konusu âyette ihtilafa konu olan lafız النُّجُوم kelimesidir. Tarih boyunca tefsir geleneğinde bu lafzın medlulüyle ilgili çeşitli anlam ihtimalleri üzerinde durulmuştur. Bu hususta iki görüşün ön plana çıktığı müşahede edilmektedir. Bunlardan birincisi kelimenin “Kur’an” anlamına geldiği yönündedir. Bu bağlamda âyet “Kur’an âyetlerinin indiği yerlere yemin olsun.” manasındadır.¹¹⁸ Aynı görüşü paylaşan bir kısım âlimler anılan âyetin hemen ardından Kur’an’dan bahsedilmiş olmasından hareketle النُّجُوم kelimesiyle kastedilenin “Kur’an” olduğu sonucuna ulaşmışlardır.¹¹⁹ İlgili ifade hakkında İbn Abbâs, İkrime ve Mücâhid’ten gelen rivâyetler de bu görüşü desteklemektedir.¹²⁰ Âyet bütünlüğü ve metin içi bağlama göre ortaya konulan bu yaklaşımla ilişkili olarak بِمَوَاقِعِ النُّجُوم ifadesi hakkında “kulların, salih müminlerin, meleklerin, peygamberlerin kalpleri, âyetlerin içerdiği hükümler ve manalar” şeklinde mecazi bir anlam ihtimalinin de gündeme getirildiğinin belirtilmesi gerekir.¹²¹

Diğer bir görüşe göre النُّجُوم kelimesi ile “yıldızlar” kastedilmiştir. Bu durumda بِمَوَاقِعِ النُّجُوم ifadesiyle ilgili “yıldızların düştüğü yerler”¹²², “yıldızların kıyamet gününde saçılacağı

¹⁰⁸ Faruk Soyduğan, “Güneş’in Sonu Beyaz Cüce, Kristal Cüce ve Kara Cüce”, *Tübitak Bilim ve Teknik Dergisi*, (Ağustos 2019), 51.

¹⁰⁹ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=56&ayet=75> (Ahmet Tekin Meali)

¹¹⁰ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=56&ayet=75> (Ali Fikri Yavuz Meali, Mehmet Okuyan Meali); Esed, *Kur’an Mesajı*, el-Vâkıa 56/75.

¹¹¹ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=56&ayet=75> (Mahmut Kısa Meali, Mustafa Çavdar Meali, Mustafa İslamoğlu Meali).

¹¹² <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=56&ayet=75> (Mehmet Türk Meali).

¹¹³ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=56&ayet=75> Ahmet Varol Meali, Yaşar Nuri Öztürk Meali).

¹¹⁴ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=56&ayet=75> (İlyas Yorulmaz Meali).

¹¹⁵ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=56&ayet=75> (İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu Meali, İsmail Hakkı İzmirli Meali).

¹¹⁶ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=56&ayet=75> (Kadri Çelik Meali).

¹¹⁷ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=56&ayet=75> (Mehmet Çakır Meali)

¹¹⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/223; Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2/ 505.

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2/ 505.

¹²⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 22/359-360-361; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 13/389-390.

¹²¹ Bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 29/188-189.

¹²² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 22/359-360-361; Zemahşerî, *el-Keşaf*, 1079-1080.

yerler” ve “yıldızların doğduğu ve battığı yerler” şeklinde çeşitli teviller yer almaktadır.¹²³ Buna göre âyette yıldızların üzerine yemin edilmesi gökyüzündeki bu cisimlerin insan hayatı için önem ve değerini vurgulama amacına hizmet etmektedir.¹²⁴

Çağdaş dönemde sergilenen Kur'an yorumlarında ise bir kısım âlimlerin klasik tefsirlerdeki bakış açısını sahiplendikleri müşahede edilirken diğer bir kısım âlimlerin bilimsel ağırlıklı yorumlarda buldukları dikkat çekmektedir. İlk kısımda yer alan âlimlerden Âlûsî ve İbn Âşûr ilgili ifade için “Kur'an'ın indiği yerlere” veya “yıldızların semadaki yerlerine” şeklinde iki görüşe yer vermekte ve âyetin Allah'ın kudret ve kuvvetine delil oluşu üzerinde durmaktadırlar.¹²⁵ Elmalılı ise âyetin bağlamı dikkate alındığında bu kelimeye “yıldız” anlamının aksine “Kur'an” manasının verilmesinin daha doğru olacağını öne sürmektedir.¹²⁶ Elmalılı'nın bu değerlendirmesinde haklı olduğu söylenebilir. Zira **النُّجُومُ بِمَوَاقِعِ أَقْسَمِ فَلَا** âyetinin siyakında yer alan **لَئِنَّ لَفُرَّانَ كَرِيمٍ** âyetinden¹²⁷ hareketle böyle bir sonuca ulaşmak mümkündür. Diğer taraftan âyetin sebab-i nüzûlüyle ilgili ise Hz. Peygamber'in ashabıyla birlikte sefere çıktıkları, bir yerde konakladıklarında ise yanlarında içecek suları bulunmadığı için susuzluktan kıvrandıkları, bu arada Rasûlullah'ın yağmur yağması için dua etmesi üzerine yağmurun yağdığı ve herkesin ihtiyacını karşıladığı, içlerinden bir kişinin ise “Filanca yıldız sayesinde bize su verildi” demesi üzerine **النُّجُومُ بِمَوَاقِعِ أَقْسَمِ فَلَا** âyetiyle başlayan sekiz âyetin nâzil olduğu anlatılmaktadır.¹²⁸ Bu rivayete göre de anılan kelimeyle yıldızların kastedildiği sonucu çıkmaktadır. Âyetteki **النُّجُومُ** kelimesi ile yıldızların kastedildiği görüşünü benimseyen müfessirlerden Mevdûdî (1903-1979), lafzın bu anlamıyla Kur'an âyetleri arasında benzerlik kurmaktadır. Ona göre yıldızlar, muhkem ve birbirleriyle bağlantılı olmaları açısından Kur'an âyetleri gibidir.¹²⁹

Konu ile ilgili bilimsel ağırlıklı yaklaşımı benimseyen müfessirler ise ikinci kısmı oluşturmaktadır.¹³⁰ Bu grupta yer alan müfessirlerden Seyyid Kutub, nüzûl döneminde anılan âyetin muhataplarının yıldız hakkındaki bilgisinin az olması sebebiyle tam anlamılamadığı, ancak günümüz biliminin verileriyle daha iyi idrak edildiğini ileri sürmektedir.¹³¹ Bu yaklaşımda Kur'an'daki bilimsel veriler onun Allah keliması olduğunun en büyük delili olarak takdim

¹²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/359-360-361; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/188-189; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 13/389-390.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/ 505. Kur'an'da dört âyette bu kelime **النَّجْمُ** formunda, beş âyette ise **النُّجُومُ** formunda geçmektedir. Bu âyetlerde kelimenin “yıldız” anlamı dışında da kullanıldığı görülmektedir. Örneğin **يَسْجُدَانِ وَالشَّجَرِ وَالنَّجْمِ** âyetindeki **النَّجْمِ** kelimesi “yıldız” veya “gövdesiz bitkiler” şeklinde manalandırılmaktadır. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 4/195; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/6; Ezherî, *Tezhibü'l-lüğa* 11/128; Cevherî, *Tâci'l-lüğa*, 2039; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/397; İsfahânî, *el-Müfredât*, 483; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1069; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4356; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-mubîd*, 1587.

¹²⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 27/152-153; İbn Âşûr, *et-Tabrîr*, 27/330-331.

¹²⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/4722-4723.

¹²⁷ el-Vâkıa 56/77.

¹²⁸ Ebu'l-Hasen el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), 423.

¹²⁹ Ebu'l A'lâ Mevdûdî, *Tefhimü'l Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 6/107.

¹³⁰ Kutub, *Fi zılâl-il-Kur'an*, 14/263 ; Neccâr, *Tefsîru'l-âyâti'l-kevnîyye*, 1/127-130.

¹³¹ Kutub, *Fi zılâl-il-Kur'an*, 14/263 .

edilmektedir.¹³² Seyyid Kutub'un serdettiği bu yaklaşımın bilimsel tefsir savunucularının temel argümanları arasında olduğu görülmektedir. Ancak bu durum Kur'an âyetlerini bilimsel yoruma tâbi tutan yazarlarca klasik tefsir geleneğinin tümüyle devre dışı bırakıldığı şeklinde anlaşılmalıdır.¹³³ Çağdaş dönemde Kur'an'ın bilimle irtibatlı olarak açıklanmasında önemli isimlerden birisi olan Zağlûl en-Neccâr ise "kara delikler" kavramıyla söz konusu âyet arasında değil *أَجْوَارِ أُنْصِمِ فَلَا* / *الْكُنُسِ بِالْخُنُسِ* / "Hayır! Akıp giden, bir kaybolup bir etrafı aydınlatan yıldızlara andolsun!" âyetlerinde geçen¹³⁴ *الخنس* ve *الكنس* kelimeleri arasında irtibat kurmaktadır.¹³⁵ Bu yorumun karadeliklere işaret ettiği yorumu diğer âyete göre daha makul gözükmektedir. Ancak bu âyetin zâhiri gündüzün kaybolup geceleyin ortaya çıkan yıldızları ifade etmektedir. Zira bu durum çıplak gözle rahatlıkla gözlemlenebilen bir olgudur.

Esasında buradaki asıl tartışma vahyin nüzûl döneminde bilinmeyip sonradan anlaşılabilir manaların Kur'an'da yer almasının mümkün olup olmadığı hususudur. Bilimsel tefsir savunucuları bu durumu mümkün görürken karşıtları bunun aksini ileri sürmektedirler. Hemen şunu ifade edelim ki bu hususta zikredilen örnekler genellikle âyet lafızlarının ibaresinden değil işaretinden yola çıkılarak elde edilen sonuçlara dayanmaktadır. Bunun ise ucu açık ve tümüyle subjektif bir yaklaşım olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü bu delalet türünde delilden medlule değil medlulden delile doğru gidilmektedir.¹³⁶ Bunun ise Kur'an'ın i'câzını delillendirmede yeterli bir delil olamayacağı açıktır.

Sonuç

Aydınlanma ve modernitenin İslam düşüncesindeki yansımalarından biri Kur'an âyetlerinin modern bilimin ürettiği verilerle açıklanma çabalarına yol açmış olmasıdır. Bu açıklamalarda Kur'an'ın modern zamanlarla uyumlu olduğunun kanıtlanması, Kur'an'ın i'câzının bilimsel izahlarda aranması gibi sâiklerle zaman zaman âyet lafızlarının içerdiği anlam katmanlarının dışına çıkılması, âyetlerin bağlamlarının dikkate alınmaması, bilimin değişken tabiatının göz önünde bulundurulmaması gibi sorunlarla karşılaşmaktadır. Mezkûr hususlar âyetlerde asıl verilmek istenen mesajların gölgelenmesi riskini de beraberinde getirmektedir. Bu çalışmalarda modernitenin etkisiyle bilimsel paradigmanın çağdaş İslam düşüncesinde bir kıstas olarak kabul edilmesi sonucunda âyetler bağlamlarından koparılmaya pahasına bilimle uzlaştırılmaya ve ardından zorlama tevillerle bilimsel hakikatlerin (!) devşirilmeye çalışıldığı metinlere dönüştürülebilmektedir.

Buna mukabil, söz konusu yorumların sufilerin işârî yorumlarına benzer biçimde âyetlerin ibaresinden değil işaretinden hareketle ortaya konulduğu ileri sürülebilir. Ne var ki gerek incelediğimiz meâlde gerekse diğer meâllerde –her ne kadar bazı âyetlerin belli bir bilimsel konuya işaret ettiği söylene de- bu mananın usul geleneğimizde ortaya konulduğu üzere lafzın ibaresiyle mi yoksa işaretiyle mi olduğu şeklinde bir ayrıma gidilmeden bu tür açıklamalara yer verildiği görülmektedir. Bu da söz konusu açıklamaların herhangi bir

¹³² Neccâr, *Tefsîru'l-âyeti'l-keviyye*, 1/127-130.

¹³³ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı), 5/229.

¹³⁴ et-Tekvîr 81/15-16.

¹³⁵ Neccâr, *Tefsîru'l-âyeti'l-keviyye*, 1/355.

¹³⁶ Osman Güman, "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012/2), 130.

metodolojik temele dayanmadığını, bunun yerine bilimsel verilerin esas alındığı indî yaklaşımlardan ibaret olduğunu göstermektedir.

Bu yorumların işârî manalar türünden açıklamalar olarak temellendirilmeye çalışılması hâlinde ise bunun âyetlerle irtibatı kurulan ikinci dereceden manalarla ve tümüyle subjektif karakterde bir değerlendirmeye ilişkili olduğunu, dolayısıyla Kur'an'la ilgili i'câz, belâgat, fesâhat vb. konulardaki herhangi bir yargıya mesnet olamayacağını kabul etmek gerekir. Bu değerlendirmenin bazı âyetlerle ilgili TDV meâlindeki bilimsel izahlarla ilgili olarak da yapılması mümkündür. Zira buradaki açıklamaların konuyla ilgili diğer çalışmalardakine benzer bir temele dayandığı görülmektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı olarak incelediğimiz örnekler de bu durumu teyit etmektedir.

Diğer taraftan çağdaş dönemde kaleme alınan ve bilimsel yoruma yer verilen tefsirler ile meâllerde ve bu bağlamda TDV meâlinde klasik tefsir geleneğinin tamamen terkedildiği düşünülmemelidir. Bununla birlikte çağdaş dönemde Kur'an'a yaklaşım biçimindeki değişim ve dönüşüm meâllere de yansımıştır. TDV meâli de bu yaklaşımdan payını almış gözükmektedir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazarlar / Authors

Bayram Demircigil– Seyyide Özkan Çetin

Finansman / Funding

Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions

Çalışmanın Tasarlanması / <i>Conceiving the Study</i>	: BD (%50), SÖÇ (%50)
Veri Toplanması / <i>Data Collection</i>	: BD (%50), SÖÇ (%50)
Veri Analizi / <i>Data Analysis</i>	: BD (%50), SÖÇ (%50)
Makalenin Yazımı / <i>Writing up</i>	: BD (%50), SÖÇ (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / <i>Submission and Revision</i>	: BD (%50), SÖÇ (%50)

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler. / The authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça

- Ahmed, Halîl b. *Kitâbü'l-ayn*. Thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Râbu'l-meânî*. Thk. Alî Abdülbârî Atiyye. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Asimov, Isaac. *Bilim ve Buluşlar Tarihi*. Çev. Elif Topçugil. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006.
- Aydar, Hidayet. "Yaygınlık Bakımından Meallerimiz ve Mealler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 0/5 (30 Haziran 2015), 109-147.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, Mahmûd Ahmed el-Edraş. 3 Cilt. Beyrut: Daru'r-Raşîd, 1421/2000.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 9. Baskı. Ankara: Fecr Yayınevi, 2019.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-lüğa ve sıbâhu'l-Arabîyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, 3. Baskı, 1404/1984.
- Cevherî, Tantâvî. *el-Cevâbir fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. 26 cilt. Mısır: y.y., 1350.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Risale Basın Yayın, 1993.
- Dâmeğânî, Hüseyin b. Muhammed. *Kâmûsu'l-Kur'ân*. Thk. Abdülazîz Seyyid el-Ehil. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983.
- Mevdûdî, Ebû'l A'lâ. *Tefhimu'l Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. Çev. Muhammed Han Kayânî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. Çev. Cahit Koytak. Ahmet Ertürk. 7. Baskı. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tebzîbü'l-lüğa*. Çev. Abdüsselam Muhammed Hârûn-Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1964.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-mubît*. Thk. Enes Muhammed eş-Şâmî - Zekeriya Câbir Ahmed. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- Gezer, Süleyman. *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu-Bir Zihniye Tablîli*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Grubu, Kuran Araştırmaları. *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize*. 32. Baskı. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013.
- Güman, Osman. "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012/2), 103-132.
- İbn Arabî, Muhyiddîn. *Tefsîr*. 2 Cilt. b.y.: y.y., ts.

- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *Tefsîru't-tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Fâris. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*. Thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. 6. Cilt. Dâru'l-Fıkr, 1399/1979.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15. Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İsfahânî, Ebû'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Kahire: y.y., 1961.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. 4. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Kırca, Celal. *Kur'an ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 5.Baskı, 2005.
- Koçyiğit, Hikmet. “Günümüz Türkçe Kur'an Meâlleri Üzerine Bir Tasnif Denemesi”. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 37 (Aralık 2017), 79-121.
- Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'li abkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât*. 3 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Kutub, Seyyid. *Fi zıll-il-Kur'ân*. Çev. Mehmet Emin Saraç vd. 16 Cilt. İstanbul: Madve, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehlî's-sünne*. Thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Tefhimü'l Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. Çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâ, 2002.
- Mustafa, İbrâhîm vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. Kahire: Mektebetü's-Şurûk ed-Devliyye, 1960.
- Neccâr, Zağlûl. *Tefsîru'l-âyâti'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Şurûk ed-Devliyye, 2007.
- Okuyan, Mehmet. “Kur'an'ın Tabiat İlimlerine Bakışı”. *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* II/16,17,18 (1999), 149-168.
- Öztürk, Mustafa. “Bilimselci Kur'an Yorumlarının Genel Kritiği”. Ed. M. Turan Çalışkan . *Kur'an ve Pozitif Bilim* . İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Parlıyan, Abdullah. *Kur'an-ı Kerim ve Özlü Tefsir Tefsirlerin Özü*. Konya: y.y., 2002.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1981.

- Soydugan, Faruk. “Güneş’in Sonu Beyaz Cüce, Kristal Cüce ve Kara Cüce”. *Tübitak Bilim ve Teknik Dergisi* (Ağustos 2019), 46-56.
- Şâtıbî Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen. 5 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu’l-Kadîr- el-Câmi’ beyne fenneyi’r-rivâye ve’-d-dirâye min ilmi’t-tefsîr*. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 4. Baskı, 1428/2007.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 27 Cilt. Kahire: Dârü’l-Hecr, 1422/2001.
- Taslaman, Caner. *Neden Müslümanım? İslam’a İnancın Delilleri Deizme Cevap*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2020.
- Tiyek, Fatih. *Kur’an’ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Yazır, Elmalılı Muhammed. *Hak Dini Kur’an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yıldırım, Ramazan. *Medrese’den Üniversite’ye Ali Özek*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Yılmaz, Muhammet. “Yeryüzünün Etrafında Eksiltmesi: Ra’d Sûresi 41. Âyet Üzerine Bir İnceleme”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/28 (2013), 21-42.
- Vâhidî, Ebû’l-Hasen. *Esbâbü’n-nüzûl*, Thk. Kemal Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî b. Sehl. *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*. Thk. Abdülcelîl Abduh Şalebî. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*. 2 cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru’l-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûni’l-ekavil fî vücûbi’t-te’vil*. Thk. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 2009.
- Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Cârullah Mahmûd. *Esâsü’l-Belâga*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998.
- <http://bilsenbesergil.blogspot.com/p/karadeliklerintarihce-si-kara-delik.html> (Erişim 31 Ocak 2022).
- <https://www.bilimveyaratilisagaci.com/2020/12/yeryuzunun-uclarindan-eksilmesi> (Erişim 16 Kasım 2021)
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruhul-meani> (Erişim 21 Ocak 2022).
- <https://www.kuranmeali.com/> (Erişim 17 Kasım 2021).

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin Ulûmu'l-Kur'ân'a Yaklaşımı*
-el-Keşf ve'l-Beyân Bağlamında-

Abû İshâq et-Tha'labî's Approach to Qur'anic Sciences in the Context of al-Kashf wa'l-Bayân

Flamur KASAMI

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Ph. D. Candidate, Bursa Uludag University, Social Science Institution

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Bursa, Turkey

f_kasami@hotmail.com,

<https://orcid.org/0000-0003-4599-5710>.

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 10/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 05/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation: Kasami, Flamur. “Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin Ulûmu'l-Kur'ân'a Yaklaşımı -el-Keşf ve'l-Beyân Bağlamında-”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2022), 122-148.

<https://doi.org/10.31121/tader.757908>

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

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

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

* Bu çalışma, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalında devam etmekte olan “Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi” isimli doktora tezimizden üretilmiştir.

Öz

Ebü İshâk es-Sa'lebî (427/1035) hicrî IV. asrın sonu ile V. asrın başında Nişâbur'da yaşamış meşhur müfessirlerden birisidir. Yaşadığı bölgede zamanın önemli hocalarından ilim tahsil ettiği gibi birçok âlim de ondan ilim tahsilinde bulunmuştur. Muhakkak ki o, hayatını ilimle, talebe yetiştirmekle ve eserler yazmakla geçirmiştir. “*el-Mukerî*”, “*el-Müfessir*”, “*el-Vâ'idb*”, “*el-Edîb*”, “*es-Sika*”, “*el-Hâfîz*”, “*el-Mutasavvif*” vb. unvanlar ile zikredilen Sa'lebî, İslâm dünyasında, te'lif etmiş olduğu *el-Keşf ve'l-Beyân fî (an) Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri ile ün kazanmış ve itibar görmüştür. Bu eserde, Esbâb-ı Nüzûl, Muhkem-Müteşâbih, Hurûf-ı Mukatta'a, Kırâat, Nâsîh ve Mensûh, Fedâilu'l-Kur'ân, Müşkilu'l-Kur'ân, Vücûh ve Nezâir ve Mübhemâtu'l-Kur'ân gibi Kur'ân ilimlerine ağırlık verilmektedir. Kur'ân ilimlerine son derece önem veren Sa'lebî'nin “*el-Kâmil fî Ulûmi'l-Kur'ân*” adıyla Kur'ân ilimlerine dair bir kitabın mevcut olduğu ancak bu eserin günümüze kadar ulaşmadığı bildirilmektedir. Onun bu ilimlere yönelik bir eserinin mevcut olduğunu ispatlayan kendi sözleri olsa gerektir. Kur'ân ilimlerine önem veren Sa'lebî, tefsirinin mukaddimesinde “*Bâbu İlmi'l-Kur'ân ve't-Tartîbu fih*” adıyla bir başlık koymuş ve burada farklı hocaların kanalıyla rivayetler aktararak tefsirde İlmü'l-Kur'ân'a dair ilimlerin öğrenilmesinin gerekli olduğunu ve bunları bilmeden âyetlerin anlaşılmasında zorluklar oluşabileceğini ifade etmiştir. Bu çalışmada kısaca önce Sa'lebî'nin hayatı ele alınmıştır. Ardından müfessir için önem taşıyan hem rivayete hem de dirayete dayalı Kur'ân ilimlerine yaklaşımına âyetler eşliğinde işaret edilmiştir. Son olarak ilgili hususlar hakkında değerlendirmeler yapılarak onun yöntem ve görüşleri ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler: Tefsir, Kur'ân, Müfessir, Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, Kur'ân İlimleri, Âyet

Abstract

Abû İshâq et-Tha'labî (427/1035), is one of the most famous mufassirs of the Qur'an, who lived in Nishâbur between the end of the 4th c. and the beginning of the 5th c. (Hijri). In the region where he lived, he studied science from major teachers of the time, and many scholars got from him as well. Surely he spent his life with knowledge, raising students and writing books. Tha'labî, which is mentioned with titles such as “*al-Mukerî*”, “*al-Mufassir*”, “*al-Vâ'idb*”, “*al-Adîb*”, “*eth-Thiqâ*”, “*al-Hâfîz*”, “*al-Mutasavvif*” etc., gained fame and respect in the Islamic world with his work *al-Kashf wa'l-Bayân fî (an) Tafsîr al-Qur'ân*. Asbâb al-Nuzûl, Muḥqam-Mutashâbih, al-Hurûf al-Mukatta'a, Qirâ'a, en-Nâsikh wa'l-Mansûkh, Fedâ'il al-Qur'ân, Mushkil al-Qur'ân, Wujûh and Nedâ'ir and Mubhamât al-Qur'ân etc., are all themes of this work. It is reported that Tha'labî, who attaches great importance to the knowledge of the Qur'an, has a book on the knowledge of the Qur'an under the name “*al-Kâmil fî Ulûm al-Qur'ân*”, but this work has not reached the present day. He must have his own words that prove that he has a work for these sciences. This is concerned with the knowledge/epistemological aspects of the Qur'an. Tha'labî, who attaches great importance to Qur'an, put a title in the holy name of “*Bâbu İlmi'l-Qur'ân ve't-Tartîbu fih*” in the holy place, where he conveyed rumors through different teachers. He also stated that it is necessary to learn the knowledge of the sciences of the Qur'an in the interpretation process. In this study, firstly, Tha'labî's life will be discussed. Secondly, one aspect of the Qur'an will be explained in the light of specific verses of the Qur'an. This is based on Tha'labî's approach to Qur'an, centered on *riwaya* and *diraya*, both of which are important on account of their role in explaining *fiqh*, etc.] for the mufassir. Finally, in this essay, it will be tried to reveal that his methods and views on the structures and evaluations about the above-mentioned issues.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Mufassir, Tha'labî, al-Kashf wa'l-Bayân, Qur'anic Sciences, Verse

Giriş

Allah Te'âlâ, Kur'ân-ı Kerîm'i insanlara rehber olarak yaşam tarzlarını bir düzen üzerine kurmaları için indirmiştir. Kur'ân'ı esas alarak yaşamak arzu edildiğinde öncelikle o yüce kelâmı iyice anlamak gerekir. Çünkü bu kitapta yanlış anlamamanın haddi zatında anlamamak olduğu, anlaşılmayan bir metnin de insanı olumlu manada dönüştüremeyeceğinden bahsedilmektedir.¹ Şüphesiz, Allah Te'âlâ'nın kelâmı olan Kur'ân'ın anlamını en güzel şekilde anlayan ve açıklamasını yapan, bu kelâmı ilk nakleden Hz. Peygamber (s.a.v.) ve onunla beraber aynı havayı teneffüs eden Ashâb-ı Kirâm idi. Fakat Kur'ân'ın açıklanması sadece o zamanla sınırlı kalmamıştır. Daha sonraki dönemlerde de İslâm âlimleri, Kur'ân'ın manasını açıklamayı gaye edinmişlerdir. Onlar, Kur'ân-ı Kerîm'in lafızlarının tek bir manaya değil, muhtelif manalara gelebileceğini düşünmüşlerdir. Bu düşünceyle gecesini gündüzüne katan âlimler, genellikle nakle bazen de akla dayanarak çeşitli tefsirler yazmaya başlamışlardır. Kur'ân'ın manasını açıklamayı hedeflerken rivayete dayanan âlimler, Kur'ân'ın kendini açıklama özelliğine dayanarak ayetlerle ve Hz. Peygamber'in, Ashâb-ı Kirâm'ın nakilleri çerçevesinde bu tefsirleri kaleme almışlardır. İşte bu yolu takip eden âlimlerden birisi de Nîşâburlu Ebû İshâk es-Sa'lebî'dir.

Sa'lebî, Kur'ân âyetlerini çeşitli ilimler aracılığıyla ele alarak tefsir etmiştir. Bununla birlikte Kur'ân ilimlerinin birçok alanını bu eserde toplamış ve Kur'ân'ın bu ilimler olmadan doğru bir şekilde anlaşılmasının zor olduğunu göstermiştir. Biz de bu çalışmamızda müfessirin bu eserde Kur'ân ilimlerine yönelik yöntemini her yönüyle inceleyerek ele almayı amaçladık.

Bu çalışmada, müfessir Sa'lebî'nin kısaca özgeçmişi ve eserlerinden bahsettikten sonra, Kur'ân ilimlerine yaklaşımını ve müfessir için önemli gördüğümüz ilimlerin bazılarını örnekler eşliğinde işaret edip değerlendirmeler yaparak yöntem ve görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin hayatı hakkında bilgi veren en eski iki kaynağın mevcut olduğunu söyleyebiliriz. el-Vâhidî'nin "*el-Basît*" adlı tefsirinin mukaddimesi,² diğeri de Sa'lebî'nin vefatından takribi 100 yıl sonra en erken yazılan ilk biyografi kitaplarından Abdü'l-Ğâfir b. İsmail el-Fârisî'nin "*el-Muntehab mine's-Siyâk*" adlı eseridir. Bu eser "*el-Muntehab*" olarak da bilinir.³ Tek ana kaynak olmasa da, diğer biyografi yazarlarına öncülük ettiği söylenebilir. Fârisî, bu kitapta, kimlerin Sa'lebî ile görüşüğünü ve ondan ders dinlediğini ve hatta Sa'lebî'nin talebesi olan el-Vâhidî'nin kim olduğunu anlatmaktadır.⁴ Sa'lebî, döneminin ileri gelen meşhur müfessir ve lügatçılarının biridir. Hocası İbn Habîb ve öğrencisi müfessir

¹ Mürsel Ethem vd., *Kur'an ve Anlam*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 10.

² Mehmet Akif Koç, *Tefsir'de Bir Kaynak İncelemesi (es-Sa'lebî Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman Rivâyetleri)* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005), 15.

³ Waled A. Saleh, *The Formation of Classical Tafsîr Tradition (The Qur'ân Commentary of Al-Tha'labî)*, (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2004), 32; Koç, *Tefsir'de Bir Kaynak İncelemesi*, 15.

⁴ Saleh, *The Formation of Classical Tafsîr Tradition*, 32. Ayrıca bk. Ebu'l-Hasan Abdülgafir b. İsmail Abdülgafir Fârisî, *el-Muntehab mine's-Siyâk*, thk. Muhammed Ahmed Abdulaziz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989), 91.

sir el-Vâhidî ile birlikte, sadece Nîşâbûr tefsir ekolünün en önemli temsilcileri değil; yaşadığı yüzyılın en önde gelen müfessirleri ve âlimleri arasında yer almaktadır.⁵

Müfessir Sa'lebî'nin doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak kaynakların çoğunda İran'daki İslâm hilâfetine önemli yeri olan Horasan bölgesinin Nîşâbûr şehrinde dünyaya geldiği zikredilmektedir. Bundan dolayı da İslam âleminde Sa'lebî'nin, Nîşâbûr şehrine nispetle daha çok Nîsâbûrî veya Neysâbûrî ismiyle anıldığı bilinmektedir. Bu isim Arapça tabakat kitaplarının neredeyse tamamında bu şekilde geçmektedir.⁶

Eski tarih ve tabakât kitaplarında belirtildiğine göre, isnad zincirinde yer alan müfessir ve diğer İslam âlimlerinden hareketle, tefsir âlimi Sa'lebî'nin, hicrî IV. yüzyılın sonları ile V. yüzyılın başlarında yaşamış olabileceği düşünülmektedir.⁷ Bununla birlikte, ulaştığımız bilgiler ışığında Sa'lebî'nin ismi Ahmed; babasının ismi Muhammed; künyesi Ebû İshâk;⁸ nesebi (lakabı) Sa'lebî/Neysâbûrî; asıl ismi ise Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Neysâbûrî eş-Şâfi'î'dir.

Nîşâbûr'un önde gelen meşhur müfessir âlimlerinden ve kıymetli zâtlardan biri olan Sa'lebî'ye neseplere ilgili hem "Sa'lebî" hem de "Se'âlibî" denilmiştir. Hatta bu lakapla meşhur olmuştur. İbnu's-Sem'ânî, âlimlerin bazılarının ona Sa'lebî veya Se'âlibî dediğini kaydetmiştir. Ancak bu ismin bir lâkap olduğu neseplere ilgili alakalı olmadığı zikredilmektedir.⁹

⁵ Saleh, *The Formation of Classical Tafsiir Tradition*, 49; Mehmet Suat Mertoğlu, "Sa'lebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/28.

⁶ Bk. Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Udebâ* (Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 1999), 2/198; Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb fî Tebzi'bi'l-Ensâb* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/238; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehabî, *Siyeru A'lâmî'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûti vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 17/436; Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman İbn Ebî Bekr Suyûtî, *Tabakâtu'l-Müfessirin*, thk. Ali Muhammed U'mer (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1976), 28; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mucemu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabîyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 60.

⁷ Fârisî, *el-Muntehab mine's-Siyâk*, 91; a.mf., *el-Halkatu'l-Ülâ min Târîhi Nîsâbûr (el-Muntehab min kitâbi's-siyâk)*, thk. Muhammed Ahmed Abdül'azîz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989), 109; Muhammed b. Abdurrahman el-Osmânî ed-Dımaşkı Kureşî, *Tabakâtu'l-Fukahâ'i'l-Kubrâ*, thk. Muhyiddin Ali Necib, (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2013), 1/439; Cemâleddin Abdurrahîm el-İsnevî, *Tabakâtu's-Safîyye*, thk. Abdullah Muhammed el-Cüburi (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1981), 1/329; Ebû Nasr Taceddin Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkâfi Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kubrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi vd., (Kâhîre: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 4/267; Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakatü's-Şâfi'yye*, tsh. Hafız Abdülhalim Han, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1987), 1/203; Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 1/100; Şemsu'd-din Muhammed b. Ali Dâvûdî, *Tabakâtu'l-l-Müfessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhîre: Mektebetu Vehbe, 1972), 1/65; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm (Kamus' t-Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arabî'l-Musta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn)* (Beyrut: Dâru'l-İlmiyyeti li'l-Melâyin, 1992), 1/205.

⁸ Müellif hakkında bahseden kitapların ekseriyetinde Sa'lebî'nin künyesi Ebû İshâk olduğunu kanıtlamaktadır. Hatta öğrencisi olan el-Vâhidî de hocasını kitaplarında bu künyeye anmıştır. Bk. Ebû İshâk Sa'lebî, *Katla'l-Kur'ân*, thk. Nâsir b. Muhammed b. Osman el-Manî' (Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 2008), 21.

⁹ Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dâru'l-Cinan, 1988), 1/506. Ayrıca bk. Ebu'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr İbn Halîkân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sadır, t.y.), 1/79-80; İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/238; Cemâluddin Ebu'l-Hasen Ali b. Yûsuf Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Kahire: y.y., 1950), 1/120; Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kubrâ*, 4/267.

Cemâleddîn Abdurrahîm el-İsnevî (ö. 772/1370), “*Tabakâtu's-Şafiyye*” adlı eserinde, Sa'lebî'nin Şâfiî fukahâsından olduğunu zikretmiştir.¹⁰ Bunun için bir Şâfiî âlimi olan Sa'lebî'ye, fıkhîta Şafiî mezhebine mensup olduğu için “eş-Şafiî” denilmiştir.¹¹ Aynı şekilde Subkî¹² ve İbn Kâdî Şuhbe,¹³ Sa'lebî'nin Şafiî âlimlerin tabakasından olduğunu zikretmişlerdir.

Müfessir Sa'lebî'den bahseden eserlerin tamamı, onun Muharrem (Kasım/Aralık) ayının h. 427 (m. 1035) senesinde vefat ettiğini kaydetmektedirler.¹⁴

1. Sa'lebî'nin Hocaları ve Talebeleri

Sa'lebî, ömrünü birçok ilim alarak geçirmiştir. Kaynaklar, hadis hocalarının yanında tefsir ve kırâat hocalarının da olduğunu göstermektedir.¹⁵ Nitekim Sa'lebî'nin kendisi de mukaddimede onlarca hocadan ilim tahsil ettiğini ifade etmektedir.¹⁶

Sa'lebî'nin yetiştirilmesine katkısı olan önde gelen hocalarından bir kısmı kronolojik sırasıyla şu kişilerdir: *Ebû Bekr b. Mibrân el-Mukri'* (ö. 295-908/381-991), *Ebû Tâhir Muhammed b. Fadl b. Muhammed b. İshak b. Huzeyme en-Neysâbüri* (ö. 387/997), *Ebû Muhammed el-Mahledî* (ö. 389/998), *Ebû Zekeriyâ el-Harbî en-Neysâbüri* (ö. 394/1003), *Ebû Muhammed b. er-Râmî* (ö. 393/1002), *Ebu'l-Hüseyn el-Haffâf* (ö. 395/1004), *Ebu'l-Kâsım Hasen b. Muhammed b. Habîb en-Nisâbüri* (ö. 406/1015), *Ebû Abdullah el-Fethâveyh (Fencuveyh)* (ö. 414/1023), *Ebu'l-Hasen el-Hemedânî* (ö. 414/1023),¹⁷ *Ebû Bekir et-Tarâzî* (ö. 422/1030).¹⁸

Kur'ân ilimleri, tefsir, kırâat, Arap dili ve edebiyat gibi ilimlerde dönemin tanınmış âlimlerinden biri olarak sayılan es-Sa'lebî'den pek çok kişinin istifade etmiş olduğu kaçınılmaz bir gerçektir. Fakat hayatı hakkında bilgi veren kaynaklarda, Sa'lebî'nin talebesi olarak sadece *Ebu'l-Hasen el-Vâhidî* (ö. 468/1076)'nin ismi belirtilmektedir.¹⁹ Bununla birlikte

¹⁰ Bk. İsnevî, *Tabakâtu's-Şafiyye*, 1/329.

¹¹ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, (Leiden: y.y., 1937), 1/592; Ayrıca bk. William M. Brinner, “al-Thalabi”, *Encyclopedia of Arabic Literature* (Routledge, London and Newyork: y.y., 1999), 2/766; Günay Tümer, “Arâisu'l-Mecâlis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/265.

¹² Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-Kubrâ*, 4/267.

¹³ İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakatü's-Şafiyye*, 1/203.

¹⁴ Fârisî, *el-Muntehab*, 91; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 2/198; İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/238; Kıftî, *İnbâhu'r-Ruwât*, 1/119; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 17/437; Salâhuddîn Halîl b. Aybek Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, (Wiesbaden: y.y., 1979), 7/308; Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-Kubrâ*, 4/267; İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakatü's-Şafiyye*, 1/203; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, 1/66; Abdussettâr Fâzıl, “Sa'lebî”, *Mensûatu A'lami'l-Ulemâi ve'l-Udebâi'l-Arabi ve'l-Muslimîn, el-Munazzamatu'l-Arabiyye li'l-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm*, (Beyrut: Dârü'l-Cil, 2005), 4/826.

¹⁵ Fârisî, *el-Halkatu'l-Ülâ min Târîbi Nisâbüri*, 109; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/80.

¹⁶ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Hasen Kesrevî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/5.

¹⁷ Walid Saleh, eserinde Ebu'l-Hasen el-Hamedânî'nin vefat yılını 398/1007 olarak belirtmiştir. Saleh, *The Formation of Classical Tafsi'r Tradition*, 244.

¹⁸ Walid Saleh, eserinde Ebû Bekir et-Tarâzî'nin vefat yılını 385/995 olarak kaydetmiştir. bk. Saleh, *The Formation of Classical Tafsi'r Tradition*, 244. Sa'lebî'nin hocaları için bk. Fârisî, *el-Muntehab*, 91; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/80; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 17/436; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, 28; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, 1/65; Nuveyhid, *Mu'cemu'l-Mufessirîn*, 1/62; Saleh, *The Formation of Classical Tafsi'r Tradition*, 242-244; Mertoğlu, “Sa'lebî”, 36/28.

¹⁹ Sa'lebî'den sadece el-Vahidî'nin ders dinlediğine ve ondan rivâyetlerde bulunduğu dair bilgi şu târihi eserlerden bazısında geçmektedir: bk. Fârisî, *el-Muntehab*, 91; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 2/198; Zehebî,

Sa'lebî'nin talebeleri arasında el-Vahîdî'den başka bir de *Abdulkerîm b. 'Abdu's-Samed b. Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Kattân Ma'sher et-Taberî* (ö. 478/1085) zikredilmektedir.²⁰

2. Sa'lebî'nin Eserleri

Sa'lebî'nin eserlerinin sayısına dair kesin bilgi bulunmamakla beraber kaynaklara bakıldığında onun birçok alanda eser te'lif ettiği anlaşılmaktadır. Bunlardan en önemli eserleri *el-Keşf ve'l-Beyân fî'an Tefsîri'l-Kur'ân*, *Kitâbul-Arâisi'l-Mecâlis fî Kısası'l-Enbiyâ ve Katla'l-Kur'ân* başta olmak üzere *el-Kâmil fî Ulûmi'l-Kur'ân*, *Rabî'u'l-Mu'ze'kirîn*, *Dîvânü's-Sa'lebî*'dir.²¹

3. Sa'lebî'nin Ulûmu'l-Kur'ân'daki Yeri

Kur'ân'ın farklı yönleri üzerinde durarak daha net bir şekilde tanınması ve anlaşılmasını amaçlayan ilimlere, *Ulûmu'l-Kur'ân/Kur'ân ilimleri* denilmektedir.²² Yani, Kur'ân ilimleri, Kur'ân'ın bütün yönleriyle doğrudan ilgilenmektedir. Kur'ân'ın bütün yönleriyle doğrudan ilgilenmiş olan müfessirlerden birinin de Sa'lebî olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Açıkça ifade edilmelidir ki Sa'lebî Kur'ân ilimlerinin birçok alanını tefsirinde barındırmış²³ ve Kur'ân'ı açıklarken sadece Hz. Peygamber'in sünnetiyle ve ilk üç nesile ait kişilerin rivayetiyle iktifa etmemiştir. Müfessir, âyetlere uygun manalar vermek için Kur'ân ilimlerinin her alanına nüfuz etmiştir. Böylelikle Kur'ân âyetlerini ayrı ayrı bu alanlarda ele alıp incelemesi, Kur'ân tefsirine zenginlik katmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi onun bu ilimlere yönelik bir eserinin mevcut olduğunu ispatlayan kendi sözleri olsa gerektir. Tefsirin mukaddimesinde "*Bâbu İlmi'l-Kurân ve't-Tertîbu fîh*" adıyla bir başlık koymuş ve burada farklı hocaların kanalıyla rivayetler aktararak tefsirdeki Kur'ân ilimlerinin ehemmiyetine vurgu yapmıştır. Onun aktarmış olduğu rivayetlerden de anlaşılacağı üzere, Kur'ân tefsirinde bütün bu ilimlerin öğrenilmesinin gerekli olduğunu ve bunları bilmeden âyetlerin anlaşılmasında zorluklar oluşabileceğini söylemektedir.²⁴

Şimdi Sa'lebî'nin tefsirindeki hem rivâyete hem de dirâyete dayalı önemli görülen Kur'ân ilimlerinden bazılarını ne şekilde ele aldığı örneklerle birlikte anlatılmaya çalışılacaktır.

4. Sa'lebî'nin Eserinde Bahsi Geçen Kur'ân İlimleri

Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ, 17/437; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefyât*, 7/308; İbnu'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, 1/100; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, 28; a.m.f., *Buğyetü'l-Vuât*, 1/356; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, 1/65; Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kubrâ*, 4/58.

²⁰ Bk. Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kubrâ*, 5/152; Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifîn*, 2/207; Halid b. Avni el-İneziy, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân* (Kitabın Başından el-Bakara Sûresi'nin 176. Âyetine Kadar), (Mekke: Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000), 46-47.

²¹ Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer el-Mûsevî Hansarî, *Ravzâtu'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, thk. Esedullah İsmailiyyan (Tehran: Mektebetü İsmailiyyan, 1390), 1/246; Ednevî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, 106; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 96; Tümer, "Arâisu'l-Mecâlis", 3/265; Mertoğlu, "Sa'lebî", 36/29; Akif Koç, *Tefsîr'de Bir Kaynak İncelemesi*, 16; el-İneziy, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân* (Kitabın Başından el-Bakara Sûresi'nin 176. Âyetine Kadar), 61-63.

²² Ömer Çelik, *Tefsîr Usûli ve Tarihi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2002), 99.

²³ Üstad Ömer Nâsûhi Bilmen de Sa'lebî'nin düşünür bir kişiliğe sahip olduğunu, tefsirinde Kur'ân ilimleri üzerinden önemli noktalara temas edip aydınlattığını ve bu esnada kırâat vecihlerini göstermenin yanında âyetlerin faziletlerini ve nüzul sebeplerini de yazdığını ifade etmiştir. bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi ve Tabakâtu'l-Müfessirîn* (İstanbul: Samerkand Yayınları, 2014), 1/503.

²⁴ Sa'lebî, *el-Keşf*, 1/16-17.

4.1. Esbâb-ı Nüzûl

Esbâb-ı Nüzûl, iniş sebepleri manasına gelmektedir. Terim olarak ise bir veya birden fazla âyetin inmesine sebep olan olaylardır.²⁵

Kuşkusuz esbâb-ı nüzul, Kur'ân tefsirinde çok büyük bir yere sahiptir. Zira bir âyetin iniş sebebi bilinmeden tefsir edilmesi, birtakım anlam karışıklıklarına ve yorum hatalarına yol açabilmektedir.

el-Keşf ve'l-Beyân'ın müellifi Sa'lebî de bu ilme, çok değer vermiş ve birçok âyeti sebep-i nüzûlüne değinerek tefsir etmiştir. Çoğu zaman görüşleri ilk üç nesil müfessirlere isnad ederek olayların sebep-i nüzûlünü açıklamıştır. Bazen de âyetin nüzûl sebebini bir isna-da gerek duymadan zikretmiştir.²⁶

Şimdi konuyu ilişkilendirmek bakımından tefsirinden bazı örnekler verelim.

4.1.1. Sened Zikretmeksizin Sebeb-i Nüzûl'ü Açıklaması

Nisâ Sûresi'nde geçen *وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ* “Geçmişte olanlar hariç, artık babalarımızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin”²⁷ âyet-i kerîmesinin nüzûl sebebini Sa'lebî sened zikretmeksizin şu şekilde açıklamaktadır: “Bu âyet birden fazla olay üzerine inmiştir. Bunlar; Husni b. Ebî Kays'ın babasının hanımı ölünce üvey annesi olan Kübeyşe bint M'an'la evlenmesi; el-Esved b. Halef'in kendi babasının hanımıyla evlenmesi; Safvân b. Umeyye b. Halef'in babasının ardından, babasının karısı olan Fâhite bint el-Esved b. el-Muttalib b. Esed ile evlenmesi; Mansûr b. Mâzin babasından sonra, babasının hanımı olan Müleyke bint Hârice ile evlenmesi ve Ebî Mekîl el-Advâ babasının ölümünden sonra hanımıyla evlenmesidir.”²⁸

Sa'lebî, ayrıca İsrâ Sûresi'nin *وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ* “Kullarıma söyle: (İnsanlara karşı) en güzel sözü söyleyin” mealindeki 53. âyeti hakkında herhangi bir sened zikretmeden dolaylı olarak Ömer b. el-Hattâb hakkında indiğini zikretmektedir.²⁹

4.1.2. Sahabe/Tabiîn Sözleri ile Âyetin Sebeb-i Nüzûl'ünü Açıklaması

Allah Te'âlâ, Meryem Sûresi'nin 64. âyetinde *وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ* “(Cebrâil şöyle dedi:) “Biz ancak Rabbinin emriyle ineriz.” buyurmaktadır. Bu âyette, Cebrâil (a.s.) ile Hz. Muhammed (s.a.v.) arasında geçen bir diyalogdan bahsedilmektedir. Cebrâil (a.s.) Hz. Muhammed (s.a.v.)'e bir müddet vahiy getirmemesi üzerine bu âyet inmiştir. Sa'lebî, bu âyetin sebep-i nüzûlünü sahabe ve tabiîn rivayetleriyle açıklamıştır. Sa'lebî, kendi isnadıyla İbn Abbas'tan gelen rivayette, âyetin nüzul sebebi şöyle anlatılıyor: Hz. Muhammed (s.a.v.), Cebrâil (a.s.)'a: “Bize daha ziyade misafir olmanıza mani olan nedir?” diye sormuştu. İşte bunun üstüne:

²⁵ Çelik, *Tefsir Usûlü ve Tarîhi*, 146.

²⁶ Müfessirimizin bazı âyetlerde bizzat kendisinin sened zikretmeden sebep-i nüzûlünü naklettiğine dair diğer örneklere bk. Sa'lebî, *el-Keşf*, 1/181, 364; 2/233, 344, 259, 398; 6/496.

²⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nisâ, 4/22.

²⁸ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/259.

²⁹ Sa'lebî, *el-Keşf*, 4/55.

“Cebrâil şöyle dedi: Biz ancak Rabbinin emriyle ineriz...”³⁰ âyeti sonuna kadar nâzil olmuştur. Mücâhid, bu âyetin sebep-i nüzûlünü şöyle anlatır: Cebrâil (a.s.), Hz. Peygamber (s.a.v.)’e gelmekte gecikti ve bir süre sonra Cebrail (a.s.) geldiğinde ona gecikme sebebini sordu. Cebrâil (a.s.): Neden gelmekte yavaş davranmayayım ki siz tırnak kesmiyorsunuz, bıyıklarınızı kısaltmıyorsunuz, parmak aralarınızı temizlemiyorsunuz, misvak kullanmıyorsunuz.” deyip ardından âyeti okudu. İşte âyet bu husus üzerine indi.³¹

Katâde, İkrime, Dahhâk, Mukâtil ve Kelbî ise bu âyetin şu husus üzerine indiğini anlatmaktadır: “Hz. Peygamber (s.a.v.)’e kavmi, Ashabu’l-Kehf ile Zülkarneyn kıssası ve Ruh’a dair sual ettiklerinde, onlara nasıl bir yanıt vereceğini bilememiştir. Cebrâil (a.s.)’ın kendisine sorulan sorulara dair bir cevap ile geleceğini ümit etmişti ki Cebrâil (a.s.)’ın Hz. Peygamber (s.a.v.)’e gelişi gecikmişti.” İkrime’ye göre bu gecikme kırk gün sürmüştür, Mücâhid’e göre Cebrâil (a.s.)’ın gecikmesi on iki gece sürmüştür. On beş gün geciktiği de söylenmiştir. Hz. Muhammed (s.a.v.)’a bu durum epey zor geldi ve müşrikler: ‘Muhammed’in Rabbi ona darılıp onu bıraktı’ dahi demeye başladılar. Cebrâil (a.s.) cevabı getirdiğinde Hz. Muhammed (s.a.v.) ona: “Gelişin bana o derece gecikti ki senin için su-i zana kapıldım ve seni özledim.” dedi. Cebrâil (a.s.): “Ben sana senden daha ziyade özlem duydum ama ben görev taşıyan kulum; gönderildiğim zaman inirim, gönderilmediğim zaman inmem.” dedi ve bunun üzerine Allah Te’âlâ: “Cebrâil şöyle dedi: Biz ancak Rabbinin emriyle ineriz...”³² âyeti ile Duhâ Sûresinin: “Kuşluk vaktine andolsun. Karanlığı çöktüğü zaman geceye andolsun ki Rabbin seni terk etmedi; sana darılmadı da”³³ âyetlerini indirdi.³⁴

4.2. Muhkem ve Müteşâbih

Gerçekten, Kur’ân’da muhkem ve müteşâbih âyetlerin mevcut olmasında bir hikmet bulunduğunu açık bir şekilde ifade etmek gerekir. Dolayısıyla Allah Te’âlâ, Kur’ân-ı Kerim’de bulunan âyetleri öğrenilsin, anlaşılsın ve üzerinde tedebbür edilsin diye indirmiştir.³⁵

Sa’lebî de, birçok âlim gibi bu konuya önem vermiş ve tefsirinde yer vermiştir. Selef âlimlerin bu iki konu üzerinde ihtilaf ettiklerini zikretmiş ve ileri sürmüş oldukları tarifleri vermekle yetinmiştir. Bunun yanı sıra Sa’lebî, Kur’ân’ın daha iyi anlaşılması bakımından muhkem ve müteşâbih ilimlerinin bilinme gerekliliğine tefsirinin ilk sayfalarında yer vermiştir.³⁶

³⁰ Meryem, 19/64.

³¹ Sa’lebî, *el-Kesf*, 4/185.

³² Meryem, 19/64.

³³ ed-Duhâ, 93/1-3.

³⁴ Sa’lebî, *el-Kesf*, 4/185; Aynı ve değişik rivayetler Vâhidî’nin *Esbâbü’-Nüzûl* ve İbn Cevzî’nin *Zâdu’l-Mesîr* adlı eserlerinde geçmektedir. Bk. Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü’l-El-Vâhidî, *Esbâbü’-Nüzûlî’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 308-309; Ebu’l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fî İlmi’t-Tefsîr* (Dimaşk: Dâru İbn Hazm/el-Mektebetü’l-İslâmî, 2002), 891-892; aynı zamanda Kurtubî de tefsirinde bu rivayetlerin aynısını Sa’lebî’den aktardığını belirtmektedir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2006), 13/480-481.

³⁵ Râşid Abdullah Ferhân, *Tefsîru Müşkilü’l-Kur’ân* (Kuveyt: y.y., 1983), 44.

³⁶ Sa’lebî, *el-Kesf*, 1/17.

Sa'lebî, âlimlerin bu kavramların tariflerini Âli-İmrân Sûresi'nin 7. âyetinin tefsiri arından vermiştir. Biz bu konu üzerindeki görüşlerin bazılarını ele alacağız: Sa'lebî'nin, وَأَخْرُ وَمَنْسَابِهَاتٍ ibaresinden hemen sonra muhkem ve müteşâbih hakkındaki yorumunu evvela selef âlimlerinden Katâde, Rebî, Dehhâk ve Süddî'nin görüşleri doğrultusunda yapmaktadır. Onlar muhkemi, anlamı açık olduğundan kendisiyle amel edilen neshedici âyet olarak tanımlamışlardır. Müteşâbihin izahını ise kendisine inanılan fakat neshedilmiş olması hasebiyle amel edilmeyen âyet olarak yapmışlardır. Bu tanımların, Atiyye'nin İbn Abbas'tan rivayet ettiği bir görüş olduğunu zikretmişlerdir.³⁷

Sa'lebî, Ali b. Talha'dan rivayetle İbn Abbas'ın bu konulara dair şu sözlerini nakleder: “Kur'ân'ın muhkem âyetleri, neshedici âyetler, helal ve haram, hadd, farz gibi hüküm veren âyetler hem kendisine iman edilen hem de gereğince amel edilen âyetlerdir.” Müteşâbih ise: “Nesih edilmiş âyetler yani mensuh (mukaddemi/baştakileri, muahharı/sonları, emsali/benzerleri ve kasemleri/yeminleri), kendisine iman edilen fakat kendisiyle gereğince amel edilmeyen âyetlerdir.”³⁸

İbn Zeyd'in muhkem ve müteşâbih hakkındaki görüşü şöyledir: “Muhkem âyetler, geçmiş ümmetlerin ve kendilerine gönderilmiş olan Peygamberlerin kıssalarının farklı şekilde anlaşılmasına imkân vermeyen, onları tafsilatlı açıklayan âyetlerdir. Mesela Allah Te'âlâ Hûd Sûresi'nde Hz. Nûh'u yirmi dört âyette, Hz. Hûd'u on âyette, Hz. Sâlih'i sekiz âyette, Hz. İbrâhim'i sekiz âyette, Hz. Lût'u sekiz âyette, Hz. Şuayb'ı on üç âyette, Hz. Mûsâ'yı dört âyette zikretmiştir. İşte bunun gibi kıssalar muhkem olarak verilen ve detaylı bir şekilde anlatılan türdendir.” Müteşâbih âyetler ise “geçmiş ümmetlerin ve kendilerine gönderilmiş olan Peygamberlerin kıssalarını, farklı farklı sûrelerde, birbirine benzerliği bulunsa da çeşitli şekillerde izah eden âyetlerdir. Bir kıssa, lafız itibariyle aynı, fakat mânâları değişik; başka bir kıssanın lafızları farklı ama mânâları aynıdır.” Mesela Nûh (a.s.)'un kıssası ile ilgili Hûd Sûresinde *نِهَايَةُ عَمْرِيٍّ* “*Nihayet emrimiz gelip, tandır kaynamaya başlayınca (sular coşup taşınca) Nûh'a dedik ki: ... ona yükle...*”³⁹ buyrulurken yine aynı kıssa ile ilgili Mü'minûn Sûresi'nde *فَالْقَائِلُ* “*...bizim emrimiz gelip de tandır kaynamaya başlayınca, (sular coşup taşığında Nûh'a) dedik ki: ...gemiye al...*”⁴⁰ buyrulmaktadır. Görüldüğü üzere bu iki âyetteki altı çizili ifadelerde lafızlar farklı ama mânâ aynıdır. Yine Mûsâ (a.s.)'ın asası ile ilgili Tâhâ Sûresi'nde *فَالْقَائِلُ* “*Mûsâ da onu attı. Bir de ne görsün o, bızla akan bir yılan olmuş!*”⁴¹ buyrulurken konuyla ilgili bir başka yerde *فَالْقَائِلُ* “*Bunun üzerine Mûsâ asasını yere attı. Bir de ne görsünler, apaçık bir ejderha*”⁴² buyrulmaktadır. Bunun gibi âyetlere Kur'ân-ı Kerîm'de rastlamak mümkündür.⁴³ Fakat bazı âlimler bu gibi konuları *Müşkilü'l-Kur'ân* çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Müfessir es-Sa'lebî de bu âlimlerden biridir. Özellikle Hz. Mûsâ'nın asasının bir âyetinde “yılan”, diğesinde ise “ejder-

³⁷ Sa'lebî, *el-Kesf*, 2/7.

³⁸ Sa'lebî, *el-Kesf*, 2/7.

³⁹ Hûd, 11/40.

⁴⁰ el-Mü'minûn, 23/27.

⁴¹ Tâhâ, 20/20.

⁴² el-A'râf, 7/107.

⁴³ Sa'lebî, *el-Kesf*, 2/8.

ha'ya dönüşmesiyle ilgili konuya temas ederek soru-cevap şeklinde bir yöntemle çözüm getirmiştir.⁴⁴

Bu tarifler arasında muhkem ve müteşâbih şü şekilde tarif eden de olmuştur: Muhkem âyetler, âlimlerin te'vilini bildiği ve mânâlarını anlayıp aynı zamanda tefsir edebildiği; müteşâbih âyetler ise hiçkimsenin hakikatini bilme imkânının olmadığı, bilgileri sadece Allah'ın indinde olan âyetlerdir. Deccâl'in ortaya çıkma vakti, Hz. İsa'nın nüzûl zamanı, güneşin batıdan doğma zamanı, kıyamet vakti ve yerkürenin yok oluş zamanı gibi Allah'tan başka kimsenin bilemediği hususların müteşâbih kapsamında olduğunu söylemişlerdir.⁴⁵

Bazı âlimler, Hûd Sûresi'nin الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ şeklindeki 1. âyetine dayanarak Kur'an'ın bütünüyle muhkem olduğunu söylemişlerdir. Bunun yanında, Kur'an'daki اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا şeklindeki Zümer 23. âyetine dayanmak suretiyle Kur'an'ın tamamının müteşâbih olduğunu söyleyen de olmuştur.⁴⁶ Ancak buradaki açıklamanın âyetin manasıyla bir ilgisi bulunmamaktadır. Burada müteşâbih olan âyetlerin bir bölümünün diğer bir bölümüne benzer ve tasdik edici olduğu kastedilmiştir.⁴⁷ Bu âyette geçen müteşâbih tabiri, benzerlik ve ihtimal türünde kullanılmıştır. Yine bu âyette geçen muhkem tabiri de bunun zıddıdır; yani benzerlik ihtimali bulunmayan tek bir vecihten ibaret olan âyetler kastedilmektedir.⁴⁸

Sa'lebî, muhkem ve müteşâbih konusunda âlimlerin yapmış olduğu tarifleri zikrettikten sonra, aynı âyetin devamında ilimde derinleşmiş kimselerin müteşâbihlerin mânâlarını bilip bilmeyeceği hususunu da şu görüşler üzerine izah ederek nihayetinde kendi kanaatini belirtmektedir:

Âlimler, Allah Te'âlâ'nın وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ إِلَّا اللَّهُ وَرَأْسُخُونَ فِي الْعِلْمِ âyetinin izahı ve hükümünde ihtilafa düşmüşlerdir. Bazıları, وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ibaresinin başındaki "vâv"ın, atf vâv'ı olduğu görüşündedir. Buna göre mânâ: "Müteşâbihin mânâsını ancak Allah Te'âlâ ve ilimde derinleşmiş kimseler bilmektedir ki bunu bilmelerine rağmen "Biz ona inandık" demektedirler." Bu, Rebî', Mücâhid ve Muhammed b. Ca'fer b. Zübeyr ve başkalarının görüşüdür. Bu te'vile göre, "derler" sözcüğü "derinleşmiş olanlar" ifadesinin halidir.⁴⁹

Bazı âlimler, buradaki وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ibaresinin başındaki "vâv"ın isti'nâfiyye vâv'ı olduğunu ve ibarenin وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ kısmında tamamlandığını söylemişlerdir. Hz. Aişe, Urve b. Zübeyr ve İbn Abbâs (r.anhum) bu görüştedir. Ayrıca Sa'lebî, Kisâi, Ferrâ, Mufaddal b. Seleme ve müfessir İbn Cerîr et-Taberî'nin de benzer görüş taşıdığını belirtmiştir. Bu görüşü savunanlar, ilimde derinleşmiş olanların müteşâbih âyetlerin yorumunu bilemeyeceklerini ve fakat bu âyetlere iman edeceklerini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü savunanlara göre ümmetin müddeti, kıyamet saati, dünyanın yok oluşu, güneşin batıdan doğma zamanı, Hz.

⁴⁴ bk. Sa'lebî, *el-Keşf*, 4/474-475.

⁴⁵ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/8.

⁴⁶ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/8-9; Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, 5/17.

⁴⁷ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/9.

⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, 5/17.

⁴⁹ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/10.

İsâ'nın nüzûlü, Deccâl'in ve Ye'cûc ile Me'cûcun zuhur edeceği vakti ve ruhun mahiyeti gibi sadece Allah Te'âlâ'nın bildiği ve kimseye mânâsını bildirmediği konular bu kapsamdadır.⁵⁰

Sa'lebî, müteşâbihin mânâsını Allah Te'âlâ'dan başka kimsenin bilemeyeceği görüşünün, Arapça'ya ve âyetin zahirine de daha uygun olduğunu söyleyerek sözünü, "Allah en iyisini bilir" cümlesiyle bitirmektedir.⁵¹

4.3. Hurûf-ı Mukatta'a

Hurûf-ı Mukatta'a, kelime olarak "kesik harfler" demektir. Bundan maksat Arapça'daki hece harflerdir. Terim olarak ise; "Kur'ân'da birtakım sûrelerin baş tarafında bulunan ve bir harften ya da birkaç harfin birleşmesiyle oluşan harfler"⁵²

Kur'ân'da bu harflerle başlayan bazı sûreler üzerinden örnekler ile Sa'lebî'nin konuya olan yaklaşımını değerlendirelim: Allah Te'âlâ Bakara Sûresi'nin ilk âyetinde *الم "Elif Lâm Mîm."*⁵³ buyurmaktadır. Sa'lebî, bu âyet ile ilgili çeşitli görüşler zikretmiş fakat zikrettiklerinin çoğu nakilden ibaret olmuş herhangi bir tercihte bulunmamıştır. O, Bakara Sûresi'nin mezkûr olan âyeti ve diğer hece harfleri ile başlayan sûreler üzerinde âlimlerin ihtilaf ettiklerini söyleyerek devam etmektedir. Sa'lebî'nin aktardığına göre çoğunluk, bu âyetlerin müteşâbihat kategorisinde yer aldığı; anlamını yalnızca Allah Te'âlâ'nın bildiği âyetler olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca onlar, bu âyetlere bu şekilde inandıklarını; söz konusu âyetler hakkında bir şey söylemenin gerekli olmadığını ve te'vilini ise Allah Te'âlâ'ya bıraktıklarını ifade etmişlerdir.⁵⁴ Sa'lebî, Kâf Sûresi'ndeki "ق" harfinin kimilerine göre sûrenin adı olduğunu; kimilerinin, Allah Te'âlâ'nın isimlerinden biri olduğunu; kimilerinin de Kur'ân'ın isimlerinden biri olduğunu ileri sürdüklerini kaydetmiştir.⁵⁵ El-Kurazî, bunun Allah Te'âlâ'nın "Kâdî", "Kâdîr", "Kâbir", "Karîb" ve "Kâbid" isimlerinin anahtarı (ilk harfi) olduğunu söylerken; Dahhâk, değişik bir yorum getirerek bunun "yeryüzünü kaplayan ve kendinden ötürü de gökyüzünün yeşil görüldüğü, yeşil zümrülden büyük bir dağa işaret ettiğini söylemiştir.⁵⁶

Hurûf-ı Mukatta'a ile başlayan sûreler hakkında verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere Sa'lebî, bunları selef âlimler ile birlikte diğer bazı müfessirlerden gelen rivayetler doğrultusunda yorumlamakla yetinmiştir. Kendisi bu konu ile ilgili herhangi bir görüş beyanında bulunmamaktadır. Ancak Sa'lebî, Bakara Sûresi'nin bu harfleri ile ilgili görüşleri verdikten sonra, "Bu görüşlerden en doğrusu ve sabiti, bu harflerin maksadının, Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzını ve aynı zamanda Hz. Muhammed'in sıdkını ortaya çıkarmak olduğunu bildiren görüştür." şeklinde bir yorumda bulunur.⁵⁷

⁵⁰ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/11.

⁵¹ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/12.

⁵² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diynet Vakfı Yayınları, 2009), 134; Çelik, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 160.

⁵³ Bakara, 2/1.

⁵⁴ Sa'lebî, *el-Keşf*, 1/62.

⁵⁵ Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/541-542.

⁵⁶ Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/542. Diğer örnekler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/4-5; 3/3, 269, 420; 4/166; 5/189; 6/245-247, 541-542.

⁵⁷ Sa'lebî, *el-Keşf*, 1/63.

4.4. Kırâat

Sa'lebî, tefsirinde kırâat ile ilgili konuları da ele alarak incelemiş ve bu konuda oldukça ihtimam göstermiştir. Tefsirinde kırâat farklılıklarına genişçe yer vermesi, bu tefsirin en önemli özelliklerinden biri olup eserine daha değerli ve farklı bir boyut kazandırmaktadır. Müfessirimiz, çoğu zaman âyetlerin izahında bulunurken kendi tercihini yapmadan kırâat imamlarının bazen birkaçının, bazen de hepsinin okuyuşlarına değinmektedir. Ayrıca kırâat-dil bilgisi ilişkisi bağlamındaki incelikleri değinip detaylı bir şekilde anlatması göze çarpan özelliklerden birisidir. Bunun yanında şâz kırâatlere de yer vermektedir.

H.z. Peygamber'in yanı sıra seleften İbn Abbâs, Abdullah b. Mesûd, Übey b. Ka'b olmak üzere tabiînden İkrime, A'meş, Mücâhid, Saîd b. Cübeyr, Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh ve ayrıca İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn-i Âmir, Nâfi, Âsım, Kisâî, Ya'kûb el-Hadrâmî, Ebû Ca'fer, İbn Muhaysin, Hamza b. Habîb'in okuyuşlarını hemen her sûrede zikretmiştir.

4.4.1. Sarf Yönünden Kırâat Farklılıklarını Zikretmesi

Bir dilci olarak da bilinen Sa'lebî, kırâatleri açıklarken kelimelerin sarf yönündeki incelemelerde bulunarak detaylar vermektedir. Sarf yönünden kırâat farklılıkları pek çok alt başlık üzerinden incelenebilir. Bu kısımda alt başlıklara ayırarak yer verdiğimiz örneklerle Sa'lebî'nin sarf açısından tefsir yaklaşımını ele alacağız.

4.4.1.1. Âyette Geçen Fiilin Farklı Okunmasından Kaynaklanan Kırâat Farklılığı

Sa'lebî, İsrâ Sûresi'nin *لَيْسُوا وُجُوهُكُمْ* "...yüzünüzü kara etsinler..."⁵⁸ âyetinde geçen *لَيْسُوا* kısmı ile ilgili kurrâların farklı görüşlerini zikretmektedir. *كِسَائِي* kelimesini "nûn" ile ve "hemze"yi fetha olarak *لَيْسُوا* "li nesûe" şeklinde okumuştur ki Allah Te'âlâ'nın ta'zîmine râcî olan bir fiildir. Daha önceki âyetlerde geçen: *وَقَضَيْنَا* "ve kadaynâ", *بَعَثْنَا* "be-asnâ", *رَدَدْنَا* "redednâ", *وَأَمَدْنَا* "ve emdednâ", *وَجَعَلْنَا* "ve cealnâ" fiillerini dikkate alarak bu şekilde okumuştur. Çünkü bu fiillerdeki gizli zamirler Allah'a râcidir. Hz. Ali (r.a.)'dan da buna benzeyen bir rivayet nakledilmiştir. Bunu da Ubey b. Ka'b'ın "nûn" ve te'kîd harfî ile "لَيْسُونَ" şeklindeki kırâatı tasdik etmektedir. Kûfe ehli (Âsım ve İbn Âmir hariç) ise *لَيْسُوا* "li yesûe vucûhecum" biçiminde tekil sigasıyla "ya" ile hemzesini de fetha ile okumuştur. Tekil olması halinde iki vecih vardır: Birincisi, "Allah azze ve celle yüzünüzü kara çıkarsın"; ikincisi ise "yüzünüzü -o düşmanlar- kara çıkarsın" anlamındadır. Kalanlar ise çoğul sigasıyla "ya" ile "hemze"yi dammeli *لَيْسُوا* "li yesûû vucûhecum" şeklinde okumuşlardır ki "üzünerinize göndereceğimiz güçlü, kuvvetli kullarımız, yüzlerinizi kara çıkarsın diye" manasındadır.⁵⁹

4.4.1.2. İsimlerin Değişik Vezinlerle Okunmasından Kaynaklanan Kırâat Farklılığı

Münâfikûn Sûresi'nin *وَأَنْ يَقُولُوا نَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنْهُمْ خُشِبٌ مُسْنَدَةٌ* şeklindeki 4. âyetinde geçen altı çizili kelimeyi A'meş, Kisâî, Ebû Amr ve İbn Kesir'den rivayetle Kanbul "şin" har-

⁵⁸ el-İsrâ, 17/7.

⁵⁹ Sa'lebî, *el-Keşf*, 4/35.

fini dammeli okumak yerine sukunlu حُشْبُ “Huşbun” şeklinde okumuşlardır. Bu okuyuş, Berâ b. Âzib'in kırâatı olduğu gibi, Ebû Ubeyd dahi bu kırâatı tercih etmiştir. Çünkü bu kelimenin tekili خشبة “Haşebetun” şeklindedir. Ayrıca Arapça'da tekili فَعْلَة “fealetun” vezninden gelip de çoğulu “fe” ve “ayn”ın dammesiyle فُعْل “fu'ulin” vezninde gelen bir isim bulunmaz. “Bedenetun” isminin okunuşu da çoğul olarak sukunlu “budne” şeklinde gelmektedir. Aynı şekilde Hac Sûresi'nin جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ şeklindeki 36. âyetinde bu şekilde gelmiştir.

Diğerleri ise sakîl yani “şin” harfini dammeli حُشْبُ “Huşubun” şeklinde okumuşlardır. Ebû Hâtim bu kırâatı tercih etmiştir.⁶⁰

4.4.1.3. Fiillerin Farklı Sîgalarla Okunması Yönünden Kırâat Farklılığı

Âl-i İmrân Sûresi'nin وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ kendilerine kitap verilenlerden, Onu (Kitabı) mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz diye sağlam söz almıştı⁶¹ âyetinde geçen لَتُبَيِّنُنَّهُ ve تَكْتُمُونَهُ kelimelerinden her ikisini Ebû Amr ve Ebû Bekr'den gelen nakilde; Âsım ve Mekke ehli “ye” ile “le-yubeyyinunnehû; mutlaka onu açıklayacaklar”, ve “ve lâ ye-ktumûnehû; ve onu gizlemeyecekler” şeklinde okumuşlardır. Ebû Ubeyde bu kırâatı tercih etmiştir. “Ye” ile okuyanlar delil olarak فَكَيْدُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ “Fakat onlar verdikleri sözü, arkalarına attılar...”⁶² şeklindeki âyeti gösterirler. Yani, “onu attılar, zâyi ettiler ve onunla amel etmeyi terkettiler.”⁶³

Kalanlar ise bu fiilleri muhatap sigâsıyla “te” ile “le-tubeyyinunnehû; mutlaka onu açıklayacaksınız”, ve “ve lâ te-ktumûnehû; ve onu gizlemeyeceksiniz” şeklinde okumuşlardır. Bu kırâatı ise Ebû Hâtim tercih etmiştir. Bu durumda “o fiillerden önce, kavîl (söylemek) masdarı kökünden türetilmiş bir fiil gizlidir.” “Te” ile okuyanların delili, Âl-i İmrân Sûresinin وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّنَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ şeklindeki 81. âyettir.⁶⁴

4.4.1.4. Kelimenin Masdar Okunuşu Sebebiyle Kırâat Farklılığı

Sa'lebî, Mâide Sûresi'nin 2. âyetinde وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا geçen altı çizili kelimesi شَنَاٰنُ “şene'tu” fiilinin masdarı olup söz konusu شَنَاٰنُ kelimesindeki ilk “nûn”un sakîl okunduğu gibi fetha olarak da okunduğunu belirtmiştir. Medîne ehli, Şam ehli, Âsım ve A'meş sukun ile “şen'ânu” şeklinde okumuşlardır. Diğerleri ise “nûn”un fethasıyla yani “şeneânu” olarak okumuşlardır. Bu iki okuyuşun her ikisi de farklı lehçeden kaynaklanmaktadır. Fakat fetha ile okunan kurala daha münasiptir. Bunu Ebû Ubeyde ve Ebû Hâtim de tercih etmişlerdir. Böyle okuyan masdar yapmış olur. Masdarlar da genellikle “Darebân”, “Nezevân”, “Aselân” örneklerinde olduğu gibi “faalân” vezninde “ayn”ın fethasıyla gelmesi ekserdir.⁶⁵ Buradan anlaşılan şu ki her iki kırâat lafız itibarıyla farklı olsa da anlam açısından birdir.

⁶⁰ Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/197.

⁶¹ Âl-i İmrân, 3/187.

⁶² Âl-i İmrân, 3/187.

⁶³ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/209.

⁶⁴ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/209.

⁶⁵ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/401.

4.4.1.5. İsimlerin Tekil-Çoğul Okunuşu Sebebiyle Kırâat Farklılığı

Sa'lebî, Mâide Sûresi'nin 1. âyetinde geçen altı çizili حُرْمٌ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ "...*ihramlı iken...*" kelimesini âmmenin dammeli olarak okuduğunu; ardından âyette geçen حرم "hurum" kelimesinin حرام "harâm"ın çoğulu olup "ihramlı" manasında olduğunu zikretmiştir. Buna göre hac için ihrama giren bir kimseye; "رجل حرام", bir kişiden fazla olduğunda ise "حرم" denilir.⁶⁶

4.4.2. Nahiv Yönünden Kırâat Farklılıklarını Değerlendirmesi

Sa'lebî tefsirinde kırâatleri aktarırken nahiv kuralları yönünden tahlillerini yaparak açıklamalarda bulunmuştur. Konu bağlamı içerisinde Ömer b. Abdulazîz'in Fâtır Sûresi'ndeki إِنْ مَّا يَخْتَسَى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ şeklinde 28. âyetinde geçen "Allah" lafzını fail yaparak إِنْ مَّا يَخْتَسَى اللَّهُ merfû' (dammeli), "âlim olanlar" anlamındaki lafzını da mansûb (fethalı) الْعُلَمَاءُ şeklinde okuduğuna dair rivayetine yer vermiştir. Bu şekilde okunduğunda "Allah ilim sahibi kullarından korkar" şeklinde, uygun olmayan bir mana ortaya çıkmaktadır. Ebû Hanîfe'nin de aynı kırâatı tercih ettiğini söylemiştir.⁶⁷ Ayrıca bunun "seçer" anlamında olduğu da denilmiş ise de bunun en doğrusunun âmmenin tercih ettiği kırâat olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸

4.4.3. Şâz Kırâatlara Yer Vermesi

Müfessir, şâz kırâatlara da sık sık yer vermiştir. Fakat bunların şâz olup olmadığını belirtmeden zikreder. Mesela Sa'lebî, Lokmân Sûresi'nin وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ şeklindeki 22. âyetinde geçen يُسَلِّمْ kelimesini, Ebû Abdurrahmân es-Süleimî'nin şedde ile يُسَلِّمٌ "Yusellim" şeklinde okuduğunu zikretmiştir.⁶⁹ Bu okuyuş şâz kırâatler arasında zikredilmiştir.⁷⁰ Sa'lebî, Kâmer Sûresi'nin وَفَجَرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدِّ قُدِّرَ 12. âyetinde geçen الْمَاءُ "el-mâu" lafzının açıklamasını yaptıktan sonra bunun iki farklı okunuşun bulunduğunu zikretmiştir. Sa'lebî, Âsım el-Cahderî'nin bu kelimeyi الْمَاءُ "el-mââni"; Hasan'ın ise الْمَآوَانُ "el-mâvâni" şeklinde okuduğunu belirtmiştir.⁷¹ Bu okuyuşların her ikisi de şâz kırâatler arasında sayılmaktadır.⁷²

4.4.4. Kırâat Vecihlerini Diğer Arap Şiveleri Açısından Değerlendirmesi

Sa'lebî'nin, Cuma Sûresi'nin 9. âyetindeki يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ "Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman..."⁷³ altı çizili kelimenin okunuşu

⁶⁶ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/398.

⁶⁷ Tefsirinde Ebû Hanîfe'nin böyle bir kırâatı okuduğunu aktaran Sa'lebî, bu kırâatin mevzû olup olmadığı ile ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Ancak Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen bu okuyuşu Zerkeşi "fî tevcihi'l-kırâati's-şâzzeh" faslında şâz kırâatlar arasında saydığını görmekteyiz. Bk. Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Daru't-Turâs, 1984), 1/341.

⁶⁸ Sa'lebî, *el-Keşf*, 5/175.

⁶⁹ Sa'lebî, *el-Keşf*, 5/60.

⁷⁰ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzi'l-Kur'ân min kütâbi'l-bedî'* (Kâhire: Mektebetu'l-Mutenebbî, t.y.), 118.

⁷¹ Sa'lebî, *el-Keşf*, 5/35.

⁷² Bkz. İbn Haleveyh, *Muhtasar fî Şevâzi'l-Kur'ân*, 148.

⁷³ el-Cuma, 62/9.

şeklinden kaynaklanan farklı lehçeleri ele alması bu konuya örnek teşkil eder. *الْجُمُعَة* lafzında, âmme kırâatinin “cîm” ve “mîm”in dammesiyle olduğunu belirten Sa'lebî, A'meş'in bu lafızdaki “cîm” harfini dammeli “mîm” harfini ise sükunlu (*الْجُمُعَة*) olarak okuduğunu ve bu iki okuyuşun ayrı lugat olup her ikisinin de cem'inin *جُمُع* “Cumeun” ve *جُمُعَاتُ* “Cum'âtun” şeklinde geldiği ifadesinde bulunmaktadır.⁷⁴ Sa'lebî, söz konusu kelime ile okuyuşundan kaynaklanan farklı lügatı, Ferrâ'nın sözüne yer vererek açıklamaktadır. Ferrâ, bu kelimenin “Cumua”, “Cum'a” söylendiği gibi “mîm”in fethasıyla *جُمُعَة* “Cumea” şeklinde de söylendiğini ve böyle bir okuyuşun “Benî Ukayl/Akîl/Akîloğulları”nın şivesi (lugatı) olduğunu söylemiştir.⁷⁵ Nitekim bunun Hz. Peygamber (s.a.v.)'in lehçesi olduğu da ifade edilmiştir.⁷⁶

Bilgi verdiğimiz konuların yanı sıra Sa'lebî zaman zaman imâle, tefhîm, idğâm, vakf ve ibtidâ gibi kıraat ve tecvid ilminin içinde yer alan bazı kaidelere de tefsirinde temas etmiştir.⁷⁷

4.5. Nâsîh ve Mensûh

Sa'lebî'nin, tefsirinde nesh konusuna değindiğini ve bununla ilgili nakillerde bulunduğunu görmekteyiz. Sa'lebî, âyetin nâsîh veya mensûh olduğuna dair âlimlerden gelen yorumları nakletmenin yanı sıra kendi görüşleri ile bu konuda bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Doğrudan mensûh gösterdiği âyetler de vardır. Müfessir, cumhûrun görüşüne⁷⁸ bağlı kalarak neshin haberler konusunda söz konusu olmayacağını; emir ve nehiylerde olacağını düşünmektedir.⁷⁹

Neshin merkezinde olan Nahl Sûresi'nin 101. âyetine müfessir, “bir âyetin hükmünü kaldırıp neshederek yerine başka bir âyetin hükmünü getiririz”⁸⁰ anlamını verirken Ra'd Sûresi'nin 39. âyetinin tefsirindeki nesh konusuna değinmeden âyetin anlamı hakkında müfessirlerden gelen farklı görüşleri zikretmekle yetinmektedir.⁸¹ Öte yandan Bakara Sûresi'nin 106. âyetinde geçen “nesh” kelimesinden hareketle neshin lugat açısından iki anlamda olduğunu zikrederek açıklamasını şöyle yapmaktadır: Birincisi, “tağyîr (değiştirmek) ve tahvîl (dönüştürmek, nakletmek)” manasındadır. Bu bir kitaptan bir kitaba değişme anlamındadır. Bu bakımdan bütün Kur'ân mensûhtur. Zira Kur'ân Levh-i Mahfûz'dan tahvîldir. Allah Te'âlâ'nın, *إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ* “Çünkü biz yapmakta olduklarınızı kaydediyorduk”⁸² âyet-i kerîmesi de bu manadadır. Yani, “meleklerle onun neshedilmesini emrediyorduk” demektir. İkincisi ise “ref etmek yani kaldırmak, yükselmek” mânâsıdır. Mesela, “Güneş gölgeyi neshetti” denildiğinde, “onu kaldırdı ve iptal etti” anlamında olur. Yüce Allah'ın: *مَا نَسَخْنَا مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسَخُهَا بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا* “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur

⁷⁴ Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/184.

⁷⁵ Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/184; Ayrıca bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemî Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemül-Kütüb, 1983), 3/156.

⁷⁶ Daha detaylı bilgi için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/184-185.

⁷⁷ Konuyla ilgili bazı örneklerle Bk. Sa'lebî, *el-Keşf*, 3/249, 269; 4/197; 5/490.

⁷⁸ Zerkeşî, *el-Burbân*, 2/33.

⁷⁹ Sa'lebî, *el-Keşf*, 1/172; 2/340.

⁸⁰ Sa'lebî, *el-Keşf*, 3/539.

⁸¹ Bk. Sa'lebî, *el-Keşf*, 3/447-450.

⁸² el-Câsiye, 45/29.

Sa'lebî, müfessirlerin Mâide Sûresi'nin *وَأَنْقُوا اللَّهَ وَاسْمَعُوا* "Allah'a karşı gelmekten sakının ve dinleyin"⁹³ şeklindeki âyetinin mensûh olup olmadığı konusunda iki görüş zikrettiklerini ifade etmektedir. Şöyle ki, Abdullah b. Abbâs ve bazıları, bu âyetin mensûh olduğunu söylemişler; çoğunluk ise muhkem olup mensûh olmadığı görüşündedirler. Sa'lebî de herhangi bir açıklamada bulunmadan bu görüşün daha doğru olduğunu belirtmiştir.⁹⁴

4.5.4. Selefin Kavliyle Âyetlerin Mensûh Oluşunu Zikretmekle İktifa Etmesi

Sa'lebî, bazen âyetin mensûh olup olmadığı hususunu selefin görüşleri ile açıklamakla iktifa etmektedir. Mesela müfessir, Âl-i İmrân Sûresi'nin *لَنْ تَتَّالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ* şeklindeki 92. âyetini tefsir ederken Mucâhid ve Kelbî'den naklen bu âyetin zekâtı emreden âyet-i celîle ile mensûh olduğunu ifade etmekle yetinmiştir.⁹⁵

4.5.5. Kendi Mezhebinden Delil Getirerek Âyetin Mensûh Olmadığını Savunması

Sa'lebî'nin tefsirinde bu konuda tek örneğe rastlanıldığını söylemek mümkündür:

Şûrâ Sûresi'nde geçen *قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى* De ki: "Ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum"⁹⁶ âyeti ile ilgili Sa'lebî, seleften bazı rivayetler aktarmakla beraber farklı açılardan âyeti değerlendirerek bilgiler verir. Genel olarak, âyet hakkında görüşler sunarken mensubu olduğu Şâfi mezhebine bağlı kalmaktadır. Biz burada sadece ilgili konuya dair vermiş olduğu bilgileri zikredeceğiz:

Bazıları, bu âyetin Mekke'de indiği için nesholunduğunu söylemektedir. Müşrikler Hz. Peygamber (s.a.v.)'e eziyet ettiklerinden dolayı bu âyet inmiştir. Allah Te'âlâ onlara Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sevgi göstermelerini ve onunla akrabalık ilişkilerini gözetmelerini buyurmuştur. Medine-i Münevvere'ye hicret ettiğinde Ensar onu barındırıp kendisine destekte bulunarak yardım edince Allah Te'âlâ da onu, *وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ* "Buna karşı sizden hiçbir ücret istemiyorum. Benim ecrimi verecek olan, ancak âlemlerin Rabbidir"⁹⁷ diyen diğer peygamber kardeşlerine ilhak edince üzerine "De ki: "Ben buna (yaptığım tebliğ görevine) karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum." âyeti inmiştir. Böylece bu âyet, hem zikredilen âyet hem de Allah Te'âlâ'nın, *قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ* "(Resûlüm!) De ki: Buna karşılık ben sizden bir ücret istemiyorum ve ben olduğundan başka türlü görünenlerden de değilim."⁹⁸; *وَمَا تَسْأَلُهُمْ* "(Resûlüm!) Yoksa sen onlardan bir karşılık mı istiyorsun? Rabbinin vereceği daba hayırlıdır. O, rızık verenlerin en hayırlısıdır."⁹⁹; *عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ* "Halbuki sen bunun için (peygamberlik görevini ifa için) onlardan bir ücret istemiyorsun. Kur'ân, âlemler için ancak bir öğüttür."¹⁰⁰; *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّنَّةَ الَّتِي كَانَتْ لِلرِّسَالَةِ الَّتِي كَانَتْ لِلرِّسَالَةِ الَّتِي كَانَتْ لِلرِّسَالَةِ*

⁹³ el-Mâide, 5/108.

⁹⁴ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/508. Başka örnek için bk. Sa'lebî, *el-Keşf*, 3/168.

⁹⁵ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/99. Diğer örnekler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf*, 3/286; 4/42-43, 428; 6/24.

⁹⁶ eş-Şûrâ, 42/23.

⁹⁷ eş-Şuarâ, 26/109.

⁹⁸ Sâd, 38/86.

⁹⁹ el-Mü'minûn, 23/72.

¹⁰⁰ Yûsuf, 12/104.

sen kendilerinden bir ücret istiyorsun da bu yüzden onlar ağır bir borç altında eziliyorlar mı?"¹⁰¹ âyetlerindeki buyrukları ile neshedilmiştir. Bu şekilde te'vil yaparak düşünen Dahhâk b. Muzâhim ve Hüseyin b. Fadl olmuştur.

Âyet hakkında aktarmış olduğu bu bilgilerden sonra Sa'lebî *ولا هذا قول غير قوي ولا مرضي* tabirini kullanarak eleştiren bir yaklaşımla şöyle devam etmektedir:

"Bu görüş kabul edilebilir olmadığı gibi sağlıklı ve pek kuvvetli bir görüş de değildir. Nitekim, âyet hakkında bizim ehl-i te'vilin görüşlerinden aktardıklarımız, bu âyetlerden bir tanesinin bile mensûh olmasının caiz olmadığını ortaya koymaktadır. Bunun için bu âyetlerden biriyle nesholdu denilmesi caiz değildir. Ayrıca salih amel ile Allah'a yaklaşma ve itaatin, peygamberi ve Ehl-i Beytini sevmenin mensûh olduğunu iddia etmek utanç olarak iddia sahibine yeterlidir."¹⁰²

Sa'lebî, "Mezhebimizin bu konudaki doğruluğun delili şudur", diyerek ardından hocasının kanalıyla şöyle bir hadis kaydetmektedir:

"Bir kimse Muhammed ve âilesine sevgi duyarak ölürse şehid olarak bağışlanmış, tevbe etmiş ve imânı kâmil ile ölmüş olur. Bir kimse Muhammed ve âilesine sevgi duyarak ölürse melekul-mevt (ölüm meleği) onu cennetle müjdeler ve yine Münker ve Nekir melekleri ona müjdenin aynısını lütfederler. Bir kimse Muhammed ve âilesine sevgi duyarak ölürse Allah Te'âlâ onun kabrini rahmet meleklerinin ziyaret yeri yapar. Bir kimse Muhammed ve âilesine sevgi duyarak ölürse kabrinde cennetten iki kapı açılır. Her kim de Muhammed âilesine buğzederek ölürse kıyâmet gününde iki gözünün ortasında (Allah'ın rahmetinden ümit kesmiştir) ifadesi yazılı şekliyle gelecektir. Her kim Muhammed âilesine buğzederek ölürse kâfir olarak ölmüş olur. Her kim Muhammed âilesine buğzederek ölürse cennetin kokusunu dahi almayacaktır."¹⁰³

4.6. Fedâilu'l-Kur'ân

Sa'lebî'nin, Kur'ân'daki sûrelerin faziletleriyle ilgili tefsirinde pek çok hadis naklettiği görülür. Eserinde sahih hadislerin yanı sıra mevzû ve zayıf rivâyetlere de yer vermiştir. Genellikle Übeyy b. Ka'b'a isnad edilen mevzû hadisleri her sûre başında zikretmiştir. Tefsirinin bu yönü muteber kabul edilmemiştir. Hatta bazı âlimler tarafından bundan dolayı ağır ve şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Mesela Zehebî, Sa'lebî'nin seleften naklettiği tefsir rivayetlerinde sıhhati araştırmadığını, eserinde sûre sûre Kur'ân'ın faziletine ilişkin uydurulmuş mevzû hadislere aldandığını söylemektedir. Ona göre, her sûrenin başında veya sonunda mevzu bahis sûrenin faziletine dair zikrettiği rivayetler Übeyy b. Ka'b'a isnad edilmekte olup bunların birçoğu mevzûdur. Üstelik bunların uydurma olduğuna işaret etmeksizin kitabını bu hadislerle doldurması, sahih haberleri, sahih olmayandan ayırt edecek birikime vakıf olmadığına delalet eder.¹⁰⁴ Sa'lebî gibi öğrencisi olan Vâhidî ve ayrıca Zemahşerî vb.

¹⁰¹ et-Tûr, 52/40.

¹⁰² Sa'lebî, *el-Keşf*, 5/390-391.

¹⁰³ Sa'lebî, *el-Keşf*, 5/391; Hadisin kaynağına ulaşılammıştır. Bu yüzden sahihlik derecesini belirlemek zordur. Fakat zayıf bir hadis olduğu muhtemeldir.

¹⁰⁴ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 1/167.

bazı meşhur müfessirlerin de eserlerinde mevzû hadislere geniş yer vermeleri, metodik bir aldanıştır.¹⁰⁵

Sa'lebî, her bir sûre isminin altına, sûrenin fazileti ile alakalı hadis koymayı âdeta alışkanlık haline getirmiştir. Nitekim İbn Cevzî de Sa'lebî'nin her sûre başında sûreye dair hadis zikrettiğini ve öğrencisi olan Vahidî'nin de bu konuda hocasına tâbî olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁶ İbn Cevzî sadece bu iki müfessire yönelik değil; diğer müfessirler de yazmış oldukları eserlerde bâtil veya dayanağı sağlam olmayan hadislere yer verdikleri için eleştiride bulunmuştur. Her ne kadar Sa'lebî, sûrelerin başında mevzu veya zayıf hadisler zikretmişse de bu, onun hadis ilminde tamamen otorite sahibi olmadığını yansıtmaz. Sûrelerin başında olmasa da -daha önce söylediğimiz gibi- tefsirinin birçok yerinde sahih hadisler zikrettiğini görmek mümkündür. Bundan dolayı da müfessir için böyle bir algıdan uzak durulmasında fayda vardır. Nitekim Sa'lebî'nin, Kur'ân faziletlerine ait *Fedâilu'l-Kur'ân* isimli bir kitabının olması diğer ilimlerin yanı sıra hadis ilmine de önem verdiğini göstermektedir.¹⁰⁷

Hakkında menfi düşünen ve eleştiren âlimler olması, onun olumlu ve kayda değer olan yönlerinin tamamını izale edemez. Dolayısıyla olumsuz eleştirenler olduğu gibi onu güzel vasıflarla öven ve hadis ilmine vukufiyeti ile değerlendiren âlimler de olmuştur.¹⁰⁸

4.7. Müşkilu'l-Kur'ân

Birçok müfessir gibi Sa'lebî de tefsirinde bu konu üzerinde durmuş ve bazı âyetler arasında ihtilaf varmış gibi görünen durumları açıklığa kavuşturmuştur. O, Kur'ân-ı Kerîm'i tedebbürü ve manasının anlaşılmasını çok önemli bir husus olarak görmüştür. Müfessir, tefsirini 14 vecih üzerine inşa etmiş olup bu vecihlerden biri *Gavâmiç (anlamı kolay anlaşılmayan) ve Müşkilât*'tır. Buradan anlaşılıyor ki o, bu konuya oldukça önem göstermiştir.

Sa'lebî, mukaddimede müfessirleri kategorize ederken kapalı ve müşkil lafızları çözmek için bir beyanda bulunmayan bazı müfessirlerin tefsir etmedeki metodlarını yeterli görmemiştir.¹⁰⁹ Öte yandan Sa'lebî, Kur'ân'da hiçbir ihtilaf ve tutarsızlığın olmadığını, Zümer Sûresi'ndeki "*Biz onu, Allah'a karşı gelmekten sakınsınlar diye hiçbir eğriliği bulunmayan Arapça bir Kur'ân olarak indirdik*"¹¹⁰ âyetinden sonra aktardığı müfessirlerin sözleriyle ispat etmeye çalışır. "*Eğriliği bulunmayan*" ifadesini, müfessirlerden Mücâhid, "karışıklığı olmayan"; Osman b. Affân, "çelişkisiz olan"; İbn Abbâs, "hiçbir ihtilafı olmayan"; Süddî, "Mahluk olmayan"; Bekr b. el-Muzenî, "Lahni/yanlış anlatımı bulunmayan" şeklinde açıklamıştır.¹¹¹ Bunun yanı sıra müfessir, âyetlerdeki müşkil gibi görünen durumlara bazen soru-cevap şeklinde açıklık getirmiştir. Mesela, Mâide Sûresi'nde geçen "*Şüphesiz Tervat'ı biz indirdik. İçinde*

¹⁰⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/167; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 203.

¹⁰⁶ bk. Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnu'l-Cevzî, *el-Mevzu'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1966), 1/240.

¹⁰⁷ Eserler kısmında Sa'lebî'nin böyle bir kitabın olduğunu belirmiştik. Bk. Ebû İshâk es-Sa'lebî, *Katlu'l-Kur'ân*, thk. Nâsir b. Muhammed b. Osman el-Manî', 34.

¹⁰⁸ Bk. Fârisî *el-Halkatu'l-Ülâ min Târîhi Nisâbûr*, 109; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/79; Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kubrâ*, 4/267. Ayrıca bk. Ateş, *İşâri Tefsîr Okulu*, 95; Zerkeşi, *el-Burbân*, 1/432; Müsevî, *Ravzâtu'l-Cennât*, 1/245.

¹⁰⁹ bk. Sa'lebî, *el-Keşf (Mukaddime)*, 1/4.

¹¹⁰ ez-Zümer, 39/28.

¹¹¹ Sa'lebî, *el-Keşf*, 5/301. Başka örnek için bk. Sa'lebî, *el-Keşf*, 1/273; 3/500-501.

bir bidayet, bir nur vardır. (Allah'a) teslim olmuş nebiler onunla Yahudilere hüküm verirlerdi. Kendilerini Rabb'e adanmış kimseler ile âlimler de öylece hükmederlerdi...¹¹² âyet-i kerîmede sanki "teslim olmayan" peygamberler varmış gibi bir algı oluşabilir. Müfessir burada şöyle bir soru sorarak konuya açıklık getirmektedir: Eğer "Bazı peygamberler, teslim olanlardan (Müslüman) değil miydi?" denilirse şöyle cevap verilir: Şüphesiz ki Allah Te'âlâ peygamberleri İslâmı vasıflandırmıştır ve Müslüman olmayan (teslim olmayan) hiçbir peygamber de yoktur. Tüm peygamberler, Allah'a ve kelâmına iman etmiş; Kur'ân bunu Peygamber efendimize atıfla "O halde Allah'a ve O'nun sözlerine inanan Resûlüne, o ümmî peygambere iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız"¹¹³ âyeti ile ifade etmiştir.¹¹⁴

Genel olarak müfessirin, soru-cevap yöntemini bu gibi meselelerin çözümü için kullandığı görülmektedir. Bilindiği gibi Kur'ân'da müşkil/kapalı lafız olan veya çabucak anlaşılabilen bazı durumlar söz konusu olabilir ve bu, zihinlerin yanlış yönde düşünmesine sebebiyet verebilir. Müfessir, müşkil ile ilgili durumlara bu yöntemleri uygulayarak ortadaki şüpheleri kaldırmaya çalışır.

4.8. Vücûh ve Nezâir

Sa'lebî, tefsirinde vücûh ve nezâir konusuna ayrı bir ilgi göstermiştir. Örneklerde göreceğimiz üzere o, Kur'ân'daki bir kelimenin farklı âyetlerde ihtiva ettiği değişik manaları ifade etmiştir. Ayrıca Kur'ân'ın farklı âyetlerinde geçen fakat aynı manaya gelen kelimeleri zikrederek açıklamalar yapmıştır. Bu yöntem eserin temayüz eden özelliklerindedir.

Müfessir, vücûh ve nezâir içerisinde yer alan kelimeleri değerlendirirken âyetin bağlamına göre dolaylı olarak manalar vermektedir. Bunun yanında bazen başka bir âyet, hadis, sahâbe sözleri, tabiîn ve diğer müfessirlerin sözlerini de zikrederek açıklamalar yapmaktadır. Fakat Kur'ân'daki tek bir kelimenin tekrar ettiği değişik âyetlerde müfessir genel olarak uygun olan manayı vermekle beraber bazen de herhangi bir açıklama yapmamıştır. Mesela "نور/nûr" kelimesi, Kur'ân'da yirmibeşten fazla yerde geçmektedir. Müfessirin, söz konusu kelimenin geçtiği âyetlerde -birkaç âyet dışında-¹¹⁵ çoğu zaman anlam verdiği görülmektedir. Bakara Sûresi'nin 257. âyetinde geçen "نور/nûr" kelimesine "*imân ve hidâyet*"¹¹⁶ anlamını verirken, Mâide Sûresi'nin 15. âyetinde "*Muhammed (a.s.)*",¹¹⁷ 16. âyetinde "*imân aydınlığı*",¹¹⁸ En'âm Sûresi'nin 157.¹¹⁹ ve Tegâbun Sûresi'nin 8.¹²⁰ âyetinde "*Kur'ân*", Tevbe Sûresi'nin 32.

¹¹² el-Mâide, 5/44.

¹¹³ el-A'râf, 7/158.

¹¹⁴ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/457. Daha fazla örnek için bk. 1/63, 97-98, 137, 337-338, 372, 425, 492; 2/299, 324, 326, 339, 344., 138; 3/6, 395, 412, 470, 513, 516; 4/49, 189, 203, 241, 474, 550; 5/68, 176, 258, 291, 570; 6/57, 472.

¹¹⁵ Sözü geçen kelime hakkında herhangi bir açıklamada bulunmadığı âyetlerden bazıları şunlardır: el-Mâide Sûresi, 5/44, 46. bk. Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/456; el-Ahzâb, 33/43. Sa'lebî, *el-Keşf*, 5/120; el-Hadîd, 57/9. Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/105; es-Saf, 61/8. Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/179; et-Talâk, 65/8. Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/222.

¹¹⁶ Sa'lebî, *el-Keşf*, 1/424.

¹¹⁷ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/427.

¹¹⁸ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/427.

¹¹⁹ Sa'lebî, *el-Keşf*, 3/82.

¹²⁰ Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/207.

âyetinde “Allah’ın dini”,¹²¹ İbrâhîm Sûresi’nin 1. âyetinde “ilim ve îmân”, 5. âyetinde “davet”¹²² anlamını vermiştir.

4.8.1. İşlenişi Bakımından Vücûh

الصَّلَاة “es-salât” kelimesi, Kur’ân’da “dua” ve “namaz” anlamı yanı sıra farklı anlamlara da gelen bir kelimedir. Birçok müfessir gibi Sa’lebî de, bu kelimeyi tefsirinde değişik anlamlarda kullanmıştır. Örneğin; Bakara Sûresi’nin 3.¹²³ 43.¹²⁴ 83.¹²⁵ 110.¹²⁶ âyetlerinde; Nisâ Sûresi’nin 43.¹²⁷ 77.¹²⁸ 101-102-103.¹²⁹ 142.¹³⁰ âyetlerinde ve Mâide Sûresi’nin 12.¹³¹ 55.¹³² âyetlerinde “*namaz*”, Bakara Sûresi’nin 157.¹³³ ve Ahzâb Sûresi’nin 43.¹³⁴ âyetinde “*rahmet*”, Enfâl Sûresi’nin 35.¹³⁵ âyetinde “*ibâdet*”, İsrâ Sûresi’nin 110.¹³⁶ âyetinde “*dua*”, Tevbe Sûresi’nin 99.¹³⁷ ve 103.¹³⁸ âyetlerinde “*dua-istiğfâr*”, Hûd Sûresi’nin 87.¹³⁹ âyetinde “*namaz-okumak*”, Ahzâb Sûresi’nin 56. âyetinde “*övmek-rahmet-dua*”¹⁴⁰ anlamlarında kullanmıştır. Yine الفرقان “el-furkân”,¹⁴¹ سبيل “sebil”¹⁴² gibi kelimelere de farklı anlamlar verdiği görülmektedir.

Verilen örnekten de anlaşıldığı üzere müfessir, Kur’ân’da farklı anlam taşıyan aynı kelimelere, âyetin bağlamına uygun anlam vermeye çalışmıştır. Bunun yanında kelimeyle ilgili manayı desteklemek için âyetin benzerini veya müfessirlerden rivayetler aktarmak suretiyle izahlar yapmıştır.

4.8.2. İşlenişi Bakımından Nezâir

Sa’lebî, Bakara Sûresi’nin 247. âyetinde geçen اصطفاه “istafâhu (onu seçti)” kelimesini aynı manada kullanılan اختاره “ihtârahû” kelimesiyle açıklamıştır.¹⁴³ Genel olarak her iki kelime mana bakımından Kur’ân’ın farklı âyetlerinde eş anlamda kullanılmıştır. Sa’lebî,

¹²¹ Sa’lebî, *el-Keşf*, 3/191.

¹²² Sa’lebî, *el-Keşf*, 3/455.

¹²³ Sa’lebî, *el-Keşf*, 1/73.

¹²⁴ Sa’lebî, *el-Keşf*, 1/109.

¹²⁵ Sa’lebî, *el-Keşf*, 1/147.

¹²⁶ Sa’lebî, *el-Keşf*, 1/177.

¹²⁷ Sa’lebî, *el-Keşf*, 2/288.

¹²⁸ Sa’lebî, *el-Keşf*, 2/319.

¹²⁹ Sa’lebî, *el-Keşf*, 2/346-347, 352.

¹³⁰ Sa’lebî, *el-Keşf*, 2/378.

¹³¹ Sa’lebî, *el-Keşf*, 2/425.

¹³² Sa’lebî, *el-Keşf*, 2/467-468.

¹³³ İbn Abbâs, “mağfire/bağışlama”, demiştir. İbn Keysân ise buradaki salâvattan kasıt “senâ, rahmet ve tezkiye”dir, demiştir. Sa’lebî, *el-Keşf*, 1/219.

¹³⁴ Sa’lebî, *el-Keşf*, 5/119.

¹³⁵ Sa’lebî, *el-Keşf*, 3/140.

¹³⁶ Bu âyetin sadedinde Sa’lebî, çeşitli rivayetler aktarmaktadır. bk. Sa’lebî, *el-Keşf*, 4/88-89.

¹³⁷ Sa’lebî, *el-Keşf*, 3/237.

¹³⁸ Sa’lebî, *el-Keşf*, 3/244.

¹³⁹ Sa’lebî, *el-Keşf*, 3/340.

¹⁴⁰ İbn Abbâs, âyette geçen “yusallüne” kelimesinin “tebrik etmek” manasında olduğunu söylemiştir. bk. Sa’lebî, *el-Keşf*, 5/130.

¹⁴¹ Sa’lebî, *el-Keşf*, 1/262; 2/6; 3/145; 4/241, 404.

¹⁴² Sa’lebî, *el-Keşf*, 1/175, 2/87, 289.

¹⁴³ Sa’lebî, *el-Keşf*, 1/399.

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan الْوَهَّابُ “el-vehhâb (bahşeden)” kelimesini “verir”¹⁴⁴, المعطي “veren”¹⁴⁵ kelimesiyle izah etmiştir. Yine En'âm 6/14.¹⁴⁶ Hûd 11/51.¹⁴⁷ İsrâ 17/51.¹⁴⁸ Tâhâ 20/72.¹⁴⁹ Zuhuruf 43/27.¹⁵⁰ âyetlerinde yer alan فَاطِر “Fâtır (yaratan)” kelimesini, خَالِق “Hâlik” manasında kullanmıştır. Her iki kelime de Kur'ân'ın farklı âyetlerinde aynı manada kullanılmıştır.¹⁵¹

Bu örneklerde de görüldüğü gibi müfessir, genel olarak âyetlerde geçen kelimenin izahını ona yakın olan veya aynı manayı taşıyan farklı bir kelime veya ifadeyle yapmıştır.

4.9. Mübhemâtu'l-Kur'ân

Sa'lebî, mübhem âyetlerin ne anlama geldiğini genellikle hadis yoluyla ve üç nesil müfessirlerden gelen nakillerle açıklamaktadır. Öte yandan isrâîliyâtı da tefsir aracı olarak kullandığı görülmektedir. Müfessir tefsirinde yalnız bir yer dışında¹⁵² “bu kelime mübhemdir” veya “kapalıdır” gibi ifadeler kullanarak açıklamada bulunduğu görülmemiştir. Eserinde mübhem olan âyetlerin açıklamasını yüzü aşkın yerde yaptığı tespit edilmiştir.¹⁵³ Mesela, Bakara Sûresi'nin, “*Hani, bir kimseyi öldürmüştünüz...*” şeklindeki 72. âyetinde kastedilen kimsenin Âmil isminde birisi olduğunu zikretmektedir.¹⁵⁴ Bakara Sûresi'nin, “*İbrahim bunu kendi oğullarına da vasiyet etti...*” mealindeki 132. âyetinde geçen Hz. İbrâhîm'in oğullarının isimlerini İsrâîliyât kaynaklı haberlerle açıklamıştır. Şöyle ki Sara'nın vefatından sonra Hz. İbrâhîm Kenanlı Yaktan kızı Katûrâ ile evlilik yapmıştır.¹⁵⁵ Katûrâ'dan, Medyene, Serâyin¹⁵⁶, Nakşân¹⁵⁷, Âtûn¹⁵⁸, Yeşbak¹⁵⁹ ve Şûh isimli çocukları doğmuştur.¹⁶⁰

Sonuç

Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Neysâbûrî eş-Şâfi'î (h. 427/m. 1035), tefsir, kırâat, Arap dili ve edebiyatı gibi ilimlerde dönemin tanınmış âlimlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tefsir ilmine dair te'lif etmiş olduğu *el-Kesf ve'l-Beyân fî (an) Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri ile tefsir alanında itibar kazanmıştır. Müfessir, Kur'ân ilimlerini detaylı olarak bu eserde ele almaktadır.

¹⁴⁴ Sa'lebî, *el-Kesf*, 2/14.

¹⁴⁵ Sa'lebî, *el-Kesf*, 5/278.

¹⁴⁶ Sa'lebî, *el-Kesf*, 2/524.

¹⁴⁷ Sa'lebî, *el-Kesf*, 3/327.

¹⁴⁸ Sa'lebî, *el-Kesf*, 4/54.

¹⁴⁹ Sa'lebî, *el-Kesf*, 4/216.

¹⁵⁰ Sa'lebî, *el-Kesf*, 5/410.

¹⁵¹ Başka örnek için bk. Sa'lebî, *el-Kesf*, 2/466; 5/8, 377.

¹⁵² en-Nahl Sûresi'nin 75. âyetinde geçen “مَنْ (men)” ism-i mevsûle mübhem ifadesini kullanarak işaret etmiştir. bk. Sa'lebî, *el-Kesf*, Seyyid Hasen Kesrevî, 5/528.

¹⁵³ Bk. Sa'lebî, *el-Kesf*, 1/48, 193, 199, 315, 331, 396-397, 429; 2/81, 97-98, 214, 312, 436, 536; 3/97, 101, 128, 137, 186, 207, 210, 412, 536, 542; 4/34, 55, 60, 80, 141-142, 290, 412, 540, 545; 5/47, 51, 72, 91, 113, 470-472; 6/21, 125, 169, 292, 314, 472, 500.

¹⁵⁴ Sa'lebî, *el-Kesf*, 1/139.

¹⁵⁵ Sa'lebî, *el-Kesf*, 1/197; Ayrıca bk. Sa'lebî, *Kıyasu'l-Enbiyâ el-Musemmâ bi'l-'Arâ'is*, (Mektebetü'l-Cumhûriyeti'l-Arabiyye, ts.), 107.

¹⁵⁶ 'Arâ'is'te *Medân* şeklindedir. bk. Sa'lebî, *Arâ'is*, 107.

¹⁵⁷ 'Arâ'is'te *Yakşân* şeklindedir. bk. Sa'lebî, *Arâ'is*, 107.

¹⁵⁸ 'Arâ'is'te *Zimrân* şeklindedir. bk. Sa'lebî, *Arâ'is*, 107.

¹⁵⁹ 'Arâ'is'te *Eşbak* şeklindedir. bk. Sa'lebî, *Arâ'is*, 107.

¹⁶⁰ Sa'lebî, *el-Kesf*, 1/197; Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*, 2/409.

Müfessirin bu eserdeki Kur’ân ilimlerine olan yaklaşımını değerlendirirken en çok Esbâb-ı Nüzûl, Muhkem-Müteşâbih, Hurûfu-ı Mukata’a, Kırâat, Nâsîh-Mensûh, Fedâilu’l-Kur’ân, Müşkilü’l-Kur’ân, Vücûh ve Nezâir, Mübhemâtu’l-Kur’ân gibi ilimlere ağırlık verdiğini söyleyebiliriz. Özellikle Esbâb-ı Nüzûl, Muhkem-Müteşâbih, Hurûf-ı Mukatta’a, Kırâat, Nâsîh-Mensûh, Fedâilu’l-Kur’ân gibi ilimlerin müfessir için büyük önem taşıdığı ortadadır.

Müfessirin eserinde bu ilimlere olan yaklaşımını tek tek kısaca şöyle değerlendirmemiz mümkündür: O, âyetlerin nüzul sebeplerini bazen senet zikretmeksizin doğrudan doğruya bazen de selefin ve diğer müfessirlerin sözleriyle açıklamıştır. Ancak, genel olarak bunu selefin sözleriyle yapmıştır. Onun bu ilme kıymet vermesi, hadisçiliğinin ve nakledilen rivayetlere önem vermesinin doğal bir neticesidir. Zira bu rivayetler, âyetlerin anlamlarının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Müteşâbih konusunda selef gibi düşünmüş ve müteşâbihin mânâsını onların görüşüne uyararak te’vîl etmiştir. Müteşâbihâtın mânâsını Allah Te’âlâ’dan başka kimsenin bilemeyeceği görüşünü benimsemiştir. Bu görüşün Arapça’ya ve âyetin zahirine daha uygun olduğunu söyleyerek, sözünü genelde “Allah en iyisini bilir” cümlesiyle bitirmiştir.

Hurûf-ı Mukatta’a üzerinde dururken neredeyse bu harflerle başlayan her sûre için açıklamalar yapmış ve bu konuda da âlimlerin çoğunluğuna tabi olmuştur. Çoğunluk ise, bu âyetlerin müteşâbihat kategorisinde yer aldığını; anlamını yalnızca Allah Te’âlâ’nın bildiği âyetler olduğunu söylemişlerdir. Kırâat konusunda müfessir, genel olarak sağlam kabul edilen mütevatir kırâatlara yer vermiştir. Kırâat farklılıklarını, selef ve meşhur kırâat imamlarının okuyuşlarını zikrederek göstermiştir. Ayrıca, âyetlerde kırâat farklılıklarından kaynaklanan manaları da açıklamıştır. Bununla birlikte yeri geldiğinde şâz kırâatlara da müracaat etme gerekliliği duymuştur. Müellif, nesh konusunu terminolojik anlamda kullanmış; dolayısıyla Kur’ân’da nâsîhin varlığını kabul etmiştir. Hatta Bakara Sûresi’nin 106. âyetinde geçen “nesh” kelimesinden hareketle neshin lugat açısından iki anlamda olduğunu zikrederek bu manaları açıklamıştır. Müfessir, nesh konusunda cumhurun görüşüne bağlı kalarak neshin haberlerde olmayacağını; ancak, emir ve nehiylerde (yasaklar) olacağını düşünmüştür.

Müfessirin Müşkilü’l-Kur’ân’a dair görüşlerinin de çok net olduğunu söyleyebiliriz. Kur’ân’da hiçbir ihtilaf ve tutarsızlığın olmadığı kanaatine sahiptir. Bazı âyetler arasında ihtilaf varmış gibi görünen durumları açıklığa kavuşturmak için en çok soru-cevap yöntemini kullanarak işkâli gidermiştir. Fedâilu’l-Kur’ân’a da son derece önem göstermiştir. Ancak, sûrelerin faziletleri hakkında bilgi verirken, Ubeyy b. Ka’b’a nispet edilen bazı mevzû hadisleri tefsirine almasının sorun teşkil ettiği düşünülmüştür. Bunun müfessirin tefsirindeki en zayıf nokta olduğunu söyleyebiliriz. Vücûh ve nezâir içerisinde yer alan kelimeleri değerlendirirken âyetin bağlamına göre dolaylı olarak manalar vermiştir. Bazen de başka bir âyet, hadis, sahâbe sözü, tabiîn ve diğer müfessirlerin sözlerini de zikrederek açıklamalar yapmıştır. Ancak, Kur’ân’da aynı kelimenin tekrar ettiği değişik âyetlerde müfessir, âyetin siyak ve sibâkından uygun olan manayı vermeyi tercih etmiş veyahut herhangi bir açıklama yapmamıştır. Mübhem âyetlerin hangi anlama geldiğini genellikle hadis yoluyla ve üç nesil müfessirlerden gelen nakillerle açıklamakla birlikte İsrâiliyâtı da kullandığını görmek mümkündür. Üzerinde çalıştığımız tefsir, bittabii sadece yer verdiğimiz bu ilimlerle sınırlı

olmayıp başka ilmî alanlara da temâyüz etmektedir. Ancak, çalışmamızın içeriği bağlamında bu kadarıyla iktifa etmekteyiz.

Netice itibariyle tefsir alanında müstakil bir eser ortaya koymakla önemli bir yeri hâiz olduğu halde hakkında çok sınırlı sayıda çalışma olan Sa'lebi'nin öne çıkan yöntemi, yüce Kur'ân'ı açıklarken kendi asrındaki imkanlarla ulaşabildiği ne kadar güçlü veya zayıf haber varsa ayırt etmeksizin faydalı olacağı düşüncesiyle tefsirinde yer vermesidir. Zayıf rivayetlere yer vermekten imtina etmemesinin nedeni, belki bu haberlerde dahi hakikat kı-rıntısı olabileceğine dair düşünce ile elindeki bilginin tümünü okuyucusuna sunarak onların da takdirine bırakmak olabilir. Bu açıdan bakıldığında bu durum, onun ilmî hassasiyetinde bir noksanlık olduğu manâsına gelmemektedir. Zira o, âyetleri açıklama noktasında Kur'ân ilimlerinin her biri üzerinde son derece hassasiyet ve ciddiyetle durmakta ve bu ilimler iyi bilinmediği takdirde Kur'ân'ın doğru anlaşılmasının mümkün olmayacağı görüşünü benim-semektedir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Flamur KASAMI

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this re-search.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. İshâri Tefsîr Okulu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtu'l-Müfessirîn. 2 Cilt. İstanbul: Samerkan Yayınları, 2014.
- Brinner, William. "al-Tha'labî", Encyclopedia of Arabic Literature. 2/766, Routledge, London and Newyork: 1999.
- Brockelmann, Carl. Geschichte der Arabischen Litteratur. 1/592, Leiden: 1937.
- Cerrahoğlu, İsmail. Tefsir Usûlü. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Çelik, Ömer. Tefsir Usûlü ve Tarihi. İstanbul: Erkam Yayınları, 2002.
- Dâvûdî, Şemsu'd-dîn Muhammed b. Ali. Tabakâtu'l-l-Müfessirîn. thk. Ali Muhammed Ömer. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1972.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed. Tabakâtu'l-Müfessirîn. thk. Süleymân b. Sâlih el-Hazzî. Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- Ethem, Mürsel vd. *Kur'an ve Anlam*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût er-Rûmî. Mu'cemu'l-Udebâ. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 1999.
- Fârisî, Ebu'l-Hasan Abdulgâfir b. İsmail Abdulgâfir. el-Muntehab mine's-Siyâk. thk. Muhammed Ahmed Abdulazîz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- Fârisî, Ebu'l-Hasan Abdulgâfir b. İsmail Abdulgâfir. el-Halkatu'l-Ûlâ min Târîhi Nisâbûr (el-Muntehab min kitâbi's-siyâk). thk. Muhammed Ahmed Abdul'azîz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- Fâzıl, Abdussettâr. "Sa'lebî", Mevsûatu A'lami'l-Ulemâi ve'l-Udebâi'l-Arabi ve'l-Muslimîn, el-Munazzamatu'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2005.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemî. Meâni'l-Kur'ân. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Ferhân, Râşid Abdullah. Tefsîru Müşkilü'l-Kur'ân. Kuveyt: y.y., 1983.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh. Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedi'. Kâhire: Mektebetu'l-Mutenebbî, ts.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, t.y.
- İbn Kâdî Şuhbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed. Tabakatü's-Şafi'iyye. tsh. Hafız Abdülhalim Han. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. el-Mevzu'ât. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: Mektebetü's-

- Selefiyye, 1966.
- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. Zâdu'l-Mesî fî İlmi't-Tefsîr. Dımaşk: Dâru İbn Hazm/el-Mektebetü'l-İslâmî, 2002.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. el-Lubâb fî Tehzîbi'l-Ensâb. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed. Gâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ. nşr. Gotthelf Bergstraesser. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- İsnevî, Cemâleddîn Abdurrahîm. Tabakâtu's-Şafiyye. thk. Abdullah Muhammed el-Cüburi. 3 Cilt. Riyad: Dârü'l-Ulûm, 1981.
- İneziy, Halid b. Avn. el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân (Kitabın Başından el-Bakara Sûresi'nin 176. Âyetine Kadar). Mekke: Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. Mucemu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye. 14 Cilt. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1986.
- Kıftî, Cemâluddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Yûsuf. İnbâhu'r-Ruvât. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm). 4 Cilt. Kahire: y.y., 1950.
- Koç, Mehmet Akif. Tefsir'de Bir Kaynak İncelemesi (es-Sa'lebî Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman Rivâyetleri). Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kureşî, Muhammed b. Abdurrahman el-Osmânî ed-Dımaşkî. Tabakâtü'l-Fukahâi'l-Kubrâ. thk. Muhyiddîn Ali Necîb. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2013.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 14 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2006.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Sa'lebî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 36/432-434, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Mûsevî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer Hansarî. Ravzâtu'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât, thk. Esedullah İsmailiyyan. 8 Cilt. Tehran: y.y., 1390-1392.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân. thk. Seyyid Hasen Kesrevî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. Kısasu'l-Enbiyâ el-Musemmâ bi'l-'Arâ'is. Mektebetü'l-Cumhûriyeti'l-Arabiyye, ts.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. Katla'l-Kur'ân. thk. Nâsir b. Muhammed b. Osman el-Munî. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 2008.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek. el-Vâfi bi'l-Vefeyât. Wiesbaden: y.y., 1979.

- Saleh, Waled A. The Formation of Classical Tafsîr Tradition. (The Qur'ân Commentary of Al-Tha'labî). Leiden: Koninklijke Brill NV, 2004.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed. el-Ensâb. thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1988.
- Subkî, Ebû Nasr Taceddin Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkâfi. Tabakâtu'sh-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ. thk. Mahmûd Muhammed Tanahi vd. 10 Cilt. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1966.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahman İbn Ebî Bekr. Tabakâtu'l-Müfessirîn. thk. Ali Muhammed U'mer. Mektebetu Vehbe, 1976.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. Câmiü'l-Beyân an Te'vîli ayi'l-Kur'ân. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tümer, Günay. "Arâisu'l-Mecâlis". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 3/265-266. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî. Esbâbu-Nüzûli'l-Kur'ân. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ, thk. Şuayb el-Arnaûtî, vd. 15 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1983.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn. 3 Cilt, Kahire: Mektebetu Vehbe, t.y.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 1984.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Yahudi Kökenli Olduğu İddiası: Bir Tarihçe Denemesi*

The Claim that the Qur'an is Jewish Origin in the Orientalist Literature: A Short History

Necmettin Salih EKİZ

Arş. Gör., Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Research Assistant, Faculty of Theology

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Düzce, Turkey

necmettinsalihEkiz@duzce.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3123-4371>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/12/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 03/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation: Ekiz, Necmettin Salih. "Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Yahudi Kökenli Olduğu İddiası: Bir Tarihçe Denemesi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2021), 149-171.
<https://doi.org/10.31121/tader.1030881>

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

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

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

* Bu makale, "Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Yahudi Kökenli Olduğu İddiası: Abraham Geiger Örneği" başlıklı yüksek lisans tezinden hareketle hazırlanmıştır. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

Öz

Bu çalışmada oryantalistik Kur'ân araştırmalarının en tartışmalı konularından biri olan Kur'ân'ın Yahudi kökenli olduğu iddiası konu edilmiştir. İlgili iddia, onu modern dönemde ilk kez akademik bir çalışmada ortaya koyan Abraham Geiger (1810-1874) üzerinden ele alınmıştır. Abraham Geiger'in bu çalışması hem akademik hem de dinî çevrelerde büyük yankı uyandırmış ve kendisinden sonra aynı yöntem kullanılarak pek çok çalışmanın yapılmasına zemin hazırlamıştır. Her ne kadar durum böyle olsa da bu çalışmada ondan önceki dönemde bu iddianın varlığı sorgulanmış ve iddianın ilk örneklerine Orta Çağ Yahudi âlimlerinin eserlerinde rastlandığı tespit edilmiştir. Üç başlıktan oluşan çalışmada ilk olarak Abraham Geiger öncesi Yahudi köken iddiasının tarihî seyri mercek altına alınmıştır. Bu bağlamda Kur'ân'ın nüzul döneminden başlamak suretiyle Ortaçağ Yahudi literatürü incelenmiş ve Geiger'a gelinceye değin ilgili iddianın örnekleri tespit edilmiştir. Geiger'in iddialarının özgünlüğünü tahlil etme ve selefleriyle benzer yahut farklı noktalarını tespit etme açısından bu tarihenin önem arz ettiği düşünülmektedir. İkinci başlıkta önce Geiger'in hayatı ve eserleri hakkında bilgiler verilmiş, yaşadığı dönemin dinî ve sosyo-kültürel şartlarının çalışmaları ve zihin dünyası üzerindeki etkisi sorgulanmıştır. Akabinde Yahudi köken iddiasını detaylı bir şekilde temellendirmeye çalıştığı doktora tezi üzerinden iddiasında takip ettiği yöntem ve temel iddiaları ortaya konulmuştur. Üçüncü ve son başlıkta ise Geiger sonrası oluşan Yahudi köken literatürü incelenmiş, eser-yazar bilgileri üzerinden örnekler verilerek iddianın son dönemdeki seyrine dikkat çekilmiştir. Çalışma neticesinde, oryantalist Kur'ân araştırmalarında ciddi bir yer tutan Yahudi köken iddiasının tarihsel seyri Abraham Geiger öncesi ve sonrası incelenmek suretiyle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, İslam, Oryantalizm, Yahudi Köken, Oryantalizmi, Abraham Geiger.

Abstract

In this study, the claim that the Qur'an is of Jewish origin, which is one of the most controversial issues of orientalist Qur'anic studies, is discussed. This work of Abraham Geiger aroused great repercussions in both academic and religious circles and laid the groundwork for many studies after him using the same method. Although this is the case, in this study, the existence of this claim in the previous period was questioned and it was determined that the first examples of the claim were found in the works of medieval Jewish scholars. In this study, which consists of three titles, firstly, the historical course of the Jewish origin claim before Abraham Geiger was examined. In this context, starting from the revelation period of the Qur'an, medieval Jewish literature has been examined and examples of the relevant claim have been identified until Geiger. This history is considered to be important in terms of analyzing the originality of Geiger's claims and identifying similar or different points with his predecessors. In the second title, firstly, information about Geiger's life and works was given, and the effect of the religious and socio-cultural conditions of the period he lived in on his works and mind was questioned. Then, the method and basic claims he followed in his claim were revealed through his doctoral thesis, in which he tried to justify the claim of Jewish origin in detail. In the third and last title, the Jewish origin literature that emerged after Geiger was examined, and the recent state of the claim was presented by giving examples on the information of the work-author. As a result of the study, the historical course of the Jewish origin claim, which has a serious place in orientalist Qur'an studies, has been tried to be revealed by examining pre and post-Abraham Geiger.

Keywords: Orientalism, Islam, Judaism, Qur'an, Jewish Origin, German-Jewish Orientalism, Abraham Geiger.

Giriş

Oryantalistler Kur'an'ın Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla Hz. Muhammed'e vah-yolunduğunu kabul etmedikleri için onu Hz. Muhammed'in bizzat yazdığını ya da yazdırdığını, diğer bir ifadeyle Kur'an'ın ilahî olarak değil, beşerî bir çabayla ortaya çıktığını öne sürmüşlerdir. Bu ön kabul üzerinde ittifak eden oryantalistler, Kur'an'ın Hz. Muhammed tarafından nasıl meydana getirildiği noktasında ise ihtilaf etmişlerdir. Bu minvalde bazıları onun Kur'an'ı Yahudilik veya Hıristiyanlıktan aldığını, bazıları ise daha genel bir çerçevede hem tek tanrılı dinler hem de gerek putperestlik gerekse diğer çevre kültürlerin etkisiyle meydana getirdiğini iddia etmiştir. Hatta Kur'an'ın hicri ikinci ve üçüncü yüzyıllarda Müslümanların kolektif bilinci tarafından Hicaz'da değil de Mezopotamya'da oluşturulduğunu iddia edenler bile olmuştur. Söz konusu iddiaların bir araya gelmesiyle Oryantalistik Kur'an araştırmalarında kayda değer bir "köken" literatürü oluşmuştur.

Genel olarak tüm köken iddialarını tek bir çalışmada ele almak mümkün olmadığı için yalnızca Yahudi köken iddiasının tarihî seyrinin ele alındığı bu çalışmada temel odak noktası Abraham Geiger olacaktır. Zira o bu alanın modern dönemdeki öncü ismi kabul edilmektedir. O, 1832 yılında hazırladığı doktora tezinde bu konuyu ele almıştır. Geiger bu çalışmasında, Kur'an ile Yahudi kutsal metinlerini mukayese ederek belli başlı kavram, kelime, ibadet ve kıssalardaki benzerlikler üzerinden Hz. Muhammed'in Kur'an'ı Yahudilikten iktibas ederek (borrowed) meydana getirdiğini iddia etmiştir. Geiger'ın çalışması o dönemde büyük bir yankı uyandırmış ve kimi çevreler tarafından övgüyle karşılanırken, kimileri tarafından da eleştirilere maruz kalmıştır. Kitap yalnızca büyük bir yankı uyandırmakla kalmamış, aynı yöntem takip edilerek, sonrasında birçok köken çalışması yapılmıştır. Bu anlamda Geiger'ın oryantalistik İslâm araştırmalarında âdeta yeni bir alan açtığı ve takip eden yüzyıl boyunca sahanın gündemini belirlediği rahatlıkla ifade edilebilir.

Kur'an'ın Yahudi köken iddiası ve Abraham Geiger'ın Kur'an algısı üzerine Türkçe literatürde tespit edilebildiği kadarıyla -her ne kadar oryantalizmden bahseden çalışmalarda ismi sıkça zikredilse de- müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu durum muhtemelen Geiger'ın bir İslâm uzmanından ziyade daha çok Reformist Yahudi kimliğiyle ön plana çıkmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Özcan Hıdır İslâm'ın Yahudi kökeni teorisiyle alakalı çalışmaları genel hatlarıyla ele aldığı bir makalesinde¹ Geiger'a değinmiş ve onun hakkında özet halinde ve faydalı bilgiler sunmuştur. Hıdır bu makalesinde Geiger'ın Türkçe literatürde tanınmadığına ve bunun büyük bir eksiklik olduğuna haklı olarak dikkat çekmiştir. Fakat sonradan Salime Leyla Gürkan tarafından *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde yazılan "Abraham Geiger" maddesiyle bu eksikliğin giderildiği söylenebilir.² Hıdır ayrıca hadislerin Yahudi ve Hıristiyan kökenine dair iki kapsamlı çalışma daha yapmıştır.³ Hıdır'ın hadisler özelinde yaptığı bu çalışmalarının alanda büyük bir boşluğu doldurduğu ve bu çalışmanın ana fikri üzerinde de büyük ölçüde etkili olduğu teslim edilmelidir. Ayrıca Susan

¹ Özcan Hıdır, "İslâm'ın Yahudi Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1, (1998), 155-168.

² Salime Leyla Gürkan, "Abraham Geiger", *DİA* Ek-1, (2016), 471-473.

³ Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Baskı, 2018); a. mlf., *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

nah Heschel, John Tolan ve Jacob Lassner'ın Geiger'ı ve Alman-Yahudi oryantalistleri ele aldıkları makaleleri bu çalışmanın yazarı tarafından Türkçeye kazandırılmıştır.⁴

Yabancı literatüre bakıldığında ise Geiger hakkında kayda değer sayıda çalışma yapıldığı görülmektedir. Ancak bu çalışmaların büyük bir kısmı Geiger'ın İslâm ve Kur'ân algısından ziyade onun reformist kimliğine odaklanmıştır. Zira Geiger, Reformist Yahudiliğin öncüsü kabul edilmektedir. Bu bağlamda ilk olarak Geiger'ın oğlu Ludwig Geiger tarafından hazırlanan *Abraham Geiger: Leben und Lebenswerk* adlı çalışma zikredilmelidir.⁵ İki bölümden oluşan bu hacimli çalışmada, ilk bölümde Geiger'ın detaylı bir biyografisi sunulmuş, ikinci bölümde ise çalışmaları ele alınmıştır. Bunun dışında doğrudan Geiger'la alakalı olarak kaleme alınan eserler arasında J. Petuchowski'nin editörlüğünde hazırlanan *New Perspectives on Abraham Geiger*,⁶ Susannah Heschel'in *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*,⁷ Ken Koltun-Fromm'un *Abraham Geiger's Liberal Judaism*⁸ adlı eserleri ve Christian Wiese, Walter Homoka ve Thomas Brechenmacher'ın editörlüğünde hazırlanan *Jüdische Existenz in der Moderne: Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums*⁹ başlıklı çalışma zikredilebilir. Bu çalışmalar da büyük ölçüde Geiger'ın reformist kimliği, Yahudilik içindeki reform çalışmaları ve Hristiyanlıkla giriştiği mücadelelere odaklanmışlardır. Söz gelimi Geiger hakkında temel başvuru kitabı kabul edilebilecek Heschel'in *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* adlı eserinde yazar Geiger'ın hayatından bahsettikten sonra İslâm'a sadece bir başlık içinde Hristiyanlık'la birlikte yer vermekte ve kitabın geri kalanını onun Hristiyanlık ve Ortodoks Yahudilikle mücadelesine tahsis etmektedir. Heschel'in ayrıca doğrudan Geiger hakkında kaleme aldığı birçok makalesi de bulunmaktadır.¹⁰

⁴ Susannah Heschel, "Yahudiliği Oryantalizmden Kurtarmak İçin İslâm'ı Araç Olarak Kullanan Alman-Yahudi Araştırmaları", çev. Necmettin Salih Ekiz, *Dokuz Eylül İlahiyat Dergisi* 51/2 (2020), 321-345; Susannah Heschel, "Emperyalizmin Yükselişi ve Alman-Yahudi Oryantalistlerin İslâm Araştırmalarına Katılımı", çev. Necmettin Salih Ekiz-Burak Pekcan, *İsrailiyat* 6 (2020), 55-88; John Tolan, "19. Yüzyıl Aşkenaz Yahudilerinin Monoteist Reformu İçin Bir Model Olarak Hz. Muhammed", çev. Necmettin Salih Ekiz, *Oksident Dergisi* 3/2 (2020), 93-122; Jacob Lassner, "Abraham Geiger: 19. Yüzyılda İslâm'ın Kökenlerini Araştıran Reformist Bir Yahudi", çev. Necmettin Salih Ekiz, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2021), 106-33.

⁵ Ludwig Geiger, *Abraham Geiger: Leben und Lebenswerk* (Berlin: Druck und Verlag Von Georg Reimer, 1910).

⁶ J. Petuchowski, *New Perspectives on Abraham Geiger* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1975).

⁷ Susannah Heschel, *Abraham Geiger and The Jewish Jesus* (Chicago&London: Chicago University Press, 1998).

⁸ Ken Koltun-Fromm, *Abraham Geiger's Liberal Judaism* (Bloomington: Indiana University Press, 2006).

⁹ Christian Wiese vd. (ed.), *Jüdische Existenz in der Moderne: Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums* (Berlin: De Gruyter, 2013).

¹⁰ Örneğin bkz. Susannah Heschel, "Abraham Geiger and the Emergence of Jewish Philoislâmism", *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, ed. Dirk Hawtig (Würzburg: Ergon Verlag, 2008), 65-86; Susannah Heschel, "Orientalist Triangulations: Jewish Scholarship on Islam as a response to Christian Europe", *The Muslim Reception of European Orientalism: Reversing the Gaze*, ed. Susannah Heschel-Umar Ryad (London: Routledge, 2019), 147-167; Susannah Heschel, "How the Jews Invented Jesus and Muhammad: Christianity and Islam in the work of Abraham Geiger", *Ethical Monotheism, Past and Present: Essays in Honor of Wendell S. Dietrich* (Providence: Brown Judaic Studies, 2001), 49-73; Susannah Heschel, "The Philological Uncanny: Nineteenth-Century Jewish Readings of the Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies* 20/3 (2018), 193-213.

Heschel'dan başka Geiger'in İslâm ve Kur'ân algısı hakkında çalışma yapan yazarlar da vardır. Harvey Hill,¹¹ Aaron Hughes,¹² Nicolai Sinai,¹³ Michael Pregill,¹⁴ Gordon Newby,¹⁵ Walid Saleh,¹⁶ Norman Stillman¹⁷ ve Brannon M. Wheeler¹⁸ gibi isimler burada zikredilebilir. Fakat bu yazarlar da iddianın tarihçesinden ziyade Geiger'in yaşadığı döneme odaklanmışlar ve sonrası hakkında da yeterli bilgiler sunmamışlardır. Ayrıca Bilal Gökçür tarafından Manchester Üniversitesi'nde hazırlanan, genel olarak Kur'ân'ın Hıristiyan ve Yahudi kökenine dair oryantalistlerin iddialarını ele aldığı doktora tezi de zikredilmelidir. Gökçür bu tezinde Yahudi köken iddiasının tarihteki izini sürmekten ziyade oryantalistlerin Kur'ân'ın kökenine bakışının arka planını ele almış ve William Muir, Clair Tisdall, Richard Bell, Charles Cutler Torrey ve W. M. Watt gibi 20. yüzyılda yaşamış önemli isimlerin görüşlerini incelemiştir.¹⁹ Gökçür'ün bu hususta önemli makaleleri de bulunmaktadır.²⁰

Sonuçta genel olarak Yahudi köken iddiası, özel olarak ise Geiger hakkında yapılan çalışmalarda Kur'ân'ın kaynağı hakkındaki görüşlerinin tarihçesinin tam olarak tespit edilmediği görülmektedir. Bu durumda, Yahudi köken iddiasının tarihî seyrinin keşfedilmesi ve Geiger'ın oryantalistik literatüre etkisinin ortaya konulmasının önem arz ettiği düşünülmektedir. Geiger oryantalistik literatürde sahip olduğu öneme rağmen Türkçe literatürde - hakkında bir ansiklopedi maddesi hariç- neredeyse hiçbir müstakil eserin hazırlanmamış olması da bu çalışmanın önemine işaret etmektedir. Gerek Geiger öncesinin, gerek kendisi-

-
- ¹¹ Harvey Hill, "The Science of Reform: Abraham Geiger and the Wissenschaft des Judentum", *Oxford University Press* 27 (2007), 329-349.
- ¹² Aaron Hughes, "Contextualizing Contexts: Orientalism and Geiger's *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* Reconsidered", *"Im vollen Licht der Geschichte": Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, ed. Dirk Hawtig (Würzburg: Ergon, 2008), 88-98.
- ¹³ Nicolai Sinai, "Abraham Geiger and Nöldeke on the Qur'an and the Muhammed", *"Im vollen Licht der Geschichte": Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, ed. Dirk Hawtig (Würzburg: Ergon, 2008), 145-154.
- ¹⁴ Michael Pregill, "The Hebrew Bible and the Qur'an: The Problem of Jewish Influence on Islam" *Religion Compass*, 1/6 (2007): 643-569, Michael Pregill, "Some Reflections on Borrowing, Influence, and the Entwinning of Jewish and Islamic Traditions; or, What an Image of a Calf Might Do", *Islamic Studies Today*, ed., Majid Daneshgar-Walid Saleh, (Leiden: Brill, 2017), 164-198.
- ¹⁵ Gordon Newby, "A Prolegomenon to the Relation of the Qur'an and the Bible", *Bible and The Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality*, ed., John C. Reeves (Leiden: Brill, 2004), 23-43.
- ¹⁶ Walid Saleh, "What if you refuse, when ordered to fight? King Saul (Talut) in the Qur'an and Post Qur'anic Literature", *Saul in Story and Tradition*, ed., Carl S. Ehrlich (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 262-283; Walid Saleh, "The Hebrew Bible in Islam", *The Hebrew Bible/Old Testament*, ed., S.B. Chapman-M.A. Sweeney (New York: Cambridge University Press, 2016), 426-447.
- ¹⁷ Norman A. Stillman, "Islamici nil a me alienum puto: The Mindset of Jewish Scholars of Islamic Studies", *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging*, ed., Ottfried Fraisse (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2018), 181-198; Norman A. Stillman, "The Story of Cain and Abel in the Qur'an and the Muslim Commentators: Some Observations", *Journal of Semitic Studies* 19/2 (1974), 231-239.
- ¹⁸ Brannon M. Wheeler, "The Jewish Origins of Qur'ân 18:65-82?: Reexamining Arent Jan Wensinck's Theory", *JAOS*, 118/2 (1998), 153-171.
- ¹⁹ Bilal Gökçür, "Western Attitudes to the Origin of the Qur'an: Theological and Linguistic Approaches of Twentieth Century English-Speaking World from William Muir to William M. Watt" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, The University of Manchester, 2002).
- ²⁰ Bkz. Bilal Gökçür, "Oryantalist Literatürde Kur'ân'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı Disiplinlerarası Bir Yaklaşım", *Bilimname : Düşünce Platformu* 2/5 (2004), 61-74; Bilal Gökçür, "Kur'ân'da Yabancı Kelimeler Meselesine Oryantalist Bir Yaklaşım", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birlik]* 3/2 (2002), 135-142.

nin iddiaları, gerekse kendisinden sonra oluşan literatürün açığa çıkarılmasının alanda önemli bir boşluğu doldurması ümit edilmektedir.²¹

1. Abraham Geiger Öncesi Yahudi Köken İddiası

Kur'ân'ın Hz. Muhammed'e Allah tarafından vahyedilmediği, aksine başkaları tarafından uydurulduğu ve ona öğretildiği iddialarının ilk sahibi aslında Yahudiler değildir. Bu iddia esasen, Kur'ân'ın nazil olmaya başladığı dönemde Yahudilerden de önce Mekke müşrikleri tarafından dile getirilmiştir. Nitekim bu durum bizzat Kur'ân tarafından ifade edilmiştir: *"Şüphesiz biz onların: 'Kur'ân'ı ona ancak bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. Kendisine nispet ettikleri şahsın dili yabancıdır. Hâlbuki bu Kur'ân apaçık bir Arapçadır."*²² *"İnkâr edenler: Bu (Kur'ân) olsa olsa onun uydurduğu bir yalandır. Başka bir zümre de bu hususta kendisine yardım etmiştir, dediler. Böylece onlar hiç şüphesiz haksızlığa ve iftiraya başvurmuşlardır."*²³ Müşrikler burada Hz. Muhammed'e yardım edenlerin Ehl-i Kitap olduğunu, yani onlardan yardım alarak Kur'ân'ı yazdığını iddia etmişlerdir.²⁴ Medine Yahudileri de benzer şekilde Kur'ân'ın ilâhî kökenini kabul etmeyip Hz. Muhammed'in risâletine tabi olmamış ve her anlamda onunla mücadele içinde olmuşlardır.²⁵

Medine Yahudilerinin Kur'ân'a itirazları genellikle, Tevrat'tan alışkın olduklarının aksine, Kur'ân'ın içeriğinin ve konu anlatımının sistematik olmayışıyla ilgilidir. Bunu da onun ilâhî bir kitap olmayışına bağlamışlardır. Bu itirazlar Kur'ân tarafından eleştirilmiş ve Yahudiler, fitne çıkarmak için tevil ve müteşâbih ayetlerin peşinde koşmaları nedeniyle kınanmıştır.²⁶ Abdullah b. Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre Yahudilerin ileri gelenlerinden bir grup Hz. Muhammed'e gelerek aldığı vahiylerin Allah katından olduğuna ikna olmadıklarını, zira ayetler arasında Tevrat'taki gibi bir uyum olmadığını dile getirmişlerdir. Hz. Muhammed de onlara, inen vahiylerin Allah katından olduğunu bildiklerini, zira bunun ellerinde bulunan Tevrat'ta yazılı olduğunu belirterek insanların ve cinlerin bu kitabın benzerini getiremeyeceklerini ifade etmiştir. Onlar ayrıca İslâm Peygamberi'nden ellerine alıp okuyacakları bir metin getirmesini talep etmişlerdir. Aksi takdirde gelen vahiylerin benzerini getirebileceklerini ifade ettiklerinde ise *"İnsanlar ve cinler Kur'ân'ın benzerini getirmek için bir araya gelseler ve birbirlerine yardımcı olsalar yine de onun bir benzerini getiremezler"*²⁷ ayeti inmiştir.²⁸

²¹ Abraham Geiger hakkında hazırladığım yüksek lisans tezimi savunduktan yaklaşık iki ay sonra Geiger hakkında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi açısından Harun Gülten tarafından yine Geiger hakkında başka bir yüksek lisans tezinin daha hazırlanıp başarıyla savunulduğu haberini aldım. Dolayısıyla burada bu çalışmayı da zikretmem gerekir.

²² en-Nahl 16/103.

²³ el-Furkân 25/4; Yine Bk. es-Sebe 34/8, el-Mü'minûn 23/38.

²⁴ Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 4/331; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 24/52.

²⁵ Hz. Peygamber'in Yahudi ve Hristiyanlarla münasebetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ayşenur Uraler, *Hz. Peygamber'e Yahudi ve Hristiyanların Yöneltiltikleri Sorular* (2. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015).

²⁶ Âl-i İmrân 3/7.

²⁷ İsrâ, 17/88.

²⁸ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-Arabî, 1990) 2/211.

Orta Çağ Yahudi literatüründe ise İslâm'la ilgili bilgilere miladi sekizinci asrın ortalarından itibaren rastlanmaktadır.²⁹ Yahudi âlimler tarafından İslâm genellikle polemik konusu yapılmış ve İslâm'a yönelik tenkitlerin hemen hepsi Tevrat'ın tefsiri, Midraşik anlatımlar, hukuk ve inanç esaslarının işlendiği değişik eserler ile tarih kitaplarında dile getirilmiştir. Orta Çağ Yahudi âlimleri reddiyelerinde öncelikli olarak tahrif iddialarına cevap vermeye ve Mûsâ şeriatının nesh edilmediğini savunmaya çalışmışlardır. Bunların yanı sıra İslâm'ın kökenine dair iddialarda da bulunmuş, Hz. Muhammed'in şahsı ve öğretisi hakkında değerlendirmeler yapmışlardır. Burada dikkat çeken bir husus, Yahudi dinî literatüründe Hz. Muhammed'in isminin nadiren zikredilmiş olmasıdır. Yahudi âlimler, isim zikretmek yerine Hz. Muhammed'den *pasul* (defolu, ayıplı, eksik), *roe tson* (koyun çobanı), *roe evili* (akılsız çoban), *meşuga* (deli, mecnun), *iş ha-ruab* (akıl hastası), *nivze* (hakir), *şote* (aptal), *ha-meta'te'* (aldatıcı), *arur* (lanetli), *ha-raşa* (şerli) gibi küçük düşürücü lakaplar kullanmaktan da geri durmamışlardır.³⁰ Orta Çağ'ın meşhur Yahudi âlimlerinden Samuel el-Mağribî, Yahudilerin Hz. Muhammed'den bahsederken isim vermeden ondan bu lakaplarla bahsetmelerinin bir gelenek haline geldiğini ifade etmiştir.³¹

Orta Çağ Yahudileri arasında İslâm'la ilgili ilk yoğun bilgiler Abbâsîler döneminde Bağdat'ta yaşamış olan Sa'adia Gaon'un³² (ö. 942) eserlerinde görülmektedir. İslâm'a karşı müstakil bir reddiye kaleme almamış olan Gaon, *Kitâbu'l-emânât ve'l-i'tikâdât* adlı eserinde neshle alakalı çok uzun açıklamalar yapmaktadır. Ayrıca onun Arapça Tevrat tercümesi de pek çok İslâmî kavram içermektedir.³³ Gaon, Mutezilî kelam prensiplerini kullanarak Yahudiliğin inanç esaslarını sistematize eden ve diğer dinler karşısındaki konumunu belirleyen ilk isim olarak kabul edilmektedir.³⁴

İslâm'ın ve Kur'an'ın Yahudi kökenli olduğu iddialarının ilk örneklerine 10. yüzyıldan itibaren rastlanmaktadır. Karâî Yahudi âlimlerinden Daniel el-Kummisî (ö. 946) eserlerinde İslâm'la ilgili değerlendirmelerde bulunmuş ve Hz. Peygamber'in kendisini muvahhid bir peygamber olarak tanıttığını, ancak putperest geleneği sürdürdüğünü öne sürmüştür. Bir diğer Karâî âlim Yefet b. Eli (10. yy) de Daniel kitabına yazdığı tefsirde Kur'an'ın Yahudilikten intihal olduğunu ve Hz. Muhammed'in mesajlarının Yahudi kaynaklardan çalıntı olduğunu (*seraka min kutubi'l-Yehûd*) dile getirmiştir.³⁵

Yine onuncu yüzyıl Yahudi âlimlerinden Yakup el-Kirkisânî (ö. 960) 937 yılında kaleme aldığı tahmin edilen *Kitâbu'l-envâr ve'l-merâkıb* adlı eserinde Hz. Muhammed'in peygamber

²⁹ Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslâm Algısı; İbn Meymûn (Maimmonides Örneği)* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 39.

³⁰ Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslâm Algısı*, 42.

³¹ Samuel el-Mağribî, *İjhâmu'l-Yehûd: Silencing the Jews*, ed. Moshe Perlmann, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 32 (1964): 67.

³² Sa'adia Gaon hakkında geniş bilgi için bkz. Henry Malter, *Sa'adia Gaon: His Life and Works* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1921); Müslüman literatürde Said b. Yusuf el-Feyyûmî olarak bilinir.

³³ Meral, *İslâm Algısı*, 20.

³⁴ Muhammad Khalifah Hasan Ahmad Khalifah, "Medieval Jewish-Muslim Contribution to the Academic Study of Religion: A Study in the Methodology of Saadia al Fayyumi and Muhammad al-Shahrastani" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Temple University, 1976), 164.

³⁵ Yasin Meral, "Orta Çağ Bilginlerinin İslâm Eleştirisi: Yakup el-Kirkisani Örneği", *Dini Araştırmalar* 17/45 (2014), 95.

rin⁴² aslında Tanrı tarafından Yahudilere yapılmış iyilik ve güzellikler olduğunu savunmakta ve İslâm'ın/Kur'an'ın kökenini sorgulamaktadır.⁴³

Orta Çağ'ın en büyük Yahudi filozofu olarak kabul edilen İbn Meymûn'un (ö. 1204) eserlerinde de (özellikle *Yemen Mektubu*'nda)⁴⁴ İslâm'a ve Hz. Muhammed'e dair değerlendirmeler bulunmaktadır. İbn Meymûn da Hz. Muhammed hakkında yukarıda zikredilen ifadeleri kullanmaktan çekinmemiş, ancak o da açıktan isim vermeme geleneğini sürdürmüştür. *Delâletü'l-hâirîn* adlı eserinde Mûsâ şeriatı ve Sînâ vahyine vurgu yaparak Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyip onun gerekli peygamberlik vasıflarını taşımadığını ve Hz. Muhammed'in Kur'an'ı intihal yoluyla Tevrat'tan alıntılarla oluşturduğunu öne sürmüştür. Yahudiliğin yerine, tüm benzerliklerine rağmen bırakın İslâm'ı, hiçbir dinin geçemeyeceğini ifade etmiş ve Mûsâ şeriatının asla yürürlükten kaldırılamayacağını ifade etmiştir. Bunun aksi her iddia ona göre Yahudilik özentisi taklitlerdir.⁴⁵ İbn Meymûn daha da ileri giderek İslâm'ın, Arap-putperest inançlarından tamamen arınmadığını iddia etmiş ve Kabe'yi tavâf etmeyi puta tapma olarak görmüştür.⁴⁶ Ona göre Hz. Muhammed Yahudiliğin yayılması konusunda faydalı hizmetler görmüştür. Hz. İsâ gibi o da Yahudilikten esinlendiği için, dinini yayarken aslında dünyanın dört bir tarafına kökeni Yahudilikte bulunan emir ve yasakların ulaşmasını sağlamıştır.⁴⁷ İbn Meymûn bir başka yerde de Hıristiyanlık ve İslâm için "Yahudilikten çalıntı dinler" anlamında *datot gnuvot* ifadesini kullanmaktadır. Bu iki dinin Yahudiliğe benzemeye çalışan dinler olduğu, fakat beşerî bir yapının ilâhî bir yapıya benzemeyeceği ifadeleri de İbn Meymûn'a aittir.⁴⁸ Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sahteliğine ve öğretilerinin uydurma ve yanlışlarla dolu olduğuna dair tüm iddialarına rağmen İbn Meymûn, garip bir şekilde, İslâm'ın tamamen olgunlaşmış tavizsiz bir monoteizme sahip olduğunu teslim etmiştir.⁴⁹

Bir diğer Yahudi âlim İbn Kemmûne (ö. 1284) *Tenkâbu'l-ebbâs* adlı eserinde Kur'an'ın başka bir peygambere indiğini, fakat Hz. Muhammed'in bu Kur'an'ı ondan alıp kendine mâl ettiğini ve kendinden önceki kitapları okuyup Kur'an'ı onlardan derlediğini iddia etmiştir.⁵⁰

⁴² Örneğin bkz. Nisâ 4/160.

⁴³ Şiirin detayları için bkz. Ahroni, "From Bustân al-uqûl", 330-346.

⁴⁴ Mektup hakkında geniş bilgi için bkz. Daniel Bousek, "Polemics in the Age of Religious Persecutions. Maimonides' Attitude Towards Islam", *Asian and African Studies* 20 (2011), 46-85; Mektubun İbrânice-Arapça karşılaştırmalı versiyonu için bkz. Yasin Meral, "İbn Meymûn'un Yemen Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54/2 (2013), 1-48.

⁴⁵ Bousek, "Polemics in the Age of Religious Persecutions", 74.

⁴⁶ Paul B. Fenton, "The Banished Brother; Islam in Jewish Thought and Faith". *Jewish Theology and World Religions*, ed., Alon Goshen-Gottstein ve Eugene Korn (Oxford: Littman, 2012), 240.

⁴⁷ Yasin Meral, "Orta Çağ Yahudi Dünyasında İslâm Algısı", *Milel ve Nihal* 10/1 (2013), 78.

⁴⁸ Meral, *Yahudi Geleneğinde Kur'an*, 43; İbn Meymûn hakkında geniş bilgi için bkz. Meral, *İslâm Algısı*, 69-244; Ayrıca bkz. Hatice Doğan, *Mûsâ bin Meymun Rambam Maymonides'in Hayatı ve Eserleri: Delaletü'l-hairin - More Nevubim* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2010).

⁴⁹ Bousek, "Polemics in the Age of Religious Persecutions", 78.

⁵⁰ Yasin Meral, "Yahudi Âlim İbn Kemmûne'nin Kur'an'ın İcazıyla İlgili Değerlendirmeleri", *Dinler Tarihi Araştırmaları Armağan Serisi I*, Ankara, (2016) 381 vd.

İbn Kemmûne, Kur'ân'dan yaptığı ayet alıntıları ve bunları kıraat farklılıklarıyla birlikte yapmasıyla dikkat çekmiş bir isimdir.⁵¹

Orta Çağ'da İslâm'la ilgili bilgilere rastlanan diğer bir metin de Şlomo İbn Adret'e (ö. 1310) ait *Maamar 'al Yişma'el*⁵² adlı risâledir. Bu risâlenin tamamı Tevrat'taki akli ve ahlakî açıdan sorunlu anlatımları izaha yöneliktir.⁵³ İbn Adret, Tevrat'ın tahrif edilmediğini savunarak, Tevrat'ta akla aykırı anlatımların bir hikmet içerdiğini iddia etmiştir. Vahyin mahiyetinden bahsederken o, hakiki vahyin Hz. Nuh ve Hz. Mûsâ'ya verildiği şekilde, yani insanların gözü önünde ve topluma mâl edilerek olması gerektiğini, dolayısıyla Hz. Muhammed'in vahyi alış şekli daha çok bireysel tecrübeye dayandığı için hakiki olamayacağını öne sürmüştür.⁵⁴ Şeriat konusunda da Hz. Mûsâ'nın şeriatı yanında Hz. Muhammed'in şeriatının hezeyanlarla dolu uydurmalardan başka bir şey olmadığını ifade etmiştir.⁵⁵

İslâm'la ilgili malzemeler barındıran diğer bir risâle de Şim'on ben Tsemah Duran'a (ö. 1444) ait *Kešet u-Magen*'dir. İbn Adret'ten sonra İbn Hazm'a karşı müstakil reddiye yazan diğer isim de Duran'dır.⁵⁶ Ancak Duran mezkûr kitabında kendisinden önce hiçbir Yahudi âlimin Hıristiyanlık ve İslâm hakkında ayrıntılı bir reddiye kaleme almadığını belirtmiştir.⁵⁷ Duran, Kur'ân'dan birçok ayet nakletmekte, kitabının temel tezi olması gereğince de İslâm'daki birçok uygulamanın kökeninin Yahudilik olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber Tevrat'ın ne kadar mükemmel bir kitap olduğunun farkına varmış ve dinini bunun üzerine inşâ etmiştir.⁵⁸

Eliyahu Kapsali (ö. 1555) de Geiger öncesi dönemde Hz. Muhammed ve İslâmiyet'ten bahseden Yahudi âlimlerdendir. *Seder Eliyahu Zuta* adlı kitabında Kapsali, Hz. Muhammed'in yeni bir din ihdas edip avamın gözündeki bu dini yüce göstererek önceki dinleri nesh etmeye karar verdiğini ve onun Tevrat'tan aşırma yapmakla kalmayıp başka geleneklerden de birtakım buyrukları alarak müntesiplerinin hoşuna gidecek şekilde değiştirdiğini iddia etmiştir.⁵⁹ Kapsali bundan başka Hz. Muhammed'in "Rum büyüklerinden biri" veya "Papalığın kardinali" olduğu şeklinde ilginç bir rivayet de nakletmiştir.⁶⁰

⁵¹ Lazarus-Yafeh, Hava. *Intervined Worlds Medieval Islam and Bible Criticism*. (New Jersey: Princeton University Press, 1992), 147.

⁵² Bu risâle akademi çevrelerinde *Maamar 'al Yişma'el se-hiber al ha-Datot ve hu kesil şediber af al Datenu ba-Şlema* (Dinler Üzerine Yazan bir Müslüman Hakkında Risâle; Mükemmel Dinimiz Hakkında Konuşan Aptal) şeklinde bilinmektedir. Fakat bu isimlendirme editörler tarafından yapılmış olup İbn Adret'in kendi metninde yer almamaktadır. Bkz. Yasin Meral, "Yahudi Din Bilgini Şlomo İbn Adret'in İbn Hazm'a Reddiyesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), 47.

⁵³ Camilla Adang, "A Jewish Reply to Ibn Hazm: Solomon b. Adret's Polemic Against Islam", *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, ed., Maribel Fierro (Madrid: Casa de Velázquez, 2002) 185.

⁵⁴ Adang, "A Jewish Reply", 200.

⁵⁵ Adang, "A Jewish Reply", 204.

⁵⁶ Martin Jacobs, "Interreligious Polemics in Medieval Spain: Biblical Interpretation between Ibn Hazm, Shlomo ibn Adret, and Shim'on ben Semah Duran", *Gershom Scholem (1897-1982): in Memoriam*, ed., Joseph Dan (Jerusalem: Hebrew University, 2007), 35-57.

⁵⁷ Meral, "Şim'on b. Tsemah Duran", 62.

⁵⁸ Meral, *İslâm Algısı*, 21; Jacobs, "Interreligious Polemics", 55.

⁵⁹ Nuh Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2016), 125.

⁶⁰ Nuh Arslantaş, "İslâm ve Yahudi Tarihi Kaynakları Bağlamında Orta Çağ Yahudilerinde Hz. Muhammed Algısı", *Siret Sempozyumu II*, (Bilecik, 2012), 117.

Yine 16. yüzyılda yaşamış Yemenli şair Zekeriyya ez-Zahirî de İbn Meymûn'dan esinlenerek Hz. Muhammed'in başlarda putperestliği kaldırmak iddiasıyla ortaya çıktığını ancak zaten Yahudilikten almış olduğu tek tanrıcılığı putperest inançlarla bozduğunu ve ortaya karmaşık bir şey koyduğunu öne sürmüştür.⁶¹

17. yüzyıl Osmanlı Mısır'ında yaşayan Mısır Yahudilerinden Yosef Ben Yitshak Sambari (ö. 1703) de *Sefer Divrey Yosef* (Yûsuf'un Sözü) adlı kitabında aynı geleneği takip edip İslâm'daki bazı ibadetlerin Yahudilikten aşırıldığını öne sürmüştür. İslâm dünyasında yaşayan Yahudiler üzerine yazdığı bu kitabın girişinde İslâm'ın kökenine dair uzun bir önsöz kaleme almıştır. Ona göre İslâm, Hz. Muhammed'in ortaya koyduğu yeni bir din değil, aksine Yahudilere tanrı tarafından verilmiş bir cezadır.⁶² O da geleneğe uyarak Hz. Peygamber'den “deli” ve “şeytan” ifadeleriyle bahsetmiştir. Hz. Muhammed, ona göre, yalnızca Yahudiliği taklit etmekle kalmamış, ayrıca tek hakiki monoteist din olan Yahudiliği tahrif ederek Kur'an olarak adlandırdığı “yeni bir Tevrat” uydurmuştur.⁶³ Yine ona göre mesela Hz. Muhammed günde beş vakit namazı Yahudilerin kefarete gününde yaptıkları duayı örnek alarak ihdas etmiştir. Yahudilikteki Kefarete (Yom Kipur) orucu ise, Ramazan ayına tahsis edilerek 30 güne çıkarılmıştır. Aynı tarihçeye göre, İslâm hukukunda aileyi ilgilendiren bazı uygulamalar da Yahudilerden alınmadır.⁶⁴

Özetle, Orta Çağ Yahudi âlimleri müstakil eserler kaleme almaktan ziyade muhtelif kitaplarının bölümlerinde İslâm polemiğine girmişlerdir. Bu polemiklerde Yahudiler birçok yönden İslâm'a reddiye yapmışlardır. Bunlardan bir tanesi de bu çalışmaya konu olan Kur'an'ın Yahudi kökenli olduğu iddiasıdır. Bununla birlikte söz konusu iddia savunmacı ve yüzeysel olmaktan öteye geçmemiş, reddiye literatürü dâhilinde üstün körü zikredilen bir iddia olarak kalmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla modern döneme kadar Kur'an'ın kaynağının Yahudi kökenlerine dair müstakil bir çalışma kaleme alınmamıştır. 19. Yüzyıla gelindiğinde Alman-Yahudi oryantalist Abraham Geiger'ı öne çıkaran nokta tam burada belirlemektedir. Nitekim o ilk kez bu iddiayı kapsamlı ve akademik bir çerçevede ele almış ve kendisinden sonra yapılan çalışmalar üzerinden son derece etkili olmuştur.

2. Abraham Geiger ve Yahudi Köken İddiası

Abraham Geiger 24 Mayıs 1810'da Ortodoks Yahudi bir ailenin son çocuğu olarak Frankfurt'ta doğdu. Çocukluğunda haham babası ve abisinden geleneksel Yahudi eğitimi aldı ve Yahudi kutsal metinlerini çok küçük yaşlarda okumaya başladı. On dört yaşında babasını kaybeden Geiger için bu dönem, aynı zamanda okuduğu seküler tarih kitaplarının da etkisiyle Ortodoks Yahudi inancından sapmaya ve Rabbânî metinlere eleştirel gözle bakmaya başladığı dönem oldu.⁶⁵ 1829-32 yılları arasında Heidelberg ve Bonn Üniversitelerinde

⁶¹ Fenton, “The Banished Brother”, 241.

⁶² Martin Jacobs, “An ex-Sabbatean Remorse? Sambari's Polemic Against Islam”, *The Jewish Quarterly Review* 97/3 (2007), 362.

⁶³ Jacob, “Sambari's Polemic”, 372, 375.

⁶⁴ Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, 125.

⁶⁵ Gürkan, “Abraham Geiger”, 471.

Filoloji, Felsefe, Arkeoloji ve Tarih dersleri aldı.⁶⁶ 1832'de George Freytag'ın danışmanlığında İslâm'ın Yahudi kökenli olduğunu ispatlamaya çalıştığı doktora tezini yazdı. Latince kaleme aldığı tezi hemen bir yıl sonra "*Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*" (Muhammed Yahudilikten Ne Aldı?) başlığıyla Almancaya,⁶⁷ 1898'de de *Judaism and Islam* (Yahudilik ve İslâm) başlığıyla İngilizceye⁶⁸ çevrildi. Bu tez Geiger'a hem ödül hem de 1834'te Marburg Üniversitesi'nden doktor unvanı kazandırdı. Üniversite eğitiminden sonra vefatına kadar Wiesbaden (1832-1837), Breslau (1838-1864), Frankfurt (1864-1870) ve Berlin (1870-1874) şehirlerinde hahamlık yaptı. 23 Ekim 1874'te Berlin'de öldü.⁶⁹

Reformist Yahudiliğin kurucusu kabul edilen Abraham Geiger hayatını Yahudiliğin reformuna adanmış ve *Wissenschaft des Judentums* (Yahudilik Bilimi)⁷⁰ hareketi çatısı altında hem geleneksel hem de modern Yahudilik ve Yahudiler üzerine pek çok çalışma ortaya koymuştur.⁷¹ İslâm üzerine yaptığı tek çalışmasının yanı sıra *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* (Kitab-ı Mukaddes'in Orijinal Metni ve Çevirileri) ve *Das Judentum und seine Geschichte* (Yahudilik ve Tarihi, İng. Judaism and Its History) adlı eserleri çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Bu iki kitabında özellikle Yahudilik tarihini reform bakış açısıyla yeniden ele almış, Hıristiyanlık hakkında da iddialarda bulunmuş ve Hz. İsa'nın Ferisî bir Yahudi olduğunu, dolayısıyla Hıristiyanlığın da Yahudilikten türediğini öne sürmüştür. Ayrıca vahiy telakkisi ve genel olarak dinler hakkındaki düşüncelerini de bu iki çalışmasından elde etmek mümkündür. Bu iki en meşhur kitabı dışında Geiger'ın toplam sayısı 900'ü bulan kitap, kitapçık, makale ve mektuplaşmaları da bulunmaktadır.⁷²

Bu makalenin sınırlarını aşacağından dolayı çalışmalarının detaylarına girmemek durumundayız. Yalnız şu kadarını ifade etmek gerekir ki onun reformist bakış açısı tüm çalışmalarını şekillendirmiş ve İslâm hakkındaki çalışması da bundan payını almıştır. Zira o Hz. Muhammed'i bir dinî reformcu olarak görmüş ve hem ondan hem de İslâm'ın katı tevhid inancından, inanç ve ibadetlerindeki sadeliğinden övgüyle bahsetmiştir. Esasında bu övgünün arkasında yatan asıl neden İslâm ve Hz. Muhammed üzerinden modern dönemde olması gereken ideal Yahudiliğe dikkat çekmekti. "Yahudilere öz benliklerini geri kazandırmak"⁷³ şeklinde ifade edilebilecek bu ideal, aynı zamanda Yahudiliği modern dönemde Hı-

⁶⁶ Ludwig Geiger, *Abraham Geiger: Leben und Lebenswerk* (Berlin: Druck und Verlag Von Georg Reimer, 1910), 11-13.

⁶⁷ Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift*, (Bonn, 1833; 2. Baskı, Leipzig, 1902).

⁶⁸ Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, İng. trc. F. M. Young (Bangalore: M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898).

⁶⁹ Geiger'ın hayatı hakkında geniş bilgi için Bk. Ludwig Geiger, *Abraham Geiger: Leben und Lebenswerk* (Berlin: Druck und Verlag Von Georg Reimer, 1910); Salime Leyla Gürkan, "Abraham Geiger", *DİA* Ek-1, 471-474.

⁷⁰ Yahudilik Bilimi anlamına gelen söz konusu hareket içerisinde 19. yüzyıl Alman-Yahudileri, Yahudilik tarihini ve teolojisini modern bilimsel yöntemlerle yeniden keşfederek Yahudiliği modern dönemde yaşanabilir bir din haline getirmeye ve Avrupa'daki konumunu iyileştirmeye çalışmışlardır. Söz konusu hareket hakkında geniş bilgi için Bk. David N. Myers, "The Ideology of Wissenschaft des Judentums", *The History of Jewish Philosophy*, ed., Daniel H. Frank-Oliver Leaman, (London: Routledge, 1997), 706-720.

⁷² Geiger'ın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Geiger, *Abraham Geiger: Leben und Lebenswerk*.

⁷³ Susannah Heschel, *Abraham Geiger and The Jewish Jesus*, (Chicago&London: Chicago University Press, 1998), 3.

ristiyanlık karşısında yeniden konumlandırmak gibi bir gaye de taşıyordu. Zira Geiger'in yaşadığı dönemde Avrupa'da olumsuz bir Yahudilik algısı vardı. Kendisi bizzat bu duruma dikkat çekerek Yahudiliğin taşıdığı inanç ve öğretileri sebebiyle Hıristiyan-Batı için canlı bir muhalefet ve tehlike olarak görüldüğünü ifade etmiştir.⁷⁴ Bu sebeple Hıristiyan kilisesi her zaman Yahudileri baskı altında tutmuş, dinlerini yaymalarına ve kendilerini geliştirmelerine hiçbir şekilde izin vermemiştir. Nitekim Geiger, Avrupa Yahudilerinin konumunun İslâm hâkimiyetindeki Yahudilerin konumundan çok daha kötü olduğu itirafında bulunmuştur.⁷⁵ Yahudilerin bu şekilde baskı altında olmaları bazı araştırmacılar tarafından "sömürgeleştirilmiş bir Yahudilik" (*a colonised Judaism*) şeklinde nitelenmiştir.⁷⁶

Hiz. Muhammed'in ideal Yahudilik için bir reformcu olarak sunulmasında "Müslüman Endülüs" vurgusu ön plana çıkmıştır. Zira Yahudiler tarihlerinde en rahat dönemi Müslüman Endülüs'te yaşamışlar ve her anlamda en çok gelişme imkânını orada bulmuşlardır. Bu tarihî olgu Alman-Yahudi oryantalistlerin gözünden kaçmamış ve modern Avrupa'da aynı ortamı tesis edebilmek için sıklıkla bu döneme vurgu yapılmıştır. Müslüman Endülüs hayali Alman-Yahudi yazarları o kadar büyülemiştir ki, 19. yüzyıl ve sonrasında Yahudi tarihi ve inancını yazanların âdeta örneği ve hareket noktası olmuştur. Bundan dolayı Alman-Yahudi yazarların İslâm'dan sempatiyle, Hıristiyanlıktan ise aşikâr bir hoşnutsuzlukla bahsetmelerinde şaşılacak bir durum yoktur.⁷⁷ Nitekim Geiger'in İspanya'da İslâm hâkimiyetinin sona erip Hıristiyan hâkimiyetinin başladığı yıllar hakkındaki şu ifadeleri bu tespiti doğrulamaktadır: "Şimdi sizi, akla sahip olabileceği en geniş serbestliği sağlayan geniş, yüksek tonozlu salonlardan, düşünceye çok sınırlı bir alan tanıyan alçak, dar odalara götürüyorum."⁷⁸ Yine ona göre 12. yüzyıl "koparılmış meyvelerle dolu uzun bir çöl, kupkuru bir bilginlik ve anlaşılmayan fikirlerin işkence çektiği" dönemin başlangıcıydı, zira Müslüman hâkimiyeti sona erip Hıristiyan hâkimiyeti başlıyordu.⁷⁹ Bunun bir uzantısı olarak başta Geiger olmak üzere Alman-Yahudi yazarlar, İslâm'ın hoşgörüsü ve bilime açıklığını, Hıristiyan Batı'nın hoşgörüsüzlüğü, geri kalmışlığı ve bağnazlığıyla kıyas etmişlerdir. Çünkü Yahudiler asırlar boyunca Hıristiyan mezalimine maruz kalmışlar ve ancak Müslüman hâkimiyetinde gelişme olanağı bulmuşlardır. Bunun en ihtisamlı örneği de Müslüman İspanya'dır. Bu durum, başta Geiger olmak üzere Alman-Yahudi yazarlarını, aynı şeyin 19. yüzyıl Avrupa Yahudileri için de mümkün olup olmadığını sorgulamaya sevk etmiştir. Aslında Alman-Yahudi yazarlar, eğer Yahudilere İslâm hâkimiyeti altında olduğu gibi adil bir şekilde muamele edilirse, onların da Avrupa toplumunun faydalı birer mensubu olabileceklerini göstermeye çalışmışlardır. Geiger ve çağdaşı reformistler Yahudiliği, bir model olarak aldıkları İslâm'a dönüştürmeye çalışmışlardır. İslâm'ın kökenlerini araştırmak aslında Yahudiliğin özünü arama projesinin

⁷⁴ Abraham Geiger, *Judaism and Its History* (New York: The Bloch Publishing Co., 1865), 355.

⁷⁵ Geiger, *Judaism and Its History*, 356..

⁷⁶ Susannah Heschel, "How the Jews Invented Jesus and Muhammad: Christianity and Islam in the work of Abraham Geiger", *Ethical Monotheism, Past and Present: Essays in Honor of Wendell S. Dietrich* (Providence: Brown Judaic Studies, 2001), 51.

⁷⁷ Jacob Lassner, "Abraham Geiger: A Nineteenth-Century Jewish Reformer on the Origins of Islam", *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis* içinde, ed. Martin Kramer (Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999), 105.

⁷⁸ Geiger, *Judaism and Its History*, 352. Çeviri bana ait.

⁷⁹ Geiger, *Judaism and Its History*, 378.

bir parçasıydı. Kramer'in ifadesiyle Yahudilerin mesajı gayet basitti: "İslâm'ı meydana getiren ve medeniyetin zirvesine taşıyan Yahudilik, modern dönemde Avrupa için de aynı şeyi yapabiliyordu."⁸⁰

Böyle bir tarihsel bağlam içerisinde yukarıda bahsi geçen tezinde Yahudi köken iddiasını ortaya atan ve temellendirmeye çalışan Geiger, çalışmasını iki ana bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde Hz. Muhammed'in Yahudilikten ödünç almayı isteyip istemediğinden, alıp alamadığından ve bu yaptığının amacına ne tür bir fayda sağladığından genel hatlarıyla bahsetmektedir. İkinci ana bölümde Hz. Muhammed'in Yahudilikten ödünç aldığı iddia ettiği şeylerin detaylarına girerek, temel inanç kavramları ve ibadetlerden Kur'ân kıssalarına kadar uzun bir "iktibas edilenler" (*borrowings*) listesi vermektedir. Kitabın sonundaki ekte ise Kur'ân'da Yahudiliğe karşı kullanılan düşmanca ifadelerle değinmekte ve bunları da kitabın kurgusu bağlamında açıklamaktadır.

Geiger, İslâm'daki Yahudilik unsurlarının Kur'ân'da bolca bulunduğunu ve bunları görmek için yalnızca Kur'ân'a bakmanın yeterli olacağını ifade eder. Ona göre Kur'ân'dan sonraki İslâmî kaynaklar taraflı oldukları için de yalnızca Kur'ân esas alınmalıdır. Kur'ân da Hz. Muhammed'in hayatı üzerinden okunmalıdır. Zira onun hayatı detaylı olarak incelendiği vakit, Yahudilerden neyi nasıl aldığı ortaya çıkmış olacaktır.⁸¹ Sadece Kur'ân üzerinden detaylı bir Hz. Muhammed biyografisini nasıl sunacağı ise ayrı bir muammadır.

Geiger kitabın birinci ana bölümüne kitap boyunca cevabını arayacağı birbiriyle bağlantılı üç temel soruyla başlar. Söz konusu sorular şunlardır: 1. Hz. Muhammed Yahudilikten ödünç alırken gerçekten ne elde etmeyi hedefliyordu? 2. Hz. Muhammed'in Yahudilikten ödünç alabilmesi için vasıtalar mevcut muydu? Mevcut ise bu nasıl mümkün olmuştur? 3. Ödünç alması planıyla uygunluk arz ediyor muydu?⁸² Bu sorular yalnızca Geiger'ın çalışmasının iskeletini oluşturmakla kalmamış, ayrıca ondan sonra ve günümüzde hâlâ varlığını sürdüren devasa bir literatür meydana getirmiştir.

Birinci sorunun cevabı Geiger'a göre basittir. Nitekim ona göre Hz. Muhammed, Yahudilerin Arabistan'da sahip oldukları güçten ve bilginliklerinden etkilendiği için başlarda onlara sempati duymuştu. Zenginlik, ilim, şeriat, güç vb. birçok medeniyet unsuru bakımından Arap kabilelerinden çok üstün bir konumda bulunan Yahudiler haliyle Hz. Muhammed'in dikkatini çekmiş ve içinde onlardan istifade etme isteği uyandırmıştı.⁸³ İlâhî vahiyle

⁸⁰ Kramer, *The Jewish Discovery of Islam*, 4; 19. Yüzyıl Alman-Yahudi oryantalistlerin İslâm hakkındaki düşünceleri ve yaşadıkları şartlar hakkında geniş bilgi için bkz. Susannah Heschel, "Yahudiliği Oryantalizmden Kurtarmak İçin İslâm'ı Araç Olarak Kullanan Alman-Yahudi Araştırmaları", çev. Necmettin Salih Ekiz, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2020), 321-345; ayrıca bkz. John Tolan, "19. Yüzyıl Aşkenaz Yahudilerinin Monoteist Reformu İçin Bir Örnek Olarak Hz. Muhammed", çev. Necmettin Salih Ekiz, *Oksident* 2/1 (2020), 94-122; Susannah Heschel, "Emperyalizmin Yükselişi ve Alman-Yahudi Oryantalistlerin İslâm Araştırmalarına Katılımı", çev. Necmettin Salih Ekiz-Burak Pekcan, *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 6 (2020), 55-88.

⁸¹ Geiger, *Judaism and Islam*, vii-viii.

⁸² Geiger, *Judaism and Islam*, 3.

⁸³ Geiger, *Judaism and Islam*, 4.

desteklendiğini iddia eden Hz. Muhammed, aynı konum ve iddiaya sahip Yahudilere cahil görünmemek için onların bilgilerinden faydalanmak istemişti. Dolayısıyla ilk yapması gereken şey Yahudilerin inanç sistemini öğrenmektir. Çünkü o, Yahudilerin kemâle ermiş bir inanç sistemine sahip olduklarının farkındaydı ve kendi ilâhî arka planını insanlara gösterebilmesi için bundan güzel araç bulamazdı.⁸⁴ Şayet Yahudileri kendi safına çekebilirse gücüne güç katabilirdi. Geiger'ın iddiasına göre Hz. Muhammed bunun için Yahudileri razı etmek amacıyla birçok şey yapmıştır. Yahudilerden övgüyle bahseden ayetler ve kıble değişikliği gibi durumlar bunun en bariz örnekleridir.⁸⁵ Ancak Geiger, Medine'ye hicretten sonra güçlenen Hz. Muhammed'in Yahudilere sırt çevirdiğini ve düşmanca bir tavır takındığını öne sürecektir.

“Muhammed Yahudilikten ödünç alabildi mi? Alabildiyse şayet, böyle bir ödünç alma onun için nasıl mümkün oldu?” şeklinde kurduğu ikinci soruya cevap arayan Geiger, ödünç almanın kitâbî değil, şifâhî gerçekleştiğini düşünmektedir. Hz. Muhammed'in doğrudan Yahudi kutsal metinlerinden alması mümkün değildir, çünkü onun Kur'ân'da Yahudilik ve peygamberler tarihiyle alakalı yaptığı -peygamberlerin silsilesini ve isimlerini yanlış vermek gibi- hatalar onun bu bilgileri kutsal kitaplardan almadığının en büyük delilidir. Şayet öyle olsaydı bu tür hatalar yapmazdı. Yaptığı hatalar ise Arapların ve Hicaz Yahudilerinin yetersiz bilgilerinden ve Hz. Muhammed'in gerek yanlış anlaması gerekse kasıtlı çarpıtmalarından kaynaklanmaktadır.⁸⁶

Üçüncü soru olan “Yahudilikten ödünç alması Muhammed'in planına uygun muydu?” sorusunun cevabı ise Geiger'a göre kesinlikle “evet”tir. Zira ona göre, eski dinlerin sonradan yapılmış tahriflerden arındırılmış asılları üzerine bir din inşâ etme niyetinde olan Hz. Muhammed, yeni bir din getirmediğini iddia ederek hem kendisine peygamberlik silsilesinde bir yer açmış hem de kitabını ilâhî olarak vahyedilmiş kitaplar zümresine dâhil etmiştir.⁸⁷

Kitabın yaklaşık üçte ikilik kısmını oluşturan ikinci bölümde Geiger ilk olarak Yahudilikten alınan düşünce, kavram ve öğretileri; sonra ise peygamberler tarihi bağlamında Kur'ân kıssalarını ele almaktadır. Ona göre bir şeyin Yahudi kökenli olduğunu kanıtlayabilmenin iki yolu vardır. Önce bu şeyin Yahudilikte mevcut olduğu gösterilmelidir. Sonra ise bunun gerçekten Yahudilikten ödünç alınmış olduğu ispatlanmalıdır. Diğer bir ifadeyle bu şeyin Arap ya da Hıristiyan geleneğinden değil, sadece Yahudilikten geldiğinin gösterilmesi gerekir. Geiger bu noktadaki iddialarını ağırlıklı olarak iki kutsal metin arasındaki benzerliklere ve filolojik tahlillere dayandırmaktadır. “Yahudilikten ödünç alınan kavramlar” başlığı altında Geiger on dört kavramı mevzu bahis yapmaktadır. Bunlar *Tâbût*, *Tevrât*, *Cennât-i Adn*, *Cebennem*, *Abbâr*, *Derase*, *Rabbânî*, *Sebt*, *Sekâne*, *Tâğût*, *Furkân*, *Mâ'ûn*, *Mesânî*, *Melekât* kavramlarıdır. Söz gelimi ilk olarak *Tâbût* kavramını ele alan Geiger bu kelimenin fonetik

⁸⁴ Geiger, *Judaism and Islam*, 5.

⁸⁵ Geiger, *Judaism and Islam*, 14.

⁸⁶ Geiger, *Judaism and Islam*, 18-21.

⁸⁷ Geiger, *Judaism and Islam*, 22.

açından Arapça olamayacağını öne sürer. Çünkü ona göre Arapça'da 'أل' şeklinde biten hiçbir kelime yoktur. Bu İbrânîceye ait bir özelliktir. Bu da bu kelimenin İbrânîce kökenli olduğunun göstergesidir.⁸⁸

O aynı şekilde benzerlikler üzerinden yola çıkarak sadece Yahudilikte bulunması habibiyle tevhid inancı, yerlerin ve göklerin yaratılışı, yedi kat semâ, ölümden sonra hesap, cennet ve cehennem, ebedî ahiret hayatı ve vahiy gibi inançların da Yahudilikten alındığını iddia etmiştir.⁸⁹ İbadetler konusunda Yahudiliğin oldukça zengin olduğunu ifade eden Geiger'a göre Hz. Muhammed İslâm'daki ibadetlerin de çoğunu Yahudilikten almıştır. Örneğin namazla alakalı savaş esnasında namazın kısaltılması izni, sarhoş ve cünüp bir şekilde namaz kılmanın yasaklanması, su bulunamazsa teyemmüm yapılması, namazda sesin çok fazla yükseltilmemesi, huşu ve saygı içinde olunması gibi hükümler hep Yahudilikten alınmıştır.⁹⁰

Geiger'ın kitabında en çok odaklandığı mesele, iki kutsal kitap arasında en fazla benzerliğin bulunduğu peygamber kıssalarıdır. Kronolojik olarak Hz. Âdem'den Hz. Süleyman'a kadar İsrailoğulları peygamberlerini mukayeseli bir okumaya tabi tutmuş ve tespit ettiği benzerlikler üzerinden Hz. Muhammed'in bu kıssaları da Yahudilikten aldığını iddia etmiştir.⁹¹ Kronolojik okuma yapmasındaki amaç ise Hz. Muhammed'in bu kıssaları Kur'ân'a alırken yaptığı tarihsel hataları tespit etmektir. Söz gelimi Kitab-ı Mukaddes'te adı *Eber* olarak geçen peygamberin Kur'ân'da *Hûd* olarak geçmesi; *Âd* kavmi Hz. Nuh'un soyundan geldiği halde Hz. Muhammed tarafından bir Arap kabilesinin vasıflarıyla anlatılması;⁹² Hâmân'ın Firavun'un danışmanı olarak anlatılması; bebek Mûsâ'yı Firavun'un kızı değil de karısının bulması; Hz. Mûsâ'nın Kıptî'yi durduk yere öldürmesi; Hz. Şuayb'ın yedi değil iki kızının olması gibi hususlar ona göre bunun örnekleridir.⁹³

Geiger *Judaism and Islam*'dan yaklaşık otuz yıl sonra yazdığı *Judaism and Its History* adlı kitabında da İslâm'a kısa bir bölüm ayırmıştır. O burada, iddiasını sürdürerek, İslâm'da ne kadar iyi unsur ve sağlam düşünce varsa hepsinin Abdullah b. Selâm gibi mühtedi Yahudiler vasıtasıyla Yahudilikten alındığını iddia etmiştir.⁹⁴ İslâm'ın öğretileri özgün değil, zamanın şartlarına göre yeniden ifade edilmiş hakikatlerdir.⁹⁵ Bütün bunlara dayanarak o, İslâm'ın - her ne kadar Hıristiyanlık gibi doğrudan Yahudiliğin içinde yetişmemiş olsa da- onun "hi-mayesinde" doğup büyüdüğünü ancak sonradan nankörlük ederek hâmisine ihanet ettiğini ileri sürmüştür.⁹⁶ Geiger'ın bu kitabındaki İslâm'a karşı tutumunda *Judaism and Islam*'dakinin aksine- bir sertlik fark edilmektedir. Nitekim o İslâm'ın ideal bir ahlakî düzen vaz etmediğini ve ahlakın İslâm'da hiçbir kutsal dayanağı olmadığını öne sürmüştür. Daha

⁸⁸ Geiger, *Judaism and Islam*, 31-32.

⁸⁹ Geiger, *Judaism and Islam*, 45-50.

⁹⁰ Geiger, *Judaism and Islam*, 67-68.

⁹¹ Geiger, *Judaism and Islam*, 72-155.

⁹² Geiger, *Judaism and Islam*, 88, 92.

⁹³ Geiger, *Judaism and Islam*, 120-142.

⁹⁴ Geiger, *Judaism and Its History*, 170.

⁹⁵ Geiger, *Judaism and Its History*, 249.

⁹⁶ Bu konuyla alakalı Geiger Kur'ân'daki Yahudilikle alakalı düşüncelere dayanmaktadır ve *Judaism and Islam* kitabının sonundaki ekte bu konuyu ele almaktadır. Bk. Geiger, *Judaism and Islam*, 157-161.

da ileri giderek İslâm'ın insana hak ettiği değer ve yüceliği vermediğini dile getirmiştir. Yine ona göre İslâm, Yahudilikle putperestlik arasında sıkışıp kalmış bir dindir. Yahudiliğin tevhid inancına dayalı temel öğretilerini almış ancak putperestlikten de tamamen vazgeçememiştir.⁹⁷ Putperest âdetleri, ilk doğduğu andan itibaren İslâm'da vardır ve ne kadar zaman geçse de yok olmamışlardır. Zaten sırf bu yönleri yüzünden hitap ettiği medeniyetsiz insanların damak zevkine uygun düşmüştür. Arabistan halkı son derece saf olduğu için kandırılmaları çok kolaydı. Bu nedenle Geiger'a göre Hz. Muhammed başarıları nedeniyle kahraman olarak adlandırılmaz. Zira ona göre Hz. Muhammed, mevcut şartlar altında kolayca başarılı olmuştur.⁹⁸ Geiger bu noktada İslâm ve Peygamberi hakkındaki iftira ve çirkin söylemleriyle meşhur oryantalist Sprenger'in hakaret dolu bir pasajını alıntı yapmayı da ihmal etmez.⁹⁹ Geiger'ın tutumundaki bu değişiklikte, yaşamının sonlarına doğru şiddetlenen Hıristiyanlıkla mücadelesinin etkili olduğu söylenebilir.

Geiger her ne kadar doğrudan Orta Çağ Yahudi âlimlerine referansta bulunmasa da çocukluğunda sıkı bir geleneksel Yahudilik eğitimi aldığı ve yetişkinliğinde Orta Çağ Yahudi literatürü üzerine önemli çalışmalar yaptığı için Yahudilik tarihinde büyük öneme sahip bu isimlerden haberdar olmaması mümkün gözükmemektedir. Orta Çağ Yahudi âlimlerinin temel vurgusu her ne kadar Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr ve Tevrat'ın tahrif edilmediği ya da nesh olunmadığını ispat etmek olsa da bir taraftan da Kur'an'ın Tevrat'tan intihal olduğunu, Hz. Muhammed'in dinî mesajlarını Abdullah b. Selâm gibi mühtedi Yahudiler vasıtasıyla Yahudilerden aldığını, diğer bir ifadeyle onun Yahudi akıl hocalarının olduğunu, namaz ve oruç gibi ibadetlerin de Yahudilikten alındığını ve İslâm'ın bir türlü putperest inanç ve uygulamalardan kurtulamadığını iddia etmiş ve yer yer Kur'an'dan alıntılar yapmayı da ihmal etmemişlerdir.

Geiger'ın köken iddialarını temellendirdiği kitabı *Judaism and Islam*'a bakıldığında da aynı kurgu görülmektedir. Tek farkı onun bu iddiaları detaylandırarak yöntemsel bir çerçeve içerisinde detaylı olarak sunmasıdır. Nitekim o da her şeyden önce Hz. Muhammed'in İslâm geleneğinde kabul edildiği gibi bir peygamber olmadığı ve Kur'an'ı bizzat onun yazdığı ön kabulünden yola çıkmış ve bunu nasıl yaptığını araştırmıştır. O da selefleri gibi Yahudi mühtedilere vurgu yapmış, başlıca inanç ve ibadetlerin Yahudilikten alındığını iddia etmiştir.

3. Abraham Geiger'in Sonraki Çalışmalara Etkisi

Geiger'ın yöntemini takip etmek suretiyle hem Hıristiyan hem de Yahudi yazarlar arasında, özellikle Kur'an üzerinden İslâm'ı araştırmak, sürekli bir gayret haline gelmiştir.¹⁰⁰ Geiger'dan sonra oluşan köken literatürünü tanımlamak için bazı araştırmacılar, oryantalist-

⁹⁷ Geiger, *Judaism and Its History*, 321.

⁹⁸ Geiger, *Judaism and Its History*, 252-254.

⁹⁹ Mezkûr pasaj şu şekildedir: "Ateşli bir coşkunun yanında alçakça bir kurnazlık, yüce bir gayeye kendini mutlak adayışın yanında katı bir bencillik, düşkünlük ve hainlik; işte bunlar Muhammed'in karakterindeki çelişkilerden birkaçıdır." Sprenger'dan nakleden Geiger, *Judaism and Its History*, 254.

¹⁰⁰ Bernard Lewis, *İslâm Dünyasında Yahudiler* (Ankara, Akılçelen Kitaplar, 2018), 119.

lerin âdeta “Kur’ân’da Kitab-ı Mukaddes malzemesi avına çıktıklarını”¹⁰¹ ve Geiger’dan sonra âdeta bir “etki paradigması” meydana geldiği tespitinde bulunmuştur.¹⁰²

Genel olarak çalışmalar incelendiğinde Geiger’in etkisi açıkça görülmektedir. Her ne kadar ifade tonları yazardan yazara farklılık gösterse de temelde yöntem ve iddia değişmemektedir.¹⁰³ Aşağıda eserlerinden bahsedilecek olan yazarlar da Geiger’dan aldıkları özgüvenle ve benzer filolojik yöntemleri kullanarak Kur’ân’daki yabancı kelimelerle işe başlamakta ve bunların İbrânîce kökenli olduklarını ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Sonrasında kıssalara geçerek Kur’ân ayetleri ile Tevrat ayetlerini karşılaştırarak bunların Tevrat’tan alınmış olduklarını öne sürmektedirler. Böylece, çalışmalarının temel amacı da olduğu üzere, İslâm’ın özgün bir din olmadığını, bilakis Hz. Muhammed’in Yahudilikten iktibaslar yaparak taklit ürünü bir din meydana getirdiğini gösterme çabası içinde olmuşlardır. Bunu yaparken de genelde kullandıkları kavramlar *borrowing* (ödünç alma/iktibas), *influence* (etki), *origins of Islam* (İslâm’ın kökenleri), *Muhammedanism* (Muhammedîlik) gibi kavramlardır.¹⁰⁴ İddiaların detaylarına girmek bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için isim ve eser bilgisi üzerinden söz konusu literatür sunulmakla yetinilecektir.

Bu bağlamda Isaac Gastfreund (ö. 1880),¹⁰⁵ Gustav Weil (ö. 1889),¹⁰⁶ Heinrich Graetz (ö. 1891),¹⁰⁷ Ignaz Goldizher (ö. 1921),¹⁰⁸ Hartwig Hirschfeld (ö. 1934),¹⁰⁹ W. Clair Tisdall (ö. 1928),¹¹⁰ Theodor Nöldeke (ö. 1930),¹¹¹ Joseph Horovitz (ö. 1931),¹¹² C. Snouck Hurgronje (ö. 1936),¹¹³ Arent Jan Wensinck (ö. 1939),¹¹⁴ Eugen Mittwoch (ö. 1942),¹¹⁵ Charles Cutler Torrey (ö. 1956),¹¹⁶ Julian Obermann (ö. 1956),¹¹⁷ Israel Schapiro (ö. 1957),¹¹⁸ Arthur Jeffery (ö. 1959),¹¹⁹ Alfred Guillaume (ö. 1965),¹²⁰ Sholomo Dov Goitein (ö. 1985),¹²¹ Abra-

¹⁰¹ Walid Saleh, “In Search of Comprehensible Qur’an: A Survey of Some Recent Scholarly Works”, *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 5 (2003): 155.

¹⁰² Michael Pregill, “Some Reflections on Borrowing, Influence, and the Entwinning of Jewish and Islamic Traditions; or, What an Image of a Calf Might Do”, *Islamic Studies Today*, ed., Majid Daneshgar-Walid Saleh (Leiden: Brill, 2017): 181.

¹⁰³ Pregill, “Some Reflections”, 168.

¹⁰⁴ Özcan Hıdır, *Yabudî Kültürü ve Hadisler*, 4. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 419.

¹⁰⁵ Isaac Gastfreund, *Mohammed nach Talmud und Midrasch* (Berlin: Hansebooks, 2019).

¹⁰⁶ Gustav Weil, *The Bible, the Koran, and the Talmud or Biblical Legends of the Mussulmans*, (London: Longman, Brown, Green and Longmans, 1846).

¹⁰⁷ Heinrich Graetz, *History of the Jews*, İng. trc. Bella Löwy (London: Myers, 1904).

¹⁰⁸ I. Goldziher, “Muhammad and Islam”, *Muhammad and Islam* (New Haven: Yale University Press, 1917).

¹⁰⁹ Hartwig Hirschfeld, *Judische Elemente im Koran ve New Researches into the Composition and the Exegesis of the Qur’an* (London: Royal Asiatic Society, 1902).

¹¹⁰ Clair Tisdall, *The Sources of Islam* (Edinburg: Edinburg University Press, 1905).

¹¹¹ Theodor Nöldeke, *The History of the Qur’an* (Brill, 2013).

¹¹² Josef Horovitz, “Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran”, *Hebrew Union College Annual* 2 (1925).

¹¹³ C. Snouck Hurgronje, *Mohammedanism* (New York: G. P. Putnam’s Son, 1916).

¹¹⁴ Arent Jan Wensinck, *Mohammeden de Joden the Medina* (E.J. Brill, 1908).

¹¹⁵ Eugen Mittwoch, *Zur Entstehungsgeschichte des Islamischen Gebets und Kultus* (Berlin: Verl. D. Königl, 1913).

¹¹⁶ Charles Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (New York, Jewish Institute of Religion Press, 1933).

¹¹⁷ Julian Oberman, “Islamic Origins: A Study in Background and Foundation”, *The Arab Heritage*, ed., Nabih A. Faris (N.J: Princeton University Press, 1964).

¹¹⁸ Israel Schapiro, *Die Haggadischen Elemente im erzählenden Teil da Korans* (Berlin: Forgotten Books, 2018).

¹¹⁹ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur’an* (Baroda-Indien: Oriental Institute, 1938).

ham Katsh (ö. 1998)¹²² gibi isimler Geiger'ın yöntemini takip ederek İslâm ve Kur'an'ın Yahudi köken iddiasını öne sürenler arasında zikredilebilir.

Son olarak, köken iddialarının tarihî seyrinde bütünlüğü yakalama adına, son yüzyılda yaşanan değişime dikkat çekmek gerekmektedir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yapılan çalışmalarda doğrudan köken iddiasından ziyade, muhtemel etki teorileri dile getirilmiş ve Hıristiyan kökeni de göz önünde bulundurulmaya başlamıştır.¹²³ Bu dönemde köken tartışmalarının daha rafine bir şekilde dile getirildiği görülmektedir. Bu çalışmalarda yer yer köken iddialarındaki benzer argümanlar, söylemler ve teoriler dillendirilse de genelde kesin konuşmaktan kaçınılır, Kur'an'ın belli konuları üzerinde bazı lokal etkiler kabul edilir, meselenin tartışmalı olduğuna dikkat çekilir ve İslâm ile Yahudilik veya Hıristiyanlığın ilk dönemlerdeki ilişkisine dair elde yeterince kayıt olmadığından bahsedilir. Yine “etki” “konteks-bağlam” temeli ihmal edilmeksizin anlama temelli, “tümdengelim” anlayışıyla genel varsayımlarla tahmine dayalı teori üretmekten ziyade özgül-somut konulardan hareketle “tümevarım” türü yaklaşımlar yumuşak bir dille öne çıkar ve Kur'an daha genel bir bağlama oturtulmaya çalışılır.¹²⁴ Diğer bir ifadeyle, “İslâm'ın kökeni” söz konusu olduğunda klasik oryantalistler doğrudan Yahudilik ve Hıristiyanlığa yönelirken, son dönem oryantalistleri - bu iki dini de kapsayacak şekilde- çok daha geniş bir dil (İbrânîce, Süryânîce, Ârâmîce, Akkadça vb.) ve din çerçevesi oluşturarak hem Arabistan hem de Mezopotamya'da İslâm'ın kökenini tespit etmeye çalışmaktadırlar. Bu durum aslında, her ne kadar oryantalistik paradigmada aşikâr bir değişim söz konusu olsa da Geiger'ın başlattığı akımın, farklı tonlarda olsa da hâlâ ilgi çektiğini göstermektedir.

Bu dönüşümde İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Yahudi akademisyenlerin otoritelerini yitirmeleri; son dönemde her anlamdaki (filolojik, tarihî, kitap neşirleri vb.) akademik gelişmelerin İslâm'ın kökeni hakkında konuşmanın çok daha karmaşık bir mesele olduğunu, dolayısıyla kesin yargılardan kaçınmak gerektiğini göstermiş olması; Batı akademisyenleri içindeki Müslüman araştırmacılar ve insafly oryantalistlerin yaptıkları çalışmalar ve II. Vatikan Konsili (1962-1965) sonrasında gündeme alınan dinlerarası diyalog ve dinî çoğulculuk fikirlerinin önemli olduğu ifade edilebilir.

¹²⁰ A. Guillaume, *Islam* (NY: Penguin Books, 1954).

¹²¹ S. D. Goitein, *Jews and Arabs*; “Muhammad's Inspiration by Judaism,” *Journal of Jewish Studies* (1958); S. D. Goitein, *Muhammad's Islam: How a New Religion Developed in the Shadow of Judaism* Jerusalem: The Hebrew University, 1979 [İbrânîce]; Yazarın ayrıca “Muhammed'in En Önemli Hocaları Kimlerdi?” başlıklı İbrânîce yazdığı bir makalesi daha bulunmaktadır (*Tarbiğ*, 23, 1952).

¹²² Abraham Katsh, *Judaism and Islam* (New York: Sepher Hermen Press, 2009).

¹²³ Pregill, “Some Reflections”, 169.

¹²⁴ Ersin Kabakçı, *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları*, Ankara: Fecr Yayınları, 2020, 41-42; Örnek bir çalışma için Bk. G. S. Reynolds, *New Perspectives on the Qur'an*, London-NY: Routledge, 2011; Angelik Neuwirth, *Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text*, (New York: Oxford University Press, 2014); Angelika Neuwirth, “Locating the Qur'an in the Epistemic Space of Late Antiquity”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013): 189-203.

Sonuç

Araştırmamızın sonucunda İslâm ve Kur'ân'ın Yahudi kökenli olduğu tartışmalarının modern dönemde başlatıcı her ne kadar Abraham Geiger olarak kabul edilse de söz konusu iddianın kökeninin Orta Çağ Yahudi literatürüne ve hatta nüzûl dönemine kadar gittiği ortaya çıkmış olmaktadır. Geiger'ı ön plana çıkararak nokta onun bu iddiayı ilk kez müstakil bir eserde kapsamlı ve akademik olarak ele almasıdır. Çalışması son derece etkili olmuş ve kendisinden sonra devasa bir köken literatürü meydana gelmiştir.

Geiger'ın İslâm ve Kur'ân algısının şekillenmesinde yaşadığı dönem ve ortamın hayati önemi olmuştur. Tüm hayatını Yahudi reformuna adanmış Geiger'ın İslâm ve Kur'ân algısını reformist kimliğinden ayrı olarak ele almak mümkün değildir. Bu bağlamda o ve onunla aynı görüşte olan 19. yüzyılın diğer reformist Alman-Yahudi oryantalistleri Yahudiliği her açıdan yeniden keşfederek modern dünyaya uygun bir din haline getirmeye çalışmışlardır. Bunu yaparken kullandıkları en güçlü argümanlardan birisi de İslâm'ın Yahudi kökenli olduğu iddiasıdır. Zira İslâm gibi asırlar boyunca hoşgörü ilkesini benimsemiş, bilim ve felsefeyi her zaman desteklemiş ve tüm dünyaya muhteşem bir medeniyet mirası bırakmış bir dinin Yahudilikten türediği ispat edilirse Yahudiliğin asıl değeri ortaya çıkmış olacaktır. Geiger, İslâm ve Kur'ân'la alakalı çalışmasını böyle bir ortamda kaleme almış ve Kur'ân ayetlerini Yahudi kaynaklarıyla mukayese ederek, Hz. Muhammed'in Kur'ân'ı Yahudilikten aldığı iddia etmiştir.

Oryantalistlerin genelinde görülen bu tavır çağdaş oryantalistler tarafından belli ölçüde aşılmış gibi görünmektedir. İslâm hakkında yapılan yeni çalışmaların ve her geçen gün ortaya çıkarılan yeni İslâmî kaynakların yanı sıra birtakım teo-politik saikler de bu noktada önemli olmuştur. Bununla birlikte, her ne kadar ifade tarzı ve kullanılan yöntemler değişiklik arz etse de pek çok temel ön kabul ve iddia aynı kalmakta ve çalışmalar bu minvalde sürdürülmektedir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Necmettin Salih EKİZ

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder. / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Adang, Camilla. "A Jewish Reply to Ibn Hazm: Solomon b. Adret's Polemic Against Islam", *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, ed., Maribel Fierro, Madrid: Casa de Velázquez, 2002.
- Ahroni, Reuben. "From Bustân al-uqûl to Qisat al-batûl: Some Aspects of Jewish-Muslim Religious Polemics in Yemen". *Hebrew Union College Annual*, 52 (1981): 311-360.
- Alfonsi, Petrus. *Dialogue Against the Jews*. İng. trc. Irwen Resnick, Washington: Catholic University Press, 2006.
- Arslantaş, Nuh. "İslâm ve Yahudi Tarihi Kaynakları Bağlamında Orta Çağ Yahudilerinde Hz. Muhammed Algısı", *Siret Sempozyumu II*, Bilecik, 2012.
- Arslantaş, Nuh. *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslamiyet*. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Bousek, Daniel. "Polemics in the Age of Religious Persecutions. Maimonides' Attitude Towards Islam". *Asian and African Studies*, 20, (2011): 46-85.
- Daniel, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image*. Oxford: One World Publications, 1993.
- Fenton, Paul B. "The Banished Brother; Islam in Jewish Thought and Faith". *Jewish Theology and World Religions*, ed., Alon Goshen-Gottstein ve Eugene Korn, Oxford: Littman, 2012, 235-261.
- Geiger, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversitat gekrönte Preisschrift*. Bonn, 1833; 2. Baskı, Leipzig, 1902.
- Geiger, Abraham. *Judaism and Its History*. New York: The Bloch Publishing Co., 1865.
- Geiger, Abraham. *Judaism and Islam*. Bangalore: M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898.
- Geiger, Ludwig. *Abraham Geiger: Leben und Lebenswerk*. Berlin: Druck und Verlag Von Georg Reimer, 1910.
- Gürkan, Salime Leyla. "Abraham Geiger". *DİA* Ek-1, 471-4.
- Hava, Lazarus-Yafeh. *Intervined Worlds Medieval Islam and Bible Criticism*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Heschel, Susannah. *Abraham Geiger and The Jewish Jesus*. Chicago&London: Chicago University Press, 1998.
- Heschel, Susannah. "How the Jews Invented Jesus and Muhammad: Christianity and Islam in the work of Abraham Geiger". *Ethical Monotheism, Past and Present: Essays in Honor of Wendell S. Dietrich*, Providence: Brown Judaic Studies, 2001.
- Heschel, Susannah. "Yahudiliği Oryantalizmden Kurtarmak İçin İslam'ı Araç Olarak Kullanan Alman-Yahudi Araştırmaları", çev. Necmettin Salih Ekiz, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2020): 321-345.

- Heschel, Susannah. "Emperyalizmin Yükselişi ve Alman-Yahudi Oryantalistlerin İslam Araştırmalarına Katılımı", çev. Necmettin Salih Ekiz-Burak Pekcan, *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 6 (2020): 55-88.
- Hıdır, Özcan. *Yahudi Kültürü ve Hadisler*. 4. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Jacobs, Martin. "Interreligious Polemics in Medieval Spain: Biblical Interpretation between Ibn Hazm, Shlomoh ibn Adret, and Shim'on ben Semah Duran". *Gershom Scholem (1897-1982): Memoriam*, ed., Joseph Dan, Jerusalem: Hebrew University, 2007.
- Jacobs, Martin. "An ex-Sabbatean Remorse? Sambari's Polemic Against Islam". *The Jewish Quarterly Review* 97/3 (2007): 347-378.
- Kabakcı, Ersin. *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Lassner, Jacob. "Abraham Geiger: A Nineteenth-Century Jewish Reformer on the Origins of Islam". *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis* içinde, ed. Martin Kramer, Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999.
- Lewis, Bernard. *İslâm Dünyasında Yahudiler*. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2018.
- Mağribî, Samuel. *İfhamu'l-Yehûd: Silencing the Jews*, ed. Moshe Perlmann, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 32, 1964.
- Meral, Yasin. "Orta Çağ Bilginlerinin İslâm Eleştirisi: Yakup el-Kirkisani Örneği". *Diñi Araştırmalar*, 17/45 (2014): 93-114.
- Meral, Yasin. *Yahudi Geleneğinde Kur'an ve İbranice Kur'an Çevirileri*. İstanbul: Divan Kitap, 2016.
- Meral, Yasin. "Yahudi Âlim İbn Kemmûne'nin Kur'an'ın İ'cazıyla İlgili Değerlendirmeleri". *Dinler Tarihi Araştırmaları Armağan Serisi I*, Ankara, 2016, 373-386.
- Meral, Yasin. *Yahudi Düşüncesinde İslâm Algısı; İbn Meymûn (Maimmonides Örneği)*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Myers, David N. "The Ideology of Wissenschaft des Judentums", *The History of Jewish Philosophy*. ed., Daniel H. Frank-Oliver Leaman, London: Routledge, 1997, 706-720.
- Khalifah, Muhammad Khalifah Hasan Ahmad. "Medieval Jewish-Muslim Contribution to the Academic Study of Religion: A Study in the Methodology of Saadia al Fayyumi and Muhammad al-Shahrastani" Yayınlanmamış Doktora Tezi, Temple University, 1976.
- Kirkisânî, Yakup. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*. ed. Leon Nemoy, New York: Alexander Kohut Memorial Foundation, 1943.
- Pregill, Michael E. "Some Reflections on Borrowing, Influence, and the Entwining of Jewish and Islamic Traditions; or, What an Image of a Calf Might Do". *Islamic Studies Today*, ed., Majid Daneshgar-Walid Saleh, Leiden: Brill, 2017.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-Ġayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Saleh, Walid. "In Search of Comprehensible Qur'an: A Survey of Some Recent Scholarly Works". *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 5 (2003): 143-162.

Tolan, John. "19. Yüzyıl Aşkenaz Yahudilerinin Monoteist Reformu İçin Bir Örnek Olarak Hz. Muhammed", çev. Necmettin Salih Ekiz, *Oksident* 2/1 (2020): 94-122.

Uraler, Ayşenur. *Hız. Peygamber'e Yahudi ve Hıristiyanların Yöneltilikleri Sorular*. 2. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Zemahşerî, Carullah. *el-Keşşâf*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

**Gözübüyükzâde'nin Duḥâ Sûresi Tefsirinin Transkripsiyonlu
Metni ve Değerlendirmesi**

Transcriptional Text and General Evaluation of Gozubyukzade's al-Tafsir of Surah al-Duḥâ

Nurullah DENİZER

Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Associate professor, Usak University, Faculty of Islamic Sciences

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Uşak, Turkey

nurullah.denizer@usak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4731-6585>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 09/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 03/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation: Denizer, Nurullah. "Gözübüyükzâde'nin Duḥâ Tefsiri Adlı Eserinin Transkripsiyonlu Metni ve Değerlendirmesi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2022), 172-195.

<https://doi.org/10.31121/tader.1070871>

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

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

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Yaklaşık on dört asırlık süreç boyunca Kur'ân'ın anlaşılması ve Kur'ân'dan anlaşılmanın insanlara aktarılması için sürdürülen tefsir faaliyetleri İslam'ın yayılması ile birlikte farklı coğrafyalarda da icra edilmeye başlanmıştır. Tabiidir ki her bir zaman diliminde ve her bir coğrafyada Kur'ân'ın anlaşılması üzerine yapılan çalışmalar kendi dönemi ve şartları çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle ortaya konulan her eser, olduğu bağlamın izlerini taşımakta ve yansıtmaktadır. Dolayısıyla geçmiş dönemlerde yapılan tefsir çalışmaları da o dönemin insanının Kur'ân'ı hangi güncel problemleri merkeze alarak ve hangi usûller çerçevesinde anladığını tespit etmeye imkân vermesi açısından önem arz etmektedir. İslam tarihinin neredeyse yarısına tekabül eden bir dönem boyunca müslümanların dünya üzerindeki en büyük gücünü temsil eden Osmanlı Devleti döneminde yapılan ilmi çalışmalar son derece önemlidir. Zira Osmanlı Devleti'nin bu gücü sadece siyâsî ve askerî unsurlara değil aynı zamanda ilmî faaliyetlere dayanmaktadır. Osmanlı döneminde yapılan ilmî faaliyetlerin özgün eserler üretmediği, bu dönemde daha çok şerh, haşiye ve haşiyeye haşiye türünde çalışmalar yapıldığı şeklinde bazı önyargılar bulunsa da şerh ve hâşiyeler de müelliflerinin kendi yaklaşımlarını yansıtmaları bakımından kendilerine has bir özgünlük barındırmaktadır. Bu nedenle gerek telif eser gerekse şerh veya hâşiye olsun kaleme alınan her eser farklı oranlarda da olsa özgündür ve değerlidir. Yaklaşık altı asırlık Osmanlı döneminde tefsir ilmine dair de çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bunların kimisi şöhrret bularak yaygın bir şekilde okunup okutulmuş ve üzerlerine çeşitli çalışmalar yapılmışken kimisi de kütüphanelerde ve bazı özel koleksiyonlarda gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. Bu çalışmada 18. yüzyılın son, 19. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Osmanlı âlimi ve müderrisi Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi'nin (ö. 1253/1838) hayatı ve eserlerine yer verildikten sonra *Đuĥâ* Tefsiri adlı eserinin yazma nüshasının latin harflerine aktarımı yapılacak ve sonuç bölümünde eserle ilgili değerlendirilmelerde bulunulacaktır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Gözübüyükzâde İbrahim Efendi, *Duhâ* Sûresi, Çeviri Yazı.

Abstract

The tafsir activities, which have been carried out for the understanding of the Qur'an and for the transfer of what is understood from the Qur'an, to people throughout the period of about fourteen centuries, have begun to be performed in different geographies with the spread of Islam. Of course, the studies on the understanding of the Qur'an in each time period and in each geography were carried out within the framework of its own period and conditions. For this reason, every piece of work produced carries and reflects the traces of the context in which it was created. Therefore, the tafsir studies carried out in the past periods are also important in terms of allowing the people of that period to determine which current problems and within the framework of which methods they understood the Qur'an. The scholarly activities carried out during the Ottoman Empire period, which represented the greatest power of Muslims in the world during a period that corresponds to almost half of the history of Islam, are extremely important. Because this power of the Ottoman Empire is based not only on political and military elements, but also on scientific activities. There are some prejudices that scholarly activities in the Ottoman period could not produce original works, and that more sharh, hâshiye and hâshiye's hâshiye were made in this period. However, the sharhs and hâshiyes also have their own uniqueness in terms of reflecting their authors' own approaches. For this reason, every work written, whether it is a copyrighted work or sharh or hâshiye, is more or less original and valuable. In the Ottoman period of about six centuries, many studies were conducted on the science of tafsir. While some of them found fame and were widely read and studied and various studies were made on them, some of them are waiting to be unearthed in libraries and some private collections. In this study, after the life and works of Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi (d. 1253/1838), an Ottoman scholar and mudarris who lived in the last half of the 18th century and the first half of the 19th century, will be transferred to the Latin letters of the manuscript of his work *Đuĥâ* Tefsiri. In the conclusion part, evaluations about the work will be made.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Gozubuyukzâde İbrâhim Efendi, Surah al-Duhâ, Transcription.

Giriş

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik olarak yapılan çalışmaların tarihi vahyin indirildiği döneme dek uzanmaktadır. Bu dönemde âyetlerin yazılı olduğu malzemelerin üzerine alınan birkaç kelimelik kısa notlar, tefsir faaliyetinin yazılı haldeki ilk örneklerini oluşturmaktadır. Hemen sonraki dönemden itibaren Kur'ân ilimlerine dair yazılan küçük hacimli risaleler, İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarına dair kaleme alınan eserlerin içerisinde yer verilen âyet yorumları ve gerek âyet, sûre yahut konu eksenli gerekse baştan sona tüm Kur'ân'ı muhtevî olarak yapılan müstakil tefsir çalışmaları gün geçtikçe çoğalmış ve bunun neticesinde günümüze muazzam bir tefsir külliyatı ulaşımıştır.

Yaklaşık on dört asırlık süreç boyunca Kur'ân'ın anlaşılması ve Kur'ân'dan anlaşılmanın insanlara aktarılması için sürdürülen tefsir faaliyetleri İslam'ın yayılması ile birlikte farklı coğrafyalarda da icra edilmeye başlanmıştır. Tabiidir ki her bir zaman diliminde ve her bir coğrafyada Kur'ân'ın anlaşılması üzerine yapılan çalışmalar kendi dönemi ve şartları çerçevesinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla geçmiş dönemlerde yapılan tefsir çalışmaları, o dönemin insanının Kur'ân'ı hangi güncel problemleri merkeze alarak ve hangi usûller çerçevesinde anladığını tespit etmeye imkân vermesi açısından önem arz etmektedir.

Osmanlı Devleti, İslam tarihinin neredeyse yarısına tekabül eden bir dönem boyunca müslümanların dünya üzerindeki en büyük gücünü temsil etmiştir. Elbette ki bu gücün nedeni sadece siyâsî ve askerî unsurlar değil aynı zamanda ilmî faaliyetlerdir. Yaklaşık altı asırlık Osmanlı döneminde tefsir ilmine dair de çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bunların kimisi şöhret bularak yaygın bir şekilde okunup okutulmuş ve üzerlerine çeşitli çalışmalar yapılmışken kimisi de kütüphanelerde ve bazı özel koleksiyonlarda gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir.

Osmanlı dönemi tefsir çalışmalarında özgün eserler üretilmediği, bu dönemde tefsirle ilgili olarak daha çok şerh, haşiye ve haşiyeye haşiye türünde çalışmalar yapıldığı şeklindeki önyargılar yersizdir.¹ Zira bu dönemde Molla Gürânî (ö. 893/1488), Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) ve İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi âlimler tarafından telif edilmiş önemli tefsirler bulunması bir yana önceki tefsirler üzerine yapılan şerh ve hâşiyeler de müelliflerinin kendi yaklaşımlarını yansıtmaları bakımından kendilerine has bir özgünlük barındırmaktadır. Bu nedenle gerek telif eser gerekse şerh veya hâşiye olsun kaleme alınan her eser farklı oranlarda da olsa özgündür ve değerlidir.

Bu çalışmada 18. yüzyılın son, 19. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Osmanlı âlimi ve müderrisi Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi'nin (ö. 1253/1838) hayatı ve eserlerine yer verildikten sonra kendisinin kaleme aldığı **Đuĥâ** sûresi tefsîrinin yazma nüshasının latin harflerine aktarımı yapılacak ve sonuç bölümünde eserle ilgili değerlendirmelerde bulunulacaktır.

1. Araştırmanın Yöntemi

Nitel bir çalışma özelliği taşıyan bu araştırma doküman analizi yöntemiyle hazırlanmıştır. Çalışmaya esas olan kaynak eser, Gözübüyükzâde İbrahim Efendi'nin yazma **Đuĥâ**

¹ Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 13.

sûresi tefsîridir. Eserin esas alınan nüshası, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde 1270372 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan ve müellifin çeşitli alanlardaki eserlerinin bir araya toplandığı *Mecmû'atü'r-Resâil* adlı eserin 17b-21a varakları arasında yer alan *Đuĥâ Tefsîri* bölümüdür. Bu nüsha (a nüshası), Süleymaniye Kütüphanesi, Osman Huldî 11 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan (b nüshası) ve yine Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde 1270239 demirbaş numarası ile kayıtlı olan (c nüshası) iki nüsha ile karşılaştırılarak incelenmiştir. Kayıtlarda eserin Kitabhane-i Umûmî-yi Hz. Ayetullah Necefî Maraşî Kütüphanesi (Kum-İran) Türkçe Yazmaları bölümünde 1490/3 ve Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları Mecâmî Talat 744 demirbaş numaraları ile kayıtlı nüshaları da bulunmaktadır.² Esas nüsha olarak a nüshasının tercih edilme sebebi, metnin sonunda telif yerinin ve tarihinin belirtilmesi, zikredilen telif tarihinin müellifin hayatta olduğu bir tarihi ve zikredilen telif yerinin de müellifin memleketi olan Kayseri'yi göstermesidir. b nüshasında bu bilgiler bulunmamaktadır. *Đuĥâ Tefsîri li-Gözübüyükzâde* başlıklı c nüshasının ise sonunda zikredilen tarih itibarıyla müellifin vefatından sonra başka bir nüshadan istinsâh edildiği anlaşılmaktadır. Esas alınan a nüshasında eserin herhangi bir başlığı bulunmaması sebebiyle makale başlığında eser, "Gözübüyükzâde'nin Đuĥâ Sûresi Tefsîri" olarak isimlendirilmiştir. Marmara Üniversitesi Kütüphanesi'nde RE13358 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan ve Gözübüyükzâde'ye nisbet edilen *Tercüme-i Sûre-i Đuĥâ* isimli matbu bir eser bulunsa da bu eserin muhtevası, esas aldığımız yazma nüshanın son derece kısaltılmış bir özetinden ibaret olduğu için çeviri yazıda dikkate alınmamıştır.

2. Gözübüyükzâde İbrahim Efendi'nin Hayatı ve Eserleri

Kayseri'nin Hacı Kılınç mahallesinde 1160/1747 yılında Muîd Efendizâde Behcet Efendi'nin oğlu olarak dünyaya gelen İbrahim Efendi ilk eğitimini memleketinde yaptıktan sonra bugün Konya sınırları içerisinde kalan Hâdim'e giderek dönemin meşhur âlimlerinden Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) medresesinde önce Hâdimî'nin kendisinden, onun vefatından sonra ise Hâdimî'nin talebesi ve halîfesi olan Büyük Hüseyin Efendi'den aklî ve naklî ilimler tahsil edip icâzet aldıktan sonra memleketi Kayseri'ye dönerek dil, mantık ve dînî ilimler alanlarında eğitim vermeye başlamıştır. İbrahim Efendi ilerleyen yıllarda Kayseri'de yeni bir medrese kurmuş, ince meseleleri çözme hususundaki becerisi, ileri görüşlülüğü ve sahip olduğu nüfûz nedeniyle talebeleri tarafından kendisine 'Gözübüyük' lakabı takılmış ve sonraki dönemlerde bu lakap ile anılır olmuştur.

Medresesinde yürüttüğü başarılı eğitim faaliyetleri, samimiyeti, dürüstlüğü ve hayatı boyunca sürekli içerisinde yer aldığı hayır işleri ile Kayseri halkının sevgi ve takdirini kazanan Gözübüyükzâde yaklaşık elli yıl kendi adı ile şöhret bulan medresesinde başmüdürlük yaparak aralarında kıymetli âlimlerin de bulunduğu beş yüzden fazla öğrenciye icâzet vermiştir.

Osmanlı padişahlarından yedisinin dönemini idrâk eden Gözübüyükzâde uzun ömürü boyunca siyasetten uzak durmuş, II. Mahmûd tarafından kendisine teklif edilen şeyhülislamlık görevini, yaşının ilerlemiş olmasını sebep göstererek kabul etmemiştir. Gözübüyük-

² İlhamî Günay, *Başlangıcından Günümüze Kur'an'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 176.

zâde 18 Şevval 1253/15 Ocak 1838 tarihinde Kayseri'de vefat etmiş ve doğmuş olduğu mahalledeki aile kabristanına defnedilmiştir. Kurmuş olduğu medrese, kendi ailesinden olan müderrislerin yönetiminde yaklaşık yüz otuz dört yıl faaliyet göstermiş ve 1924 yılında çıkarılan tevĐid-i tedrisât kanunu ile kapatılmıştır.³

Gözübüyükzâde, Arap dili, mantık, kelâm ve tefsir gibi konularda büyük çoğunluğu ders kitabı mahiyetinde olan Arapça ve Türkçe elliden fazla eser kaleme almıştır. Bu eserlerin başlıcaları şunlardır:

1- *Mecmû'atü'l-Đavâ'id*. Otuz kadar Arapça risâleden oluşmaktadır. Eser daha sonra müellifin *Zübdetü'l-Đavâ'idü'l-vad'iyye* adlı bir risâlesi daha ilâve edilerek *Mecmû'atü'r-resâ'il* başlığıyla ikinci defa yayımlanmıştır.

2- *Risâle fi Đakkü'l-istisnâ*. Arapça'da istisna konusuna dair iki sayfalık bir risâledir.

3- *Takrîrât 'alâ Risâleti'l-isti'âre ve şerĐibâ*. Ebü'l-Kâsım el-Leysi'nin (ö. 888/1483'ten sonra) *Risâleti'l-isti'âre*'si ve onun İsmüddin el-İsferâyînî tarafından yapılan şerĐi üzerine müellifin Türkçe takrirlerinden oluşun bir eserdir.

4- *ŞerĐu'l-Ferîd*. İsmüddin el-İsferâyînî'nin (ö. 945/1538) *el-Ferîde fi'n-nağv* adlı eseri üzerine Arapça bir şerĐtir.

5- *Tefsîru cüz'ü'n-Nebe'*. Kur'ân-ı Kerîm'in 30. cüzünde yer alan sûrelerin Arapça tefsiridir.

6- *Tercüme-i Sûretü'd-Đubâ*.

7- *Tercüme-i Sûretü'l-Đadr*.

8- *Tercüme-i Sûretü'l-'Aşr*.

3. Gözübüyükzâde'nin ĐuĐā Sûresi Tefsiri'nin Tanıtımı

3.1. Eserin Fizikî Özellikleri

Eserin yazılı bulunduğu varakların dış ölçüsü 210x160 mm, metin ölçüleri ise 185x120 mm'dir. Nesih hattı ile yazılan eserin ana metni siyah, âyetler ise kimi yerde kırmızı mürekkeple yazılmış kimi yerde de siyah mürekkeple yazılarak üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Metnin bazı yerlerinde, bugünkü dipnot sistemine benzer bir şekilde satır üzerine numaralar konulmuş ve sayfa kenarında kalan boşluklara bazı açıklamalar eklenmiştir. Satır sayısı her bir varakta farklılık göstermektedir. Varaklardaki satır sayıları şöyledir: 17b: 29, 18a:30, 18b: 30, 19a: 32, 19b: 32, 20a:33, 20b: 32, 21a: 31.

3.2. Dil ve Üslup

Eser Türkçe yazılmış olmakla birlikte içerisinde yer yer Arapça ifade ve terkipler kullanılmış, zikredilen hadisler ve dua cümleleri Arapça ifade edilmiştir. Ayrıca içerisinde

³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, sad. Abdulaziz Hatip (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 2/365; Muhammet Abay, *Osmanlı Dönemi Müfessirleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 173; İbrahim Nesimi Gözübüyük, "Gözübüyükzâde İbrahim Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14: 160-161.

Arap dili ve belâgatına dair çok sayıda ıstılah kullanıldığından ötürü erbâbı olmayanlara bazı hususların kapalı kalması muhtemeldir. Gözübüyükzâde'nin eserin mukaddimesinde bu sûrenin tefsirini bir grup öğrencinin talebi üzerine yazdığını belirtmesi, eserin halka yönelik olmaktan ziyade medrese talebelerine yönelik olarak hazırlanmış bir ders kitabı mahiyeti taşıdığı izlenimi oluşturmaktadır.

3.3. Kaynaklar

Gözübüyükzâde tefsirin içerisinde yer yer yararlandığı kişi ve kaynaklara atıfta bulunmuştur. Müellif faydalandığı kaynaklara atıfta bulunurken bazen yalnızca müellif ismi vermiş bazen sadece eser ismi vermiş bazen de her ikisini birden zikretmiştir. Bu kaynaklar şunlardır:

1- Ebü'l-Leyş İmâmü'l-hüdâ Naşr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî (ö. 373/983) - *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Kerîm (Tefsîru Ebi'l-Leyş es-Semerkandî)*.

2- Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' Beğavî (ö. 516-1122) - *Me'âlimü't-Tenzîl*.

3- Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) - *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûbi't-te'vîl*. Gözübüyükzâde eserin içerisinde Zemahşerî'nin adını anmamış, kendisinden “şâhib-i Keşşâf” olarak bahsetmiştir.

4- Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210) - *el-Me'âlim fî uşûli'd-dîn*.

5- Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249).

6- Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî (ö. 685/1286) - *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*.

7- Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310) - *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'ikü't-te'vîl*.

8- Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî (ö. 743/1343) - *Fütûhu'l-ğayb fî (ve)'l-kesf 'an kınâ'i'r-reyb (Şerhu/Hâşiyetü'l-Keşşâf)*.

9- Ebû İshâk İsamüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî (ö. 945/1538) - *Hâşiyetü 'alâ Cüz'î 'Amme min tefsîri'l-Beyzâvî, el-Atvel*.

10- Sâdî Çelebi (ö. 945/1539) - *Hâşiyetü 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî (el-Fevâ'idü'l-behiyye)*.

11- Şeyh-zâde (ö. 950/1543) - *Hâşiyetü 'alâ Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*.

12- Ebüssûd Efendi (ö. 982/1574)

13- Molla el-Hasan b. es-Seyyid el-Hüseyni el-Halîlî (ö. 1014/1605).

14- Nişancızâde Muhyiddîn Mehmed (ö. 1031/1621) - *Mir'âtü'l-kâinât*.

15- Ebü'l-İrşâd Nürüddîn Alî b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Üchûrî el-Mısırî (ö. 1066/1656) - *Şerĥu Elfiyyeti'l-'Irâkî*.

16- Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî (ö. 1069/1659) - *'Înâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî (Ĥâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî)*. Gözübüyükzâde Hafâcî'yi "Şihâb", eserini de "Ĥâşîye" olarak zikretmektedir.

17- Ebû Sa'îd el-Ĥâdimî (ö. 1176/1762).

18- Gelenbevî (ö. 1205/1791) - *Ĥâşîye 'alâ Şerĥi'l-Celâl*.

19- Metinde zikredilen Şiranşî nispetli zâtın kim olduğu tespit edilememiştir.

4. Đuĥâ Sûresi ve Gözübüyükzâde'nin Đuĥâ Tefsîri'nin Çeviri Yazılı Metni

4.1. Đuĥâ Sûresi

Mekke döneminde nâzil olan ve on bir âyetten oluşan Đuĥâ sûresi mushaf tertibinde doksan üçüncü sırada yer almaktadır. Bu sûrenin ilk inen sûrelerden olduğu anlaşılmaktadır. Zira ilgili nüzûl sebebi rivayetleri bu sûrenin, Hz. Peygamber'e gelmeye başlayan vahyin bir müddet fasılaya uğraması nedeniyle müşriklerin Rasûlullah'a (s.a.s.) "Rabbın sana darıldı ve seni terk etti." şeklinde iğneleyici sözler söylemeleri üzerine indirildiğini bildirmektedir.⁴

Adını ilk âyetindeki đuĥâ/kuşluk vakti-sabahın aydınlığı kelimesinden alan sûre bu kuşluk vaktine ve hemen sonraki âyette gecenin karanlığına yemin ederek başlar, Rabb'inin resûlüne darıldığı ve onu terk ettiği iddialarını tekzib eder, Hz. Peygamber için bundan sonraki sürecin, öncesinden daha hayırlı olduğunu ve onun Rabb'inin vereceği nimetlerden razı ve hoşnut olacağını bildirir. Sonraki âyetlerde, Allah'ın Hz. Peygamber'e verdiği üç nimetten bahsedilir. Allah Hz. Peygamber yetimken onu barındırmış, dînî-manevî açıdan ne yapacağını bilmez bir halde iken hidayete ulaştırmış, yokluk ve ihtiyaç içerisinde iken onun ihtiyaçlarını gidermiştir.⁵ Bu âyetlerde hitap doğrudan Hz. Peygamber'e olmakla birlikte yeni bir toplum ve yeni bir hayat nizamı inşâ edecek olan Kur'an'ın bu âyetlerle insanlara yetimleri koruyup kollamak, yanlış yolda olanları doğruya iletmek ve ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını gidermek gibi toplumsal hayatın huzur, ferah ve refahını sağlamaya yönelik fiillerde bulunmalarını tavsiye ettiği de düşünülebilir. Nitekim sûrenin son âyetlerinde yetimlere hor davranılmaması, ihtiyacından dolayı istemek zorunda kalanların da eli boş çevrilmemesi gerektiğine Hz. Peygamber nezdinde dikkat çekilmiş ve sûre Allah'ın nimetinin sürekli anılmasıyla emredilmesiyle sona ermiştir.

4.2. Metnin Oluşturulmasında Takip Edilen Yöntem

⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 24/484-487; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'an*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 481-482.

⁵ Buradaki mevzubahis ihtiyaçlar maddî olarak anlaşılabilirdiği gibi manevî ve itikadî yoksunluk ve eksiklik hissi olarak da anlaşılabilir. Vahiy gelmeye başlamadan önce sık sık Hira Mağarası'nda tefekküre çekilen Hz. Peygamber kendisine verilen vahiy ile mezkûr yoksunluk ve eksiklik hissinden sıyrılmış, manevî bir zenginliğe ulaşarak bu zenginliği insanlara ulaştırmanın elçisi olmuştur.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والضحى Şemsin ufuk-i felekden irtifâ'-i maḥşûş ile irtifâ'ı vaktine kısem ederim der hadret-i Allâh zî'î-celâl. Lafz-ı đuhâ şemsin ufuk-i felekden irtifâ'-i maḥşûş kî kıadr-i rumḥⁱⁿ irtifâ'ı ma'nâsında ḥaḳîḳat iken Beyđâvî merḥûm¹³ ضحى'yı vakt-i irtifâ' ile tefsîri şemsin gurûbiyle tûlû'î mâbeyninde zûlmete¹⁴ ma'rûd olan vakt-i mümted zemân-ı mümted ma'nâsına olan leyl đuhâ üzerine 'atf olunmak kıarînesiyle¹⁵ ya¹⁶ ضحى'da mecâz fi'l-ḥazfe mebnîdir yâḥûd¹⁷ ḥulûl alakasıyle ضحى'dan vakt-i đuhâ maḳşûd olup mecâz fi't-ṭarefe mebnidir. Zîrâ şemsin irtifâ'ı maḥşûşî ḥaldır, vakt ona maḥaldır. Zıkr-ı ḥâl irde-i maḥal mecâz-ı mürseldir deyû Şihâb merḥûm¹⁸ Ḥâşiye'de¹⁹ taşriḥ eder. Mütercim faḳîr derim ki iş bu ḥulûl mazrûfun zarfa ḥulûlîdir.²⁰ Civârîdir sereyânî değıldir. Sûre-'i sâbıḳta²¹ وضحاها و الشمس وضحها²² Beyđâvî ضحى'yı بضوء ile tefsîri şemse idâfet kıarînesiyledir. Şeyḫzâde taşriḥ eder bundan sonra şemsin ufuk-i felekden irtifâ'ı vakti şemsin şu'a'ının âfâkı²³ ihâta ve âlemî kemâl-i işrâkı vakti olmağın Sa'dî merḥûm²⁴ ضحى'yı vakt-i đav'î ş-şems ile tefsîr enseb ve ezher dediğı sâḳıttır.²⁴ Zîrâ tefsîr-i muşannef ile ezher ve enseb dediğı tefsîrin ikisinin me'âlî mütteḥiddir. Henüz ki şemsin đav'î için vakt-i maḥşûş²⁵ yoktur. Belki irtifâ'²⁶ için vakt-i maḥşûş²⁷ zâhirdir deyû Şihâb merḥûm Sa'dî merḥûmu red etmiştir. İş bu ma'nâya göre đuhâ yalnız nehârdan²⁸ bir sâ'at bütün leyle muḳâbil zıkr olunması evvel bir sâ'atde olan sürûr bütün leyle mu'âdil olmasına îmâ²⁹ belki sürûr-i dünyâ ğumûmundan eḳall olmasına işâretidir. Zîrâ yesâr-ı 'arşda ḥalk olunan ğamâme-'i sevdâ emr-i ilâhî ile üç yüz sene³⁰ hümûm-i ğumûm³¹ emṭâr edip yemîn-i 'arşda olan ğamâme-'i beyđâ yalnız bir sâ'at sürûr-i emṭâr etmesi rivâyet olundu deyû Şeyḫzâde merḥûm beyân eder. الله سبحانه و تعالى اعلم. Bundan sonra Cenâb-ı Ḥaḳḳ ve feyyâd-ı muṭlaḳ kısemî evḳât-ı nehârdan vakt-i đuhâya taḥşîş³² buyurdu. Zîrâ vakt-i đuhâ nehâr³³ kendiyile kıavîlenen vakittir. Ânıñcûn ol vakt şebâbü'n-nehâr itlâḳ olunur. Ol vakt münşit ve ol vakitte ezḫân kelâlden berî olduğıcûn yâḥûd ol vakt Ḥadret-i Mûsâ 'aleyhisselâmın mekândan münezzeḥ³⁴ Cenâb-ı Ḥaḳḳ ile³⁵ mükâlemesi ve saḫare-'i firavunun sâcid oldukları vaktidir. Şerâfetine binâ'en

13 b: merḥûm.

14 b: tûlmete.

15 c: kıarînesiyledir.

16 b: veyâ.

17 b: veyâḥûd.

18 c - merḥûm.

19 b: cânibesinde.

20 b + ḥulûl da.

21 b: sâbıḳada.

22 eş-Şems 91/1.

23 c + da.

24 c + kelâm.

25 b: maḥşûş.

26 b: irtifâ'ı.

27 b: maḥşûş.

28 c: nehârdan yalnız.

29 b + ve.

30 c + ervâḫ üzerlerine.

31 b: hümûm ve ğumûm; c: hümûm-i 'umûm.

32 b: taḥşîş.

33 b: nehâra.

34 b + olan.

35 b: Cenâb-ı Ḥaḳḳla.

kasemî ol vakte tahşîs³⁶ buyurmuştur. Belki ol vakt-i muvâşaleye kasemde habîbinî ‘adem-’i terke îmâ vardır ki nitekim müşrikûn terk-i zu‘m etmişlerdir^{37 38} كما سيأتي والضحى Cins-i nehâra kasem ederim der Hâdret-i Allah zü'l-celâl.³⁹ İş bu ikinci ma‘nâ zîkr-i cüz’⁴⁰ irâde-i küll mecâz-ı mürsel olarak ضحى dan bütün nehâr kaçd olundu. Bu mecâza qarîne, qarîne-i⁴¹ ضحى nın ليل e muqâbil zîkr olunmasıdır⁴². ضحى’yı bütün nehâr ile tefsiri بأن يأتهم بأسنا ضحاى kerimesinde⁴³ beyâta⁴⁴ muqâbil zîkr olunan ضحى bütün nehâr ile tefsîr olunmağ da te’yîd eder deyû Beydâvî merhûm taşrih eder. Lâkin ‘İşâm Efendi merhûm⁴⁵ mü’eyyid de beyâtdan muṭlak leyl, duḥâdan muṭlak nehâr maḳşûddur. İş bu maḳâmda سجى اذا kaydıyla muḳayyed leylden zulmetinin [18a] iştidâdı kaydıyla muḳayyed leyl maḳşûddur. İmdî lâyıḳ olan ضحى dan da dav’inin iştidâdı ile muḳayyed nehâr maḳşûd olmağdır.⁴⁶ Muṭlak ise muḳayyedi⁴⁷ te’yîd edemez deyû Beydâvî merhûmün te’yîdine i’tirâdı mündefi‘dir. Zîrâ سجى nın ma‘nâ-yı evveli ضحى nın ma‘nâ-yı şânîsine nâzırdır. سجى nın ma‘nâ-yı şânîsi ki iştidâd-ı zulmet ma‘nâsı⁴⁸ kemâ ze‘amehû el-‘İşâm ضحى nın ma‘nâ-yı evveline nâzırdır i’tirâd⁴⁹ mündefi‘dir deyû Hâdimî merhûm Hâşiyede taşrih eder. Henüz ki ليل⁵⁰ zarfla taḳyîd ليل i ma‘nâ-yı haḳîkisinden ihrâc iḳtidâ etmez. ليل, ma‘nâ-yı haḳîkisinde müsta‘meldir.⁵¹ Sûre-i⁵² Beled’de mişli sebkat etti deyû Halhâlî ve Şihâb taşrih ederler⁵³.

اذا سجى daḥî cins-i leyle kasem ederim der Hâdreti Allah zü'l-Celâl. ليل de ne hâlde⁵⁴ سجى ehl-i sâkin zâlâmı mustekarr ve müştedd olması muḳadder olucu olduğı hâlde ‘alâ re’yi’l-‘İşâm zarf hâl-i muḳaddere ve muḳassem bih kayddır. Zarf ليل den ‘alâ re’-yi Şeyh zâde bedel olduğuna göre zarf muḳassem bih’tir ve ليل in zâlâmının istikrârı vakti ليل in zulmeti mertebe-’i kemâle bâliğ ve zâlâmının iştidâdı⁵⁵ vaktidir ki ol vaktide zulmet ziyâde ve nokşânı kabul etmez deyû Hâdimî⁵⁶ merhûm taşrih eder. اذا سجى nın ma‘nâ-yı evveli ضحى nın ma‘nâ-yı şânîsine, ma‘nâ-yı şânîsi ضحى nın ma‘nâ-yı evveline nâzır olması nisyân olunmaya vâv-ı kasem de ‘alâ re’yi şâhîbi’l-Keşşâf aşâleti hasebiyle ليل i cerr edip fi’l-i kasemden niyâbeti hasebiyle اذا سجى da ‘âmil olup اذا da ma‘nâ-yı istikbâlden tecrid olunup fi’l-i kasem hâlinin de zarf-ı istikbâlîde ‘ameli lâzım gelmek istihâlesî de mündefi‘dir. Laṭîfe: ‘ulemâ-i Mekke şâhîb-i Keşşâf’tan اذا والنجم اذا هوى da⁵⁷ اذا da ‘âmilden su’âl ettiklerinde cevabında ke’enne uḳsimu fi’lidir dedikde uḳsimu fi’li hâlîdir. Fi’l-i hâlinin zarf-ı istikbâlîde

36 b: tahşîs.

37 c: etmiştir.

38 b + ki.

39 b: Allah zü'l-celâl hâdretleri cins-i nehâra kasem ederim der.

40 b + ve.

41 c - qarîne-i.

42 c: olunmuştur.

43 el-A‘râf 7/98.

44 b: beyân.

45 c - merhûm.

46 b: olmak da.

47 b - muḳayyedi.

48 c: ma‘nasıdır.

49 b, c: i’tirâdı.

50 b: ليل.

51 b + ki.

52 b + şerîfe.

53 b: eder.

54 b - ليل de ne hâlde.

55 b: iştidârı.

56 Bu isim ح harfi ile yazılması gerekirken ح harfi yazılmıştır.

57 en-Necm 53/1.

'ameli câ' iz deġildir dediklerinde⁵⁸ şâhib-i Keşşâf cevâb-ı evvelde 'udûl edip zârfda 'âmil والنجم 'de muḍâf muḳadder maşdardır. Taḳdîr-i nazm-ı celîل اذا هوى النجم demektir deyû verdiği cevâb-ı şânî zeynîl-meşâyîha 'arḍ ve taḳdîm olundukda cevâb-ı şânîsin red edip 'ada da tecrîd i' tibâriyle cevâb-ı sâlifî'z-zikri ihtiyâr etmiştir deyû Ḥalḥâlî Sûre-i Necm'in ḥâşiyesinde zikr eder. مرسن 'da سجي⁵⁹ lafzı gibi sükûn-ı emvâc ma'nâsında ḥakîkat vâsıl olup sükûn-ı muṭlaḳda mecâz meşhûr olmuştur deyû Şihâb taşriḥ eder. Zirâ 'Arablar سجي البحر سجوا⁶⁰ derler. Denizin emvâcî sâkin olduġu vaḳitte leylde zûlmete ma'rûḍ⁶¹ zamân-ı mümted-⁶² maḥşûşdan⁶³ 'ibâret olup zaman da müteceddid-⁶⁴ müvehhemden 'ibâret olmaġın sükûn ile⁶⁵ 'ale's-sebîlîl-ḥakîkat muttaşîf olmadıġından سجى'linin leyle râcî' ḍamîre isnâdı ya mecâz-ı 'aklî olup terkîb nehâra⁶⁶ şâ'im ḳabîlinden leylde⁶⁷ ehli sâkin leylde zûlmet sâkine⁶⁸ teceddüd-i emşâl ile zûlmet sükûn ile muttaşîf olmasın⁶⁹ Ḥâdimî⁷⁰ merḥûm beyân eder. Yâḥûd ḍamîrde istiḥdâm ya leylde mecâz fi'l-ḥazf olmasın⁷¹ yine Ḥâdimî merḥûm⁷² beyân eder. Lâkin evlâ⁷³ ve aḥsen olan isnâd mecâz-ı 'aklî olmaktadır. Lâkin mütercim faḳîr derim ki ba'id deġildir ki سجى'linde müstetir ḍamîrde isti'âre-i bi'l-kinâyeye olup sükûn-ı emvâc ma'nâsınca⁷⁴ سجى'linin isnâdı mecâz-ı 'aklî⁷⁵ taḥyîl ve isti'âre-'i bi'l-kinâyeye ḳarîne ola ve isti'âre-'i bi'l-kinâyeye ḳarînesi ḥakîkatinde bâḳî olmak 'alâ re'y-i şâhibi'l-Keşşâf vâcib olmayıp ma'nâ-yı âḥarda müste'âr olmaḳ da câ'iz olmaġını سجى'linde de سكن اهله ma'nâsında 'ale's-sebîlîl-isti'âreti't-tebe'yye müsta'mel olmak da câ'iz olur. Nitekim ينقضون عهد الله⁷⁶ şâhib-i Keşşâf tecvîz edip ve ekser-i muḥakḳıḳîn de ihtiyâr⁷⁷ etmişlerdir. İş bu iki mertebede isti'âre Ḥâşiye-i Şihâb'da tefrî'inden münfehimidir. Gûyâ zihinde leyl baḥra teşbîh oluna ihâṭ da setr de leyl-i baḥr cinsinden iddi'â oluna⁷⁸ ke'enne baḥr lafzı zihinde leyl mefhûmiçûn isti'âre olunup bu isti'âre zihinde ṭayy olunup [18b] ḥâricde⁷⁹ leylde yine leyl murâd oluna bu isti'âre-i maḥfiyye fi'z-zihn ḳarîne sükûn-ı emvâc ma'nâsına olan سجى'linin leyl râcî' ḍamîre isnâdıdır. سجي ma'nâ-yı ḥakîḳisinde⁸⁰ müsta'mel isnâd mecâz-ı 'aklî olup bu mecâz-ı 'aklî taḥyîl ve isti'âre bi'l-kinâyeden

58 c - cevabında ke'enne uḳsimu fi'lidir dedikde uḳsimu fi'li ḥâlîdir. Fi'l-i ḥâlînin zârf-ı istiḳbâlîde 'ameli câ'iz deġildir dediklerinde; c + şâhib-i Keşşâf 'ada da 'âmil muḳadder قسم fi'lidir deyû cevâb verdikde 'ulemâ-'i Mekke-'i Mükerrreme قسم fi'li 'âmil olsa fi'l-i ḳasem-i ḥâlînin zârf-ı istiḳbâlîde 'amel-i istiḥâlesi lâzım gelir deyû cevâb-ı mezkûr red ettiklerinde.

59 b: مرسى.

60 b: سجي البحر سجوا Deniz durgunlaştı, sakinleşti.

61 c + olan.

62 Bu kelime a nüshasında kâğıttaki yıpranmadan/siliklikten ötürü okunamamaktadır.

63 b: maḥşûşdan.

64 b: mütteḥid.

65 b - ile.

66 b: nehâda.

67 b: leylde.

68 c - sâkine; c + sükûn ile muttaşîf sâkin demek deġildir.

69 b: muttaşîftır deyû; c - zûlmet sükûn ile muttaşîf olmasın; c + olmasını da.

70 b: Ḥâdimî.

71 c: olmasın.

72 c - merḥûm.

73 b + olan.

74 c: ma'nâsına.

75 c + olup.

76 el-Baḳara 2/27.

77 c: ihtiyâr.

78 b - ihâṭ da setr de leyl-i baḥr cinsinden iddi'â oluna.

79 b: ḥâricde.

80 c: ḥakîḳatte.

muhtbir qarînedir. Zîrâ sükûn-i emvâc bahrin mülâyimidir, leylin ⁸¹ değildir. Bundan sonra سجي fi'linde isti'âre-i tebe'iyenin beyânı gûyâ sükûn-i ehl secve ⁸² sükûn-i emvâca teşbîh oluna te'sûrden hûlûda⁸³ evvel şânî cinsinden iddi'â olunup ke'enne secv maşdarı sükûn ehl mefhûmiçûn isti'âre-i aşliyye⁸⁴ olup sükûn-i ehl ma'nâsında müste'âr olan سجو maşdarından سجي fi'li müştak kılınıp maşdarına teb'an سجي, سكن اهله ma'nâsına olmuştur. Bu şûrette isnâd-ı hakîkat mecâz tarafta olmuştur. İsnâd-ı vâhidde hakîkat ile mecâzın beynini cem' ve damîrde olan isti'âre-i bi'l-kinâyeyi bilâ qarîne ibkâ da lâzım gelmez. Zîrâ isnâd-ı mecâz isti'âre-'i bi'l-kinâyeye⁸⁵ qarîne olması سجي fi'linin ma'nâ-yı lügaviyyi hakîkîsi⁸⁶ ⁸⁷ i'tibâriyledir⁸⁸. İsnâd-ı hakîkat olmak سجي fi'linin ma'nâ-yı mecâzîsi⁸⁹ i'tibâriyledir. Bu qarîne ne kadar ba'd 'indeinde da'if ise de muhtâr-ı şâhib-i Keşşâf ve muhtâr-ı ekser-i muhakkiğindir. الله سبحانه و تعالى اعلم. İş bu emreyne kâsem ba'dinde ma'lûm ola ki hâce-i kâ'inât سلم صلى الله عليه و سلم hadretlerinden⁹¹ on iki ya on beş ya yirmi beş ya kırk gün lihikmetin vahy-i ilâhi te'hîr olunduğda müşrikler Muhammed'i Rabb'isi terk etti ve Muhammed'e buğd etti dediklerin fahr-i kâ'inât ⁹² işitip mahzûn olduğda Cenâb-ı Hak habîbinin hâtırını ta'yîben iş bu sûre-'i kerîmeyi inzâl cevâb-ı kâsemde zu'm-i müşrikîni ما ودعك ربك وما قلى kelâm-ı şerîfiyle red buyurur.

Nazm-ı celîlin ma'nâ-yı münîfi ما ودعك ربك habîbim resûlüm habîbin beyninde olan terk-i vedâ'a şebîh-i terkle Rabb'in seni terk de etmedi. Terk olunsan terk-i vedâ'a şebîh-i terk ile terk olunursun. Terk-i vedâ'a⁹³ şebîh-i terk de mütefîdir. Belki Rabb'in henüz vahy ve kerâmet ile sana ma'nâ vâsıl ve habîbiyyette henüz bâkîsin demektir. Terk tevdî'in isti'âret^{en} ma'nâsıdır. Terki ve buğdu nefye ma'nâ vâsıl lâzım gelmeyen kinâyeye-'i müteferri'a 'ale'l-isti'âre ola⁹⁴. Ma'nâ bu mağâ⁹⁵ mağşûd olmasın Sa'dî merhûm⁹⁶ mâ seye'tide taşrih edip ve şâhib-i Keşşâf'ın لما كان فى ضمن⁹⁷ kelâmında⁹⁸ ma'nâ-yı kinâyeye işaret vardır⁹⁹ deyû Sa'dî Hâşîye'sinin hâmişinde zîkr eder. الله سبحانه و تعالى اعلم. على سبيل المبالغة. Terkden isti'âret^{en} tevdî' ile

⁸¹ c + mülâyimi.

⁸² c + ve.

⁸³ c: hûlûda.

⁸⁴ b - aşliyye. b + İş bu isti'âre-i aşliyye secâ fi'linin maşdarı fâ'iline muğâf olup ve damîr fâ'ilde muğâf olan ehl-i muqadder olmaya mebnîdir. Leylde yâ damîrde ehl-i muğâfı muqadder olmak iş bu isti'âre-i tekel-lüfden 'ârîdir. Bu kısım a ve c nüshalarında sayfa kenarındaki boşluğa yazılmışken b nüshasında metin içersindedir.

⁸⁵ c: bi'l-kinâyeye.

⁸⁶ c: hakîkîsini.

⁸⁷ c + taşyîl.

⁸⁸ c: i'tibâriyle.

⁸⁹ a: mehâzîsi.

⁹⁰ b: muhtâr-ı.

⁹¹ a: haşretlerinden.

⁹² b + 'aleyhi's-şalavât ve't-taşıyyât.

⁹³ b - şebîh-i terkle Rabb'in seni terk de etmedi. Terk olunsan terk-i vedâ'a şebîh-i terk ile terk olunursun. Terk-i vedâ'a.

⁹⁴ c: olarak.

⁹⁵ a: mağâ

⁹⁶ c - merhûm.

⁹⁷ c + نفى.

⁹⁸ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâ'ikiğavâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-eğâvil fi vücûhi't-te'vîl, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 6/391. "Terk etme ve darılma yok demek, zimnen 'Allah seni vahiyle buluşturan' (demektir)."

⁹⁹ b: verdir.

sâbıkı te'kiden من الاولى buyurmuştur. Yâhûd vahy te'hîr olunan sâ'at aqdeminden¹²⁴ hayırlı olup ânen fe ânen derc-i¹²⁵ kemâle teşâ'udunu beyân ile sâbıkı tezyîl buyurur. الله سبحانه وتعالى . Naẓm-ı celîlin ma'nâ-yı münîfi وللآخرة dahî elbette na'im-i¹²⁶ dâri'l-âhîret خير لك . Neden? من الاولى . Ancak senin için hayırlıdır. Neden? من الاولى . Neden? من الاولى . Ancak senin için hayırlıdır, sana ezâ eden müşrikîn için hayırlı değil. Lâm-ı leke ihtisâs-ı¹²⁷ haşrî¹²⁸ olup lâkin haşr-ı idâfi olacak na'im-i âhîret, na'im-i dünyadan hayırlı olmak zümre-i fâ'izinde bulunması haşr-ı idâfiye zarar vermez. Henüz lâm-ı ihtisâs-ı¹²⁹, irtibâtı ma'nasına olduğu taqdirce fahr-i kâ'inât صلى الله عليه وسلم¹³⁰ hadretlerine¹³¹ müte'allık ve ânınçûn mu'add olan na'im-i âhîret fâizinden gayra mu'add olmak da câ'izdir.¹³² Bu maqâmda Sa'dî merhûmun na'im-i âhîret na'im-i dünyadan hayırlı olmak fahr-i kâ'inâta¹³³ münhaşır değildir. Zümre-i fâizine şâmil deyû haşra i'tirâdı mundefi'dir. Nitekim Şihâb Hâşiye'de¹³⁴ beyân etmiştir. İş bu ma'nâ-yı¹³⁵ göre âhîret ile dünyada zikr-i maḥal¹³⁶ irâde-'i hâl mecâz-ı mürsel olup dâr-ı âhîretten na'im-i dâr-ı âhîret, dâr-ı dünyadan na'im-i dünyâ maqşûd olmağı ta'lîl Beydâvî iş'âr eder ki zîrâ na'im-i âhîret bâkîdir, gavâ'ilden mi'de fesâdı gibi baş ağrıtmak gibi şâfidir. Na'im-i dünyâ da fâniye meşşâr ile maḥlûttadır¹³⁷ demiştir. Yâhûd âhîretten sâ'at-i ahîre ki وحيك¹³⁸ olup اولی'dan da sâ'at-i ulâ ki vaqt-i ihtibâsdan aqdem sâ'at murâd olup demek ola ki ḥabîbim senin için vahy te'hîr olunan¹³⁹ sâ'at aqdeminden hayırlıdır ki ân^{en} fe ân^{en} sâ'at^{en} fesâ'at^{en}¹⁴¹ derc-i kemâle taşâ'uddasın demek ola. 'İşâm Efendi'¹⁴² Nebe' tefsîrinde beyân eder. اعلم الله¹⁴³ .

Bundan sonra Cenâb-ı Hâkḳ dördüncü mertebede bi-ḥarîki'l-'atf cevâb-ı kâsem-i¹⁴⁴ âhîri zikr ile ولسوف يعطيك ربك فترضى¹⁴⁵ buyurmuştur. ولسوف'de lâmin medḥûlu¹⁴⁵ olan muḍâri' nûn te'kidden ḥâlî olduğu için Beydâvî ve Zemaḥşerî lâma¹⁴⁶ lâm-ı kâsemîye demeyip lâm-ı ibtidâ'¹⁴⁷ demişlerdir.

122 b: ecell ve a'zâm.

123 b - na'im-i.

124 b: aqdeminde.

125 b: derece'i.

126 b - na'im-i.

127 b: ihtisâs-ı.

128 c + için.

129 b: ihtisâs-ı; c: ihtisâs.

130 b, c + تعالى.

131 a: haşretlerine.

132 a: câ'irdir.

133 b: kâ'inât 'aleyhi's-selâma.

134 b: Hâşiye'sinde.

135 b: ma'naya; c + ma'nâ-yı evvele.

136 b + ve.

137 b: muḍârr-ı fâniye ile maḥlûttur; c: fâniye muḍârr ile maḥlûttur.

138 c + sâ'ati.

139 a, c sayfa kenarında: Beydâvî merhûm âhîreti nihâyetü'l-emr-i evvelîyi bidâyetü'l-emr ile tefsîri de erbâbına ḥaffi değildir.

140 a, c sayfa kenarında: Emrin nihâyeti bidâyesinden hayırlıdır. Cisimsin, rif'at-i kemâle teşâ'uddan ḥâlî olmasın demektir. اعلم الله.

141 b - fesâ'at^{en}.

142 c - Efendi.

143 b + تعالى.

144 c - kâsem-i.

145 b: medḥûlu.

146 c: lâm.

147 c: ibtidâ'iyye.

Lâm-ı ibtidânın da¹⁴⁸ cümle-'i ismiyyeye duḥûlu lâzım olmağın nazm-ı kelâmı mübtedâ maḥzûf¹⁴⁹ **تعطيك ولأنت سوف يعطيك** taḳdîrindedir dediler. Lâkin evvelâ nazm-ı celilde lâm-ı ibtidâ¹⁵⁰ tevkîd-i itnâbî olup ḥazf-i mübtedâ¹⁵¹ îcâzî olup îcâz ile itnâbın cem'î istiḥâlesi lâzım gelmez. Zîrâ lâmda itnâbiyyet mecmû'ü¹⁵² cümleye nazar¹⁵³ ile, yalnız mübtedâyâ nazar ile değildir. Şâniyen lâm ibtidâ'ı ḥâlî olup muḍârî'î ḥâle taḥşîş edip **سوف** istikbâlî muḍârî'î istikbâle taḥşîş¹⁵⁴ etmenin nazımda ḥâl ile¹⁵⁵ istikbâl beynini cem' mütenâfiyeyn beynini cem' lâzım gelir **[19b]** deyû su'âline¹⁵⁶ cevâbda lâm i'tâ-'î cüz-'î istikbâlîde isti'âre-'î tebe'iyeye **تاریکی** müste'ârdır. Lâmdan¹⁵⁷ i'tâ-'î cüz-'î ḥâlî ma'nası¹⁵⁸ maḳşûd değildir deyû cevâb verilmesini Celâl Ḥâşiyesi'nde Fâḍıl Gelenbevî **استفتقر امتي** ḥadîs-i şerîfinin¹⁵⁹ şerḥinde icmâlen zıkr eder. Mütercim fakîr derim ki lâmın ma'nâ-yı ḥaḳîḳîsi olan i'tâ-'î¹⁶⁰ cüz-'î ḥâlinin müte'allıḳı¹⁶¹ i'tâ-'î muṭlak ḥâlidir. **سوف**¹⁶² nin medḥûlu olan i'tâ-'î cüz-'î istikbâliyetlikde¹⁶³ müte'allıḳı i'tâ-'î muṭlak-ı istikbâldir. Gûyâ i'tâ-'î muṭlak-ı istikbâlî¹⁶⁴ i'tâ-'î muṭlak-ı ḥâliye teşbîh oluna. Taḥaḳḳuḳ-ı muṭlak da evvel şânî cinsinden iddi'â olunup ke'enne i'tâ-'î muṭlak-ı ḥâlî lafzı i'tâ-'î muṭlak-ı istikbâlî mefhûmiçün isti'âre-i aşliyye olup iş bu isti'âreye teb'an istikbâlde i'tâ-'î cüz-'î ḥâlde i'tâ-'î cüz-'îye teşbîh oluna.¹⁶⁵ Taḥaḳḳuḳ-ı vukû' da evvel şânî cinsinden iddi'â olunup ḥâl de i'tâ-'î cüz-'îye dâll olan lâm-ı ibtidâ'ı istikbâlde i'tâ-'î cüz-'î mefhûmu için isti'âre¹⁶⁶ olunup lâm zıkr oluna¹⁶⁷, ondan i'tâ-'î cüz-'î istikbâlî ma'nâsı kaşd oluna. İ'tâ-'î cüz-'î istikbâlîden ḥâle dâlet eden lâm ile ta'birin nüktesi i'tâ'¹⁶⁸ lâ maḥâlete müteḥaḳḳıḳ olup ḥâlde şâbit menziline olmasına tenbîhdır. Kaldı ki teşbîhden muḥbir olmamaḳ vechi üzere **تاريفي**-teşbîhi¹⁶⁹ kelâmı zıkr, kelâmı isti'âreye ḥamle de münâfi değildir. Bu isti'ârede **سوف** ḥaḳîḳatine maḥmûl olup kendi rıḍâ 'akablayân¹⁷⁰ ni'met de ancaḳ na'im-i âḥiret olmaya mebnîdir. İ'tâ-'î istikbâlîde isti'âre bi'l-kinâye

148 c: ibtidâ'iyeye de.

149 b: تعطيك.

150 c: ibtidâ'î.

151 c - mübtedâ'.

152 b: mecmû'.

153 c: nazîr.

154 a, c sayfa kenarında: Taḥşîşleri Ḥâdimî ḥâşiyesinde taşrîf eder.

155 c - ile.

156 c: su'âle.

157 b: lâmda.

158 b - ma'nası.

159 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, es-Sünen, thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1999), "Fiten", 17; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, es-Sünen, thk. Râid b. Sabrî İbn Ebî Alefe (Riyad: Dâru'l-Haḳâre, 2015), "Sünne", 1; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, el-Câmi'u's-şâḥîḥ, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Şirketü ve Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978), "İmân", 18.

160 a, c sayfa kenarında: Ya'nî ḥâlde i'tâ-'î cüz-'î demektir. Ta'birde müsâmaḥa vardır ve i'tâ-'î cüz-'î zemân-ı ḥâldedir.

161 c + olan.

162 b + ve.

163 b, c: istikbâlînin de.

164 a, c sayfa kenarında: Ya'nî istikbâlde i'tâ-'î muṭlak demektir. Ta'birde müsâmaḥa vardır.

165 b: olun.

166 b - isti'âre.

167 b: olunup.

168 b: i'tâ-'î.

169 c: zarfeyi't-teşbîhi.

170 Akablayân/takip eden (dünyevî ve uhrevî) iki nimet. Veya "Akibleyin": Günümüzde kullanılan akabinde, onu takip eden anlamında.

olup hâle delâlet eden lâm-ı işbât tahyîl ve isti'âre-'i bi'l-kinâyeye karîne olmak da mahmeldir¹⁷¹. الله سبحانه و تعالى اعلم. Bu şûrette يعطي'nin mef'ûl-i şânîsi olan na'im-i âhîret tefhîmen hâzîf oluna. Mef'ûl bir mertebe şân-i 'azîm mef'ûldür ki künh-i hakîkatine iktinâh olunmaz, beyânına 'ibâreler¹⁷² vefâ etmez ki zîkr oluna demektir. İşkâl-i şânî-i def'de Ebû 'Alî el-Fârisî¹⁷³ mezhebini Şeyhîzâde ihtiyâr¹⁷⁴ edip lâma lâm-ı kâsemdir deyûb lâm ile fi'l beynini faşl ile faşl ma'mûlüyle faşl¹⁷⁵ olduğu gibi nûn-ı te'kidten mustağnîdir deyûb¹⁷⁶ lâmı da ma'nâ-yı hâlden tecrîd ile müstağbelde i'tâ ile hüküm te'kid edip 'a'tâyâ-yı mev'ûda¹⁷⁷ lâ mahâlete kâin olmasına tenbîhdür ki muhtâr-ı İmâm Râzî ve mezheb-i cumhûr-i nuhât ve¹⁷⁸ müsteğimdir. Lâkin i'tâ hâlde kâ'in¹⁷⁹ menzîlde olmak nüktesine delâlet yoktur. Bu tevcîhe göre rıdâ kendiyi 'akibleyen¹⁸⁰ ni'âmda¹⁸¹ dünyeviye ve uhreviyyeye şâmildir, mef'ûl de ta'mîmen hâzîf olunmuştur. Na'imin de ba'dı eczâsına telebbüs de hâlde şâbittir. Kaldı ki cevâb-ı evvel-i râciha İbn Hâcib su'âl eder ki¹⁸² لام ابتداء مع فاعل ان مع الاسم gibidir. Fi'li ismi hâzîf edip 'an¹⁸³ ibkâ câ'iz olmadığı gibi mübtedâyı hâzîf edip de lâm-ı ibtidâyı da ibkâ câ'iz değildir¹⁸⁴ dediğinden cevâb evvelâ¹⁸⁵ bi-dûni'l-fi'l ibkâ câ'iz olmadığı müselleme değil ve الحال لما نزل برحمانا¹⁸⁶ da vâki'dir. Teslim edelim câ'iz olmasın lâm-ı ibtidâ'iyeyi kıyâs¹⁸⁷ ma'a'l-fârîktir. Zirâ lâm ancak ma'dmûn cümleyi te'kid eder. Mübtedânın hâzîfiyle bile lâm te'kidîyetde isti'âre şûretinde ve tecrîd şûretinde bâkîdir. Ammâ¹⁸⁸ ile yalnız medhûllerinde tahkîk ifâde ederler deyû Halhâlî merhûm Hâşîye'de¹⁸⁹ beyân eder. الله سبحانه و تعالى اعلم. Nazm-ı celîlin ma'nâ-yı münîfi ركب ولسوف يعطيك ربك¹⁸⁹ habîbim resûlüm Rabb'in sana künhüne iktinâh olunmayıp beyânına 'ibâreler vefâ etmeyen na'im-i âhîreti elbette i'tâ eder de¹⁹⁰ فترضى der-'ağab sen râdî olursun. Rıdâ ki 'ağablayân na'im-i âhîret lâ mahâlete kâ'in¹⁹⁰ hâlde şâbit menzîlindedir habîbim demektir. اعلم¹⁹¹ الله.

Bundan sonra الامثال و الانداد جلت ذاته عن الامثال و الانداد habîbine verdiği na'im-i mâdeviyye ve hâliyyeleri ta'dîd ve taqrîr ettirmek ile [20a] ni'am-ı uhreviyye-i istikbâlîleri ihsânına tenbîh buyurup¹⁹² iş bu cümle-i ركب ولسوف يعطيك ربك ma'dmûn-i şerîfini ta'lîl ma'âmında¹⁹³ istînâf olmağın iş bu

171 b: muhtemeldir.

172 c + de.

173 c: Fârisî.

174 b, c: ihtiyâr.

175 b: لالى اليه تحشرون. Âl-i 'Imrân 3/158.

176 b: deyû.

177 b: med'ûda.

178 c - ve.

179 c: ke'enne.

180 b: 'akibleyâ.

181 b: ni'met de.

182 b: لام ابتداء مع الإبتداء قد مع الفعل ان مع الاسم.

183 c: 'an.

184 c: değil.

185 c: evvel^{en}.

186 a sayfa kenarında: اي فكان قد زالت

187 b + kıyâs.

188 b: Hâşîye'sinde.

189 b - dahî.

190 c: ke'enne.

191 b, c + سبحانه و تعالى.

192 c: buyûb.

193 a, c sayfa kenarında: Na'im-i âhîret-i celîleyi i'tâ emâreti nedir yâ rab deyû fahr-i kâ'inât 'aleyhi's-selâm su'âl eyleye de¹⁹³ الم بجدك

cümle-¹⁹⁴ maḳablinden faşl t̄arîkiyle **الم يبدك يتيماً فاوى** buyurmuştur. Hemzede istifhâm-ı taḳrîrî olup mekândan münezzeh mütekellim ile muḥâtab¹⁹⁵ beyninde ma'lûm-i ma'hûd olan emri muḥâtaba taḳrîr ettirmek maḳşûd olup ḥaḳîkatte taleb-i fehm ma'nâsınca istifhâm-ı ḥaḳîkî maḳşûd değildir. Zira taleb-i fehm Cenâb-ı Ḥaḳḳ'a eşyânın 'âḳîbetine 'adem-i 'ilmi muḳteddîdir. Ânınçûn ḥaḳîkât¹⁹⁶ istifhâm¹⁹⁷ Allah¹⁹⁸ ḥaḳḳında muḥâldir. **يوجد** 'linin maşdarı olan **وجود** un fiḳdân-ı lâzım müteḳaddemi olup¹⁹⁹ Allah²⁰⁰ ḥaḳḳında muḥâl ve cehl²⁰¹ icâb ettiğinden lâzımı maḳşûd olup²⁰² vücûda da 'ilm lâzım gelmenin zıkr-i melzûm²⁰³ irâde-'i lâzım mecâz-ı mürsel te-be'î olarak **الم يبدك**, **الم يعلمك** ma'nâsına olup **يتيماً**²⁰⁴ mef'ûl-i şânî²⁰⁵ olmuştur ve o insanın yetim de babası olmayan olup sâ'ir ḥayvânâtın yetimi anası olmayandır deyû 'İşâm tefsîrinde taşriḥ eder. **فأوا** da **فأوا** 'kîbiye olup **أوا** da ḍamm ma'nâsına olmasın²⁰⁶ Ebu'l-Leys ve Medârik şâḥibi ve sâ'ir müfessirîn taşriḥ ederler. **أوا** nın²⁰⁷ da mef'ûlü zuhûruna binâ'^{en} ḥazf olunmuştur ki ol faḥr-i kâ'inât²⁰⁸ efendimizin 'amûceleri²⁰⁹ Ebû Tâlib'tir ki me'ûnetini iltizâm ve muḥabbet-i tâm ile Mevlâ²¹⁰ kendiyeye ḥâdim kıldı. Yâḥûd vücûd-i muşâdefet ma'nâsına ola. Lâkin muşâdefet amelde münderic olmayan şeye füc'et^{en} işâbet ma'nâsına olmağın Allah zü'l-Celâl ḥaḳḳında muḥâl olmağın²¹¹ mecâzen muşâdefet ta'alluḳ-i 'ilm ma'nâsına maḥmûldür²¹² deyû Şihâb taşriḥ eder. Mütercim faḳîr derim ki zîrâ muşâdefet ma'nâ-yı maşdarîdir, emr-i i'tibârîdir. Şıfat-ı ḥaḳîkiyye olan 'ilmle tefsîri câ'iz değildir. Ânınçûn emr-i i'tibârî 'aḳlî olan ta'alluḳ-i 'ilm ile tevcîh ve te'vîl olunmuştur. Şıfat-ı 'ilme ta'alluḳ lâzım gelmeyen mecâz müteferri' 'ale'l mecâz olarak ikinci mertebede ta'alluḳ-i 'ilm ma'nâsı ḳaşd olundu. Ta'alluḳ-i lâ yezâl olarak bu şûrette fi'l-i lâzım olmağın²¹³ **يتيماً**²¹⁴ kâf ḥiṭâbdan²¹⁵ ḥâl olmuştur. **اعلم**²¹⁶ الله . Naẓm-ı celîlin ma'nâ-yı münîfi **الم يبدك** ḥabîbim resûlüm Rabb'in seni bilmedi²¹⁷ mi? Ne bilmedi mi? **يتيماً**²¹⁸ yetim bilmedi mi? Yani yetim²¹⁹ bildi de **فاوى** der- 'aḳab Rabbini seni 'ammin Ebû Tâlib'e me'ûnetini iltizâm-ı muḥabbet-i tâme ile ḍamm edip

194 b: cümleyi.

195 b: muḥâtab.

196 b: ḥaḳîkatine; c: ḥaḳîk.

197 b + ḥaḍret-i.

198 b + zü'l-Celâl.

199 b + cenâb-ı.

200 b + zü'l-Celâl.

201 b: cehle.

202 b - olup.

203 b + ve.

204 b - de.

205 b: şânîsi.

206 c: olmasını.

207 b: **أوا** nın.

208 b + 'aleyhi ekmeli's-şalavât.

209 b: 'ammisi.

210 b + -yü müte'âl.

211 b - Allah zü'l-Celâl ḥaḳḳında muḥâl olmağın.

212 a, c sayfa kenarında: Muşâdefetin de kelâm Beydâvî'de 'ilme muḳâbil zıkr olunması, 'ilmin lâ yezâlde te'alluḳu ma'nâsına maḥmûl olmasına ḳarînedir.

213 b: olmağla.

214 b - **يتيماً**.

215 c: ḥiṭâbdan.

216 b, c + **سبحانه و تعالی**.

217 c: bildi.

218 c - mi.

219 c - yetim.

onu sana hâdim kıldı demektir. Yâhûd sen yetim olduğun hâlde Rabb'inin sana 'ilmi²²⁰ ta'alluk etmedi mi ya'nî etti de der-'aḳab seni 'ammin Ebû Tâlib'e ḳamm eyledi demektir. اعلم²²¹ الله . Faḳr-i kâ'inât 'aleyhi ekme'l-i't-taḫiyât²²² ḥaşretleri²²³ vâlideleri Emîne ḥâtunun rahmine düşecek Kureyş'in her bir ḥayvânâtı حَمَلٌ بِالرَّسُولِ اللَّيْلَةَ²²⁴ deyû tekellüm edip vâlideleri dârında meşy edecek taht-ı ḳademindeki aḥcâr kendiyeye telbiye edip ṫaşra çıḳdıḳda ḡamâme-'i nûr kendi²²⁵ istiżlâl edip ṫuyûr-i semâ yemînen²²⁶ yesâr^{en} ber-cevvi semâdan üzerine nüzûl edip bir bi'rde²²⁷ istiḳâ murâd ettikde fem-i bi're şü cûş-u ḥurûş²²⁸ ederdi deyû Üchûri²²⁹, 'Irâḳî'nin Siyeru Elfiyye'si şerḥinde²³⁰ ve Ecnâru'd-Düvel'de²³¹ mezkûrdur. Vâlidelerinin rahminde altı aylık iken pederleri Abdullah yirmi beş yaşında fevt olup dünyaya teşriflerinde evvel kelâmı²³² **Celâlü Rabbi'r-Rafi'** olup âḫir kelâmı da yine budur deyû Üchûri²³³ taşriḥ eder. Vâlideleri üç gün emzirip ba'de dört ây 'ammüsü²³⁴ Ebû Leheb'in mu'taḳası olan Süveybe²³⁵ câriye emzirip ba'de ḳabile-'i²³⁶ Benî Sa'd'dan Ḥâlîme Ḥâtun'a²³⁷ ücretle emzirmeye verdiler. Altı yaşında iken vâlideleri²³⁸ fevt olup dedesi²³⁹ 'Abdulmuṫṫalib yanına alıp sekiz yaşına vardıkda 'Abdulmuṫṫalib de fevt olup²⁴⁰ 'ammüleri²⁴¹ Ebû Tâlib yanına alıp²⁴² ḡâyet-i muḥabbet ve nihâyet-i ri'âyet²⁴³ ile terbiye ederdi. Mir'ât-ı Kâ'inât şâḫibi beyân eder: Melik-i Mûte'âl'dan ricâ ve niyâz²⁴⁴ ederim ki zülâl-i şefâ'atlerinden bu fakîr-i ḥaḳîr pür-ḳuşûru²⁴⁵ ḥırmân üzere ḳılmaya âmîn bi-ḥurmeti يس وطه.

Bundan sonra²⁴⁶ vâcibu'l-vücûd²⁴⁷ fâidü'l-ḥayr ve'l-cûd olan²⁴⁸ zü'l-celâl²⁴⁹ ettiḡi ni'am-ı mâḏiyeleri iḥṫâr²⁵⁰ ile [20b] ve ni'am-ı uhreviyye-i celîle-'i i'tâda resûlünün ḳalb-i şerîfini münşe-

220 c: 'ilm.

221 b, c + سبحانه و تعالى.

222 b + efendimiz.

223 b, c: ḥaşretleri.

224 c: حَمَلٌ بِالرَّسُولِ اللَّيْلَةَ "Resûl'e bu gece hamile kalındı./Resûl bu gece ana rahmine düşürüldü."

225 b: kendiyeye; c: kendiyi.

226 b + ve.

227 b: bi'rden.

228 b: ḥûş-u hurûş.

229 c: Cehverî.

230 b, c + beyân eder.

231 b, c: Aḥbâru'd-Düvel'de.

232 b - kelâmı.

233 c: Cehverî.

234 c: 'ammisi.

235 b + nâm.

236 b: ḳabile.

237 c: Ḥâtun.

238 b + daḡi; c + de.

239 b: dede.

240 b + olmaḡla.

241 b: 'ammileri; c: 'ammileri.

242 c - alıp.

243 c: raḡbet.

244 b: niyâr.

245 c: ḳuşû.

246 b + cenâb-ı.

247 b + ve.

248 b + Allah.

249 b + iḥsân; c - zü'l-Celâl.

250 b: iḥṫâr.

riḥ²⁵¹ ve muṭma'in ni'am-ı uhreviyyeyi ihsânını te'yîden **فهدى** **ووجدك ضالا** buyurdu deyû Ḥalḥâlî Ḥâşiye'de bu vech üzere rabṭ eder. Nazm-ı celîlin ma'nâ-yı laṭîfi **ووجدك** ḥabîbim resûlüm Rabb'in seni bildi. Ne bildi? **ضالا** ḥikemi ve aḥkâm-ı ilâhiyyelere²⁵² 'ilm-i şerîfini nâ'il olmaz bildi de **فهدى**²⁵³ vahy-i ilhâmî²⁵⁴ ve nazar-ı istidlâlî sana tevfiḳ ile sana ḥikem ve aḥkâmî²⁵⁵ ta'lîm eyledi demektir. **ما كنت تدري مالكتاب ولا الايمان و [ان كنت من قبله** Nitekim kelâm-ı kâdiminde **كما في البيضاوى**. Nitekim kelâm-ı kâdiminde **ما كنت تدري مالكتاب ولا الايمان و [ان كنت من قبله** **كلمة** kelâm-ı şerifleri²⁵⁶ iş bu tefsîr-i Beyḍâvî'yi te'yîd ederler. **فوجد** li **كما سبق علم** ma'nasında mecâz-ı mürsel tebe'î olup **ضال**de lügatta fâkidi't-ṭarîḳ ma'nasına olup âna 'adem-i idrâk lâzım gelmeğin **ضالا** ism-i fâ'ilinde de yine mecâz-ı mürsel tebe'î olup gayr-ı müdrîk ma'nasına ola. Hüsn-i ta'biri ḥikem-i aḥkâm-ı 'ilm resûlun 'adem-i neylidir. Kelâm-ı Beyḍâvî'de **حكمة**, **حکم**'in cem'i i'tikâdiyyât²⁵⁷ maḳşûd olup **حکم**'in cem'i olan **احكام**'dan da 'ameliyyât maḳşûd olmak enseb olup **فهدى** zeylinde de leff-ü neşr ma'kûs olup vahy-i ilhâm²⁵⁸ aḥkâma nâzır ve istidlâlî tevfiḳde **حکم**'e nâzır ola. **اعلم** **الله سبحانه و تعالى**. Ḥâdimî merḥûm Ḥâşiye'de **حکم**'den şerâyi'î sâlife, aḥkâmdan da²⁵⁹ şerî'at-i Muḥammediyye maḳşûddur deyip²⁶⁰ şerî'at-i İbrâhîm 'aleyhi's-selâm ve gayruhû ile **قable**'n-nübüvvet-i faḥr-i kâ'inâtın ilmi ile su'âle **قavli**-i eṣaḥḥ üzere şerâyi'î sâlifeden biriyle amel etmedi deyû cevaba da ḥâcet yoktur. Ammâ Ḥâdimî merḥûm aḥkâm-ı 'ameliyye ve i'tikâdiyyeden e'amm ve ḥakîkatde²⁶¹ **قور**'ân-ı Kerîm 'ameliyyâta ve i'tikâdiyyâta şâmil olması zâhirdir der ise cevabında **حکم**'den 'ulûm-i nâfi'a'-i ḥaḳḳa maḳşûddur deyû Şihâb'ın taşriḥi **حکم**'den 'aḳâyid-i ḥaḳḳa maḳşûd olmağı müş'irdir ve hem **حاشا**²⁶² muḳâbil zikr olunan 'ammından mâverâ' **حاشا**²⁶³ maḳşûd olup aḥkâmın 'umûmî ḥikemden muḡnâ deḡildir deyû cevap verilmek mümkündür. **والله الهادي و عليه** **الإعتمادى** Me'âlim ve gayriler **ضالا** me'âlim-i nübüvveti ve şerâyi'î aḥkâmdan gâfil bildi ma'nasını da²⁶⁴ verdiler. **الله اعلم بمراده و اسرار كتابه**. Yâḥud **ضالا** ḥakîkatine maḥmûl ola ma'nâ-yı münîf-i **ووجدك ضالا** ḥabîbim²⁶⁵ Rabb'in seni idlâl-i İblîs ile ṭarîḳ-i Şâm'da fâkidi't-ṭarîḳ bildi de **فهدى** der- 'aḳab irsâl-i Cibrîl-i Emîn ile seni kafîleye redd-i²⁶⁶ 'amminden fiḳdânını izâle eyledi demek ola. ²⁶⁷ Yâḥud ṭarîḳ-i Mekke'de Rabb'in seni fâkidi't-ṭarîḳ bildi de **فهدى**²⁶⁸ Ḥalîme es-Sa'diyye vasıtasıyla seni ceddin 'Abdülmuṭṭalib'e red ve 'Abdülmuṭṭalib'den fiḳdânını izâle eyledi demek ola. Fiḳdân-ı evvel faḥr-i kâ'inât **الله صلى**²⁶⁹ **عليه و سلم**²⁷⁰ ḥaşretlerini²⁷¹ 'ammisi Ebû Ṭalîb ḥadreti

251 c: münşerih.

252 b + ilâhiyyeleri.

253 b + der-'aḳab.

254 b: vahy ve ilhâm ile.

255 c: aḥkâm.

256 eṣ-Şûrâ 42/52.

257 b: i'tikâdiyyet.

258 b: vahy ve ilhâm.

259 b - da.

260 b: deyû.

261 b: ḥakîkatinden.

262 b: ḥâşşa.

263 b: ḥâşş.

264 b: ma'nasına.

265 b + resûlüm.

266 b: redd ve.

267 b + ve.

268 b + der-'aḳab.

269 b + تعالى.

270 b + efendimiz.

271 b: ḥadretleri.

Hadice-i kübrâ rağiyallahu ²⁷² ‘anhâ²⁷³ hađretlerinin²⁷⁴ gulâmı olan Meysere kafilesiyle Şâm-ı şerife giderken gece leyle-’i zulmâda faħr-i kâ’inât ²⁷⁵ nâ’im oldukda İblis, ‘aleyî’l-la’net, nâkasının zimâmından tutup kafileden] ²⁷⁶ taşra çıkarıp fâkidi ‘t-çarîk kıldıkda Cenâb-ı Hakk Cibril Emîn’i²⁷⁷ irsâl edip bir nefħa ile İblis’i diyâr-ı Habeş’e ilkâ edip faħr-i kâ’inât ²⁷⁸ efendimizi kâfileye işâl eyledi deyû Şeyhâde beyân eder. Fikdân-ı şânî Halîme hâtun efendimizi sütün kesti ²⁷⁹ dedeleri ‘Abdulmuttalib’e götürmek için bâb-ı Mekke’ye vad’ ettikde bâb-ı Mekke’de çarîk-i dâr-i ‘Abdulmuttalib’de fâkid oldular deyû Şihâb ve Sa’dî Hâşîye’si hâmişinde zıkr ederler.

فاغنى der-
‘akab mal ile bilâ meyl seni ğani²⁸⁰ kıldı. Bu ma’nâ-yı münîfi ekşer müfessirîn ve Hâdimî merhûm Hâşîye’de terciħ edip Beydâvî merhûmun عيال إذا kaydı ğayr-i lâzim olmasın²⁸¹ beyân eder²⁸².

Bundan sonra ²⁸³ zü’l-Celâl ve’l-Kemâl habîbine imtinân-ı selâse muķâbilinde [21a] leff-ü neşr müşevveş olmak üzere tekâlîf-i selâşeden her birerleriyle habîbine teklîfen²⁸⁴ فاما اليتيم فلا تقهر ²⁸⁵ mâ-sebaķ üzere²⁸⁵ tefrî’ buyurmuştur. Naẓm-ı celîlin ma’nâ-yı münîfi فاما اليتيم ²⁸⁶ ammâ habîbim²⁸⁶ her bir her bir²⁸⁷ yetime تقهر ²⁸⁸ hâl-i yetîmiyyet²⁸⁸ ki mülâhaza eylesen malına ğâlib olma ve tezlîl etme te’atıf eyle habîbim demek fâ-’i ’ûlâ tefrî’iyye, كما kelimesi de mücerred mağmûn cümleyi te’kid için getirilip تقهر ²⁸⁹ لا تقهر ²⁹⁰ ihtişâren²⁹⁰ hâzif olunup اما ²⁹¹ maķâmına kâim oldukda âletey-i şartın²⁹¹ ictimâ’ı kerîh olduğundan fâ-i şânîye cezâdan²⁹² cüz-i²⁹³ ahîre te’hîr olunmuştur²⁹⁴. Mağmûn cümle delîl ile müşbet menzilindedir. Zirâ ²⁹⁵ اما زيد ²⁹⁶ زيدا ²⁹⁷ منطلق ²⁹⁸ beyninde fark ma’lûmdur ve fâ-i şânîyye-i cezâ’iyyenin de mâ ba’dî, mâ ķabli olan yetîmde naşb ‘ameline fâ mâni’ deĝildir. Fi’lin ondan ğayrı manşûbu olmayacak, fi’lin mef’ûlün bihi muķaddemine naşb ‘ameline ²⁹⁵ mâni’ deĝildir deyû Şeyhâde²⁹⁶ taşrîħ ²⁹⁷ ve iş bu âyet-i kerîme ile temşîl eder. Şâhib-i Me’âlim Ebû Hüreyre rağiyallahu ‘anhdan bir hağis-i hümâyun bu maķamda

272 b + te’âlâ.

273 b: ‘anhü’nün.

274 b: hağretlerinin.

275 b + ‘aleyhi’s-selâm.

276 Köşeli parantez içerisindeki kısmın bulunduğu varak c nüshasında eksiktir.

277 c: Emîn.

278 b + ‘aleyhi ekmeî’t-taħiyyât.

279 c + de.

280 c: ğinâ.

281 c: olmasını.

282 c: ederler.

283 b + Hağret-i Allah.

284 b: teklîf.

285 c - üzere.

286 c - ammâ habîbim.

287 b, c - her bir.

288 c: yetîm.

289 “Her ne olursa olsun yetime kötü davranışta bulunma.”

290 b: ihtişâren.

291 b: şartın.

292 b: cerâdan.

293 c: cezâ-’i.

294 c: olunmuş.

295 c + fâ.

296 c: Şeyh Rıdâ.

297 c + etmiştir.

خير بيت 298 se'âdet ile buyurmuşlar²⁹⁹ ki خیر بیت فی المسلمین بیت فیہ یتیم بحسن الیہ و شر بیت فیہ یتیم بساءالیہ ثم قال ای اشار باصبعیہ انا و کافل الیتیم فی الجنة هكذا³⁰⁰. یشیر باصبعی السبابة والوسطی³⁰¹ وهو

Ammâ ḥabîbim resûlüm her bir her bir³⁰² sâ'ili فلا تنهر³⁰³ ḥâl-i faqrını mülâḥaza ile sen zecr etme def-'i 'anîf ile def' etme teraḥḥum eyle demek ola³⁰⁴. Zirâ sâ'ilin ya istediklerin³⁰⁴ vermeli yâḥûd redd-i cemîl ile redd etmelidir. Gûyâ ḥabîbim resûlüm sana olan ni'am-ı³⁰⁵ ilâhiyyeyi nisyân ile def'³⁰⁶ etme demek ola deyû Şihâb merḥûm³⁰⁷ beyân eder. Yine Şihâb³⁰⁸ sâ'ilden sâ'il-i mâl maqşûd değildir. Zirâ efendimiz³⁰⁹ ma'denül-keremdir. Sâ'ilden malı men'inde mutaşavver değildir. Belki sâ'il-i 'ilm maqşûddur. Âyinde نهر³¹⁰ sâ'ilin³¹¹ su'âlinin cevâbında vahy-i ilâhîye³¹² intizâra mebnîdir deyû taşriḥ eder meşâyih̄tan İbrâhim bin Edhem haşretleri³¹³ نعم القوم السؤال يحملون زادنا الى الآخرة³¹⁴ buyurmuştur.

Ammâ ḥabîbim sen Rabb'inin her bir her bir ni'metini فحدث³¹⁵ sen onlara şükr eyle demek ola yâḥûd Rabb'inin sana iḥsân ettiği ni'met-i nübüvveti ve Kur'ân'ı³¹⁶ ve aḥkâm-ı Kur'ân'ı nâsa teblîğ eyle demek ola. Ma'nâ-yı evvelde idâfet istiğrâkı, şânide idâfet 'ahdîdir. ³¹⁷الله واما بنعمة ربك اعلم. Tekâlif-i şelâşede evvel evvele şânî şâlişe şâliş de şânîye nâzır olmuştur. Şâlis ki واما بنعمة ربك kelâm-ı şerîfi niçin şânî üzerine taqdim olunup leff-ü neşr müretteb üslûbu³¹⁸ ihtiyâr³¹⁹ olunmadı te'hîre nükte fevâşilâya³²⁰ murâ'ât ve ednâdan şükr-i³²¹ a'lâya teraḥḥi ve taḥliye³²² ba'de't-

298 b: şallallâhü te'âlâ 'aleyhi ve sellem efendimiz.

299 c: buyurmuşlardır.

300 c - هو.

301 "Müslümanlar içinde en hayırlı ev, kendisine iyilik yapılan bir yetimin bulunduğu evdir. Müslümanlar içinde en kötü ev de, kendisine kötülük yapılan bir yetimin bulunduğu evdir. Ben ve yetime bakan kimse, Cennet'te şu iki parmak gibiyiz." (Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Tayyibe, 1412/1991), 8/457-458. Ayrıca bk. İbn Mâce, "Edeb", 6.)

302 c - her bir.

303 b: demektir.

304 b, c: istediklerini.

305 c: na'im-i.

306 c - ile def'.

307 c - merḥûm.

308 c + merḥûm.

309 b + 'aleyî's-şalâtü ve's-selâm.

310 b: âyette nehy.

311 b - sâ'ilin.

312 c: ilâhîyi.

313 b, c: haşretleri.

314 "Dilenciler ne iyi kimselerdir! Onlar bizim azığımızı âhirete taşırlar." Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 22/349; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf e ş-Şe'âlibî, *el-Cevâhirü'l-ḥisân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Alî Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 5/603; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûḥi'l-Beyân*, thk. Ahmed 'İzzü 'Înâye (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 10/549.

315 c: kırâ'eti.

316 b + Kerîm'i.

317 b + سبحانه c + تعالى.

318 b - üslûbu.

319 b, c: ihtiyâr.

320 b, c: fevâşil-ı âyet.

321 c - şükr-i.

322 b: taḥliye.

taḥliye³²³ olmasına îmâdır deyû Sa'dî merḥûm beyân eder. Cenâb-ı Hakk عن العالمين hukûk-
i³²⁴ 'ibâdın şânına i'tinâ taḥdîmi nüktesin Şihâb merḥûm Hâşiye'de terciḥ eder. Tekâlîf-i şelâşede
devâm maḳşûd olmaḳ da câ'izdir.³²⁵ Ne kadar muḥaşşiler³²⁶ taşriḥ etmediler ise de الله³²⁷ اعلم بمراده
و اسرار كتابه يا رب العالمين و يا اكرم الاكرمين

İş bu kelâm-ı şerîf ki 'âcizâne³²⁸ 329 kâşîrâne³³⁰ hizmet³³¹ şu 'â-i şemsde nümâyân olan zerre-
lerden de eḳalldır. Lâkin sen ğafûrsun rahîmsin feyyâd-ı mutlakşın. Deryâ-yı rahîmetinden leyl^{en} ve
nehâr^{en} me'mûl müdür ki nice zaman bâb-ı şerî'atinde ḥâdim-i ihtiyâr³³² 333 bî tâb bî³³⁴ tuvân³³⁵
ġarîḳ-i baḥr-i 'işyân İbrâhîm ḳuluna âḥîr nefeste kemâl-i îmân lütf ve iḥsân buyurup nâr-ı cehen-
nemden ḳulunu³³⁶ âzâd dilşâd buyurman üzere zannım mün'akîd ve şâbittir. سبحان ربك رب العزة عما
في يوم السبت في وقت الضحى 20 Cemâziyelevvel 1235 يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين
في مدرسة ملك غازي

Sonuç

Gözübüyükzâde'nin Duḥâ sûresi tefsiri, cümle yapısı olarak Türkiye Türkçesi özel-
liklerine sahiptir. Bununla birlikte içerikte dil ve belâgat ilimlerine dair terimlerin oldukça
yoğun bir şekilde kullanılmış olması, yapılan izahların anlaşılması için bu ilimlere dair bilgi
alt yapısının olmasını gerektirmektedir. Müellifin müderris olması ve tefsirin mukaddime
kısımında bu eserin bazı öğrencilerin talebi üzerine kaleme alındığının belirtilmesinden hare-
ketle bu eserin halka yönelik değil, öğrencilere okutulmak üzere telif edildiği sonucu çıkarı-
labılır.

Eserin kısa mukaddimesi hamdele ve salvele ile başlamakta, eser sahibinin kendisini
tanıtması ve eseri yazma sebebini ifade etmesinden sonra dua cümlesi ile sona ermektedir.
Tefsir yapılırken sûrede yer alan lafızlar genellikle tek tek ele alınarak açıklanmıştır. Âyetler-
de yer alan lafızların meâl sadedinde kısa bir izahından sonra yapılan açıklamalar ekseriyetle
lafızların dilbilgisi ve belagat ilmi açısından tahlilini içermekte, âyetlerde verilmek istenilen
mesaja dair açıklamalar ya çok kısa bir şekilde yapılmakta ya da çoğu zaman hiç yapılmam-
maktadır. Bundan dolayı eser, metin çözümlemesi ağırlıklı dilbilimsel tefsir olarak nitelene-
bilir.

323 c: ba'de't-taḥliye.

324 b: ḥaḳdan.

325 b + her.

326 b: Zemahşerîler.

327 b + سبحانه و تعالى.

328 c: 'âcizân.

329 b + ve.

330 c: kâşîrân.

331 b: hizmet.

332 b, c: ihtiyâr.

333 b + ve.

334 b: ve.

335 b + ve.

336 b: ḳuluna.

337 تمت بعون + c; قد تمت تفسير سورة شريفه ق و سورة و الليل و سورة والضحي من يد الضعف الكتاب الحقيير المعترف بالعجز و التقصير +
الله الملك المنان ١٢٩٧

Müellif eserin içerisinde yararlandığı kaynaklara bazen eser sahibini bazen de eserin ismini zikrederek atıfta bulunmuştur. Bu kaynaklardan dördünü Beyḍâvî'ye ait *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* isimli tefsir ve bu tefsire yazılmış hâşiyelerin oluşturması, mezkûr tefsirin yazıldığı dönemden itibaren uzun bir süre Anadolu coğrafyasında etkisini sürdürdüğünü göstermektedir. Hâtimede müellif tarafından eserin duḥâ vakti tamamladığının belirtilmesi de hoş bir nükte olarak dikkat çekmektedir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Nurullah DENİZER

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Abay, Muhammet. Osmanlı Dönemi Müfessirleri. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-Tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. Riyad: Dâru Tayyibe, 1412/1991.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. sad. Abdulaziz Hatip. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru Rûhî'l-Beyân*. Thk. Ahmed 'İzzû 'Înâye. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ezdî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Râid b. Sabrî İbn Ebî Alefe. Riyad: Dâru'l-Hağâre, 2015.
- Gözübüyük, İbrahim Nesimi. "Gözübüyükzâde İbrahim Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/160-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Günay, İlhami. *Başlangıcından Günümüze Kur'an'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1999.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Öztürk, Mustafa. *Osmanlı Tefsir Mirası*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Se'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâbirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Alî Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Şirketü ve Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *Esbâbü nüszûli'l-Kur'an*. Thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavvaz. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

İbn Acibe'nin el-Bahru'l-Medid'inde "Nefs" Kavramı

The Concept of "Nafs" in Ibn Ajiba's el-Bahru'l-Madid

Yunus AKÇA

Dr. Din Kùltürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Millî Eğitim Bakanlığı
Dr. Religious Culture and Ethics Teacher, Ministry of National Education

Elazığ, Turkey

akcayunus@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7969-433X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/12/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 03/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation: Akça, Yunus. "İbn Acibe'nin el-Bahru'l-Medid'inde "Nefs" Kavramı". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2022), 196-220.
<https://doi.org/10.31121/tader.1031067>

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

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

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

İslâm ilim geleneğinde nefsin mâhiyeti, cisim mi cevher mi olduğu, ruh ile aynı şey olup olmadığı gibi konular hakkında geniş çaplı tartışmalara ve çeşitli görüşlere rastlamak mümkündür. Bu konudaki tartışma ve görüşlere yer veren müelliflerden biri de tasavvufî tefsirin önemli temsilcilerinden olan İbn Acîbe el-Hasenî (ö. 1224/1809)'dir. İbn Acîbe Fas'ın yetiştirdiği âlimlerden biri olup, tefsir ve tasavvuf gibi alanlarda birçok eser vermiştir. O, *el-Babru'l Medîd fî Tefsîri'l-Kurâni'l-Mecîd* isimli tefsirinde, nefs kelimesinin geçtiği âyetleri ve nefisle irtibatlı olan mârifet, takvâ, cihad ve ölüm gibi kelimeleri açıklarken tasavvufî yorumlara girmiştir. İbn Acîbe, gerçekte nefsin tek olduğunu ancak tezkiye ve terbiye edilerek mânevi yükselişler veya inişler geçirdiğini bu nedenle de emmâre, levvâme, mülhime ve mutmainne gibi isimler aldığını söylemiştir. İbn Acîbe'nin düşüncesinde mârifetullah, gerçek bilgi olup merkezi bir yer teşkil etmektedir. O, nefs ve şeytan gibi manevî düşmanların insanın mârifete ulaşmasını engellemek için vesvese verdiklerini, bundan kurtulma yolunun ise vesveseyle uğraşmak yerine zikrullah ile meşgul olmak olduğunu söylemiş ve bu mücadelede savunmada kalma yerine aktif bir hareket tarzını benimsemiştir. İbn Acîbe, zaman zaman âyetlerde zikredilen şahıslar, hayvanlar ve tabiat varlıklarıyla nefs arasında bağlantılar kurmuş ve bunların işâri manada nefsi simgelediklerini açıklamaya çalışmıştır. Onun nefsin terbiyesiyle ilgili yöntemi, büyük çoğunlukla nefsin alışkanlıklarını terk etme ve nefsin öldürülmesi üzerine kuruludur. İbn Acîbe; nefsin zaafı, hileleri, kötülükleri, hastalıkları, bunları tedavi etmenin yolları ve nefs terbiyesi gibi konular üzerinde durmuş ve bu konularda mürşid-i kâmilin büyük bir öneme sahip olduklarını ifade etmiştir. Bu makalede İbn Acîbe'nin, *el-Babru'l-Medîd* isimli tefsirinde nefsin tanımı, mahiyeti, mertebeleri, tezkiyesi ve nefisle nasıl mücadele edilmesi gerektiği konularındaki yaklaşımları tespit edilmeye çalışılmış, bu tespitler zaman zaman İbn Acîbe'nin diğer eserleri ve âlimlerin açıklamalarıyla desteklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbn Acîbe, Nefs, Ruh, Mârifet.

Abstract

In the Islamic scientific tradition, it is possible to come across wide-ranging discussions and various opinions on issues such as the nature of the nafs, whether it is a quintessence or substance, and whether it is the same thing as the soul. One of the authors who included discussions and opinions on this subject is Ibn Ajîba al-Hasenî (d. 1224/1809), one of the important representatives of Sufi exegesis. Ibn Acîbe is one of the scholars raised by Morocco and has produced many works in the fields such as exegesis and sufism. In his exegesis named *el-Babru'l-Madîd fî Tasfiri'l-Qur'ani'l-Majid*, he used sufistic interpretations and a Sufi language while explaining the verses in which the word nafs is mentioned and words related to the nafs such as ingenuity, taqwa, jihad and death. Ibn Ajîba said that in reality the nafs is unique, but it undergoes spiritual ups and downs by being purified and disciplined, and therefore it takes names such as emmâre, levvâme, mulhime and mutmainne. In Ibn Ajîba's thought, marifatullah is true knowledge and constitutes a central place. He said that spiritual enemies such as the nafs and the devil give delusions to prevent people from reaching ingenuity, and the way to get rid of it is to engage in zikrullah instead of dealing with delusions, and instead of being on the defensive, he adopted an active course of action in this struggle. Ibn Ajîba made connections between the people, animals and natural beings mentioned in the verses from time to time and the nafs and tried to explain that they symbolized the nafs in an indication explanation. His method of training the nafs is mostly based on abandoning the habits of the nafs and killing the nafs. Ibn Ajîba focused on the weaknesses, tricks, evils, diseases of the nafs, the ways of treating them and the training of the nafs, and stated that in these matters, the mürşid-i kamil (the people who killed their nafs) have a great importance. In this article, Ibn Ajîba 's approaches to the definition of the nafs, its nature, levels, purification and how to fight against the nafs in his tafsir entitled *el-Babru'l-Madîd* have been tried to be determined, and these determinations have been supported from time to time by Ibn Ajîba's other works and explanations of scholars.

Keywords: Tafsîr, Ibn Ajîba, Nafs, Soul, Ma'rifa.

Giriş

Nefs ve nefsin ıslahı meselesi, tasavvufî düşüncede üzerinde önemle durulan konulardan biridir. Mutasavvıflar ilk dönemden itibaren bu konuya önem vermişler, müşşid rehberliğinde gerçekleştirilecek olan seyr-u sülûk eğitiminde nefsin bilinmesi ve tezkiye edilmesi gerektiğini söylemişler ve bu konuda birçok eser ortaya koymuşlardır. Asıl adı Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdi b. el-Hüseyn b. Muhammed olan İbn Acîbe, bu alanda önemli çalışmalar yapan âlimlerdendir. İbn Acîbe; Hz. Hasan'ın soyundan geldiği için el-Hasenî, Mâlikî mezhebine mensup olduğundan el-Mâlikî, Şâzeliyye tarikatından olduğu için eş-Şâzelî, Faslı olduğu için el-Fâsî¹ olarak anılmasının yanında "Arifibillah" ve "eş-Şeyh" ünvanlarıyla da anılmıştır.² Ancak o, İbn Acîbe olarak bilinmiş ve bu isimle şöhret bulmuştur. İbn Acîbe, Tanca ve Tıtvân arasında bulunan Hamis köyünde 1160/1747 yılında dünyaya gelmiş ve 1224/1809 yılında Gamara'da vefat etmiştir.³

İbn Acîbe'nin başta tefsir olmak üzere hadis, fıkıh, lügat, biyografi ve tasavvufla ilgili birçok eseri vardır.⁴ O'nun tefsir alanındaki en meşhur eseri dirayet, rivayet ve bilhassa tasavvufî özellik taşıyan *el-Babru'l-Medîd* adlı tefsiridir. İbn Acîbe, tefsirinde âyetleri guruplar halinde ele alır ve âyetleri nahiv ve lügat açısından değerlendirdikten sonra âyetin zâhirî tefsirini geniş bir şekilde yapar. En sonunda da "الإشارة" başlığı altında âyetlerin işârî/tasavvufî yorumlarına değinerek tefsirini tamamlar.⁵ İbn Acîbe'nin tefsiri her ne kadar tasavvufî yönüyle tanınsa da o, âyetlerin zâhiri yönünü ihmal etmemiş hatta işârî yorumundan fazla tutarak tefsirde zâhiri açıklamaların önemini göstermiştir.

Derkâniyye tarikatının önemli müşşidlerinden olan İbn Acîbe'nin⁶ tefsiri incelendiğinde onun ahlaki ve tasavvufî konularda söz sahibi olduğu ve bunları kendine has bir üslupla tefsirine yansıttığı görülecektir. O, mârifeti doğrudan Allah'tan gelen bir bilgi olarak görür ve bütün varlıkların fitratında mârifete ulaşma isteğinin bulunduğunu, buna ulaşmak için de öncelikli olarak kemâl ehliyle sohbet etmek gerektiğini ve nefsin arzularından, isteklerinden kalbin tamamen arındırılmasının şart olduğunu söyler.⁷ Bu nedenle o, nefs ve bununla bağlantılı olan mârifet, zühd, takva ve hakikat gibi konulara geniş yer vermekte, ilgili âyetler üzerinde müfessirlerin görüşlerini aktarmanın yanında orjinal açıklamalarıyla da dikkat çekmektedir.

¹ Hayreddin Zirîklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlmî li'l-Melâyîn, ts.), 1/245; Abûlgâni Kehhâle ed-Dımeşki, *Mu'cemü'l-Müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 2/163.

² Dilaver Selvi, "Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirindeki Metodu", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 262.

³ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 2/163.

⁴ Geniş bilgi için bk. Hasan Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe ve Menbecubû fi't-Tefsîr* (b.y.: el-Memleketü'l-Mağribiyye Vezâratu'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 2001).

⁵ Selvi, "Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî'nin Hayatı", 271.

⁶ Mustafa Kara, "İbn Acîbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/294-295.

⁷ Mahmut Ay, *Ahmed b. Acîbe ve İşari Tefsir Açısından "el-Babru'l-Medîd"* (İstanbul: MÜSBE, Doktora tezi, 2010), 234.

İbn Acîbe'nin nefisle ilgili görüşlerini tespit etmeye çalışırken, *el-Babru'l-Medîd* adlı tefsirinin yanında *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem*, *el-Fütûhâtü'l-İlâbiyye fî Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye*, *el-Febrese* gibi eserleri çalışmamızda zaman zaman başvurduğumuz kaynaklar olmuştur. Makalenin konusu aynı zamanda tasavvufî bir terim olduğu için tefsir kaynaklarının yanı sıra tasavvufî eserlerden de faydalanılmıştır.

İbn Acîbe'nin hayatı ve eserleriyle ilgili Jean Louis Michon'ın 1973'te Fransa'da yazdığı *Le Soufi Marocain Ahmad Ibn Ajiba*, Hasan Azzûzî'nin eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe ve Menhecubû fî't-Tefsîr, Mahmut Ay'ın *Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsîr Açısından el-Babru'l-Medîd*, Ramazan Emektar'ın *İbn Acîbe'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* adlı doktora tezleri ve Dilaver Selvi'nin İbn Acîbe'nin tefsirini tercümesi onunla ilgili yapılan önemli çalışmalardan bazılarıdır.

Çalışmamızın konusu ve amacı, İbn Acîbe'nin tefsirinde nefsin mahiyeti, sıfatları, mertebeleri ve nefisle olan mücahedede onun görüşlerini tespit etmeye çalışmaktır. Ayrıca onun konuyla ilgili görüşlerinde kimlerin etkili olduğu, hangi âlimlerin ve mutasavvıfların görüşlerine daha yakın olduğu da tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Nefsin Mahiyeti, Sıfatı ve Özellikleri

Çoğulu *nüfûs ve enfûs* olarak gelen nefis kelimesi sözlükte “ruh, can, hayat, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden” gibi anlamlara gelmektedir.⁸ Cahiliye döneminde bu kelime kalp,⁹ kendi,¹⁰ değerli ve kıymetli,¹¹ kan, ceset,¹² ruh ve can¹³ anlamlarında kullanılmıştır. Kur'ân'da nefis kelimesi 65 sûrede 298 yerde tekil ve çoğul haliyle¹⁴ Allah'ın zâtı,¹⁵ insan, cin, melek, hayvan veya bitki için zât,¹⁶ ruh, can,¹⁷ kişi, kendi,¹⁸ gönül, kalp¹⁹ ve cins²⁰ gibi anlamlarda kullanılmıştır. Nefis kelimesi, Tevrat'ta 686 yerde²¹ Tanrı,²² dinlen-

⁸ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1992), 818; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sader, 1994), 6/233-236; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasûl* (Kahire, Daru'l Da'vet, ts.), 2/940; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *Misbâhu'l-Munîr* (Kahire: Dâru'l-Meârîf, ts.), 2/617; Halil b. Ahmed el-Ferâhî, *Kitâbü'l-'Ayn* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 4/249; Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tebzîbü'l-Lügâ* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 13/8.

⁹ İmru'u'l-Kays b. Hucr, *Dîvân* (b.y.: Matba-i Daru'l Maârif, 1984), 272.

¹⁰ Lebid b. Rabi'atü'l-Amiriy, *Dîvân* (Beyrut: Daru Sadr, ts.), 141

¹¹ Nemr bn. Tevleb el-Ukli, *Divan* (Beyrut: Daru Sadr, 1863), 84.

¹² Eys b. Hacer, *Divan* (Beyrut: Daru Beyrut, 1980), 47.

¹³ İmru'u'l-Kays, *Dîvân*, 357; Hüzeliiyyin, *Dîvân* (Kahire: ed-Daru'l-Kavmiyye, 1965), 3/ 22.

¹⁴ Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfhebs li Elfâzi'l-Kur'an'il-Kerim* (Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1945), 710-714.

¹⁵ *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî*, trc. Hayrettin Karaman v.dğr. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), Tâhâ 20/41; el-Mâide 5/116; el-En'âm 6/12; Âl-i İmrân 3/28.

¹⁶ el-Bakara 2/48; Lokmân 31/28; el-Müddessir 74/38; et-Tûr 52/21; en-Nisâ 4/1.

¹⁷ el-En'âm 6/93; ez-Zümer 39/42; eş-Şems 91/7; et-Tekvîr 81/14.

¹⁸ el-Bakara 2/286; Yûnus 10/23, 44,54; er-Ra'd 13/11; el-İsrâ 17/7; el-Ankebût 29/6; el-Câsiye 45/15; et-Tevbe 9/118

¹⁹ el-Bakara 2/109,235; Âl-i İmrân 3/154; Yûsuf 12/77; en-Neml 27/14; el-A'râf 7/205.

²⁰ et-Tevbe 9/128; er-Rûm 30/28; el-A'râf 7/188; eş-Şûrâ 42/11.

²¹ Yusuf Topyay, *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de "nefs" ve "ruh" Sözcüklerinin Artsüremlî (Diacronik) Semantik İncelemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2016), 40.

²² *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997), Amos 6/8.

mek,²³ kişi²⁴ anlamlarında kullanılırken İncil'de ise 417 yerde²⁵ ruh,²⁶ can,²⁷ gönül, kalp,²⁸ kendi, kendisi²⁹ gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Nefsin hakikatinin ne olduğu, somut ya da soyut olup olmadığı, cevher mi ârâz mı olduğu, ruhla, kalple, akılla ve şeytanla olan ilişkisi, sıfat ve özellikleri, başlangıcı ve sonu ilim ehline çokça tartışılmıştır. Cürcânî'ye göre nefis, hayat gücünü üzerinde taşıyan bir cevher olup onun ışığı bedenini içini ve dışını kapsadığında uyanıklık hali, sadece içini kapsadığında uyku hali, tamamen ışığı söndüğünde ise ölüm hali meydana gelir.³⁰ Tehânevî'ye göre nefis, eserlerin kuvvet bakımından kaynağı, üzerinde taşıdığı maddeye kıyasla bir sureti ve kendisinde toplanan cinsin tabiatına kıyasla da bir kemâlidir.³¹ Kuşeyrî de nefsi; kişinin kötü vasıflara sahip olmasıyla yerilen, ahlaken hoş karşılanmayan huy ve davranışlarına olan meylili olarak tanımlamaktadır.³²

İbn Acîbe'ye göre, kudsi nurdan yaratılan nefsin özünde kötülük yoktur. Bu nedenle kötülük nefsin yani ruhun zatından olmayıp maddi olan bedene girmesiyle sonradan ârız olmuştur. O, Mâide Sûresi 32. âyetini "...Her kim, bir cana kıymamış veya yeryüzünde fesat çikarmamış bir insanı (haksız yere) öldürecek olursa, (âdeti) bütün insanlığı öldürmüş gibi olur..." işârî yönden yorumlarken nefsin kötülük karakterinde yaratıldığını söyleyen Rûzbihân-ı Bakî'nin görüşüne katılmaz ve onu şöyle tenkit ederek nefsin mahiyeti hakkında şunları söyler:³³

"Muhakkik âlimlerine göre nefis ile ruh aynı şeydir. Ruh kötü arzu ve işlere meylettğinde ona *nefs*, kendini günahlara kaptırdığında ise *nefsi emmâre* denir. Nefsin istekleri azalıp, Allah'tan korku hali üstün gelmeye başladığında *nefsi levvâme*, mücâhedeyle üzerindeki gaflet perdesi kalkıp Allah'ı tanımaya başladığında ise ona *ruh* denir. Kötü hislerden tamamen temizlenince de ona sıradı verilir. Bu nedenle ruhun aslı, rabbânî bir nur ve lâhutî âleme ait olan sırlardan ibarettir."

Kur'ân'da yirmi bir yerde geçen ruh kelimesi,³⁴ canlılarda hayatı sağlayan unsur olarak tanımlanmakta ve bir yönüyle de hayatın devamlılığını sağlayan nefes anlamına gelmektedir.³⁵ Genel anlamıyla ruh; "Ana rahminde oluşma sırasında melek tarafından insanın bedenine üflenene ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikat" olarak tanımlanabilir.³⁶ İbnu'l-Cevzî, *ruh* kelimesinin canlıların varlığını sağlayan ruh, Ceb-

²³ Çıkış 31/17.

²⁴ Ezekeil 18/20.

²⁵ Topyay, "nefs" ve "ruh", 324.

²⁶ Matta 10/28.

²⁷ Markos 8/35.

²⁸ Luka 1/46

²⁹ Yuhanna 9/21.

³⁰ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürcânî, *et-Ta'rifat* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 243.

³¹ Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 1714.

³² Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâle* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 1/203.

³³ Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî, *el-Babrü'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (PDF: Mektebetü's-Şâmîle, 2019), 480.

³⁴ Bk. Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, 326.

³⁵ Bk. İsfehânî, *el-Müfredât*, 369-371; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/462.

³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2018), 35/187.

rail, büyük bir melek, vahiy, rahmet, emir, üflemeyle meydana gelen bir çeşit yel ve hayat olmak üzere sekiz anlama geldiğini söylemektedir.³⁷

İbn Acîbe'ye göre nefis, ruh ve sır kavramları, tek bir müsemmâya ait isimlerdir. Bu da lâhûtî ve bedene sirâyet eden bir latîfedir. Bu latîfe hevâyâ meylettiğinde *nefs*, takvaya yöneldiğinde *ruh*, tam olarak tezkiye edildiğinde ise *sır* olarak isimlendirilir.³⁸ İbn Acîbe ve Ebû Mursî'ye göre insanda ruh ile nefis aynı anda varlığını sürdüremez. Yani ruh, ancak nefsin ölümünden sonra dirilebilir.³⁹ Ruh mânevî kirlilerden ve bulanıklardan temizlenip dirildiğinde kendisine sırlar akmaya başlar ve Allah'ın âyetlerinden bir âyet, delillerinden bir delil olur.⁴⁰ Ruh öyle bir hale gelir ki Allah'ın ezelde ilâhî yardım takdir ettiği kişiler bu ruha itaat ederek ona teslim olurlar. Ancak huzurdan kovulan kimselerin nefsleri kibirlerinden dolayı teslim olmaktan uzak tutulurlar ve böylece onlar Allah'ın nurunu görmekten mahrum kalırlar.⁴¹

Müellife göre ruh ile beden arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Bu nedenle insanın beşeri yönünü anlatan âyetlerde ruhun bazı özellikleriyle ilgili işaretlere rastlamak mümkündür.⁴² İlk olarak Allah'ın yarattığı fitrat üzere bulunan ruh, bedene intikal ettikten sonra birçok mânevî ölüm şekliyle karşılaşır ve Allah'ın yardımıyla da tekrar tekrar dirilir. Ruh, bazen inkârla ölür, imanla dirilir; bazen günah ve isyanlarla ölür, sonra tövbeyle dirilir; bazen nefsâni şehvetlerle ölür, ardından zühd ve riyâzetle dirilir; bazen gaflet ve tembellikle ölür, sonra Allah'a yönelmekle dirilir; bazen mânevî âlemi terk edip maddeye yönelmekle ölür, ardından mananın ve eşyanın hakikatini tefekkürle müşâhede ederek dirilir. Bunun sonrasında ise artık ebediyete kadar onun için hiçbir ölüm yoktur.⁴³

İbn Acîbe, ruh ve nefsin sürekli çatışma halinde olduklarını söyler. Ruh, hakikat deniziyle şeriatin arasında bulunurken, nefis buradan oldukça uzaklardadır. Ruhtan daha aşağıda nefsten ise yukarıda bulunan kalp, ruh ve nefsin ele geçirmek için uğraştıkları bir yerdir. Kalbe bazen ruhun orduları olan ilâhî varidât gelir ve kalbi kendisine doğru çekmeye başlar. Bazen de nefsin orduları olan kötü düşünceler ve çirkin vesveseler gelerek kalbi nefsâni hazlara çekerek onun gaflette kalmasını sağlarlar.⁴⁴ İbn Acîbe, nefsleri cehalete, şüpheye, şirke sürükleyen ve kalpleri arındırmayan ilmin faydasız olduğunu söyler.⁴⁵ Ona göre faydalı ilim Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve hükümlerini bilmeye yönelten ilimdir.⁴⁶ İbn Acîbe, nefis terbiyesinde ilmi ve ameli birbirinden ayrılmaz bir bütünün parçaları olarak görür ve ilmin meyyesinin amel, amelin neticesinin ise mânevî hâl olduğunu söyler.⁴⁷ Ona göre Allah'a

³⁷ Bk. Abdurrahman İbnu'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 322-24

³⁸ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 480.

³⁹ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 117.

⁴⁰ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 120.

⁴¹ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 108.

⁴² Ay, *Ahmed b. Acîbe*, 266.

⁴³ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 577.

⁴⁴ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 697.

⁴⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye fî Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Üveysî (Dimaşk: el-Yemâme li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1998), 508.

⁴⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, 368.

⁴⁷ İbn Acîbe, *el-Febrese*, thk. Abdulhamid Salih Hamdân (Kahire: Dâru'l-Ğadi'l-Arabî, 1999),40.

ulaştırarak olan bilgisizlik, ondan uzaklaşmaya sebep olan, kişiyi şehvete ve kötülüğe yönlendiren bilgidenden daha üstündür.⁴⁸

Nefsle olan mücadelede ruhun nefse üstün gelebilmesi için nefsin sıfat ve özelliklerinin iyi bir şekilde bilinmesi ve ona göre davranılması gerekir. İbn Acîbe, tefsirinde özellikle nefsi emmâreye ait olan hevâ, kibir, hased ve hırs gibi kötü sıfat ve özellikler üzerinde durmuş ve bunları açıklamaya çalışmıştır.

İbn Acîbe, insanın bir şeylere olan sevgisinin, muhabbetinin kalbi kuşatması ve onu ele geçirmesi, nefsin arzusu ve meylî, şehvetlere yönelmesi gibi anlamlara gelen hevânın, şehvetin⁴⁹ âyetlerde⁵⁰ ve hadislerde⁵¹ şiddetle tenkit edildiğini söyler. Özellikle de nefsi emmâre'nin bir özelliği olan şehveti, insanı Allah'ı müşâhede etmekten alıkoyan her şey olarak tanımlar.⁵² Ona göre hevânın aslı nefsin kendisini beğenmesi ve elde ettiği hazlara yönelerek onları yapmasıdır. Ayrıca kişinin kerametlerle oyalanması ve mânevî makamlara dalarak müşâhede makamına ulaşamaması da bir çeşit hevâyâ uymaktır. İnsanın sahip olduğu bütün hevâlardan bir anda kurtulması mümkün değildir. Bu nedenle nefis, öncelikli olarak kötülüklerden uzaklaştırılmalı sonra da ona mubah olan şeyleri terk etmesi sağlanmalıdır.

Nefsin hevâlarıyla mücadele etmenin ve başarılı olmanın yolu kâmil bir mürşide bağlanıp, nefsin ona teslim etmekle mümkün olur. İbn Acîbe, izzet ve şerefın nefsin hevâsına uymamakla, zillet ve alçaklığın da nefsin hevâsına uymakla olduğunu söyler⁵³ ve Hasan el-Şâzelî'nin "Nefsi hevâ ve şehvetlere dalan kimse Allah'ın kendisine verdiği iman ve İslam nimetlerini hatırlamalı ve buna şükretmeli, sonra da her zaman Allah'ım beni kurtar diyerek yalvarmalı ve Allah'a yönelmelidir." sözlerini hatırlatarak hevâ ve şehvetten kurtulmanın mümkün olduğunu aktarır.⁵⁴ İtikadi, amelî ve ahlakî her türlü dalâletin kaynağı olan hevânın insan ruhunda bulunması kişinin dalâlete düşeceği anlamına gelmez. Nitekim insan, nefsiyle mücadele edip hayra yöneldiğinde hevâdan kurtulabilmektedir.

Hevâ ile ilgili âyet ve hadislere baktığımızda; vahye uymanın mü'mine, hevâyâ uymanın ise kâfir, müşrik ve münafıklara ait bir özellik olduğu bildirilmektedir. Hevânın; şehvet, hırs, öfke, iç ve dış duygular gibi birçok yardımcı olması nedeniyle çoğu zaman akla

⁴⁸ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem*, haz. Ali Ebu'l-Hayr (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2005), 88.

⁴⁹ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâb Tâcu'l-Lüğa ve Sihâbu'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 2/1837; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/372; Muhibbuddin Ebu'l-Feyd Seyyid Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (b.y.: Dâru'l-Hidaye, 2010.), 10/415. İsfehânî, *el-Müfredât*, 849, Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhât*, 2/1543; Cürcanî, *et-T'arîfât*, 257.

⁵⁰ Bk. el-Mâide 5/77; el-En'am 6/56; el-Furkân 25/43; el-Câsiye 45/23.

⁵¹ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şahîh* (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Rikâk", 28; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Şahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, ts.), "Cennet", 1; Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Sünen* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Sünnet", 22; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Mısır: Şirketü Mektebe, 1975), "Sıfatü'l-Cenne" 21, "Kıyâmet" 25; Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, *es-Sünen* (b.y.: Dâru'l-Muğni, 2000), "Mukaddime", 30; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), "Zühd", 31.

⁵² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 267.

⁵³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 1969.

⁵⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 660.

galip geldiği⁵⁵ ve nefsin ruha sırt çevirerek dinin emirlerine karşı çıkma durumunu gösterdiği bilinmektedir.⁵⁶

İbn Acîbe, insanın kendisinde bulunmayan bir üstünlüğü sanki varmış gibi göstererek kendisini başkalarından üstün görme hali olan kibrin,⁵⁷ nefsi emmârenin bir sıfatı olduğunu belirtir. O, Kur'ân'daki⁵⁸ ve hadislerdeki⁵⁹ kibir örneklerine değinir ve kendisini yaratılış olarak Hz. Âdem'den üstün gören İblis'in ilk kibirlenen kişi olduğunu ve sonucunun da cennetten çıkarılmak şeklinde gerçekleştiğini aktarır.⁶⁰ Firavun'un da saltanatını kaybetmek ve kendinden aşağı gördüğü insanların seviyesine düşmemek için ortaya koyduğu inat ve kibrin onu cehenneme sürüklediğini söyler.⁶¹ İbn Acîbe, kibrin Allah'ı inkâr edenlerin ve Allah'la mücadele edenlerin bir vasfı olduğunu ve bu vasf bulunduğu sürece de onların hidayete ulaşmalarının mümkün olmadığını belirtir. Zira kibirli olanların kalpleri mühürler ve onlar Allah'ın birliğini, kudretini göremezler, düşünemez bir hale gelirler.⁶²

Kur'ân'da inkâr boyutuyla kibir genel itibariyle Allah'a ve peygamberine karşı olan büyülenme olarak geçmektedir.⁶³ İbn Acîbe'nin konuyla ilgili görüşleri, Muhâsibî ve Gazzâlî gibi âlimlerin görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Muhâsibî; nefsin, insanlar içinde kendisini seçkin, faziletli, doğru ve şerefli biri olduğunu gösterme gibi bir meyli olduğunu söylerken,⁶⁴ Gazzâlî de kibri büyüklük duygusu, tekebbürü ise bu duygunun eyleme dönüşmesi şeklinde ifade etmiştir.⁶⁵

Kibir, yanlış düşünmeye, akli ve iradeyi yanlış yöne sevk eden bir huydur. Genel olarak Kur'ân'da kibrin inkâr'daki rolü üzerinde durulur⁶⁶ ve tek mütekebbir'in Allah (cc) olduğu hatırlatılarak insanın tevâzu içinde olması istenir.⁶⁷ Kibrin psikolojik bir sorun olduğu ve narsizm olarak isimlendirildiği, tevazudan uzak kişilik bozukluğu ile örtüştüğünü ifade edilmektedir.⁶⁸ Ayrıca üstünlük duygusuna kapılarak verici değil alıcı olmaya meyilli olan bu kişiler zamanla kendilerini megalomani denilen her şeyden büyük görme yani azâmet hastalığına da tutulabilmektedirler.⁶⁹ Bundan kurtuluş ise sadece psikolojinin yöntemleriyle başa-

⁵⁵ Fahrüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *en-Nefs ve'r-Rub* (Tahran: y.y., 1944), 105.

⁵⁶ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ablâkî Kavramlar*, trc. Selâhattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1997), 190, 191; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtûbî, *el-İ'tisâm* (Suud: Dâru İbn Affân, 1992), 212-214.

⁵⁷ İsfehânî, *el-Müjfredât*, 697; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/126; Mecdüddin Muhammed b. Yakub Firûzâbâdî, *Besâirü Zevî't-Temyîz fî Letâifî Kitâbi'l-Lâhi'l-Azîz* (Kahire: İhyâ't-Türâsî'l-İslâmî, 1992), 4/325.

⁵⁸ Bk. el-Furkân 25/21; Sâd 38/74; Nûh 71/7; en-Neml 27/14 vb.

⁵⁹ Bk. Buhârî, "Edeb", 61; Müslim, "Cennet", 47; Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Şam: Mektebü'lMatbuâtî'l-İslâmî, 1986), "Zekât", 69; İbn Mâce, "Ticaret", 30; Ebû Dâvud, "Libâs", 27; Tirmizî, "Cehennem", 13.

⁶⁰ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 604.

⁶¹ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 1844.

⁶² İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 643, 1387.

⁶³ Ahmed b. Muhammed Ali b. Hacer Heytemî, *eş-Zevâcir an İktirâfî'l-Kebâir* (Beyrut: D'aru'l-Fikr, 1987), 1/118.

⁶⁴ Ebû Abdillâh el-Hârîs b. Esed el-Muhâsibî, *el-Vesâyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 342-343.

⁶⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Mârife, ts.), 3/343-344.

⁶⁶ Bk. es-Sâffât 37/35; el-Câiye 45/31; el-Müddessir 74/23.

⁶⁷ Bk. el-Haşr 59/23.

⁶⁸ Nevzat Tarhan, *Güzel İnsan Modeli* (İstanbul: TİMAŞ Yayınları, 2011), 144.

⁶⁹ Hayrani Altıntaş, *İnsan ve Psikoloji* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 220-221.

rilamaz. Burada nefsin özelliği bilinmeli bunun genel olarak inkâr edenlerin vasfı olduğu akıldan hiç çıkarılmamalıdır.

İbn Acîbe, birinin sahip olduğu nimet veya faziletin yok olmasını ve onun elinden çıkıp kendisinde bulunmasını arzu etmek⁷⁰ ve Allah tarafından başkasına verilmiş nimetleri çekememek⁷¹ gibi anlamlara gelen ve gerek âyetlerde⁷² gerekse hadislerde⁷³ yerilmiş olan hasedin nefsin kötü bir sıfatı olduğunu söyler. İbn Acîbe, hasedin aslının başkasına verilen hayra üzülerək bunun ondan gitmesini, yok olmasını istemek olduğunu, nefsâni ve şeytani bir duygu olan hasedin dışarı vurulduktan sonra başlayıp etrafına zarar verdiğini, ancak kişinin içinde kaldığı süre içinde sadece sahibini sıkıntıya soktuğunu söyler. Zira böyle bir durumda kişi öncelikle günah kazanır, Allah'a saygısızlıkta bulunur ve kalbinden gam, keder eksik olmaz. İbn Acîbe, hasedin büyük günahlardan olduğunu, İblis'in Hz. Âdem'e bu yüzden secde etmediğini, Kâbil'in de kardeşi Hâbil'i hased ederek öldürdüğünü böylece de gökte ve yerde ilk işlenen günahın sebebinin hased olduğunu belirtir.⁷⁴

İbn Acîbe, Hz. Peygamberin "Ateşin odunu yakıp kül ettiği gibi hased de insanın iyiliklerini yakıp kül eder"⁷⁵ hadisini aktarır ve hasedin; Müslümanın elinde bulunan bir nimetin yok olmasını istemek, yok olmasını istedikten sonra kendisine geçmesini arzulamak ve onda olan nimetin yok olmasını istemeden aynısının kendisinde de bulunmasını temenni etmek şeklinde üç derecesinin olduğunu ancak üçüncüsünün câiz olup ona hased değil gıpta, imrenme denmesi gerektiğini söyler.⁷⁶ Gazzâlî de bunlara ilaveten, başkasında olan nimetin yok olmasını istemeden kendisinde de bulunmasını isteme durumu olan ancak kendisine verilmediği takdirde başkasının da kendisini geçmemesini isteme hali olan hasedin dördüncü bir derecesinden bahseder.⁷⁷

İbn Acîbe'ye göre, hased ve eziyet edilen kişi bunları kendisine yapandan uzaklaşmalı, kulluk görevlerini yerine getirmeye çalışarak Allah'a sığınmalıdır. Zira böylesi kişilerin hakkından ancak Allah (cc) gelir ve O, kendisine sığınanları asla geri çevirmez.⁷⁸ Ayrıca O, Süfyânî Sevrî'nin "Hased eden kimse, Allah'ın nimetlerinin düşmanı ve Allah'ın kulları arasındaki taksimine de rıza göstermemiş olur." sözünü aktarır ve böylesi bir nefsin asla mârifet makamına ulaşamayacağını söyler.⁷⁹

Esed, hasedi bütün kötülüklerin anası olarak görmekte ve hased eden kişide ruhsal ve bedensel bozuklukların meydana geldiğini, bu nedenle hased edilene ciddi zararlar verebileceğini söylemektedir.⁸⁰ el-Hanbeli de hasedin nefsin kötülüğünden ve şerrinden kaynak-

⁷⁰ İsfehânî, *el-Müfredât*, 234; Cevherî, *es-Sıhâb*, 2/465; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 8/25-26.

⁷¹ Ömer b. Muhammed el-Hârizmî *ez-Zemahşerî, Esâsü'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/188.

⁷² Bk. el-Bakara 2/109; en-Nisâ 4/54; el-Felâk 113/5.

⁷³ Bk. Müslim, "Birr", 24, 28; Nesâî, "Cihâd", 8; İbn Mâce, "Zühd", 22.

⁷⁴ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 2375.

⁷⁵ Ebû Dâvûd, "Edeb", 52; İbn Mâce, "Zühd", 22.

⁷⁶ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 2375.

⁷⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/192.

⁷⁸ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 147.

⁷⁹ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 396.

⁸⁰ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 3/1325.

landığını, başkasından öğrenilerek değil de yaratılıştan gelen ve başkasında bulunan nimetlerin yok olması için gösterilen kötü bir huy olduğunu ifade etmektedir.⁸¹ Yazır, hasedin zamanla kine dönüşebileceğine dikkatleri çekmiş ve hased eden kişinin bakışlarının göz değerine dönüşebileceğini ve bundan Allah'a sığınması gerektiğini söylemiştir.⁸²

Psikolojik ve sosyolojik açıdan son derece tehlikeli olan hased, kin, çekememezlik ve kıskançlık gibi insanın nefsinde var olan duygulardan kaynaklanmaktadır. Hased, Kur'an'da daha çok inanç yönünden bozuk olan kişilerin mü'minlere karşı besledikleri bir durumu ifade etmektedir. Bu nedenle İbn Acîbe hasedi büyük günahlardan görmüş, onlardan uzak durulmasını tavsiye etmiştir. Böylesi duygulara sahip olanların ise mârifetullaha ulaşamayacaklarını da söylemiştir.

İbn Acîbe; kötülüklerde, şerlerde, arzulara ve tutkulara aşırıya gitmek,⁸³ açgözlülük,⁸⁴ öfke, kızgınlık,⁸⁵ gibi anlamlara gelen "hırs" kavramının da âyetlerde⁸⁶ ve hadislerde⁸⁷ yerilen bir davranış olduğunu belirtmiş ancak olumlu yönde gösterilen hırsın bunun dışında tutulması gerektiğini söylemiştir.⁸⁸

İnsanın fitratında olan mal edinme ve biriktirme hırsı, "Nefsani arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yağın yağın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağlam hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı. Bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır."⁸⁹ âyetiyle açık bir şekilde bildirilmiştir. İbn Acîbe, mala aşırı derecede düşkün olup onu kimseye vermemeyi ve başkasının malına tamah ederek hırs gösterilmesini şuh, kimsenin malına tamah etmeden elindeki malı vermemek için gösterilen hırsı da buhl olarak tanımlar. Nefsin bir sıfatı olan şuh'un, buhl'dan daha kötü ve helâk edici bir durum olduğunu söyler.⁹⁰ Ayrıca o, mala karşı yapılan hırsın kötülüğünü Hz. Peygamberin "İnsana verilen şeylerin en kötüsü, mal hırsıyla cimrilik ve ödünü koparan korkaklıktır."⁹¹ sözleriyle aktarır.⁹²

Özellikle Yahudilerin dünyaya karşı olan aşırı hırsları Bakara Suresi 96. âyetiyle⁹³ bildirilerek kınanmış ve insanların bu tutumdan uzak durmaları istenmiştir. İbn Acîbe, dünyada sürekli kalmak ve dünya nimetlerini bütün gücüyle elde etmek için hırs gösteren kişilerde Yahudilere ait olan dünyevi hırsın bulunduğunu söyler. Ancak uzun süre yaşamayı daha

⁸¹ Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Tefsîru'l-Mu'avvizeteyn* (b.y: Dâru'l-Hadîs, 1989), 60.

⁸² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 10/485.

⁸³ el-İsfehânî, *el-Mi'fredât*, 227;

⁸⁴ Cevherî, *es-Sıhab*, 3/1032.

⁸⁵ *Tükçe Sözlük*, T.D.K. (Ankara: TTK Basımevi, 1988), 1/503.

⁸⁶ Bk. el-Bakara 2/96; el-Meâric 70/19-21;

⁸⁷ Bk. Buhârî, "Ahkâm", 7; Müslim, "Zekât", 39; Tirmizî, "Zühd", 43; Nesâî, "Bey'at", 39; Dârimî, "Rikak", 21; İbn Mâce, "Zühd", 27;

⁸⁸ Bk. et-Tevbe 9/128; Yûsuf 12/103; en-Nahl 16/37; Ebû Dâvûd, "Salât", 100.

⁸⁹ Âl-i İmrân 3/14; Bk. el-Fecr 89/20; el-Âdiyât 100/8;

⁹⁰ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 2176.

⁹¹ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 21.

⁹² İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 2246.

⁹³ "Yemin olsun ki, sen onları yaşamaya karşı insanların en düşkünlü olarak bulursun. Putperestlerden her biri de arzular ki, bin sene yaşasın. Oysa yaşatılması onu azaptan uzaklaştırmaz..." el-Bakara: 2/96.

fazla sâlih amel işlemek, mânevî makam ve hallerde ilerlemek için yapılan hırsın ise bir sâkincasının olmadığını da belirtir.⁹⁴

İnsanın tabiatında var olan hevâ, şehvet, kibir, hased ve hırs gibi birçok sebeplerle ortaya çıkan bu sıfatlar genel olarak nefs-i emmâre ve levvâme'nin sıfatlarıdır. İbn Acîbe'nin ve birçok âlimin de ifade ettiği gibi bu sıfatlar kendilerini farklı derecelerde gösterebilmektedir. İbn Acîbe, bu sıfatları mârifete ulaşmada engel görerek kurtulmanın yollarını da açıklamıştır. İbn Acîbe'nin de belirttiği gibi Müslümana yakışan en güzel davranış, Allah'ın kullarına bahsetmiş olduğu bu sınırlı nimetlere takılarak ruh dünyasını meşgul etmemek ve Allah'a yönelerek, isteyeceklerini ondan istemek ve kalbini bu tür şeylerle kirletmemektir.

2. Nefsin Mertebeleri

Allah'a ulaşmak için bir rehberin öncülüğünde ve denetiminde çıkılan mânevî yolculuğa seyr-u sülûk denir.⁹⁵ Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) bu yolculukta nefsin beş mertebesi bulunduğunu söylerken,⁹⁶ Hakîm-i Tirmizî (ö.320/932) ve Eşrefoğlu Rûmî (ö.874/1470) dört,⁹⁷ Gazzâlî (ö.505/1111) üç,⁹⁸ İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ise yedi mertebe bulunduğunu söylemiştir.⁹⁹ Mutasavvıflarca aşağıdan yukarı doğru hareket eden ve adına *Atvâr-ı Seb'a* denilen nefsin yedi mertebesi olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁰ İbn Acîbe ise, nefsin üç mertebesi bulunduğunu, son mertebe olan mutmainnedden sonra nefsin ruh ve sır derecelerine ulaştığını söyler.¹⁰¹

İbn Acîbe, gerçekte nefsin tek olduğunu ancak tezkiye ve terbiye edilerek mânevî yükselişler veya inişler geçirdiğini, bu nedenle de emmâre, levvâme, mülhime ve mutmainne gibi isimler aldığını belirtir.¹⁰² Ona göre günahları çekinmeden işleyen nefse "nefs-i emmâre", işlediği günahlardan dolayı pişman olup kendini kınayana "nefs-i levvâme", ilhâm alan ve veren bir hale gelen nefse "nefs-i mülhime" ve nihayet Allah'tan başka her şeyden vazgeçip yalnızca Allah (cc) ile huzur bulan nefse ise "nefs-i mutmainne" denir.¹⁰³

Nefsin ilk mertebesi olarak görülen "nefs-i emmâre" Kur'ân'da "*Nefsimi temizle çıkarmıyorum. Çünkü nefis aşırı şekilde kötülüğü emreder...*"¹⁰⁴ şeklinde geçmektedir. Bedenin arzu ve heveslerine meyleden bu nefis, bütün şerhlerin barınağı ve kötü huyların kaynağı olup

⁹⁴ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 138.

⁹⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yay. 2009), 237; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), 428.

⁹⁶ Ramazan Muslu, *Mustafa Kemalî Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2005), 152.

⁹⁷ Mustafa Kara, *Eşrefoğlu Rûmî* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 57.

⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/4.

⁹⁹ Öncel Demirdaş, "Kösec Ahmed Trabzonî'ye Göre Nefs ve Nefsin Kategorileri", *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2013), 161.

¹⁰⁰ Süleyman Uludağ, "Nefs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/528; Osman Türer, "Letâif-i Hamse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/143;

¹⁰¹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, 113; İbn Acîbe, *el-Febrise*, 106-107.

¹⁰² İbn Acîbe, Yûsuf Sûresi 53. âyetini işârî yönden yorumlarken nefsi genel olarak emmâre, levvâme ve mutmainne şekline üçe ayırır. Ancak başkalarının buna mülhimeyi de ekleyerek dörde çıkardıklarını söyler. Bk. İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 883, 2339.

¹⁰³ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 2274, 2339.

¹⁰⁴ Yûsuf 12/53.

dünyevi lezzetleri ve hissi şehvetleri emrederek kalbi aşağılık olan şeylere çeker.¹⁰⁵ İbn Acîbe bu nefsin bütün zamanlarını, vücudun azalarını ve kabiliyetlerini şehvetlere yönelmede kullanılarak geçirdiğini söylemektedir.¹⁰⁶ Nefs-i emmâre, değerli ve güzel şeyleri akla ve kalbe çirkin, değersiz şeyler olarak göstererek akli ve kalbi aldatır. Bu nefis vasıtasıyla kalbe ilk geçen kötülük şehvet olup bunu sırasıyla kötü şeylere olan meyil, öfke, kibir, çekememezlik, zulüm ve tutkular takip eder.¹⁰⁷ Bu makamda nefis, bütün kötülüklerin kaynağı ve şerhlerin barınağıdır.¹⁰⁸

İbn Acîbe, insanın nefsâni arzularına tâbi olup, gaflet içerisinde bulunarak kendisini mahvetmemesi ve kötülükleri emreden bu nefsi emmârenin öldürülmesi gerektiğini söyler. Zira ruh; günah ve hevâ içinde kaldığı müddetçe nefis, bu durumdan kurtulduğunda ise ruh adını alır.¹⁰⁹ Bu nedenle insan, nefisinden asal râzı olmamalıdır. Çünkü nefisinden râzı olan kişi onu değiştirmek veya geliştirmek için herhangi bir çabada bulunmaz.¹¹⁰

Sadece İbn Acîbe değil; Râzî, Kurtubî, Beydâvî, gibi müfessirler de nefislerin, Allah'ın koruması dışında her zaman kötülüğü emrettiklerini söylemişlerdir.¹¹¹ İbn Kayyum da Allah'ın, kulunu nefsiyle baş başa bıraktığında nefisindeki şer ve kötü ameller sebebiyle helâka uğrayacağını belirtmiştir.¹¹² İslam âlimleri, insan nefsinin olumsuz tarafı olan nefsi emmâreyi, kötülükleri emreden, hevâ ve şehvetlere yönelen, kötü ahlak ve davranışların kaynağı olarak görmüşler ve bununla mücadele edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.

Nefsin ikinci mertebesi olarak görülen nefsi levvâme Kur'ân'da "*Kıyâmet gününe yemin ederim. Kendini kınayan nefse yemin ederim*"¹¹³ şeklinde geçer. İbn Acîbe, âyette geçen kıyâmet ve levvâme'nin büyük olaylar olması nedeniyle kendilerine yemin edildiğini söylemektedir. Ancak levvâme olan nefis yaptığı yanlışlardan dolayı kendini kınadığı için Allah (cc) katında daha değerli ve büyüktür. Bu nefis zamanla kişiyi hayırlara ve ledünnî ilimlere götüren nefsi mühlimeye dönüşür. Daha sonra da Allah'ı müşâhede eden, Allah'ı varlıklara delil olarak gören mutmainne makamına ulaşır. İşte burada nefis aslına döner ve Allah'tan başka her şeyin fâni, Allah'ın ise bâkî olduğunu gerçek bir şekilde anlar.¹¹⁴

¹⁰⁵ Cürcânî, *Ta'rifât*, 243; Abdünnebi b. Abdürresûl Ahmed Nekkî, *Düstûru'l-Ulemâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/221; Muhammed Umeym el-İhsan el-Müceddidi el-Berekti, *Et-Ta'rifatü'l-Fıkhiyye* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2002), 230; Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcîl'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî, *et-Tevkîf 'Ala Mubimmâti't-Te'ârîf* (Kahire: Âlimü'l-kütüb, 1990), 328.

¹⁰⁶ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 881.

¹⁰⁷ İbn Kayyum, *er-Râb*, 229,232.

¹⁰⁸ Cürcânî, *Ta'rifât*, 243.

¹⁰⁹ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 381.

¹¹⁰ Ramazan Emektar, *İbn Acîbe'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Konya: NEÜSBE, doktora tezi, 2019), 187.

¹¹¹ Fahrüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1998), 18/470; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-Abkâmi'l-Kur'ân*, Thk. Ahmet Berduni ve İbraim Atfeş (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 9/210; Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Emwâru't - Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1997), 3/167.

¹¹² Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn kayyim el-Cevziyye, *er-Râb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 226.

¹¹³ el-Kıyâmet 75/1-2.

¹¹⁴ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 2274.

Müellifimizin âyeti yorumlamasından anlaşıldığına göre kendini kınayan nefis Müslüman'ın nefsi olup iyi-kötü bütün nefsleri kapsamamaktadır. Zira bazıları Hz. Peygamberin "Kıyamet günü iyi-kötü herkes kendisini kınayacak ve hayırlı işler yapanlar daha fazla yapmadıkları için, kötülük yapanlar da yaptıkları için kendilerini kınayacaklar."¹¹⁵ hadisine dayanarak bunun kötü olan nefsleri de kapsadığını ileri sürmüşlerdir. İbn Acîbe, Sa'lebî'nin bunu Hz. Berâ'nın sözü olarak naklettiğini, Ebüssuûd'un ise yemin edilen nefsin yüceliğini düşünererek bu haberin zayıf olabileceğini belirttiğini söyler.¹¹⁶

İbn Acîbe'nin yanı sıra İbnü'l-Cevzî, Suyûtî, Ebüssuûd gibi âlimler; bu nefsin en önemli özelliğinin iyi ya da kötü yaptığı her şeyde kendisini kınaması olduğunu söylemişlerdir. Zira bu nefis iyilik yaptığında neden fazla yapamadım, kötülük yaptığında da neden yaptım şeklinde kendini kınamaktadır.¹¹⁷ Cürcânî de nefsi levvâmenin kişinin kalbini nuruyla aydınlattığını ve onu gaflet uykusundan uyandırarak yaptığı kötülükler karşısında tövbe ettirmeye çalıştığını ifade eder.¹¹⁸ İsmail Hakkı Bursevî de; nefs-i levvâmenin emmâre ve mutmainneye bakan iki yönü olduğunu, emmâreye baktığı zaman geçmişte yaptığı günahları hatırlayarak pişmanlık içinde ibadete yöneldiğini, nefs-i mutmainneye baktığı zaman da onun nuruyla nurlanarak geçmişte yapılan hatalara karşı pişmanlık içine girdiğini söylemektedir.¹¹⁹

Nefs-i levvâme mertebesinde kişinin düşünceye dalarak özeleştirii yapması aslında iyi bir şeydir. Bu davranış onu hatalarını ve yanlışlarını bulmaya sevk edecektir. Ancak kişi buna rağmen yönünü mülhime mertebesine değil de emmâre mertebesine çevirirse hem dünyasına hem de âhiretine zarar vermiş olacaktır.

Nefsin üçüncü mertebesi olarak kabul edilen ve ilham edilmiş nefis yani iyiliği ve kötülüğü, hayır ve şerri birbirinden ayırt edebilecek yeteneğin verilmiş olması anlamına gelen "nefs-i mülhime"dir.¹²⁰ Kur'ân'da "... ona bir takım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ..."¹²¹ şeklinde geçmektedir. İbn Acîbe, âyette geçen nefse; takva ve isyan duygusunun ilham edildiğini, ona günahın çirkinliği ile itaatın güzelliklerinin öğretildiğini ve her iki yöne gidebilecek kuvvetin verildiğini söylemektedir.¹²²

İbn Acîbe, Rûzbihân Baklî'nin "Allah (cc), bu nefse helak sebebi olabilecek günahları ve kurtuluşa götürececek şeyleri öğretti. Böylece nefis günah ve takva yoluyla yaratıcısını tam bir şekilde tanıyarak mârifete ulaşabilecektir." sözlerini aktardıktan sonra nefsin kemâl

¹¹⁵ Tirmizî, "Züh'd", 59; Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ* (b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 2/225.

¹¹⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 2272.

¹¹⁷ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmî't-Tefsîr*, thk. Abdu'r-Rezzak el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 2000), 4/369; Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 8/343; Muhammed b. Muhammed Mustafa Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l akli's-selim ilâ mezâyali'l-kitebi'l-Kerim* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.), 9/64.

¹¹⁸ Cürcânî, *et-Târifât*, 243.

¹¹⁹ İsmail Hakkı b. Mustafa Bursevî, *Râhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 10/243.

¹²⁰ Mehmet Canbulat, "Hevâ" *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 524.

¹²¹ eş-Şems 91/8.

¹²² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 2343.

halini kazanacak en sağlam bir şekilde yaratıldığını belirtmektedir.¹²³ Bursevî, nefse ilham edilen şeyin kötülükleri işlemek için değil, bunlardan kaçınmak için olduğunu, iyiliklerin ise yapılmak için ilham edildiğini söylemektedir. Zira ilham iyi olan şeyleri kapsadığı için kötü olan şeyleri yapmak maksadıyla bana ilham edildi ifadesinin kullanılamayacağını belirtir.¹²⁴

İbn Acîbe, nefsin dördüncü mertebesi olan ve “*Ey tatmine ermiş nefis!*”¹²⁵ olarak geçen nefs-i mutmainne’nin, Allah’ı zikirle, müşâhede ederek O’nun sevgisiyle huzura kavuşan ve yâkinin zirvelerine ulaşan bir nefis olduğunu söylemektedir. Bu öyle bir nefstir ki güven içinde olduğundan dolayı hiçbir şey onu korkutmaz, üzüntüye düşürmez, hiçbir şekilde şüphe ve vehm içinde bulunmaz. İbn Acîbe, bu nefsi anlatırken Rûzbihân Baklî’nin şu sözlerine de yer verir: “Nefsi mutmainne, kendisini var eden ilk hitabın nurundan meydana gelmiş, Allah’ın çağrısına uymuş ve O’na ulaşmakla huzur bulmuştur. Bütün halleriyle Allah’ı müşâhede eden bu nefis Allah’ın özel yardımıyla Allah’tan razıdır. Allah (cc) da onu seçmekle ondan razıdır.”¹²⁶

İbn Acîbe, “*Andolsun ki kadın ona meyletti. Eğer Rabbinin işaretini ve ikazını görmemiş olsaydı o da kadına meyletmışti*”¹²⁷ âyetinde geçen “هَمَّ” kelimesinin meyletmek şeklinde değil irade dışı kalbe gelen düşünce olarak açıklamanın hem mutmainne hem de diğer nefisler için uygun olabileceğini söyler. Ayrıca o, İbn Cüzey, Beydâvî, Râzî, Ataullah İskenderî ve Abdurrahmân-ı Fâsî gibi âlimlerin Hz. Yusuf hakkında “*ona meyletti*” ifadesine dayanarak bazı yanlış açıklamaları kabul etmediklerini zira nefisleri ruha ait sıfat ve haller içinde yok olmuş peygamberlerde böylesine bir meylin olmayacağı görüşünde olduklarını aktarır ve kendisinin de bu görüşte olduğunu beyan eder. İbn Acîbe, seçilmiş olan insanlarda şehvet gibi beşeri vasıfların bulunmasının normal olduğunu ancak bu şehvetlerle mutmainne makamında olanlar için emmare gibi diğer alt makamlarda olanlara göre daha az mücahede gerektirdiğini söyler. Vesvese ve boş düşüncelerin bütün kalplere geldiğini ifade eden İbn Acîbe, bunu gidermede nefsi mutmainnenin oldukça güçlü olduğunu belirtir.¹²⁸

İbn Acîbe, hesap gününde nefsi mutmainne makamında olanların emmâre, levvâme ve mühlime makamlarında olanlara göre farklı muamele edileceğini söyler. Bu konuyla ilgili Nahl Sûresi 111.¹²⁹ âyetini ise şu şekilde yorumlamaktadır:

¹²³ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 2343.

¹²⁴ Bursevî, *Rûbu'l-beyân*, 10/443.

¹²⁵ el-Fecr 89/27.

¹²⁶ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 2339.

¹²⁷ Yûsuf 12/24.

¹²⁸ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 870, 872.

¹²⁹ “O gün herkes (nefs) gelip kendi canını (nefs) kurtarmak için uğraşır ve herkese yaptığı için karşılığı eksiksiz ödenir, onlara asla zulmedilmez.”

“Kıyâmet günü emmâre, levvâme ve mülhime gibi nefsler kendi dertlerine düşecekler, hayır ve şer olarak ne yapmışlarsa bunların hesabını vereceklerdir. Ancak Allah (cc) ile huzura ermiş ve O'nda fâni olmuş olan mutmainne nefsinde kınanmayı gerektirecek kusurlu bir iş bulunmadığından dolaydır ki ona herhangi bir hesap sorulmaz, kınama ve azarlama yapılmaz. Bunlar hadiste hesapsız bir şekilde cennete girecek olan yetmiş bin kişinin içindedirler.”¹³⁰

İbn Acîbe, nefsin farklı durumlarda aldığı isimleri nefis, akıl, kalp, ruh ve sır şeklinde beşe çıkarır. Ruh, günah ve şehvetlere devam ettiğinde “nefis” olarak isimlendirilir. Günahlardan uzaklaştığında “akıl”, itaat etmeye alıştığına “kalp”, Allah (cc) ile huzur bulduğunda ve müşâhede makamı açıldığında “ruh”, mânevî bir cevher haline geldiğinde ise “sır” denilmektedir.¹³¹

Mutasavvıflara göre nefis, günah ve kötülüklerden mücahede ve riyazetle arınırken hâl adı verilen anlık duygusal değişimlerden ve hâlin kalıcı olma durumunu ifade eden makamlardan geçer.¹³² İbn Acîbe de bu makamları tefsirinde “tevbe, havf, recâ, vera, zühd, sabır, şükür, rızâ, teslim, muhabbet, murâkabe ve müşâhede” şeklinde sıralamıştır.¹³³ Ona göre mânevî mertebeler ilim, amel, hâl ve makam olmak üzere dört tanedir ve yakîn makamlarının her birinde bu dört mertebe yaşanır. Yani yakîn makamlarının ilki olan tövbede kul öncelikli olarak tövbenin hakikatini bilmeli, sonra nefsiyle mücahede ederek amel içinde olmalı, bütün bunları yaparken de korku ve ümit içinde anlık haller içine girmeli ve sonunda da nefsi mutmainne sıfatına ulaşarak tövbe-i nasûh makamına ulaşabilmelidir.¹³⁴

Netice itibariyle şunu söyleyebiliriz ki; İbn Acîbe, emmâre, levvâme, mülhime ve mutmainne şeklinde nefsi dört mertebeye ayırmış, bunların özelliklerine değinmiş ve bu mertebelerden sonra ruh ve sır derecelerinden bahsetmiştir. Ona göre nefis, ruh ve sır, aynı müsemmanın isimleri olup içinde buldukları duruma göre farklı isimler almaktadır. Emmâre ve levvâme mertebesinde olanların durumu pek iç açıcı değildir. Ancak mülhime ve özellikle mutmainne mertebesinde olanların âhiretteki durumları daha iyidir.

3. Nefsle Mücâhede

İbn Acîbe'ye göre nefis, şeytan, dünya ve insanlar Allah'ın huzuruna ulaşmada engel olan faktörler olup bunlarla mücâhede edilmesi gerekir. Nefsle mücâhede onun arzu ve isteklerine karşı çıkıp, terbiye olana kadar ona ağır yükler yüklemekle; şeytanla mücâhede, onu bırakıp tamamen Allah (cc) ile meşgul olmakla; dünya ile mücâhede, ondan uzaklaşıp züht sahibi olmak ve kanaat etmekle; insanlarla mücâhede ise onlardan uzaklaşmak ve herhangi bir şey istememekle olur.¹³⁵

İbn Acîbe, nefsi, Allah'a ulaşmada ve O'nu müşâhede etmede en büyük engel olarak görür ve onun kötü sıfatlarıyla mücadele edilmesi, boş arzu ve isteklerinden yüz çevrilerek

¹³⁰ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 1022.

¹³¹ İbn Acîbe, *İkâz'u'l-Himem*, 112, 262.

¹³² Uludağ, “Makam”, 27/409.

¹³³ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 777, 916.

¹³⁴ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 916.

¹³⁵ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 195.

mânen öldürülmesi gerektiğini söyler. Mevt; nefsin canı olan, onu maddi hazlara ve bedeni şehvetlere yönelten hevâ ve hevesin yok edilmesi, kökünün kazınması nefsin ölümü anlamına gelir. Nefs, süflî âlemde yer bulunca kalp ölür, ulvî âlemde yer bulunca da kalp hayat bulur.¹³⁶ Müellifimiz, şeyh Ebü'l-Abbas- Mürsî'nin "İnsan, ya bedenen ölecek ya da nefsinin arzu ve isteklerini öldürerek Allah'ın huzuruna girebilir. Nefsini öldürmeyen kimsenin ise ruhunu diriltmesi ve Allah'ı müşâhede etmesi imkânsızdır."¹³⁷ şeklindeki görüşüyle Kuşeyri'nin "Kalpler iman ile hayat bulur. Mânevi terbiye ile nefsinin kötü özelliklerini öldürmeyenlerin kalpleri de ölüdür." sözlerini aktardıktan sonra şunları söyler: "Nefsin öldürülmesinden kasıt onun, ilâhi tecelli nurları içinde yok olmasıdır. Böylece Hakk'ın müşâhedesinde içinde fenâ mertebesine ulaşan nefsin artık mücâhedesine de gerek kalmaz."¹³⁸ "Tecelli nurları kalpleri aydınlatınca, nefsin kötü arzuları yok olur, şehvetleri ölür ve artık nefis kötülükleri emredemez bir hale gelir. Bundan sonra nefis hayırlara yönelir ve bütün vakitlerini bu doğrultuda harcamaya başlar."¹³⁹

İbn Acîbe, Nisa Sûresi 92-93 ve Mâide Sûresi 32. âyetlerinde geçen hem dünya hem de âhiret yönüyle büyük bir günaha işaret eden insanın öldürülmesini kalbin öldürülmesi olarak şu şekilde açıklar:

"Allah (cc), nefsleri madden ve mânen öldürmeyi yasaklamış ve onların yaşatılmasını emretmiştir. Nefsi madden ihyâ etmek onu helâktan kurtarıırken, mânen ihyâ etmek de onu cehâlet ve gafletten kurtarır. Aksi halde nefis isyanlara ve kötülöklere düşerek mânen ölür. Kalp, hakiki imana ulaşmış bir cevher olup imânın yeridir. Hakiki mü'minde böyle bir kalbe sahip olan kişidir. Her kim böyle bir kalbi şehvetlerin peşinde koşarak mânen öldürürse onun cezası, Allah'tan uzak olarak kâinat zindanlarında kıvranıp durmaktır."¹⁴⁰

İbn Acîbe, ilme'l-yakînden ayne'l-yakîn mertebesine ulaşmak isteyen kimsenin nefsinde şu dört ölümü tattırması gerektiğini söylemektedir. İlk olarak nefsin, şehvetlere ve dünyevi süslere karşı öldürmelidir ki bu, tavus kuşunun sıfatıdır. Sonra horozun sıfatı olan nefsin saldırganlık ve kendini kuvvetli görmesi halini öldürmelidir. Daha sonrasında ise nefsin basit işlerle uğraşmaktan ve uzun emel hissinden öldürmelidir ki bu, karganın sıfatıdır. Son olarak ise güvercinin huyu olan nefsin hevâ peşinden koşması halini öldürmelidir. Bu ölümlerin sonucunda ruh dirilir ve nefis sahibine itaate hazır bir hale gelir ve ne zaman itaate çağrılrsa hemen oraya gelir.¹⁴¹

İbn Acîbe, Allah (cc) yolunda cihadı emreden âyetlerin işâri yorumunu yaparken bunun nefis mücadelesini de kapsadığını ifade etmiştir. Örneğin, "Allah yolunda savaşın ve bilin ki Allah her şeyi işiten ve bilendir."¹⁴² âyetine getirmiş olduğu işâri yorumda şunları söylemektedir: "Allah'a ulaşma yolunda nefsinizle mücâhede edin. Zira nefsin isteklerine göre yaşayan-

¹³⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), 363-364.

¹³⁷ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 117.

¹³⁸ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 2055.

¹³⁹ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 666.

¹⁴⁰ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 416-417.

¹⁴¹ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 242.

¹⁴² el-Bakara 2/244.

lara Allah'ın huzuruna ulaşmak haramdır. Nefsle mücâhede ise nefse ağır gelen şeylerle uğraşmak, hafif gelen şeylerden de uzaklaşmakla mümkün olur."¹⁴³

Nefse karşı yapılan mücadele en büyük cihad olarak adlandırılmıştır. Abdullah b. Ömer (ö. 74/693) cihada ve savaşa önce nefse başlanması gerektiğini söylemiştir.¹⁴⁴ İbn Acîbe'ye göre cihad, düşmana karşı kılıçla yapılan küçük cihad ve nefse karşı yapılan büyük cihad olmak üzere ikiye ayrılır. Nitekim Hz. Peygamber bir savaş dönüşünde "Küçük cihaddan büyük cihada dönüyoruz"¹⁴⁵ buyurarak nefse cihadın diğerine nazaran daha büyük olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁶ Müellifimize göre, insan ilk olarak ilâhi emirleri tam olarak yerine getirme ve haram şeyleri terk etme hususunda nefsiyle mücâhedeye girişmeli, sonra ruhsat ve tevillerden sakınarak şehvetleri terk etmeli, son olarak da tedbiri ve tercihi terk ederek kendini tamamen Allah'a bırakmalı ve bu hususta nefsiyle olan cihadına devam etmelidir. Bunun sonucunda nefis temizlenip güzel ahlâklarla bezenince kişi kendisine tecelli eden hallere tâbi olmalıdır. Zira onda artık hak olan şeylerin tecellisi bulunmaktadır. Bu durum nefse yapılan büyük cihadın sonucunda gerçekleşecek olan bir haldir ki bu, küçük cihaddan daha faziletli bir durumdur.¹⁴⁷

İbn Acîbe, nefse mücâhede hususunda Kuşeyri'nin "Allah (cc) yolunda hakkıyla yapılan cihad, ölçüye, emre, usul ve vakte uygun olmalıdır. Bu olmadığında yapılan cihad hakkıyla yapılmamıştır" sözlerini aktardıktan sonra şunları söylemektedir:¹⁴⁸

"Nefsle cihadda ölçüye uyulmalı ifrat ve tefritten kaçınılmalıdır. Zira ifrat usandırır, tefrit ise geride kalmaya sebep olur. Nefsle mücâhede de vakte uyulmalı, müşâhedeye ulaşmadan önce yapılmalıdır. Çünkü müşâhede ve mücâhede bir arada bulunmaz. Nefs mücâhedesini usule uygun yani dinin mübah kıldığı bir şekilde yapılmalı, haram ve mekruh olan yollarla yapılmamalıdır."

İbn Acîbe, nefsin yavaş yavaş terbiye edildikten sonra nefse tamamen egemen olunabileceğini, bu konuda aşırı davranışlara gidilmemesini tavsiye etmiş ve İbnü'l-Bennâ'nın "Nefsine genişlik vermen onu devamlı kontrol altında tutmandan çoğu zaman daha hayırlı olup seni hedefine ulaştırır" sözüne yer vermiştir.¹⁴⁹

İbn Acîbe, Nisâ Sûresi 19. "Ey iman edenler! Kadınlara zorla vâris olmanız size helal değildir" âyetine yapmış olduğu işâri yorumda nefse aşırı yüklenilmemesi gerektiği ile ilgili şunları söylemektedir:¹⁵⁰

"Müridin, nefsinin helak edecek derecede sıkıştırıp zora sokması helal olmaz. Nefs hayvan gibidir; sahibi ona yemini, suyunu vererek hizmetine koşturur. Nitekim Allah'ın Rasûlü bu konuda "Sizden biri hayvanına gücünün üstünde yük yüklemesin. Bu şekilde ne hedefine

¹⁴³ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 227.

¹⁴⁴ Ebûbekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebi'd-Dünya, *Muhâsebetün-Nefs*, thk. Ebû Hâtim Abdullah eş-Şerkavî (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1988), 97.

¹⁴⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Kitâbü'z-Zühdü'l-Kebîr* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1996), 165.

¹⁴⁶ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 1295.

¹⁴⁷ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 208.

¹⁴⁸ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 1295.

¹⁴⁹ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 212.

¹⁵⁰ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 373.

ulaşabilir ne de hayvanda binilecek bir sırt bırakır.” Bazıları nefsin aşırı şekilde sıkıntılara sokularak mânen yol alınabileceğini söylemektedirler ki bu yanlıştır. Nefs ancak ihtiyaçları dışındaki arzularından dolayı men edilebilir. Nefsin taşkınlık yapması durumunda ise onu helâk etmeden zorlama yapılabilir. Bunların başarıya ulaşabilmesi ise ancak kâmil bir mürşide bağlanmakla gerçekleşebilir.”

İbn Acîbe, Talak Sûresi 6. “Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun, onları sıkıştırıp kendilerine zarar vermeye kalkışmayın.” âyetini işâri olarak şu şekilde yorumlamıştır:¹⁵¹

“Nefsle mücâhede edilirken nefsin daha önceki durumları göz ardı edilmemeli ve ona eski alışkanlıklarını terk etmesi için aşırı derecede şiddet uygulanmamalıdır. Yani onun fitratı dikkate alınarak bu mücâhede yapılmalıdır. Kötülük içinde bulunan nefslere, kâmil mürşidlerin sohbetiyle temizlenmeli, güzel ahlâka büründüklerinde ise onlara karşı iyilik ve ihsanda bulunulmalıdır ki nefis sahibine itaat etsin. Kâmil bir mürşide intisap etmeyen insanların nefisle mücâhedesini zor ve başarısız olur. Zira bu kimseler intisap etmemekle mânevi desteklerini kaybetmişlerdir.”

İbn Acîbe, Mümtehine Sûresi 7. “Olur ki Allah sizinle düşmanlarımız arasında bir sevgi yaratır” âyetinin mücâhede ehlini teselli ettiğini ve onlara ümit verdiğini söyler. İlk başlarda kişinin düşmanı olan nefis yapılan mücâhedeler sonunda dostu olur ve aralarında Allah’ın koyduğu bir sevgi meydana gelir. Böylece nefis rabbânî mârifetlerin elde edildiği ruhani bir varlığa dönüşür.¹⁵²

Müfessirimize göre insanın nefsi üzerinde hakları olduğu gibi nefsin de insan üzerinde hakları vardır. Nitekim Allah’ın Rasûlü şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz ki nefsinin, eşinin ve Rabbinin senin üzerinde hakkı vardır. Öyleyse her hak sahibine hakkını ver.”¹⁵³ İbn Acîbe, nefsi sırrı taşıyan bir binek gibi görür ve ona aşırı derecede yüklenmenin sırrı taşıyamaz hale getireceğini ve böylece her iki taraf içinde hakkın çığneneceğini söyler.¹⁵⁴ Ona göre kişinin nefsiyle tekrar bir araya gelebilmesi için üç temizlik süresini tamamlaması gerekir. Bunlar; günahlardan ve hakka muhalif olan şeylerden temizlik, ayıp ve gaflet hallerinden temizlik ve kalbi maddî şeylere bağlamaktan temizliktir. Bunlar gerçekleştikten sonra nefse ilim ve mârifet sırları açılır ve nefisle sulh içinde birlikte olunur.¹⁵⁵

İbn Acîbe, nefsin geliştirilmesi ve değiştirilmesi için insanın nefsinden asla râzı olmaması gerektiğini söyler ve “İnkâr edenler, iman edenler hakkında dediler ki: Bu iş bir hayır olsaydı onlar bizi geçemezlerdi”¹⁵⁶ âyetini buna delil olarak gösterdikten sonra İbn Atâullah İskenderî’nin şöyle dediğini aktarır: “Bütün günahların ve şehvetlerin kaynağı, kişinin nefsinden razı olmasıdır. Hayırların, iffetlerin ve kalp uyanıklığının kaynağı da nefsten razı olmamaktır. Nefsinden râzı olan bir âlimle birlikte olmaktansa nefsinden râzı olmayan bir cahille olmak daha evladır.” İbn Acîbe, nefsinden râzı olmanın işaretini onun kötülüklerini görmezden

¹⁵¹ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 2211.

¹⁵² İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 2183.

¹⁵³ Buhârî, “Savm”, 51.

¹⁵⁴ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 218.

¹⁵⁵ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medûd*, 217.

¹⁵⁶ *el-Ahkâf* 46/11.

gelip örterek, iyiliklerini ise ön plana çıkarmak olduğunu, râzı olmama durumunu ise onun kusurlarını meydana çıkararak kendini kınamakla olabileceğini söyler.¹⁵⁷

Müellifimize göre insanlar nefisle mücadele edeceklerine ve hidayete ulaşmak için engelleri aşacaklarına dair Allah'a söz vermişlerdir. Bu mücadelede gerekli olan her şey insana verildiği halde nefsleri onlara galip gelmiş, dünya sevgisi kalplerini sarmış ve dünyayı ahirete tercih etmişlerdir. Çünkü onlar bu yolda kendilerine rehber olacak ve nefisle mücadele yollarını öğreterek kalplerin temizlenmesini sağlayacak mürşid-i kâmillerden uzak durmuşlardır.¹⁵⁸ Ona göre rehberli ya da rehbersiz nefisle mücadele etmek "*Şimdi, yüz üstü kapanarak düşe kalka yürüyen mi daha güzel gider, yoksa dosdoğru bir yolda düzgünce yürüyen mi?*"¹⁵⁹ âyetinde belirtildiği gibidir. Yani rehberi olmayan kimse bu yolda sürünür ve düşe kalka hareket eder bu nedenle onun mârifete ulaşabilmesi ve nefsiyle mücadele edebilmesi de mümkün değildir.¹⁶⁰

İbn Acîbe'ye göre nefisle mücâhede edebilmek ve seyr-u sülûk yolunda ilerleyebilmek için Fenâfillah ve bekâbillah makamlarına ulaşarak seyr-u sülûkunu tamamlamış kâmil bir şeyhin terbiyesine ihtiyaç vardır. İnsan ile ebedi saadeti arasında engel olan nefsin hile ve oyunları o kadar çoktur ki kişinin bunlarla tek başına mücadele etmesi imkânsızdır. Oysaki mürşidler bu yolun zorluklarını, tehlikelerini, engellerini ve şeytanın hilelerini çok iyi bildikleri için müritlerine nefsin kötü hallerini, hilelerini gösterirler ve bunun sonucunda da şeyhinin himmetiyle kişi nefsinin galip gelir.¹⁶¹ Bu kâmil mürşidlerin faydalı olabilmesi için kişinin öncelikle nefsin alıştığı cimrilik, düşmanlık, yalan, ihanet ve korku gibi kötü şeyleri terk etmeye başlaması; cömertlik, ihsân, emânete riayet, iffet, ahde vefa ve kanaat gibi iyi şeylerle donanması¹⁶² ve ezelde de bu nimetlerden mahrum edilmemiş olması gerekir.¹⁶³

İbn Acîbe, nefis terbiyesinde (seyr-u sülûkda) kişinin İslâm, iman ve ihsân makamlarını kat etmesi gerektiğini ve her makamda nelerin yapıp yapılmayacağını da bilmek zorunda olduğunu söyler. Ancak kâmil bir mürşide tâbi olanın bu makamlarla ilgili teferruatlı bilgilere ihtiyacı olmadığını zira mürşidin fiilen bunları kişiye kazandıracağını belirtir.¹⁶⁴ O, bu sözleriyle nefis terbiyesinde önemli olan şeyin teorik bilgiden çok uygulama olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁶⁵ İbn Acîbe, nefis terbiyesinde bir mürşide bağlandıktan sonra her şeyin onun sevk ve idaresine bırakılması ve bütün meselelerde onun verdiği hükme razı olunması ve uyulması gerektiğini söylemektedir. Hatta bu hükümler, zâhir ulemasının hükmüne ters olsa bile fitneye sebep olmadığı sürece mürşide tâbi olunmalıdır. Ayrıca o, mürşide bağlandığı halde başkasından hüküm arayan kimselerin sadakatsiz olduklarını ve nefis terbiyesinde yol alamayacaklarını ileri sürer.¹⁶⁶

¹⁵⁷ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 1981.

¹⁵⁸ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 136-137.

¹⁵⁹ el-Mülk 67/22.

¹⁶⁰ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 2225.

¹⁶¹ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 89, 1281.

¹⁶² İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 184.

¹⁶³ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 164.

¹⁶⁴ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 510.

¹⁶⁵ Ay, *Ahmed b. Acîbe*, 348.

¹⁶⁶ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 400.

Mürşid, nefslerin öldürülmesine yönelik isteklerde bulunduğu müride düşen şey bu emri tereddüt etmeden çabucak yerine getirmek, zühd ve takva içinde yaşamaktır.¹⁶⁷ O, mürşide karşı yapılacak yanlış davranışlar sebebiyle kalplerin katılaştığını ve nefis makamlarının geçilemeyeceğini ancak tövbe edilip davranışlar düzeltilirse kalplerin mürşidin himmetiyle tekrar yumuşayacağını söylemektedir. Ona göre nefis terbiyesinde zikir, huşu içinde yapılan ibadetler, şeyle olan sohbet ve gece ibadeti son derece önemlidir.¹⁶⁸

Nefsle mücadelede bu mürşidlerin en büyük özelliklerinden bir tanesi, kişiyi sadece zâhiri yönden değil bâtini yönden de terbiye ederek tam bir nefis terbiyesi vermeleridir. İbn Acîbe, nefisle gerçek bir mücadelenin olabilmesini zâhir ile bâtin eğitiminin bir arada verilmesine bağlamaktadır.¹⁶⁹ Bu eğitimi veren mürşidler hem tek olmalı¹⁷⁰ hemde seyr-u sülûk yolunda herkese aynı metodu uygulamamalıdır. Zira herkesin nefsinin ihtiyaçları, zaafı ya da kuvvetli olduğu yönler farklıdır. O, peygamberlerin şeriatlerinin farklı olduğu gibi mürşidlerin de kişiye özel nefis terbiyesinde bulunması gerektiğini söylemektedir.¹⁷¹ Mürşid, Peygamber'in varisi olarak ferâset sahibi olmalı ve müridin durumunu dikkate alarak onun istidadına göre muamele etmesi gerektiğini bilmelidir.¹⁷² Bu sözlerden anlaşıldığına göre müellifimiz, nefis terbiyesinde verilecek eğitimin tek bir mürşid tarafından, kişiye özel, zamanın şartlarına ve ihtiyaçlarına göre verilmesi gerektiğini ifade etmek istemiştir.

Sonuç

Nefs kavramı, Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da farklı anlamlarda kullanılmış ve nefis mahiyeti hakkında çokça tartışma yapılmıştır. İnsanın tabiatında bulunan ve kötülüklerin kaynağı olarak görülen nefsin bütün yönleriyle bilinmesi ve tezkiye edilmesi son derece önemlidir. İbn Acîbe, insanın mânevi yönüne önem vermiş ve Allah (cc) tarafından üflenen ruhun ilâhi kaynaklı olduğunu söyleyerek nefsin özü itibarıyla kötü olmadığını açıklamış ve bu durumun zıttını söyleyenleri de eleştirmiştir. O, nefis, kalp, ruh ve sırrın aynı müsemmanın isimleri olduğunu ve farklı mertebelerde farklı isimlerle anıldıklarını söylemiştir. Müellifimiz; nefsin asla temize çıkarılmaması, övülüp yüceltilmemesi gerektiğini belirtmiş ve bazı mutasavvıflardan farklı olarak nefsi; emmâre, levvâme, mülhime ve mutmainne şeklinde basitten mükemmele doğru giden dört mertebeye ayırmıştır.

Mutasavvıfların mârifetullahı ulaşmak için kalbin tasfiyesini, nefsin tezkiyesini şart koştukları gibi İbn Acîbe de şart koşmuş ve bu yolda en büyük engel olarak nefsi görmüştür. Ona göre nefis eğitiminde öncelikli olarak nefsin, kalbin ve ruhun kusurları tespit edilmeli ve bunların tedavisiyle meşgul olunmalıdır. İbn Acîbe, nefis terbiyesinde nefsin üzerine aşırı bir şekilde gidilmesini ve ağır yükler yükletilmesini, nefsi bıkınlığa ve yorgunluğa sevk edeceği için doğru bulmamıştır. Bu nedenle nefisle mücadele sürekli ve yavaş bir şekilde yapılmalı, nefis zayıflatılarak öldürülmeli ve ruh bir daha ölmek üzere diriltilmelidir.

¹⁶⁷ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 125.

¹⁶⁸ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 126.

¹⁶⁹ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 184.

¹⁷⁰ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 1221.

¹⁷¹ İbn Acîbe, *el-Babru'l-Medîd*, 489.

¹⁷² Emektar, *İbn Acîbe'nin Hayatı*, 232.

Müellifimize göre, müşâhede ile mücâhede bir arada bulunmayacağı için nefisle mücâhede, müşâhede makamına ulaşıncaya kadar sürmeli ve mârifetullaha ulaşıncaya da bırakılmalıdır. İbn Acîbe, seyr-u sülûk yolunda hâl ve makamların bulunduğunu, hallerin geçici makamların ise kalıcı olduğunu söylemiş ve makamları genel olarak “tevbe, havf, recâ, vera', zühd, sabır, şükür, tevekkül, rızâ, teslim, murâkabe ve muhabbet” şeklinde on iki kısma ayırmıştır.

İbn Acîbe'ye göre, seyr-u sülûk yolunda başarılı olabilmenin en önemli şartı birden fazla olmamak üzere kâmil bir şeyhe intisap etmek ve onun istediği şeyleri aynen yerine getirmektir. Ayrıca o, nefis terbiyesinin kişiye özel olması ve herkese aynı eğitimin uygulanmaması gerektiği üzerinde önemle durmuştur. İbn Acîbe'nin, mârifetullah makamına ulaştıktan sonra nefse düşmanlığın bırakılmasını ifade etmesi, nefis mücâhedesini süresince nefsin haklarının gözetilmesini istemesi ve nefis terbiyesinde kişiye özel bir eğitim verilmesi gerektiğini söylemesi, onu diğer birçok mürşitten ayırmaktadır. Ancak nefis terbiyesinde mürşid olmadan kesinlikle başarıya ulaşamayacağını söylemesi ve Bakara Sûresi 228, Nîsa Sûresi 15 ve 128 gibi âyetleri bağlamından çıkararak işârî yorumlarda bulunması kanaatimizce pek doğru tespitler değildir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Yunus AKÇA

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Abdülbâki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Müfêbres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1945.
- el-Aclûnî, Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-Hafâ*. b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Altıntaş, Hayrani. *İnsan ve Psikoloji*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Amiriy, Lebid b. Rabi'atü'l. *Dîvân*. Beyrut: Daru Sadr, ts.
- Ay, Mahmut. *Ahmed b. Acîbe ve İşari Tefsir Açısından "el-Babru'l-Medîd*. İstanbul: MÜSBE, doktora tezi, 2010.
- Azzûzî, Hasan. *eş-Şeyb Ahmed bin Acîbe ve Menbecubû fi't-Tefsîr*. b.y.: el-Memleketü'l-Mağribiyye Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2001.
- Beydâvî, Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't - Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997.
- Berekti, Muhammed Umeym el-İhsan el-Müceddidi. *Et-Ta'rifatü'l-Fıkbiyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Kitâbü'z-Zühdü'l-Kebîr*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekafiyye, 1996.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sabîb (Sabîhu'l-Buhârî)*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 cilt. b.y.: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa. *Râbu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Canbulat, Mehmet. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009..
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sıhâb Tâcu'l-Lüga ve Sıhâbu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifat*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. b.y.: Dâru'l-Muğni, 2000.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamîd. 4 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Demirdaş, Öncel. "Kösec Ahmed Trabzonî'ye Göre Nefs ve Nefsin Kategorileri". *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2013), 157-181.
- ed-Dımeşki, Abülğâni Kehhâle. *Mu'cemü'l-Müellifin*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed Mustafa. *İrşâdü'l aklî's-selîm ilâ mezâiyali'l-kitebi'l-Kerim*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Emektar, Ramazan. *İbn Acîbe'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Konya: NEÜSBE,

doktora tezi, 2019.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.

el-Ferâhî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. by.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *Misbâbu'l-Münîr*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub. *Besâirü Zevî't-Temyîz fî Letâifî Kitâbi'l-Lâbi'l-Azîz*. Kahire: İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1992.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Mârif, ts.

Hâcer, Evs b.. *Divan*. Thk. Muhammed Yusuf Necm. Beyrut: Daru Beyrut, 1980.

el-Hanbelî, Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Mu'avvizeteyn*. b.y: Dâru'l-Hadîs, 1989.

el-Herevî, Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tebzîbü'l-Lügâ*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Heytemî, Ahmed b. Muhammed Ali b. Hacer. *ez-Zevâcir an İktirâfi'l-Kebâir*. Beyrut: D'aru'l-Fikr, 1987.

Hucr, İmruu'l-Kays. *Dîvân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. b.y.: Matba-i Daru'l-Maârif, 1984.

Hüzeliyyin. *Dîvân*. Kahire: Daru'l-Kavmiyye, 1965.

İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî. *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. PDF: Mektebetü's-Şâmile 2019. <https://shamela.org/pdf/531ad5b99f1af308687ac6d8548c69ed>

_____. *el-Fehrese*. Thk. Abdulhamid Salih Hamdân. Kahire: Dâru'l-Gadi'l-Arabî, 1999.

_____. *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem*. Haz. Ali Ebû'l-Hayr. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2005.

_____. *el-Fütûbâtü'l-İlâhiyye fî Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Üveysî. Dimaşk: el-Yemâme li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1998.

İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman. *Nüzhetü'l-A'yün*. thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râzî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zâdü'l-Mesir fî İlmi't-Tefsir*. thk. Abdu'r-Rezzak el-Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2000.

İbn Ebi'd-Dünya, Ebûbekr Abdullah b. Muhammed. *Muhâsebetün-Nefs*. thk. Ebû Hâtım Abdullah eş-Şerkavî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1988.

_____. *er-Râh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. 2 cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sader, 1994.

İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*. Beyrut:

- Dâru'l-Kalem, 1992.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Dinî ve Ablâkî Kavramlar*. trc. Selâhattin Ayaz. İstanbul: y.y., 1997.
- Kara, Mustafa. "İbn Acîbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/294-295. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- _____. *Eşrefoğlu Rûmî*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*. Trc. Hayrettin Karaman v.dğr. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 29. Basım, 2016.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-Abkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Berduni ve İbrahim Atfeş. Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- _____. *el-Vesâyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Muslu, Ramazan. *Mustafa Kemaleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2005.
- Mustafa, İbrahim. vd.. *El-Mu'cemü'l-Vasît*. Kahire: Daru'l-Da'vet, ts.
- el-Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *et-Tevkîf 'Ala Muhimmâti't-Te'ârîf*. Kahire: Âlimü'l-Kütüb, 1990.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-kuşeyrî. *es-Sabîh*. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabiyye, ts.
- Nekrî, Abdünnebi b. Abdürresûl Ahmed. *Düstûru'l-Ulemâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 cilt. Şam: Mektebü'l-Matbuâtî'l-İslâmî, 1986.
- Râzî, Fahrüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1998.
- _____. *en-Nefs ve'r-Rub*. Tahran: y.y., 1944.
- Selvi, Dilaver. "Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirindeki Metodu". *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 261-281.
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *ed-Dürrü'l-Mensûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- eş-Şâtibî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-İ'tisâm*. Suud: Dâru İbn Affân, 1992.
- Tarhan, Nevzat. *Güzel İnsan Modeli*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Tehânevî, Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Keşşâfî İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.

- Tirmizî, Ebu İshak Muhammed b. İsa es-Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 cilt. Mısır: Şirketü Mektebe, 1975.
- Topay, Yusuf. *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de "nefs" ve "ruh" Sözcüklerinin Artsüremlî (Diachronic) Semantik İncelemesi*. Doktora tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: 2016.
- Tükeçe Sözlük*. T.D.K. Ankara: TTK Basımevi, 1988.
- Türer, Osman. "Letâif-i Hamse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/143. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- el-Ukli, Nemr bn. Tevleb. *Divan*. Thk. Muhammed Nebil Daryefi. Beyrut: Daru Sadr, 1863.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Mârifet Yayınları, 1991.
- _____. "Makam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/409-410. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- _____. "Nefs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: TDV Yayınları. 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/187-192. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Zebîdî, Muhibbuddin Ebu'l-Feyd Seyyid Muhammed Murtezâ. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 cilt. byy: Dâru'l-Hidaye, 2010.
- Zemahşerî, Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

İsm-i A'zam'ın Varlığı Üzerine Bir İnceleme

An Analysis on the Existence of al-Ism al-A'zam

Güven AĞIRKAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Tefsir Anabilim Dalı

Assistant Professor, University of Adıyaman, Faculty of Basic Islamic Sciences, Basic Islamic
Sciences, Department of Tafsir Science

Adıyaman, Turkey

guvenagirkaya@gmail.com

[orcid.org /0000-0002-0688-7306](https://orcid.org/0000-0002-0688-7306)

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 07/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 03/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation: Ağırkaya, Güven. "İsm-i A'zam Üzerine". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2022), 221-242.

<https://doi.org/10.31121/tader.1069242>

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

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

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

İsim ve sıfatlarla tanıtılan, kendisiyle kulluk ilişkisi kurulan aşkın varlığın esmâ veya vasıfları içinde “ism-i a’zam” olarak ifade edilen isim veya isimlerinin olup olmadığı konusu zaman zaman tartışma konusu olmuştur. İfade etmek gerekir ki tevil imkânı, meseleye yaklaşım tarzı ve konunun farklı yönleri çeşitli yaklaşımlar doğurmuştur. Allah’ın zâtına nisbet edilecek isim veya sıfatlar çeşitli lafzî ihtilaflarla ilk dönemlerden itibaren Müslüman toplum nezdinde tartışma konusu olmuş bir mevzudur. Zât-sıfat veya isim-müsemma ilişkisi mezkûr tartışmanın temelini oluşturmuştur. İsimler konusundaki tartışmaların bir tarafını da ism-i a’zam konusu oluşturmaktadır. İsm-i a’zam diye bir olgunun var olup-olmadığı tartışmanın bir boyutu; ism-i a’zamin hangi isimler olduğu ise başka bir boyutudur. Ayrıca Kur’an’ın ism-i a’zam konusunda doğrudan bir beyana yer vermeyip; mezkûr konunun Sünnet’te yer bulması mevzuyu farklı bir mecraya taşımıştır. Bir başka ifadeyle Kur’an’ın bu konuya yer vermemesi kimi zaman mevzunun esnekliğini kolaylaştırmıştır. Bu meyanda Kur’an ve Sünnet özelinde değerlendirildiğinde ism-i a’zam mefhumunun varlığı mümkün müdür? Tartışmalı olan bu mevzuya nasıl bir yaklaşım daha isabetli olacaktır? Bu konuda topyekün bir red isabetli midir? İsm-i a’zam konusunun makul olmayan yaklaşımlarla suistimallere aracı kılınması bu gerçekliğin inkârını gerektirir mi? Konuyla ilgili deliller incelendiğinde -İslam alimleri arasında farklı yaklaşımlar olmakla beraber- “ism-i a’zam” olarak tesmiye edilen olgunun “var olduğu” sonucu ortaya çıkacaktır. Konuyla ilgili farklı yaklaşımlar ise daha çok mevzudaki tevil edilebilirlikle ilgilidir. Bu araştırma mezkûr sorular bağlamında genel itibarıyla dört bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde isim, esmâ-i hüsnâ ve ism-i a’zam terkipleri kavramsal bir analize tabi tutulmuş ve mezkûr kavramlarla iltica konusu ele alınmıştır. İkinci bölümde literatürde ve özellikle hadis kaynaklarındaki ism-i a’zam muhtevalı bazı hadis rivayetleri incelenip bu rivayetlerin sıhhatiyle ilgili değerlendirmelere yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ism-i a’zama ilgili İslam alimlerinin görüşlerine yer verilmiştir. Dördüncü bölüm ise aynı zamanda “sonuç” olarak düşünülerek ilgili yaklaşımlar bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Hangi isim veya isimlerin ism-i a’zam olduğu konusu ilgili rivayetler haricinde bu araştırmanın dışında tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur’an, Esmâ-i Hüsnâ, İsm-i A’zam, İsm-i A’zama İltica.

Abstract

Is it possible that transcendent beings have names or attributes expressed as “al-ism al-a’zam” in their names? It should be noted that the possibility of commenting allows for different approaches. The names or adjectives of Allah have been the subject of debate in the Muslim community since the early periods. The issue of al-ism al-a’zam (the greatest name of Allah) is also one of the sides of the on about names. The existence of a phenomenon called al-ism al-a’zam is one dimension of the debate. What names are al-ism al-a’zam is another dimension of the debate. Moreover, the fact that the Quran does not contain a direct statement about al-ism al-a’zam and that this subject has a place in the Sunnah has shifted the question to another medium. Is there a reality called al-ism al-a’zam when considered in the context of the Quran and Sunnah? What might be a more accurate approach to this controversial issue? Is it right to reject this issue completely? Does the fact that the subject of al-ism-i al-a’zam is made a facilitator of abuses require a denial of this reality? If one examines the evidence on the subject, it will be revealed that the phenomenon described as “al-ism al-a’zam” exists. The different approaches, on the other hand, are more related to the fact that the subject is open to interpretation. This study consists of four parts related to the aforementioned questions. In the first part, the name, al-asma al-husna and al-ism al-a’zam compositions were subjected to a conceptual analysis. In the second chapter, hadith narrations about al-ism al-a’zam in hadith sources are examined and evaluations about the soundness of these narrations are given. In the third chapter, the opinions of Islamic scholars about al-ism al-a’zam are given. The fourth part has also been considered as a “conclusion” and relevant approaches have been subjected to evaluation. The issue of which names are al-ism al-a’zam is excluded from this study.

Keywords: Tafsir, Quran, al-Asma al-Husna, al-Ism al-A’zam, Calling Allah by al-Ism al-A’zam.

Giriş

Aşkın bir varlığa tapınma, insanın yaratılışından beri hemen bütün inanç sistemlerinin temelini oluşturur. Tevhid, bu inanma ihtiyacının fitrata uygun cevabıdır. Bu meyanda politeizm, selim fitrata muhalif ve insanın potansiyel karakterine aykırı itikadi bir sapma olarak telakki edile

de özü itibariyle insandaki inanma güdüsünün yanlış bir zeminde aranan ve maksadını aşan cevabıdır. Bir başka ifadeyle çok tanrıcılık fitrattaki inanma ihtiyacından mütevellid beşerin Allah inancı yerine kaim ettiği düzmece yapının ifadesidir. Dolayısıyla ilahî dinlerin tahrif edilip bozulduğu dönemlerde dahi insanlar fitratlarının bir gereksinimi olarak inanma ve aşkın bir varlığa tapınma ihtiyacını çeşitli şekillerde sürdürmüştür.¹

Kişi veya grupların Allah inancına sahip olmaları herhangi bir inancın müntesibi için tek başına yeterli değildir. Politeist olanlarda fiziki bir zeminde yer bulmuş Tanrılar bir tarafa genel itibariyle bozulmamış inançlarda Allah inancı gaybî özellik arzeden, duyularla algılanması mümkün olmayan, metafizik ve soyut bir varlıktır. Ancak onun fizik ötesi aşkınlığı inanç sistemlerinde zâtının varlık ve insanla ilişki ve iletişimine mani değildir. Bir inancın mümini için söz konusu iletişim ve ilişki itikadî ve amelî çeşitli ritüeller, ruhsal ve kalbî itmi'nan ve doyumlar için bir taraftan kaçınılmaz iken diğer taraftan mezkûr ilişkinin keyfiyeti ontolojik bir problem arz etmektedir. Zira bir tarafta aşkın, her şeye gücü yeten, sınırsız bir varlık; diğer tarafta başkasına muhtaç, fiziki ve sınırlı bir varlık söz konusu olup mahiyetleri farklı bu varlıkların ilişki ve iletişimi -dinden bağımsız düşünüldüğünde- zannedildiği kadar kolay değildir. İşte bu zorluktan mütevellid varlıkla ilişkisi bağlamında ön plana zât-ı ilâhiyye değil onun akıl ve duygu düzleminde anlaşılmasına, kendisiyle iletişim kurmaya, hissi bir doyum yaşamaya daha uygun olan isim ve sıftaları devreye girmektedir. Kul, mabudunun zâtıyla değil esmâ ve vasıflarıyla O'nu anlamaya çalışacak, aşkın varlığın güç ve kudretini kâinatın küçükten büyüğe her zerresinde görerek ve hissederek Yüce Yaratıcıyla olan bağı her daim sıcak tutacaktır.

İlahî metinler özelinde Kur'an ve Sünnet incelendiğinde Cenab-ı Allah'ın yüzlerce isim ve sıfatla anlatıldığı görülecektir. Bu meyanda genel kabule göre ilk vahiy olan "oku" emri zât-ı ilâhiyyenin ismiyle okumayı emreder. Aynı şekilde biri hariç Kur'an'ın her bir sûresi de Allah'ın ismiyle başlamanın meşhur formülasyonu olan besmeleyle başlar. Dilin kullanım mantığı açısından düşünüldüğünde "Allah'la başlarım" yerine "Allah'ın adıyla başlarım" kullanımı daha estetik ve daha açıklayıcıdır.

Kur'an, en güzel isimlerin Allah'a ait olduğunu ve zât-ı ilâhiyyeye onlarla dua edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.² Bu durumda isim ve sıfatlar konusundaki tartışma bunların varlıklarıyla ilgili değil müsemma (zât) ile olan ilişkileri noktasındadır. Ekoller arasındaki ilgili tartışmalar bu araştırmanın sınırları dışındadır. Kur'an ve Sünnet'te Allah'ın ismi çeşitli isim ve sıfatlarla beraber ele alınmakta özellikle dua metinlerinde O'nun isimleriyle iltica örnekleri çokça yer almaktadır. Bu meyanda esmâ-i hüsnâ bağlamında Kur'an'da doğrudan zikredilmeyip hadis kaynaklarında ifade edilen konulardan biri "Allah'ın en büyük ismi" anlamına gelen ism-i a'zam'dır. Usul açısından Sünnet'teki bir mefhumun bağlayıcılığı onun Kur'an'da zikredilmesi değildir. Ancak meselenin ele alındığı hadis rivayetlerinin sübut ve sıhhat boyutu ile ism-i a'zamın kimi kesimlerce suistimallere maruz bırakılması konuyu farklı bir mecraaya taşımıştır.

¹ Güven Ağırkaya, "Ahiret ve Ruh Sağlığı", *Uluslararası Din ve Medeniyet-I Sempozyumu (Din ve Sağlık)*, ed. Veysel Özdemir - Muhammed Doğan (Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021), 305-306.

² el-A'râf 7/180.

İsm-i a'zam konusunda ülkemizde sadece Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin konuyla ilgili bir maddesi³ ve bir makale⁴ çalışması tespit edilmiştir. Klasik literatürde ise konu kimi zaman müstakil eserlerde kimi zaman da ilgili bir eserin bölümü olarak ele alınmıştır. İlgili literatüre bakıldığında ilgili yaklaşımlar mevzuu ele alan çalışmaların hemen hepsinde benzer ifadelerle işlenmiştir. Bir başka ifadeyle konu bağlamında ifade edilen görüşler ilgili çalışmalarda benzer tasniflerle mükerreren verilmiştir. Örneğin ism-i a'zam konusunu ele alan F. Râzî (öl. 606/1210), İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) ve es-Suyûtî'nin (öl. 911/1505) eserlerindeki bilgiler, ism-i a'zam konusunda verilen yaklaşımlar neredeyse birbirinin tekrarı mahiyetindedir.⁵ Aynı durum Türkçe yazılmış eserlerde de söz konusudur. Bu konuda DİA'nın ilgili maddesiyle M. Öztürk'ün makale çalışması da aynı metodu takip etmiş, ilgili yaklaşımlar görüş sahiplerinin eserlerinden değil ikincil kaynaklardan verilmiştir. Örneğin Taberî (öl. 310/922), İbn Hibbân (öl. 345/965), Bakillânî (öl. 403/1013) gibi şahsiyetlerin görüşleri onların kendi eserlerinden değil Râzî'den, İbn Hacer'den veya Suyûtî'den nakledilmiştir. Ayrıca Türkçedeki mezkûr çalışmalarda ism-i a'zamla ilgili hadisler genel itibarıyla okuyucuda kuşku uyandıracak bir üslupla serdedilmiştir. Bu konudaki değerlendirmeler sonuç kısmında ele alınmıştır. Bu çalışmada Kur'an ve Sünnet'te esmâ ve sıfatlarla ilgili veriler dikkate alınarak ism-i a'zam mefhumunun imkânı ve izdüşümleri ilgili tartışmalar bağlamında mütalaa edilmiş, görüş sahiplerinin yaklaşımları mümkün olduğu kadar kendi eserlerinden verilmiştir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Esmâ-i Hüсна

Lügavî olarak is(i)m/اسم lafzı “varlıkların kendisiyle bilindiği ad” anlamıyla maruf olmuş bir kullanımdır. Etimolojik olarak isim lafzının “yüksek/yüce/ulu olmak” anlamına gelen “s-m-v/سمو” veya “alamet, işaret” anlamına gelen “v-s-m/وسم” kökünden türediği şeklinde iki görüş zikredilmektedir.⁶ Ancak dilcilerin geneli isim lafzının çoğul ve ism-i tasgir formunu delil göstererek yüksek/lik-yüce/lik anlamına gelen “s-m-v/سمو” kökünden türediği görüşündedir.⁷

İsim lafzı her ne kadar bir varlığa dair işaret ve alametleri zımnen ihtiva etse de bu durum filolojik olarak, mana-şekil açısından benzerlik varmış izlenimi veren “v-s-m” kökünden türediğini göstermez. Dilbilimsel eserlerde “s-m-v” köküyle ilgili verilen örnekler ve sarf kaideleri isim lafzı

³ Bekir Topaloğlu, “İsm-i A'zam”, TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/75-76.

⁴ Mustafa Öztürk, “İslâm Kültüründe ‘İsm-i A'zam’ Mefhumu”, Diyanet İlmi Dergi 39/1 (2003), 81-94.

⁵ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Levâmîü'l-beyyinât şerhu esmâillâhi teâlâ ve's-sifât*, thk. Seyyid Muhammed Bedreddin Ebû Firâs Na'sânî (Mısır: Matbaatü's-Şerefiyye, 1905), 62-73; Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî fî şerhi sabîhi'l-Bubârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960), 11/224-225; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b Ebî Bekr Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fe'tâvâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 1/472-476.

⁶ Ebü'l-Hasen Ahmet b. Fâris b. Zekerîya el-Kazvîni er-Râzî İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luga ve süneni'l-Arab fî kelâmihâ* (b.y.: y.y., 1997), 52-53; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996), 5/215; Ebü'l-Beka el-Kefevî, *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 83.

⁷ Ebü'l-Hasen Ahmet b. Fâris b. Zekerîya el-Kazvîni er-Râzî İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga* (Daru'l-Fikr, 1979), 3/98-99; Ebü Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâb tâcu'l-luga ve sihâbu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987), 2447; Ebü Saîd Neşvan b. Saîd Neşvan el-Himyârî, *Şemsü'l-ulûm ve devâu kelâmî'l-Arab mine'l-kulûm* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1999), 5/3191; Muhammed b. Abdirezzak el-Hüseynî Ebü'l-Feyz Murtaza ez-Zebidî, *Tâcu'l-artûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Dâru'l-Hidâye, ts.), 38/305-306.

için bu kökün daha isabetli olduğunu göstermektedir. Bu meyanda “s-m-v” kökünün isimle ilişkisi sadece yüksek-yüce olmak anlamında değil; aynı zamanda tanınmak/bilinmek için bir varlığın çeşitli özellikleriyle ön plana çıkması bağlamındadır. Bir başka ifadeyle “sümüvv/سمو” mastarı, bir şeyin tanınıp bilinmesi veyahut diğerlerinden ayırt edilmesi için yukarı kaldırılması yahut yüksek bir yere çıkması/çıkarılması anlamını ihtiva eder. Bu anlam ilişkisi lügavî kaynaklardaki “سما لي سما لي شخص/شينا” örnekleri üzerinden verilmektedir. Mezkûr ifadeler “bir varlık veya şahsın uzaktan tanınacak kadar yükseğe çıkması” anlamını ihtiva etmektedir.⁸

İsim, tüm kelime çeşitlerini içine alan, cevher-araz ayırımı olmaksızın bütün nesne ve manalar için konulmuş bir lafzı; müsemmâ, ismin kendisi için vazedildiği şeyi yani adlandırılan varlığın bizzat kendisini; tesmiye de ismin bir mana için vazedilmesini yani isimlendirmeyi ifade etmektedir.⁹ Dolayısıyla bir hakikate delâlet eden mutlak lafza “isim”, bu hakikatın kendisini oluşturan şeye “müsemmâ”, isim ile müsemmâ arasındaki irtibatı sağlayan bağa da “tesmiye” denilmektedir.¹⁰ Konumu sebebiyle söz, fiil veya nitelik türündeki bütün kavram ve manaları zihne taşıyan alamet ve vasıta görevini isim üstlenmektedir.¹¹

Esmâ-i hüсна (el-esmâ'ül-hüsnâ), isim lafzının çoğul formu olan esmâ¹² ile “güzel” anlamına gelen hüسن lafzının “en güzel” anlamındaki tafdil formu olan hüsnâ¹³ kelimelerinden oluşan bir terkiб olup naslarda zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen isimleri ifade etmektedir. Hem Kur'an'da hem de hadislerde çokça isim veya sıfat Allah'a izafe edilmekte olup esmâ-i hüсна genel itibariyle bunların tamamına şamil olmakla birlikte mezkûr terkiбin -meşhur olduğu üzere- daha çok hadislerde nakledilen doksan dokuz ismi¹⁴ içerdiği kabul edilir.¹⁵ Esmâ-i hüсна terkiбindeki “hüсна” lafzının bazı kaynaklarda temriz sıygasıyla “güzel” anlamında mastar olduğu zikredilmiş¹⁶ ancak kabul gören görüş onun ism-i tafdil olduğu yönündedir.¹⁷ Bununla beraber Allah'ın esmâsıyla ilgili vurgulanan güzellik, hangi filolojik kalıpla ifade edilirse edilsin, Allah için güzel olmayan bir isim söz konusu olamayacağı için mefhum-i muhâlifini hatıra getirmez.¹⁸

1.2. Esmâ-i Hüсна ile İltica

⁸ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 7/318; Cevherî, *es-Sihâh*, 2447; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 38/301; Himyerî, *Şemsü'l-ülûm*, 5/3208.

⁹ Kefevî, *el-Külliyât*, 83-84.

¹⁰ İlyas Çelebi, “İsim-Müsemmâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/548.

¹¹ Kefevî, *el-Külliyât*, 84.

¹² Muhammed bin Mükerrrem bin Ali Ebü'l-Fadl Cemâleddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 14/401.

¹³ Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-mubîd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1189.

¹⁴ Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenü'l-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Da'avat”, 83; Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid vd. (Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009), “Dua”, 10.

¹⁵ Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/404.

¹⁶ Muhyiddin Derviş, *İrabü'l-Kur'ân ve beyânub* (Humus: Darü'l-İrşad, 1990), 3/501; Muhammed Abdülhalik Udeyme, *Dirâsât li-üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 10/445.

¹⁷ Muhammed b. Muhammed Ezherî, *Tehzîbu'l-luga* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 4/184; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/116.

¹⁸ Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, 11/404.

Kur'an'da el-esmâ'ül-hüsnâ terkibi dört âyette yer almaktadır.¹⁹ Bu ayetlerde en güzel isimlerin Allah'a ait olduğu, onlarla kendisine dua edilmesi gerektiği ifade edilmekte ve O'nun esmâsı konusunda ilhâda/inkâra düşenlere itibar edilmemesi tevhid vurgusu yapılarak istenmektedir. Sözkonusu âyetlerde tevhid vurgusundan sonra Allah'ın tenzîhî, sübûtî ve fiilî birtakım sıfatlarını dile getiren isimler örnek bir adlandırma niteliğinde zikredilmektedir.²⁰ A'râf 7/180 ayetinde geçen ilhad lafzı lügavî olarak "haktan sapmak, haddi aşmak, itidalden ayrılmak" gibi anlamlara gelip Allah'ın isimleriyle ilgili üç anlamı ön plana çıkmıştır:²¹

- 1) Ancak Allah hakkında kullanıldıklarında ihtiva ettikleri anlamları Allah'tan başkası için kullanmak.
- 2) Allah'ı baba, oğul, kutsal ruh gibi yaratılmışlara mahsus isim ve sıfatlarla anmak.
- 3) Allah'ın isimlerini tamamen inkâr etmek yahut inkâr veya tahrif doğuracak şekilde te'vil etmek.

Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinde Allah'ın zâtına nisbet edilmiş birçok isim bulunmaktadır. Kur'an'ın ilk vahyi olan "oku" emri Allah'ın adıyla başlanması gerektiğini bildirmekte, Tevbe sûresi hariç Kur'an'ın bütün sûreleri Allah'ın ismiyle başlamaktadır. Kur'an'da "isim" lafzı dokuz yerde "اسم الله/Allah'ın ismi", dokuz yerde "اسم ربه/اسم ربك/Rabbinin ismi", iki âyette Allah'a raci bir zamirle "اسمه/O'nun ismi" şeklinde olmak üzere yirmi yerde zikredilmiştir.²² Aynı şekilde Allah'ın "her türlü noksanlıktan münezze ve yüce olduğunu"²³ ifade eden "tesbih" kavramı ile "hayır, lutuf ve ihsanı her ölçünün üstünde olan, zâtında ve sıfatlarında yüce ve münezze olan"²⁴ anlamındaki "tebâreke" fiili Allah ve rab isimlerine veya Allah'ı niteleyen kelimele- re nisbet edilerek kullanılmıştır.²⁵ Bunun yanında Allah'ın zikredilmesi, çeşitli âyetlerde "rabb in ismini zikretme" olarak veya zât-ı ilâhiyyeye işaret eden bir zamirle birlikte kullanılmıştır.²⁶ Kur'an'daki bütün bu kullanımlar göstermektedir ki kulun yaratıcısına yönelik hürmet, tâzim ve sığınma fiilleri kimi zaman O'nun en yaygın özel isimleriyle (Allah ve rahmân) veya O'nu gösteren bir zamirle kimi zaman da bunlarla bağlantılı olan isim kelimesiyle irtibatlandırılmıştır.²⁷ Zira Allah'ın zâtına nisbet edilen isim ve sıfatlar O'nun hatırlatıcısı ve kısmen tanıtıcısı durumundadır. Zihin, Allah'ı kuşatıcı bir tamlıkta kavramaktan âciz olduğu için insanın kullandığı kelimeler Allah'ın yüce zâtını aynıyla ifade edemese de bütün esmâ ve nitelemelerle ifade edilmek istenen hep O'dur.²⁸

¹⁹ el-A'râf 7/180, el-İsrâ 17/110, Tâhâ 20/8, el-Haşr 59/24.

²⁰ Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", 11/405.

²¹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ül-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 13/281-284; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 15/416-417; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/433-434.

²² Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfhebes li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2001), "s-m-v" md.

²³ Metin Yurdagür, "Tesbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/527.

²⁴ Hatice Kelpetin Arpağuş, "Teâlâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/207.

²⁵ Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfhebes*, "b-r-k" ve "s-b-h" md.

²⁶ Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfhebes*, "z-k-r", md.

²⁷ Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", 11/405.

²⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/632-633.

Kur'an-ı Kerim'deki “*En güzel isimler Allah'ındır. O'na o güzel isimleriyle dua edin ve O'nun isimleri hakkında ilhada düşenleri bırakın...*”²⁹ ayetiyle Allah Teâla, müminlerin yapacakları dua, zikir ve münacâtlarında esmâ-i hüsnayı kullanmalarını, zât-ı ilâhiyyeyi bu isimlerle tavsif ve yad etmelerini emretmektedir.³⁰ Burada kendisine dua edilen bizzat Allah Teâla; isimler ise birer vasıttır.³¹ Mezkûr ayette esmâ-i ilâhiyye konusunda haktan ayrılanların (mülhid), isimlerle dua etme emrinin peşinden zikredilmesinde, Allah'ın zâtına yakışmayan isimlerle dua edenlerin de haktan ayrıldıklarına yani söz konusu ilhadın onları da kuşattığına bir işaret vardır.³²

Kur'an'da ve hadislerde zât-ı ilâhiyye ile ilgili kullanılan isim ve sıfatlar Allah hakkında kullanıldığında daima aşkın anlamlar ihtiva edip müminlerin bunları telaffuz etmesi bir ibadet değeri taşır.³³ Zira Cenab-ı Hakk kullarından esmâ-i hüsnâ ile dua etmelerini, tesbih ve tazimde bulunmalarını emretmektedir. Müminler için dinin yaşanabilir pratiğini ortaya koyan Resûl-i Ekrem de Allah katında duadan daha kıymetli bir şey olmadığını;³⁴ duanın ibadetin özü ve bizzat kendisi olduğunu haber vermiş;³⁵ kendisi esmâ-i hüsnâ ile dua etmekten hoşlanmış³⁶ ve bir hadisinde Allah'ın güzel isimlerini ihşa edenleri cennetle müjdelemiştir: “*Allah'ın, yüzden bir eksik, doksan dokuz ismi vardır. Kim bu isimleri ihşa ederse (öğrenip gereğiyle amel ederek sayarsa) cennete girer.*”³⁷ Mezkûr hadiste doksan dokuz sayısı ile ifade edilen, “Allah'ın başka ismi yoktur” anlamında bir sınırlama değildir.³⁸ Zira İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre doksan dokuz sayısı, en çoğa hatta belki sonsuzluğa delalet eden bir rakamdır.³⁹ Hz. Peygamber'in “*Allah'ım! Kendini isimlendirdiğin, yarattıklarına öğrettiğin, Kitab'ında indirdiğin ve insanlardan gizli tutarak kendine has gayb ilminde saklamayı tercih ettiğin bütün isimlerinle sana yalvarıyorum ...*” şeklindeki duası esmâ-i ilâhiyyenin tahdit edilemeyeceğine işaret etmektedir.⁴⁰ Zât-ı ilâhiyyeyi kullara tanıtan, O'nun her türlü noksanlıktan münezze ve bütün kemalât ile muttasıf olduğunu dermeyan eden isim ve niteliklerin çokluğu O'nun zâtında “bir” olduğuna mani değildir. Zira O'nun vahdaniyeti adedî olan “bir” rakamı gibi eşi ve benzeri bulunan bir vahdet değil; eşi, benzeri ve ortağı olmayan benzersiz bir üstünlükle olan ehadiyettir.⁴¹

İnsanın kendi iç dünyasının aşkın varlıkla herhangi bir ritüle bağlanmamış bir iletişimini ifade eden duanın insan boyutunda, yaptığı talebin icabet bulması arzusu vardır. Kur'an'da yer

²⁹ el-A'râf 7/180.

³⁰ Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 4/2339.

³¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 1/106-107.

³² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 1/113.

³³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/633.

³⁴ Tirmizî, “De'avât”, 1; İbn Mâce, “Dua”, 1.

³⁵ Tirmizî, “De'avât”, 1; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Vitr”, 23.

³⁶ Mehmet Emin Özaşar (ed.), *Hadislerle İslâm* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 2/56.

³⁷ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sâhibu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsır en-Nâsır (Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “Şurut”, 18, “Tevhid”, 12; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim, *el-Câmiu's-Sabîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ts.), “Zikir”, 5, 6; Tirmizî, “De'avât”, 183; İbn Mâce, “Dua”, 10; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned* (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 12/469, 13/61.

³⁸ Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latif ez-Zebidî, *Sâhib-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, çev. Ahmet Naim - Kamil Miras (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 6/367.

³⁹ Mehmet Emin Özaşar (ed.), *Hadislerle İslâm*, 1/222.

⁴⁰ Zebidî, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 6/367-368.

⁴¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2339.

verilen veya Hz. Peygamber'in yaptığı ve müminlere tavsiye ettiği duaların ekseriyetinde Allah'ın esmâsının yer aldığı söylemek mümkündür. Dolayısıyla dua ve münacatların Allah'ın isimleriyle yapılmasında hem Kur'an ve Sünnet'in bu konudaki rehberliğine itiba sebebiyle ibadet mükâfatı hem de duaların kabulüne vesile vardır. Bu sebeple esmâ-i hüsnâ ile yapılan duaların daha faziletli, daha makbul ve müstecab olduğu ifade edilmiştir.⁴²

1.3. İsm-i A'zam

İsim lafzına "en büyük" anlamındaki "a'zam" sıfatının eklenmesiyle elde edilen ism-i a'zam (el-ismü'l-a'zam) terkihi "Allah'ın en büyük ismi" veya "Allah'ın bütün isimlerini kuşatan bir isim"⁴³ anlamında kullanılan bir tabirdir. Yukarıda ifade edildiği üzere Kur'an'da yirmi yerde isim lafzı farklı formlarda Allah'a izafe edildiği halde "a'zam" şeklinde bir sıfatla kullanılmamıştır.⁴⁴ Ancak bununla birlikte Allah'ın isminin bereket ve lütuf sebebi olduğu,⁴⁵ Rabbin isminin tesbih, tazim, takdis ve tenzih edilmesi emredilmiştir.⁴⁶ Kaynaklarda ismin hakikatte harflerden müteşekkil bir lafız olduğu için bir vasıta görevi gördüğü, Kur'an'da isim lafzı üzerinden ifade edilen tesbih, tenzih ve tazimin ise Allah'ın zâtına râci olduğu ifade edilmektedir.⁴⁷ Ancak Kur'an'da Allah'ın tesbih, tenzih, zikir ve tazim edilmesi emri kimi zaman isim lafzı üzerinden kimi zaman da isim lafzı kullanılmaksızın doğrudan ifade edilmiştir.⁴⁸ Yani Kur'an ayetleri bazen Allah'ın bazen de Allah'ın isminin tesbih ve tazim edilmesini emretmektedir. Bu farklı kullanım literatürdeki isim-müsemma tartışmalarını gündeme getirmiştir. Bu bağlamda isimlerle, tesmiye edilen varlıklar arasındaki ilişki, zât-ı ilâhiyye için kullanılan isim ve sıfatların, onun zâtının aynı mı yoksa gayrı mı olduğu yönüyle ele alınıp tartışılmıştır. Burada şunu ifade etmek gerekir ki mezkûr konudaki tartışmalar lafzî ihtilaflar olup hepsinde kastedilen Cenâb-ı Allah'ın zâtıdır. Bir başka ifadeyle Allah'ın tesbih, tazim ve zikredilmesi ister esmâ ve sıfatlarla ister bunlar kullanılmadan yapılsın hepsinin neticede ifade etmek istediği, zât-ı ilâhiyyenin tesbih ve tazimidir. Bu böyle olmakla beraber neden esmâ ve sıfatlara ihtiyaç duyulmuştur? Özellikle birçok ayette "Rabbin isminin" tesbih ve tazim edimesinin hikmeti nedir? İsm-in kullanımıyla ilgili konuyu birkaç hususta mütalaa etmek mümkündür:

1) "İsim" lafzının kullanımıyla ilgili gerekçelerden biri tevhid vurgusudur. Bu vurgu, en güzel isimlerin Allah'a ait olduğunu ifade eden ayetlerde⁴⁹ dile getirilmektedir ki sebep-i nüzul rivayetleri de bunu teyit etmektedir. Müşrikler Allah için kullanılan isimleri putlara vermiş veya putların isimlerini Allah ile ilgili lafızlardan türetmişlerdi. Rivayetlere göre Lât, Menât ve Uzza gibi

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fetbu'l-kadir* (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993), 2/305; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Savaikü'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattala* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1988), 3/911.

⁴³ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitabü'l-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 24.

⁴⁴ Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, "s-m-v" md.

⁴⁵ er-Rahmân 55/78;

⁴⁶ el-Vâkıa 56/74, 96; el-Hâkka 69/52; el-A'lâ 87/1.

⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/106-107, 31/125-126.

⁴⁸ Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, "s-m-v", "s-b-h", "z-k-r" md.

⁴⁹ el-A'râf 7/180, el-İsrâ 17/110, Tâhâ 20/8, el-Haşr 59/24.

put isimleri Allah'ın esmâsından türetilmiştir.⁵⁰ İşte zât-ı ilâhiyyenin tenzih ve tazim edilmesi O'nun isim ve sıfatları üzerinden ifade edilerek bütün güzel isimlerin Allah'a ait olduğu, O'na layık isimlerin müşriklerin yaptığı gibi putlara veya diğer varlıklara verilmemesi, bu isimlerle onlara yalvarıp yakarılmaması gerektiği vurgulanmıştır.⁵¹ Söz konusu ayetler hem Allah'ı zâtına layık isimlerle tesmiye etmeyi hem de bu isim ve sıfatların ulûhiyet cihetinden başka varlıklara verilmemesini emretmektedir.

2) Bir varlığın isimlendirilmesi ve ismi üzerinden zikredilmesi ziyade bir tazime işaret eder.⁵² Söz konusu tazim isim lafzının filolojik yapısında da mevcuttur. Çünkü yukarıda işaret edildiği üzere “s-m-v” kökü “yüksek/yüce/ulu olmak” anlamlarını ihtiva etmektedir. Dolayısıyla isim, müsemmaya delalet etme ve onu ifade etme yönüyle ön plana çıkmaktadır.⁵³ Yüce Allah, yokluğu düşünülemez derecede zorunlu olarak var olmakla beraber gaybîdir, bu dünyada duyularla algılanamayan bir mahiyettedir. Ancak O, duyular âlemine ulûhiyet sıfatlarıyla tecelli ettiğinden, insanların lisanında bu ulûhiyeti ifade eden isimler ve kemalini ifade eden vasıflarla bilinmeye izin vermiştir.⁵⁴ Dolayısıyla esmâ ve sıfatların en güzelleri Allah'a ait olup; bunların kesreti, zât ve müsemmanın teaddüd ve kesretini iktiza etmeyeceğinden isim ve sıfatların her biri Allah Teâlâ'nın eşsiz kemalatına delalet eder.⁵⁵

3) Allah'ın tesbih, tazim ve zikredilmesinin bazen doğrudan bazen de esmâ ve sıfatlar üzerinden talep edilmesi her halükarda zât-ı ilâhiyyeye raci olsa da kullardan istenen söz konusu taleplerin hem lisan hem de kalb ile yapılmasına bir işaret vardır. Allah'ın ulûhiyetinin tecellilerinin taabbud niyetiyle dille zikredilmesi, kalb ile itikad ve tefekkür edilmesi için Allah'ın varlığına yaraşır esmâ ve sıfatların istimaline ihtiyaç vardır. Dolayısıyla Allah'ın tesbih, tazim ve zikredilmesinin esmâ-i hüsnâ vasıtasıyla yapılması söz konusu taleplerin lisan aracılığıyla yapılacak boyuta; ilâhî zâtın her türlü noksanlıktan uzak, bütün kemalat ile muttasıf olduğuna itikad edilmesi ise kalble yapılacak boyuta işaret eder ki bu mezkûr tesbih ve tazimin isim aracılığıyla yahut doğrudan müsemmaya yapılmasının bir sakıncası yoktur.⁵⁶

2. Dinî Kaynaklarda İsm-i A'zam

Kur'an'da zât-ı ilâhiyye isim ve sıfatlarla ele alınıp mahlûkata tanıtılmaktadır. Bu anlamda Kur'an ayetlerinde ve Resûlullah'ın hadislerinde Allah için kullanılan birçok isim ve sıfat bulmak mümkündür. Kur'an'da Allah'ın isimlerine çokça atıf yapılırsa da doğrudan ism-i a'zam (el-ismu'l-a'zam) şeklinde bir beyan yer almamaktadır. Müslüman toplum nezdindeki ism-i a'zam telakkileri genellikle Resûlullah'ın hadislerine dayanmaktadır. Bu hadislerin bir kısmının sıhhatiyle ilgili tar-

⁵⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisaburi Vâhidî, *el-Veçîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Safvan Adnan Davudî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1994), 423; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsiri'l-Kur'an*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâs, 1999), 2/254; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmet el-Berdûnî - İbrahim Eттаfeyyîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 7/328.

⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/368; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/125.

⁵² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/423.

⁵³ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiri'l-Kur'âni'l-hakim (Tefsiri'l-menâr)* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 1/34.

⁵⁴ Metin Yurdagür, “Esmâü'l Hüsnâ ve Bu İsimlerin İnsan Açısından Önemi”, *Diyanet İlmî Dergî* 20/3 (1984), 46.

⁵⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/2339.

⁵⁶ Reşid Rıza, *Tefsiri'l-menâr*, 1/34-35.

tışmaların, sahih rivayetlerin olmadığı anlamına gelmeyeceği aşikârdır. Söz konusu hadislerin burada sıhhat değerlendirmeleriyle birlikte mütalaa edilmesi ehemmiyet arz etmektedir. Zira ism-i a‘zam konusu birinci derecede bu hadislerle dayanmaktadır. Söz konusu rivayetlerin bir kısmı şu şekildedir:

1) Bir gün Enes b. Mâlik ve Resûlullah birlikte otururken, namaz kılan bir adama şahit oldular. Adam namazdan sonra, “Ey Allahım! Hamd ancak sanadır, senden başka ilâh yoktur. Göklere ve yeri yaratan, bol bol veren (sensin) ey Celâl ve İkrâm sahibi! Ey Hayy (ezelî ve ebedî bir hayata sahip olan) ve Kayyûm (kâinatı idare eden)! Senden istiyorum!” diye dua etmişti. Bunu duyan Allah Resûlü, adamın bu davranışını onaylayarak, “Şüphesiz Allah’a, kendisi ile dua edildiği zaman mutlaka kabul ettiği ve istenildiğinde verdiği ism-i âzam ile dua etti.” buyurdu.⁵⁷

Enes b. Malik kanalıyla rivayet edilen yukarıdaki hadis, *Sahibayn* dışında hemen bütün hadis kaynaklarında küçük farklılıklarla nakledilmektedir. İmam Buhârî mezkûr rivayetin bir tarikini *es-Sahib*’te değil ama *el-Edebü’l-müfred*’de nakletmektedir.⁵⁸ Mezkûr rivayeti İbn Hibbân, Şemseddin ez-Zehbî, Hâkim en-Nisâbûrî ve son dönem hadis âlimlerinden Nâsirüddîn el-Elbânî ile Şuayb Arnavut sahih kabul etmektedir.⁵⁹

2) Büreyde b. Husayb’dan nakledildiğine göre Resûlullah bir adamın “Allahım! Senin kendisinden başka ilah olmayan Allah, abad ve samed olduğuna; doğurmak, doğmak, dengi ve benzeri bulunmak gibi beşerî özelliklerden münezzeb oluşuna şabitlik ederek ve bu vasıflarını vesile edinerek senden isityorum” diyerek dua ettiğini işitti. Bunun üzerine ona “Şüphesiz Allah’a, kendisi ile dua edildiği zaman mutlaka kabul ettiği ve istenildiğinde verdiği ism-i âzam ile dua ettin” buyurdu.⁶⁰

Büreyde b. Husayb’dan rivayet edilen yukarıdaki hadis de Buhari ve Müslim dışındaki hemen bütün hadis kaynaklarında nakledilmektedir. Söz konusu hadisi Tirmizî hasen kabul etmekte;⁶¹ İbn Hibbân, Hâkim en-Nisâbûrî, Şemseddin ez-Zehbî, Elbânî ve Şuayb Arnavut sahih kabul

⁵⁷ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Edebü’l-müfred*, thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyri (Riyad: Mektebetü’l-Mearif, 1998), 371 (705); Ebû Dâvûd, “Vitr”, 23; Tirmizî, “De’avât”, 100; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesai, *Sünenü’n-Nesâi*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde (Halep: Mektebetü’l-Matbuâtü’l-İslamiyye, 1986), “Sehv”, 58; İbn Mâce, “Dua”, 9; İbn Hanbel, 19/238 (h. 12205), 20/61 (h. 12611), 21/192 (13570), 21/310-311 (h.13797); Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü’l-musannef fi’l-ebâdîs ve’l-âsâr* (Beyrut: Dârü’t-Tac, 1989), 6/47 (h. 29361), 7/233 (h. 35608); Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü’s-sagîr*, thk. Abdülmu’tî Emin Kal’aci (Karaçi: Câmîatü’d-Dirasatü’l-İslâmiyye, 1989), 1/180 (h. 461); Ebû’l-Kâsım Müsnidü’d-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberani, *el-Mu’cemü’l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 5/101 (4722).

⁵⁸ Buhârî, *el-Edebü’l-müfred*, 371 (h. 705).

⁵⁹ Ebû Abdullah İbnü’l-Beyyî’ Muhammed Hakim en-Nisaburi, *el-Müstedrek ale’s-Sahibayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1990), 1/683; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut - Hüseyin Esed (Müessesetü’r-Risâle, 1985), (haşiye kısmı) 13/87; Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Sahib el-Edebü’l-müfred li’l-imam el-Buhari* (Dârü’s-Siddîk, 1997), 262-263; Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Sahibu Süneni Ebî Davud* (Kuveyt: Müessesetü Girâs, 2002), 5/233; İbn Hanbel, (haşiye kısmı) 19/238, 20/61, 21/192, 311.

⁶⁰ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmi İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahibi İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1988), 3/173 (h. 891); Tirmizî, “De’avât”, 64; Ebû Dâvûd, “Sufûf”, 184, “Fezâilü’l-Kur’an”, 356; Nesai, “Sehv”, 64; İbn Mâce, “Dua”, 9; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 31/310 (h. 18974), 38/64 (h. 22965), 38/149 (h. 23041); İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü’l-musannef fi’l-ebâdîs ve’l-âsâr*, 6/47 (h. 29360), 7/233 (h. 35607); Hakim en-Nisaburi, *el-Müstedrek*, 1/683-684 (h. 1858, 1859).

⁶¹ Tirmizî, “De’avât”, 64.

etmektedir.⁶² İbn Hacer ism-i a'zam konusunda nakledilen rivayetlerin sened açısından en tercihe şayan olanın bu rivayet olduğunu belirtmektedir.⁶³

3) Esmâ binti Yezid'den nakledildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurdu: “Kendisiyle dua edildiğinde Allah'ın icabet ettiği ism-i a'zamı Bakara, Âl-i İmrân ve Tâhâ sûrelerindedir.”⁶⁴ Benzer başka bir rivayette bu ismin Bakara sûresindeki “وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ” / *Siz'in ilâhınız bir tek ilâhtır. O'ndan başka ilâh yoktur. O, Rahmân'dır, Rabîm'dir.*” ayetiyle Âl-i İmrân sûresinin baş tarafındaki “الم إِلَهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ” / *Elif, Lâ, Mîm. Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh bulunmayandır. Diridir, kayyumdur.*” ayetinde olduğu ifade edilmiştir.⁶⁵

Esmâ binti Yezid'den rivayet edilen hadiste ism-i a'zamın iki ayette olduğu tarikini Tirmizî sahih kabul etmektedir.⁶⁶ Elbâni ism-i a'zamın üç sûrede olduğuna dair rivayetin isnadının hasen, hadisin ise sabit olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷

4) Übey b. Ka'b'dan nakledildiğine göre Resûlullah kendisine: “Ey Ebu'l-Münzir, Allah'ın Kitabından ezberinde bulunan hangi âyetin daha büyük olduğunu biliyor musun?” diye sordu. Ben de (Bakara sûresindeki) “اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ” / *Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayandır. Diridir, kayyumdur.*” (2/255) ayetidir dedim. Bunun üzerine Resûlullah göğsüme vurarak “İlim sana mübarek olsun ey Ebu'l-Münzir!” dedi.⁶⁸

Mezkûr hadis, kaynaklarda Âyetü'l-kürsî'nin fazileti kanusunda nakledilmektedir. Rivayet-teki “اعظم/en büyük” lafzı aynı zamanda ism-i a'zamla da dolaylı olarak ilişkilendirilmiştir. Söz konusu hadis Begâvî, Hâkim ve Elbâni tarafından sahih kabul edilmiştir.⁶⁹

5) Hz. Aişe, Allah Resûlünün “Allah'ım ben senin pak, güzel, mübarek ve zâtına en sevimli ismin ile senden istiyorum. O ismin ki onunla sana dua edildiğinde icabet edersin, onunla senden istendiğinde verirsin, onunla senden merhamet talep edildiğinde rahmet edersin ve sıkıntudan kurtulmak için onunla senden yardım dilendiği zaman çakış yolu verirsin.” diye dua ederken sesini işittiğini nakletmiştir. Konuyla ilgili olarak Hz. Aişe, Resûlullah'tan ism-i a'zamı kendisine öğretmesini istemiş ancak Hz. Peygamber bunu uygun bulmamıştır. Daha sonra Hz. Aişe abdest alıp 2 rekât namaz kıldıktan sonra “Allah'ım! Şüphesiz ben seni “Allah” diye çağırıyorum, “er-Rahmân” diye çağırıyorum, “el-Berr er-Rahîm” diye çağırıyorum ve seni bildiğim ve bilemediğim esmâ-i hüsnânın hepsiyle çağırıyorum. Beni bağışlaman ve bana merhamet etmen için

⁶² Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (haşiye kısmı) 2/387, 13/87; Elbâni, *Sabihu Süneni Ebî Davud*, 5/229; İbn Hanbel, *el-Müsned*, (haşiye kısmı) 31/310, 38/64, 149.

⁶³ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 11/255.

⁶⁴ İbn Mâce, “Dua”, 9; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberani, *el-Mu'cemü'l-ensat* (Kahire: Dârü'l-Harameyn, ts.), 8/192 (h. 8371); Hakim en-Nisaburi, *el-Müstedrek*, 1/684 (h. 1861).

⁶⁵ Tirmizî, *es-Sünen*, “De'avât”, 65; Ebû Dâvûd, “Fezâilü'l-Kur'an”, 364; İbn Mâce, “Dua”, 9; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 45/484 (h. 27610); İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, 6/47 (h. 29363), 7/233 (h. 35606); Hakim en-Nisaburi, *el-Müstedrek*, 1/686 (h. 1866).

⁶⁶ Tirmizî, “De'avât”, 65.

⁶⁷ Muhammed Nâsirüddin Elbâni, *Silsiletü'l-ehâdisi'l-sabîhâ ve şey'un min fıkhihâ ve fevâidihâ* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1990), 2/371-372.

⁶⁸ Müslim, “Salâtü'l-müsafirîn”, 258; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 17, “Fezâilü'l-Kur'an”, 350; İbn Hanbel, 34/195 (h. 20588), 35/200 (h. 21278); Hakim en-Nisaburi, *el-Müstedrek*, 3/344 (h. 5326).

⁶⁹ Hakim en-Nisaburi, *el-Müstedrek*, 3/344; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Ferrâ el-Begavî, *Şerhü's-sünne*, thk. Şuayb Arnavut - Muhammed Züheyr Şâviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 4/459; Elbâni, *Sabihu Süneni Ebî Davud*, 5/201.

sana dua ediyorum” şeklinde dua etmiş ve Resûlullah da ism-i a‘zamın Hz. Aişe’nin yaptığı duadaki isimler arasında olduğunu ifade buyurmuştur.⁷⁰ Sünen-i İbn Mâce’deki bu rivayet, senedindeki ravilerden Ebu Şeybe’nin cerh ve tadiline dair bilginin bulunmaması sebebiyle zayıf kabul edilmiştir.⁷¹

Yukarıdaki hadis rivayetlerine bakıldığında Hz. Aişe’den nakledilen hariç diğerleriyle ilgili bir sıhhat problemi bulunmamaktadır. Hz. Aişe rivayetinin ise sadece bir ravisiyle ilgili yeterli bilginin olmadığı, yani cerh veya tadili hakkında malumat bulunmadığı; diğer bütün ravilerin ise sika olduğu ifade edilmiştir.⁷² Zikredilen rivayetler ism-i a‘zamla ilgili nakillerin bir kısmını oluşturmaktadır. Ayrıca kaynaklarda bu rivayetlerin küçük lafız farklılıklarıyla farklı tarikleri de bulunmaktadır. Hatta bazı hadis kaynaklarında ism-i a‘zamla ilgili rivayetlerin nakledilip derlendiği bablar açılmıştır.⁷³ Burada özellikle vurgulamak gerekir ki ism-i a‘zamla ilgili nakledilen rivayetlerin bir kısmının isnadı tartışmalı olmakla beraber, sahih kabul edilenler de azımsanacak türde ve miktarda değildir.

3. İlgili Yaklaşımlar

İlgili delil ve değerlendirmeler ism-i a‘zamla ilgili iki temel problemi ortaya çıkarmıştır:

1) Allah Teâla için “ism-i a‘zam” olarak ifade edilen isim veya isimler var mıdır yahut mümkün müdür?

2) İsm-i a‘zam’ın varlığı kabul edildiğinde söz konusu isim/ler hangileridir?

İsm-i a‘zam’ın varlığı kabul edildiğinde dolaylı olarak bu isimlerin neler olduğu sorusu; reddedildiğinde ise söz konusu rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği problemi ortaya çıkmaktadır. Bu durumda iki temel yaklaşım ve bunlara dayanan farklı teviller söz konusu olmaktadır.

Birinci yaklaşıma göre Allah’ın isim ve sıfatlarından bir kısmını a‘zam (en büyük) olarak nitelendirmek mümkün değildir. Zira isimlerden biri efdal kabul edildiğinde efdal olmayan (mefdul) diğer isim ve sıfatlarda sanki bir noksanlık varmış izlenimi doğacaktır ki bu da zât-ı ilâhiyye hakkında mümtendir. Dolayısıyla Allah’ın bütün isim ve sıfatları en güzel ve en yüce olma vasfına sahiptir. Kaynaklar Taberî (öl. 310/922), Eş’arî (öl. 324/926), İbn Hibbân (öl. 345/965) ve Bakillânî (öl. 403/1013) gibi âlimlerin birinci yaklaşımı savduklarını nakletmektedir. Söz konusu nakillere göre bu görüşü savunanlar ilgili hadislerde zikredilen ism-i a‘zam kavramını tevîl etmişlerdir. Neticede mezkûr yaklaşımla ilgili üç tevîl ortaya çıkmıştır.⁷⁴

1) İsm-i a‘zam kullanımındaki “الاعظم/en büyük” ifadesi “عظيم/büyük” anlamındadır.

2) İsm-i a‘zam mefhumu söz konusu esmâ ve sıfatlarla dua edenlerin sevap ve mükâfatının çok olacağını ifade etmektedir. İbn Hibbân’ın bu görüşte olduğu nakledilmiştir.

⁷⁰ İbn Mâce, “Dua”, 9.

⁷¹ İbn Mâce, *es-Sünen*, 5/27 (muhakkikin haşiyesi).

⁷² Ebü’l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmail Bûsîrî, *Misbahü’z-züccâce fi zevâidi İbn Mâce* (Beyrut: Dârü’l-Arabiyye, 1983), 4/146-147.

⁷³ İbn Hibbân, *el-İhsân*, 3/175; İbn Mâce, “Dua”, 9; İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü’l-musannef fi’l-ehâdîs ve’l-âsâr*, 6/74; Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu Müşkîli’l-âsar*, thk. Şuayb Arnavut (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1994), 1/160; Begavî, *Şerhü’s-sünne*, 5/36.

⁷⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 11/224; Suyûtî, *el-Hâvî*, 1/473.

3) İsm-i a'zam, kulun kalbinin Allah'tan gayrını düşünmekten hali bir şekilde, kulun yaşadığı duygu yoğunluğuyla ilişkili olarak Allah'a yalvarıp yakardığı her isimdir. Cafer es-Sâdık (öl. 148/765) ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin (öl. 297/909) bu görüşte olduğu nakledilmiştir.

İkinci yaklaşıma göre Allah'ın esmâ ve sıfatlarından bir kısmının ism-i tafdil formunda zikredilmesinde bir mahzur yoktur. Yani zât-ı ilâhiyenin bütün isimleri güzeldir ancak Allah'ın vahdaniyetini, kullara olan şefkat ve merhametini ifade etmek gibi zengin bir muhtevaya sahip olma, duaların kabulüne ve çokça mükâfata vesile olma gibi yönlerden esmâ ve sıfatlarının bir kısmı tafdil kalıbıyla ifade edilmiştir. Ancak tafdil sıygısı hiçbir zaman diğer isimlerin fazilet ve azamet bakımından bir noksanlığa havi oldukları anlamına gelmez.⁷⁵ Söz konusu kullanım hem Kur'an ayetlerinde hem de hadis rivayetlerinde mevcuttur. Dolayısıyla Allah'ın esmâsı içinde ism-i a'zamı mevcuttur. Bu yaklaşım kendi içinde üç tevil doğurmuştur:

1) İsm-i a'zamın gerçekte hangisi olduğunu Allah bilir. O, tıpkı hangi gecenin kadir gecesi, hangi namazın salat-ı vusta, Cuma günü hangi vaktin icabet saati olduğu konusundaki gibi gizlenmiştir.⁷⁶ Bunun sebebi Allah'ın bütün esmâ ve sıfatlarının tesbih, tenzih, tazim, dua gibi fiillerde kullanılmasını sağlamaktır.⁷⁷

2) Allah, ism-i a'zamının hangisi olduğunu dilediği peygamberler, evliya, salih kimseler gibi kullara has kılmıştır. Bu isim kendisine öğretilmeyen diğer insanlar onun mahiyetini bilemezler.⁷⁸

3) İsm-i a'zamın hangi isim veya isimler olduğu insanlar tarafından bilinmektedir.⁷⁹ Bu görüşte olanlar hangi isimlerin ism-i a'zam olabileceği üzerinde farklı tevil ve tercihlerde bulunmuşlardır. Bu meyanda İbn Hacer (öl. 852/1449) on dört, Suyûtî (öl. 911/1505) ise on sekiz görüş nakletmektedir.⁸⁰ İsm-i a'zamın hangi isimler olduğuyla ilgili görüşler bu araştırmanın doğrudan konusu olmadığı için zikredilmemiştir.

Sonuç

İlâhî boyutuyla Allah ism-i şerifi, bütün kemal sıfatları kendisinde toplayan, noksan sıfatlardan tamamıyla uzak bulunan vacibü'l-vücûdun kendisine has bir isimdir. Hiçbir şuurlu fert bu âlî ismi ne hakikaten ne de mecâzen Hak Teâla'dan başka hiçbir mevcuda isnad etmemiştir.⁸¹ Ancak kullar cihetinden bakıldığı zaman marifet ve iletişim bağlamında ilahî zâtı tarif ve tavsif için sadece Allah lafzı ile iktifa edilmemiş, başka esmâ ve sıfatlara da ihtiyaç hâsıl olmuştur. İsim ve sıfatların fazlaca kullanılmasını Allah ile insan arasındaki mahiyet farklılığıyla ilişkilendirmek mümkündür. Çünkü bir tarafta hiçbir şeye muhtaç olmayan ve herşeye muktedir aşkın varlık; diğer tarafta yeterli olmayan, ilahî varlık ve kudrete muhtaç alelade bir varlık söz konusudur. Sınırlı olan insanın sınırsız ve sonsuz bir yüceliğe sahip Allah'ı bilip tanınması, onunla iletişim ve ilişkisi, ona yakarış ve konuşması ancak bu esmâ ve sıfatlar vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Söz konusu

⁷⁵ Abdullah b. Ömer Demicî, *İsmullabi'l-a'zam* (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997), 86.

⁷⁶ Suyûtî, *el-Hâvî*, 1/473.

⁷⁷ Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât*, 71; Demicî, *İsmullabi'l-a'zam*, 113.

⁷⁸ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi meâni esmâillabi'l-bihsnâ*, thk. Bessam Abdülvehhab el-Câbî (Kıbrıs: y.y., 1987), 168.

⁷⁹ Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât*, 64.

⁸⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 11/224-225; Suyûtî, *el-Hâvî*, 1/473-476.

⁸¹ Zebidî, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 6/369.

esmâ ve sıfatlarla yapılan tenzih, tazim, dua, zikir ve yakarışların tamamı özü itibariyle müsemma-ya yani isimlerin sahibi ilahî zâta racidir.

Allah'ın isim ve sıfatları çeşitli yönlerden İslam düşünce ekolleri tarafından tartışma konusu olmuştur. Söz konusu tartışmanın cereyen ettiği konulardan biri de Allah'ın isimleri arasında ism-i a'zam olarak tesmiye edilen isim veya isimlerinin olup olmadığıdır. Söz konusu tartışma aynı zamanda ilahî kelamın ayet veya sûreleri arasındaki tefâdül meselesiyle ilgilidir. Gerek tefâdül gerekse ism-i a'zam konusundaki yaklaşımların doğrudan delillerini ise hadisler oluşturmaktadır. Kimi zaman referans olarak çeşitli Kur'an ayetlerine de başvurulmuştur. Ancak Kur'an'dan konuyla ilgili yapılan çıkarımlar daha çok tevil yoluyla elde edilmiştir.

İsm-i a'zamla ilgili çalışmalarda ilgili yaklaşımlar genel itibariyle yukarıda ifade edildiği üzere temelde “reddedenler” ve “kabul edenler” olarak ele alınmaktadır.⁸² İlgili araştırmalarda genel itibariyle müellifler hangi yaklaşımı destekliyorsa onu ön plana çıkarmaktadır. Bazen de ism-i a'zam konusunun çeşitli olağanüstülüklerle alet edilip suistimal edilmesi mezkûr konuda katı tutumlara sebep olmuştur. Bir başka ifadeyle ism-i a'zam'ın bir tür “sihirli değnek” olarak telakki edilmesi onun reddedilme gerekçelerinden bir olabilmektedir. Bu durumda isbetli yaklaşım ne olmalıdır? İsm-i a'zam mefhumu nasıl anlaşılmalıdır? İsm-i a'zamın reddi mümkün müdür? Bu soruların cevaplarını yukarıda verilen deliller ve yaklaşımlar bağlamında birkaç noktada mütalaa etmek mümkündür:

1) İsm-i a'zam konusundaki hadisler, Kur'an'da Allah'la ilgili esmâ ve sıfatlarla beraber değerlendirildiğinde söz konusu isim veya sıfatların ism-i fail, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdil gibi farklı filolojik formlarda gelmesinin dilin yapısı ve sözün bağlamıyla ilişkili olduğunu ve zât-ı ilâhiyenin vahdaniyeti konusunda herhangi bir noksanlık ifade etmeyeceğini ifade etmek gerekir. Bir başka ifadeyle Allah'ın ism-i a'zamının varlığı, diğer isimlerinin herhangi bir noksanlık içerdiği anlamında ele alınmamalıdır. Nitekim naslarda Hak Teâla ile ilgili isim ve tavsifler farklı filolojik formlarda gelmiştir. Örneğin “العلي”⁸³, “الاعلى”⁸⁴, “الكريم”⁸⁵, “الاکرم”⁸⁶ isimleri hem ism-i fail veya sıfat-ı müşebbehe olarak hem de tafdil kalıbıyla; aynı şekilde “الغفور”⁸⁷, “الغفار”⁸⁸, “القاهر”⁸⁹, “القهار”⁹⁰ isimleri de hem ism-i fail veya sıfat-ı müşebbehe olarak hem de mübalağa sıygalarıyla zikredilmiştir.⁹¹ Dolayısıyla bu ve benzeri kalıplardan biriyle gelen isimler hiçbir zaman mefhum-ı muhâlifini icab ettirmez. Bir başka ifadeyle Hakk Teâla için tafdil kalıbıyla kullanılan isim ve tavsiflerin hiçbiri ism-i fail veya sıfat-ı müşebbehe kalıplarıyla gelenleri mefdul konumuna yani daha az değerli duruma düşürmez. Bu durum ilahî kelam, esmâ ve sıfatların aşkınlık boyutuyla değil lafızların mana, muhteva ve fiziki âlemde akıl düzleminde ifade ettikleri boyutla ilgili bir durum-

⁸² Topaloğlu, “İsm-i A'zam”, 23/75; Öztürk, “İslâm Kültüründe ‘İsm-i A'zam’ Mefhumu”, 82-84.

⁸³ el-Bakara 2/255; el-Hac 22/62; Lokmân 31/30; Sebe' 34/23; el-Mü'min 40/12; eş-Şûrâ 42/4.

⁸⁴ el-A'lâ 87/1.

⁸⁵ el-Mü'minûn 23/116; en-Neml 27/40; el-İnfıtâr 82/6.

⁸⁶ el-'Alak 96/3.

⁸⁷ Yûnus 10/107; Yûsuf 12/98; el-Hicr 15/49; el-Kehf 18/58; el-Kasas 28/16; es-Sebe' 34/2; ez-Zümer 39/53; eş-Şûrâ 42/5; el-Ahkâf 46/8; el-Mülk 67/2; el-Burûc 85/14.

⁸⁸ Sâd 38/66; ez-Zümer 39/5; el-Mü'min 40/42.

⁸⁹ el-En'âm 6/18, 61.

⁹⁰ Yûsuf 12/39; er-R'ad 13/16; İbrâhîm 14/48; Sâd 38/65; ez-Zümer 39/4; el-Mü'min 40/16.

⁹¹ Demicî, *İsmullahî'l-a'zam*, 90.

dur. Dolayısıyla söz konusu tafdil ilgili esmâ ve tavsiflerin ilahî zâta izafetleri cihetinden değil; lafızların ilâhî zâtı kullara ifade etme, mana ve muhtevalarıyla ilgilidir.⁹² İmam A'zam Ebu Hanîfe'nin (öl. 150/767) şu ifadeleri konuyu vuzûha kavuşturur mahiyettedir:

“Allah'ın kelamı olma yönüyle Kur'ân âyetlerinin hepsi fazilet ve azamet bakımından birbirine müsavidir. Fakat bir kısmında zikir ve zikredilenin fazileti (فضيلة الذكر وفضيلة المذكور) söz konusudur. Âyetü'l-kürsi buna örnektir. Onda zikredilen Allah'ın yüceliği, azameti ve sıfatlarıdır. Dolayısıyla bu âyette hem zikir, hem de zikredilenin fazileti olarak iki fazilet bir araya gelmiştir. Diğer bir kısım ayette ise sadece zikir fazileti söz konusudur. Kâfırlardan bahseden kıssalar buna örnektir. Bu âyetlerde zikredilenin bir fazileti yoktur, çünkü zikredilenler kâfırlardır. Keza Allah'ın isim ve sıfatlarının hepsi de azamet ve fazilette müsavidir, (Allah'ın ismi olma konusunda) aralarında farklılık yoktur.”⁹³ Dolayısıyla isim ve sıfatlar zât-ı ilâhiyyeye ait olma, onun azamet ve faziletini ifade etme cihetinden müsavidir. Ancak bu müsavilik hadislerde varid olan ism-i a'zamın faziletine mani değildir.⁹⁴

2) İsm-i a'zamla ilgili yaklaşımlarda genel kanaat ism-i a'zamın yokluğu değil mevcudiyeti yönündedir.⁹⁵ Bu konuda “reddenler” olarak verilen İslam âlimlerinin görüşleri de yorumlanmaya müsait bağlamdadır. Çünkü ism-i a'zamın medlulünün olmadığını iddia eden âlimlerin görüşleri genellikle ikincil kaynaklardan nakledilmektedir. Örneğin bu konuda “reddenler” olarak nakledilen Taberî, Eş'arî, İbn Hibbân, Bakillânî gibi âlimlerden hiçbirinin görüşü kendi eserlerinden naklediyor değildir. Ayrıca söz konusu âlimlerin görüşleri ism-i a'zam mefhumunu reddetmekten çok tevil ettikleri izlenimi uyandırmaktadır. Örneğin Taberî'nin görüşü şu sözlerine dayandırılmaktadır ki bu da ikincil kaynaklardan verilmektedir:

“İsm-i a'zamın tayiniyle ilgili rivayetler çeşitlilik arz etmektedir. Bana göre söylenenlerin hepsi sahihtir. Çünkü hiçbir nakilde ‘ism-i a'zam şudur’ şeklinde bir haber varid olmamıştır.”

Taberî'nin bu sözleri “ism-i a'zamın varlığını kabul etmediği, bütün isimlerin en yücelik/büyüklik vasfına haiz olduğu kanaatini taşıdığı” şeklinde yorumlanmıştır.⁹⁶ Ancak Taberî hem tefsir, tarih, hadis, fıkıh gibi dinî ilimler hem de kültür alanında aktarım ve yorumlama misyonu üstlenmiş mütebahhir bir şahsiyet⁹⁷ olup onun görüşünü bir cümle üzerinden tespit etmek çok isabetli olmasa gerektir. Kaldı ki Taberî'nin bu sözlerinden ism-i a'zamı reddettiğini değil onu tayin etmenin mümkün olmadığını çıkarımını yapmak mümkündür. Zira ism-i a'zamın hangi isim olduğunun malum olmadığını ifade etmek ile onun varlığını kabul etmemek farklı şeylerdir. Taberî, Kur'an'ın ayet ve sûrelerinin tefâdülü meselesine nesih konusunda delil olarak kullanılan Bakara 2/106 ayetinde kısa bir şekilde yer vermektedir. İlgili ayetin yorumuna dair görüşleri naklettikten sonra “Kur'an'daki bir şeyin diğerinden hayırlı olduğunu söylemenin caiz olmadığını”

⁹² Demîcî, *İsmullabi'l-a'zam*, 86.

⁹³ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber* (Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkan, 1999), 68.

⁹⁴ Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Minehü'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fıkbi'l-ekber* (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1998), 306.

⁹⁵ Demîcî, *İsmullabi'l-a'zam*, 111.

⁹⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 11/224; Suyûtî, *el-Hâvî*, 1/472-473.

⁹⁷ Fatih Kanca, *Tarihî Penceresinden Kur'an'ın Aydınlığına: Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî Tarihi* (İstanbul: Kopernik Kitap, 2021), 107-120.

dile getirmektedir. Çünkü hepsi Allah'ın kelimidir. Yine ona göre Allah'ın sıfatlarından birini zikretmenin diğerlerinden daha hayırlı veya daha faziletli olduğunu söylemek de caiz değildir.⁹⁸ Ancak müfessir bu cümlelerini de tevil edilebilir bir bağlamda serdetmiştir. Çünkü Taberî, mezkûr görüşünü zikrettiği bağlamda, “*Biş herhangi bir âyetin hükümünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz...*”⁹⁹ ayetindeki “*daha hayırlısını getirme*” kısmını “Ey müminler! Kolaylık, zorluk, ecir veya sevap yönüyle sizin açınızdan daha hayırlı olan” kaydıyla tevil etmeyi daha isabetli görmektedir.¹⁰⁰ Dolayısıyla öyle anlaşılıyor ki ayetlerle ilgili ne-sih-mensuh bağlamında sonrakinin öncekiden daha hayırlı olması ilahî cepheden değil, kulların yükümlülük, kazanacakları ecir ve sevap yönüyledir. Binâenaleyh Taberî'nin ilgili görüşlerini bu bağlamda tevil etmek mümkündür. Aynı şekilde İbn Hibbân'ın da ism-i a'zamı çokça sevap kazanmaya hamlettiği nakledilmektedir. Bu görüşle İbn Hibbân'ın ism-i a'zamın varlığını kabul etmediği ifade edilmektedir.¹⁰¹ Hâlbuki ism-i a'zamın ziyade sevaba vesile olması onu reddetmeyi değil bilakis kabul etmeyi gerektirir.¹⁰² İbn Hibbân'ın görüşü onun Fatıha sûresinin Ku'an'daki en büyük sûre olduğunu ifade eden bir rivayetteki “اعظم سورة/en büyük sûre” ifadesini “ecir ve mükâfat bakımından” ele alıp, bunun Kur'an'daki bir şeyin diğerinden faziletli veya üstün olduğu anlamına gelmeyeceğini¹⁰³ ifade etmesinden çıkarılmaktadır. Yine Cafer es-Sâdık'ın konuyu insanın ruh haliyle ilişkilendirmesi¹⁰⁴ de ism-i a'zamın yokluğuna değil varlığına delil olarak yorumlanmaya müsaittir. Yani kişinin kalbini masivadan arınmış olarak, ruh haline uygun ismin ism-i a'zam olması, bu mefhumu kabul etmeye mani değildir.¹⁰⁵ Dolayısıyla şunu ifade etmek gerekir ki ism-i a'zam konusunda âlimleri “reddedenler” ve “kabul edenler” şeklinde yapılan sınıflandırmayı “tevil edenler” ve tevil etmeden, doğrudan “kabul edenler” olarak ele almak daha uygun görünmektedir.

3) İsm-i a'zam konusu genel itibarıyla hadislere dayanmaktadır. Kimi çalışmalarda ilgili hadislerin *Sabihayn*'da olmadığı İbn Mace (öl. 273/887) ve bazı hadis kitaplarında yer aldığı, söz konusu rivayetlerin tartışmalı olduğu ve dolayısıyla böyle bir ismin varlığının kesinlik ifade etmediği ifade edilerek¹⁰⁶ ilgili hadislerin fazla bir kaynakta yer almadığı -söz konusu kaynaklar zikredilmeksizin- ihsas edilmektedir. İsm-i a'zam konusunun *Sabihayn*'da doğrudan yer almadığı doğrudur. Ancak ism-i a'zamdan dolayı olarak bahseden rivayetlerin biri Müslim'in (öl. 261/875) *Sabib*'inde; biri Buhârî'nin (öl. 256/870) *el-Edebü'l-Müfred*'inde bulunmaktadır. Diğer rivayetler ise Sünen, Mucem, Müsned, Musannef türü bütün eserlerin ekseriyetinde yer almaktadır. Örneğin söz konusu rivayetler Buhârî'nin *Sabib*'i dışında kütüb-i tis'anın hemen tamamında yer almaktadır. Dolayısıyla mezkûr rivayetler sayı ve sıhhat açısından azımsanacak bir durumda değildir. Bazılarıyla ilgili sened tartışmaları olmakla beraber sahih olanlar ism-i a'zamın varlığını kabul etmeye kâfi miktardadır. Ayrıca İslam toplumunun sahih hadis telakkisinin *Sabihayn*'dan ibaret olmadığı mü-

⁹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/483.

⁹⁹ el-Bakara 2/106.

¹⁰⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/482-483.

¹⁰¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 11/224; Suyûtî, *el-Hâvî*, 1/473.

¹⁰² Demîcî, *İsmullahi'l-a'zam*, 99.

¹⁰³ İbn Hibbân, *el-İhsân*, 3/56-57.

¹⁰⁴ Râzî, *Levâmiu'l-beyyinat*, 62-63.

¹⁰⁵ Demîcî, *İsmullahi'l-a'zam*, 99.

¹⁰⁶ Topaloğlu, “İsm-i A'zam”, 23/75-76; Öztürk, “İslâm Kültüründe ‘İsm-i A'zam’ Mefhumu”, 82, 91 vd.

sellemidir. *Sahihayn*'da yer almayan rivayetlere şaibeyle yaklaşmak bir usul hatasını beraberinde getirecektir. Zira Sahihayn genel itibariyle İslam toplumunda makbul kabul edilmiş ancak söz konusu kabuliyet hiçbir zaman sahih hadislerin bu iki kaynaktan ibaret olduğu anlamında değerlendirilmemiştir.¹⁰⁷ Ayrıca hadislerin hücciyetiyle bir meselede kat'iyet aramak doğru bir usul olmasa gerektir. Zira delillerin kat'iliği iman ve itikad konularında daha çok ön plana çıkarılır. İsm-i a'zam ise bir itikad meselesi değil; amellerin faziletiyle ilişkili bir mevzudur. Nitekim ism-i a'zamla ilgili görüşü veya tevili sebebiyle hiçbir İslam âlimi zemmedilmemiştir.

4) Hak Teâlâ'nın her türlü noksanlıktan münezze ve her türlü kemalat ile muttasıf olduğunu, bütün azamet ve yüceliğın ona ait olduğunu ifade etme açısından zât-ı ilâhiyyeye izafe edilen bütün esmâ ve sıfatlar en büyük olma (اعظم) vasfına haizdir. Ancak hadislerde varid olan ism-i a'zam mefhumundaki "اعظم/en büyük" lafzının "عظیم/büyük" anlamında tevil edilmesi filolojik olarak mümkün değildir.¹⁰⁸ Bir başka ifadeyle Arap dilinin yapısı böyle bir teville engeldir. Ayrıca böyle bir tevil kabul edildiğinde Kur'an'daki tafdil kalıbıyla zikredilen isimlerin tevili başka problemlere kapı aralayacaktır. Binâenaleyh Kur'an'da ilâhî zâta izafe edilen esmâ ve sıfatların farklı filolojik kalıplarda gelmesi söz konusu isimlerin tamamının ilâhî cihetten müsavi bir azamet ve fazileti ifade ettikleri; ancak kullara dönük anlam, muhteva, ecir ve sevabın bolluğu bağlamında farklılık arz ettikleri ortaya çıkmaktadır.

5) İsm-i a'zamla ilgili problemlerli noktalardan biri de onun çeşitli dönemlerde gizemciliğın etkin olduğu kültürlerde olağanüstülükleri başarıma aracı kılınmasıdır.¹⁰⁹ Günümüzde çeşitli medya mecralarında da aslı olmayan dua metinleri "ism-i a'zam duası" adı altında paylaşılmakta ve söz konusu metinlerle her türlü sıkıntının izale edileceği, her isteğın gerçekleşeceği ifade edilmektedir. Şunu açıkça ifade etmek gerekir ki dini metinlerde haber verilen ve bir tür sihir çağrıştıran böyle (sihirli) bir dua söz konusu değildir. Nitekim Râzî (öl. 606/1210), sihrin bir çeşidinin de sihirbazların ism-i a'zamı bildiklerini ve böylece cin gibi varlıkların kendilerine itaat ettiklerini iddia ederek kendilerine kulak verenleri yaptıkları sihre inandırdıklarını dile getirmektedir.¹¹⁰ Dolayısıyla ism-i a'zam'ın kimi insan veya topluluklar tarafından dinin ruhuna uymayan işlere aracı kılınması Allah Resûlü aleyhisselâmın hadislerinde bahsedilen ism-i a'zam meselesinin reddedilme gerekçesi olmamalıdır. Dinî bir mevzu suistimal edildiğinde isabetli olan söz konusu mevzu veya hükmü ilga etmek değil; konuyla ilgili davranışı düzeltmektir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

¹⁰⁷ İmâm el-Hâfız Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Abdüllatif el-Hümeym - Mahir Yasin el-Fahl (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 85-86.

¹⁰⁸ Demîci, *İsmullabi'l-a'zam*, 99.

¹⁰⁹ Öztürk, "İslâm Kültüründe 'İsm-i A'zam' Mefhumu", 88-91.

¹¹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/625.

Güven AĞIRKAYA

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Abdülbaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfres li-elfâzî'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2001.
- Ağırkaya, Güven. "Ahiret ve Ruh Sağlığı". *Uluslararası Din ve Medeniyet-I Sempozyumu (Din ve Sağlık)*. ed. Veysel Özdemir - Muhammed Doğan. 303-325. Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Minebü'r-ravzî'l-ezher fî şerhi'l-fıkhi'l-ekber*. Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1998.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin. "Teâlâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/206-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'an*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâs, 1999.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Ferrâ. *Şerhü's-sünne*. thk. Şuayb Arnavut - Muhammed Züheyr Şâviş. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü's-sagir*. thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci. 4 Cilt. Karaçi: Câmîatü'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1989.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyri. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1998.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sâhibu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 2001.
- Bûsîrî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmail. *Misbahü'z-züccâce fî zevâidi İbn Mâce*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1983.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sıbâh tâcu'l-luga ve sıbâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitabü't-Ta'rîfât*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Çelebi, İlyas. "İsim-Müsemma". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/548-551. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Demîcî, Abdullah b. Ömer. *İsmullahi'l-a'zam*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Derviş, Muhyiddin. *İ'rabü'l-Kur'an ve beyânub*. 10 Cilt. Humus: Darü'l-İrşad, 1990.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-ekber*. Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkan, 1999.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddin. *Sahib el-Edebü'l-müfred li'l-imam el-Buhari*. Dâru's-Sıddîk, 1997.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddin. *Sahibu Süneni Ebî Davud*. 8 Cilt. Kuveyt: Müessesetü Girâs, 2002.

- Elbânî, Muhammed Nâsîrüddin. *Silsiletü'l-ebâdîsi'l-sahîbâ ve şey'un min fıkkihâ ve fevâidihâ*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1990.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Ezherî, Muhammed b. Muhammed. *Tebzîbu'l-luga*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-mubt*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi meâni esmâillahi'l-büsânâ*. thk. Bessam Abdülvehhab el-Câbî. Kıbrıs: y.y., 1987.
- Hakim en-Nisaburi, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahibayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Himyerî, Ebû Saîd Neşvan b. Saîd Neşvan. *Şemsü'l-ulûm ve devâu kelâmi'l-Arab mine'l-kulûm*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1999.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Kitâbü'l-musannef fî'l-ebâdîs ve'l-âsâr*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü't-Tac, 1989.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hasen Ahmet b. Fâris b. Zekeriya el-Kazvîni er-Râzî. *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luga ve süneni'l-Arab fî kelâmihâ*. b.y.: y.y., 1997.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hasen Ahmet b. Fâris b. Zekeriya el-Kazvîni er-Râzî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. 6 Cilt. Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-bârî fî şerhi sabîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 45 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Hibban, Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmi. *el-İhsân fî takrîbi Sabîhi İbn Hibban*. thk. Şuayb Arnavut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *Savaikü'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattala*. 4 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid vd. 5 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed bin Mükerrrem bin Ali Ebü'l-Fadl Cemâleddin. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1996.
- İbnü's-Salâh, İmâm el-Hâfız Ebû Amr Os mân b. Abdirrahmân. *Mukaddimetu İbni's-Salâh*. thk.

- Abdüllatif el-Hümeym - Mahir Yasin el-Fahl. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Kanca, Fatih. *Tarihînin Penceresinden Kur'an'ın Aydınlanma: Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberi Tarihi*. İstanbul: Kopernik Kitap, 2021.
- Karaman vd., Hayrettin. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Kefevî, Ebü'l-Beka. *el-Küllüyyât mu'cem fi'l-mustalabât ve'l-furûki'l-lugaviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmet el-Berdûnî - İbrahim Eттаfeyyîş. 20 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. *el-Câmiu's-Sabîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nesai, Ebû Abdurrahman Ahmed b Ali b Şuayb. *Sünenü'n-Nesâi*. thk. Abdülfettah Ebu Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslamiyye, 1986.
- Özafşar, Mehmet Emin (ed.). *Hadislerle İslâm*. 7 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1. Baskı., 2014.
- Öztürk, Mustafa. "İslâm Kültüründe 'İsm-i A'zam' Mefhumu". *Dîyanet İlmî Dergî* 39/1 (2003), 81-94.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Levâmiü'l-beyyinât şerhu esmâillahi teâlâ ve's-sfât*. thk. Seyyid Muhammed Bedreddin Ebû Firâs Na'sânî. Mısır: Matbaatü'ş-Şerefiyye, 1905.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-hakim (Tefsirü'l-menâr)*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b Ebî Bekr. *el-Hâvî li'l-fetâvâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2004.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993.
- Taberani, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-ersat*. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Harameyn, ts.
- Taberani, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısri. *Şerhu Müşkili'l-âsar*. thk. Şuayb Arnavut. 16 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşar Avvad

- Maruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. “Esmâ-i Hüsnâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/404-418. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Topaloğlu, Bekir. “İsm-i A'zam”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/75-76. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Udeyme, Muhammed Abdülhalik. *Dirâsât li-üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerim*. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisaburi. *el-Vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Safvan Adnan Davudî. Dimeşk: Dâru'Kalem, 1994.
- Yurdagür, Metin. “Esmâü'l Hüsnâ ve Bu İsimlerin İnsan Açısından Önemi”. *Diyanet İlmî Dergi* 20/3 (1984), 43-50.
- Yurdagür, Metin. “Tesbih”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/527-528. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zebîdî, Muhammed b. Abdîrrezzak el-Hüseynî Ebü'l-Feyz Murtaza. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zebîdî, Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdî'l-Latif. *Sahîb-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. çev. Ahmet Naim - Kamil Miras. 8 Cilt. İstanbul: DİB Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavut - Hüseyin Esed. 25 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

İbn Âşûr'un Kur'an Kıssalarına Yaklaşımı

Ibn Ashur's Approach to the Qur'anic Qıssas

Yakup BIYIKOĞLU

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimler, Tefsir Anabilim Dalı

Assistant professor, Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Tekirdağ, Turkey

ybiyikoglu@nku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0759-8634>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 16/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 06/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation: Biyikoğlu, Yakup. "İbn Âşûr'un Kur'an Kıssalarına Yaklaşımı". *Tefsir Araştırmaları*

Dergisi 6/1 (Nisan/April 2022), 243-270.

<https://doi.org/10.31121/tader.1074481>

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

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

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Bu çalışmada Muhammed Tahir İbn Âşûr'un (öl. 1973) Kur'an kıssalarına bakışı ele alınmaktadır. Makalede konuyu temellendirmek için ilk olarak kıssa kavramı ve mahiyetine dair teknik bilgiler verilmektedir. Daha sonra İbn Âşûr'un kıssalara bakışı bağlamında genel düşünceleri ele alınmaktadır. Bu başlıkta onun nazarında Kur'an'da kıssaların bulunmasının faydaları ve ayrı ayrı surelerde zikredilmesinin hikmetleri açıklanmaktadır. Sonra kıssaların tefsirinde ele aldığı bazı hususlar izah edilmektedir. Bunlar, kıssa lafzı için etimolojik tahlillerde bulunması, kıssa anlatımında dil ve belagat hususlarına değinmesi, en güzel kıssa tabiri hakkındaki yorumu, kıssaların kaynağı sorununa yaklaşımı, kıssaların hakikati meselesine dair söylemleri şeklinde sıralanabilir. Daha sonra kıssaların tefsirine dair yöntemi ele alınmaktadır. Bunlar da onun kıssalar arasında bütünlük cihetiyle atıfta bulunması, kıssaların tekrarına dair üslup beyanı, kıssaların ibret noktasına vurgu yapması, bazı müfessirlerle muhalefet etmesi şeklinde zikredilebilir. Son olarak da kıssalara dair rivâyetler konusundaki tutumu, isrâiliyyâta yaklaşımı ve Kitâb-ı Mukaddes'e atıflarda bulunması hususları değerlendirilmektedir. Buradaki tespitlere göre o, kıssalar konusunda asılsız ve abartılı haberlere şiddetle karşı çıkar. Durum böyle olsa da Kur'an ile Ahd-i Atik arasında muvafık olan Tevrat'taki pasajlardan alıntı yapar. Sonuç olarak İbn Âşûr, kıssaların hakikat üzere anlatıldıklarına ve kıssaların kaynağının Kur'an vahyi olduğuna dikkat çeker. Kur'an üslubunda olduğu gibi kıssaların da benzer tarz üzere olduğunu söyler. Ona göre kıssalara vakıf olmak için bunların vahyin bütünlüğü çerçevesinde ele alınması gerekir.

Anahtar kelimeler: İbn Âşûr, Kur'an-ı Kerim, Tefsir, Kıssa, İsrâiliyyât.

Abstract

In this study, the view of Muhammad Tahir Ibn Ashur (d. 1973) on the qisas/narratives of the Qur'an is discussed. In the article, firstly, technical information about the concept of qışsa and the nature of qışaş is given in order to ground the subject. Then, the general thoughts of Ibn Ashur in the context of his view of the qışaş are discussed. In this title, according to him, the benefits of having qışaş in the Qur'an and the wisdom of mentioning them in separate sūras are explained. Then, some of the points that the qışaş deal with in their interpretation are explained. These can be listed as making etymological analyzes for the wording of the qışsa, mentioning the language and rhetoric in the narration of the qışsa, his comment on the most beautiful qışsa expression, his approach to the problem of the source of the qışaş, his discourses on the issue of the truth of the qışaş. Then, the method of interpreting the qışaş is discussed. These can be mentioned as his reference to the qışaş in terms of integrity, his stylistic statement about the repetition of the qışaş, his emphasizing the example point of the qışaş, and his opposition to some commentators. Finally, his attitude towards the narrations of the qışaş, his approach to Israelite traditions and his references to the Bible are evaluated. According to the findings here, he strongly opposes unfounded and exaggerated news about qışaş. Even so, he quotes passages from the Torah that are compatible between the Qur'an and the old testament. As a result, Ibn Ashur draws attention to the fact that the qışaş are told with the truth and that the source of the qışaş is the Qur'anic revelation. He says that as in the style of the Qur'an, the qışaş are similar in style. According to him, in order to know the qışaş, they must be handled within the framework of the unity of the revelation.

Keywords: Ibn Ashur, al-Qur'an al-Karim, Tafsir, Qışsa/Narrative, Israelite traditions.

Giriş

Kıssalar, Kur'an ilimleri içerisinde önemli bir yere sahiptir. Zira Kur'an-ı Kerim, tarih ve tarihî olaylara hususi bir önem atfeder. Bu bağlamda Tefsir ilminin hedefi, tarihî olarak Kur'an'da zikredilen olayların arkasındaki gizli husus ve hikmetleri izhar etmektir. Geçmiş dönemde müfessirler, bu anlayış üzere rivâyetler nakletmekle beraber pek çok beyanda bulunmuşlardır. Günümüz müfessirlerinde de kıssaların varlığının arkasında bulunan hikmetleri ortaya çıkarma çabası devam etmektedir. Binaenaleyh bu araştırmamızda hedeflenen maksat, Kur'an'ın önemli kısmını kaplayan kıssaların arka planında takdim edilen gizli mesajların muhatap için anlaşılır hale getirilebilmesi meselesinin çözümüne dair günümüz tefsir

algısında ne tür yöntemlere başvurulduğunu, bu hususta önemli açıklamaları uhdesinde barındıran bir tefsir örneği üzerinden ortaya koymaktır.

Kur'an-ı Kerim'de "kıssa" lafzı için *kasas* kelimesi kullanılır. Bu lafız, daha önce yaşanan fertler, toplumlar ve peygamberlerle alakalı cereyan eden olayların Kur'an'da anlatılmasını ifade eder. Mahiyet olarak düşünüldüğünde ise vahyin nüzülü esnasında gerçekleşen gerek kişiler gerek toplumlar, gerekse Hz. Peygamber'in şahsı ile alakalı olarak meydana gelen ve tarihî nitelik kazanmış olaylar hakkında kullanılmaktadır.¹

Sözlüklerde kıssa, anlatmak ve nakletmek gibi manaya delalet etse de haber bağlamında bildirmek², kelime anlamı olarak iz sürmek, adım adım iz takip etmek anlamlarına gelir.³ İstilahî olarak ise "Geçmiş peygamberler ve toplumlarla ilgili manidar haberler veya hâdiselerin, milletlerin tarihinin, belde ve yerlerin Kur'anî üsluba dayalı anlatım ile haber verilmesidir"⁴; yine "Geçmiş eserleri, izleri açığa çıkarmak suretiyle unutulmuş veya bilinmeyen olaylar üzerinde dikkatleri yoğunlaştırarak insanı derinden derine tefekküre yöneltir olgu"⁵ şeklinde kıssanın tanımları mevcuttur.

Kur'an kıssalarının gayesi, öncelikli örnek kişilerin peygamberler olması nedeniyle kendilerini rehber ve örnek edinmeye teşvik etmektir. Nitekim onların hayat mücadelelerini ve kavimlerine karşı takındıkları tavırlarını kıssalar dile getirmektedir. Kur'an özelinde ise kıssaların anlatım hedefini, Hz. Peygamber'i teselli etmek, onun irade ve azmini arttırmak; insanları düşündürmek ve ibret almalarını sağlamak şeklinde iki madde de özetlemek mümkündür.⁶

Kur'an kıssalarının temel vasıfları ana başlıklar halinde belirtilecek olursa bunlar; yaşanmış vakıalar ve hadiseler özelliği taşımaları, geçmişte vuku bulmuş olmaları, kişiye değerlendirme imkânı sunmaları, nihâî olarak bir hükme ulaştırmaları ve son olarak da aynı kıssaların farklı sûrelerde değişik ibretlerle yer almaları şeklinde sıralanabilir.⁷ Tüm vasıflar üzerinden Kur'an tarihî gerçeklikleri kitlelere kıssa ederken birden çok üslup kullanır ki kıssalar da bu üsluplardan biridir.⁸

¹ Ali Sayı, "Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 145.

² Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, "kıssa", *el-Kâmusu'l-muhît* (Beyrût; Müessesetü'r-Risâle, 2005), 627.

³ Râğıb el-İsfahânî, "kıssa", *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.), 404.

⁴ Mennâu'l-Kattân, *Mebâbis fî ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2004), 300.

⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 136.

⁶ M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalara Giriş* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998), 71; kıssaların gayeleri hususunda, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek, İslâm'ın evrenselliği ortaya koymak vb. şeklinde ilavelerde bulunulmuştur. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 211-213; yine kıssaların felsefî gayesi olarak, geçmişteki sıkıntılardan ibret almaktan hareketle inananların zafere ulaşacağı, kişinin güven duygusuna ait unsurları harekete geçirmek ve olaylar üzerinde yoğun düşünme melekesinin oluşturulması, şeklindeki hususlara dair etraflı bilgi için bk. Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 134-141.

⁷ Kur'an'daki kıssaların bu vasıfları ve genel olarak anlatımları için bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 172; yine kıssalara dair bu vasıfların detayı hususunda bk. Sayı, "Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine", 167-171.

⁸ Bilal Deliser, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 85.

Kıssa lafzının Kur'an'da kullanımına dair bilgi verilecek olursa iki ayette “iz sürüp adım adım takip etmek”⁹ ve “izlemeye almak”¹⁰ “birine bir sözü anlatmak, hikâye etmek”¹¹ anlamlarında kullanılır. Kehf sûresi 64. ayette (فَارْتَدَّ عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا) şeklinde geçen *kasasen* lafzı, tabii anlam olarak “izlere itibâ etmek”, aynı kökten Kasas sûresi 11. Ayetteki (وَقَالَتْ لِأَخْتِهِ فَصِّبْهُ) *kussibi* emir kipi ise “izle, uzaktan takibe al” anlamında kullanılır.¹² Burada her iki ayette de geçen mana, kelimenin ıstılah anlamı olmayıp bu kelimelerin bir fonksiyon ve vakaya işaret etmek üzere kullanıldığı söylenebilir.¹³ Dolayısıyla Kur'ân kıssalarının, anlatılan olayların maziye ait izlerini ortaya çıkarmak, aynı zamanda gaflet nedeniyle unutulmaya yüz tutmuş olan tarihsel zemindeki etkileyici ve çarpıcı bir üslup ile olaylar üzerinde insanların dikkatlerini yoğunlaştırmak, bizzat hâdiseyi yaşıyor ve yakından izliyormuş hissini vermek gibi bir takım fonksiyonlarından bahsetmek mümkündür.¹⁴ Özetle tüm bu hususlar, kıssaların gerçek ve yaşanmış olay ve olgu olma özelliklerine işaret etmektedir.

Kur'ân'da kıssa ile çok yakın anlam ilişkisi bulunan *nebe'*, *mesel* ve *absen* lafızları kullanılır. Bunları biraz açacak olursak *nebe'*, Kur'ân'da hem tekil hem de çoğulu *enbâ* şeklinde geçer. Sadece *nebe'* ve kıssa etmek fiili, dolaylı ve direkt olmak üzere toplam altı kez birlikte kullanılmaktadır.¹⁵ *Nebe'* ve *enbâ'* lafızları, Kur'ân kıssalarıyla alakalı olarak kullanılan *haber* anlamına gelir ki haber ise geçmişteki yaşam tarzında maslahata dayalı tecrübelerin sonraki kuşaklara aktarımında büyük önem arz eder.¹⁶ Ancak bu bağlamda *nebe'* nin sıradan bir haber olmadığını, son derece ilginç ve önemli haberler hakkında kullanıldığını söylemek gerekir. Zira bu lafız, “Allah'ın haberleri bildirmesi (*tenbî'*)”¹⁷ ve “Adem'in isimleri bildirmesi (*inbâ'*)”¹⁸ şeklinde özel bir bildirim bağlamında kullanıldığı görülür. *Nebe'/enbâ'* nin kıssadan farkının ise kıssaların gövdelerini oluşturan ham ve son derece ilginç anlatım(lar) olduğu söylenebilir.¹⁹

⁹ el-Kehf 18/64.

¹⁰ el-Kasas 28/11.

¹¹ Yûsuf 12/3.

¹² Ebû İshâk ez-Zeccac, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî (Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 4/134.

¹³ “Kassa” fiilinin somut olarak eşya-lafız ilişkisine dair Türkçede kullanılan makas kelimenin aslı “mikas”tır. Zira makasın, eşya olarak fonksiyon icra edebilmesi için iki kenarının birbirini peşi sıra ve birbirini takip eder şekilde açıp kapanması gerekir. Dolayısıyla peşi sıra olarak birbirini takip ederek iz sürme anlamının, makasın işlevselliğinde vuku bulduğunu söylemek mümkündür. Bk. Sayı, “Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine”, 148

¹⁴ İdris Şengül, “Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri”, *Diyanet İlmî Dergi* 32/4 (1996), 67. Ayrıca Tarih felsefesi bağlamında Kur'ân'ın insanlığa tarihsel gerçekliği sunması vasfı konusunda bk. Sadık Kılıç, “Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar”, *1. Kur'ân Sempozyumu* (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 89-90.

¹⁵ el-A'râf 7/ 101, 175; Hûd 11/100, 120; el-Kehf 18/13; Tâhâ 20/99.

¹⁶ Yine *nebe'*/hadis ve haber kavramlarının iç içe kullanımına dair bk. Yakup Bıykoğlu, “İsrâiliyyât Türevî Haberlerin Bilgi Açısından Değeri (Tâlût ve Câlût Kıssası Örneği)” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2018), 213-214; Yine *nebe'*, hadis ve haber yanında *isrâiliyyât* ile alakalı olan kıssanın anlam dairesine girdirilen “hikmet ve mesel” kavramlarına dair bk. Ertuğrul Döner, *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 218-235.

¹⁷ et-Tevbe 9/94.

¹⁸ el-Bakara 2/33.

¹⁹ Sayı, “Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine”, 171-172.

Kur'ân'da *mesel*²⁰ hem tekil hem de çoğul (emsâl) olarak pek çok yerde geçer. Kur'ân'da bu lafzın, iki yerde kıssa ile yakın anlamda, hatta bariz olarak iç içe kullanıldığı görülür. İlki, “Allah şöyle bir şebri örnek veriyor...” ayetidir.²¹ Bu ayette Allah şehri örnek verdikten sonra devamındaki altı ayette karyenin mesel olarak ortaya konulmasının içeriğinden haber vermektedir.²² Binaenaleyh bu ayet dizilimi dikkate alındığında kıssa ve mesel bağlantısı rahat bir şekilde görülür. Kıssa ve mesel ilişkisinin kurulduğu diğer bir yer, A'râf sûresinin 176. ayetidir. Zira bu ayette iki yerde mesel lafzı geçmektedir. Burada kendisine delillerin ayetle bildirildiği kişi, aksi olarak hevâsına uyararak dünyaya saplanınca, ayette manen durumu standart temsîlî bir niteliğe büründürülüp “onun meseli kelbin/köpeğin meseli gibidir.” denmiştir. Sonraki ayette, *mesel* lafzının kapsamı daha da artırılarak “ayetlerimizi yalanlayan toplumun meseli, durumu işte böyledir”²³ ibaresiyle toplumsal bir anlam boyutu kazanmıştır.

Yine çevre lafızlar bağlamında Yûsuf sûresinde kıssa haberinin öncesine *absen* sıfatı eklenerek²⁴ anlatım üslubunun en güzel bir şekilde olmasına ve bununla kıssaların estetik yönüne işaret edilmiştir. Bu ifadenin sadece Hz. Yûsuf kıssasında zikredilmesi, kıssanın sanatla olan ilişkisini akla getirmektedir. Zira kıssalar içerisinde Yûsuf kıssası, en güzel sahnelenebilme, net olarak zihnî canlandırma, yaşanıyor muş hissini verme niteliğine sahiptir. Binaenaleyh “ahsenü'l-kasas” tabiri kıssa-sanat ilişkisini en bariz bir şekilde ortaya kaymaktadır.²⁵

Buraya kadar anlam ve mahiyet bağlamında kıssalar hakkında genel bilgi verdikten sonra günümüz müfessirlerinden İbn Âşûr'un (öl. 1973) kıssalara bakışına dair kısa bir değerlendirme yapacak olursak otuz ciltlik hacimli olan tefsirinde kıssalara genişçe yer verir. Bu meyanda o, on bölümden müteşekkil mukaddimesinin yedinci bölümünde Kur'ân ilimlerinde önemli yeri olan kıssalara altı sayfalık yer ayırır. Tefsirinin mukaddimesinin önemli bir kısmını bu konuya ayırması kıssalar konusuna ne derece önem verdiğini göstermektedir. Bu konuda lisansüstü çalışmaları taradığımızda İbn Âşûr'un *et-Tabrîr ve't-Temvîr* isimli tefsiri ile alakalı olarak daha önce yapılan iki doktora tezinde kıssalar konusuna değinilmediğini; bir yüksek lisans tezinde de sadece Yûsuf sûresi örneği üzerinden onun kıssalara bakışının ele alındığını gözlemledik.²⁶ Biz de bu çalışmamızda İbn Âşûr'un Kur'ân kıssalarına dair yaklaşımını ele aldık.

Makalemizin öncelikli amacı, İbn Âşûr'un Kur'ân kıssalarının mahiyeti konusuna görüşlerini tahlil ermeye çalışmaktır. Bu meyanda gerek eserinin mukaddimesinde gerekse

²⁰ Mesel, lügat olarak “benzemek, benzeri olmak ve örnek verme” anlamlarında sıfat olmakla beraber güzel söz, ibret ve kıssa (imtisâl) anlamlarını ifade eder. Bk. Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrer İbn Manzûr, “mesel”, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1993), 11/610-616.

²¹ en-Nahl 16/112.

²² en-Nahl 16/113-118.

²³ el-A'râf 7/177.

²⁴ Yûsuf 12/3.

²⁵ Sayı, “Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine”, 180-181.

²⁶ İbn Âşûr üzerinde yapılan iki doktora ve yüksek lisans tezlerinin künyesi için bk. Faruk Vural, *İbn Âşûr ve et-Tabrîr ve't-Temvîr İsimli Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), Yakup Yüksel, *İbn Âşûr Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın Konuları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); Osman Kocal, *İbn Âşûr'un Kur'an Kıssalarına Bakışı (Hz. Yûsuf Örneği)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020)

ana tefsir bölümünde kıssalar konusunda kendine özgü yorumları değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Çalışmanın kapsamının genişlememesi için sadece kıssalara dair öne çıkan hususlara ve ilgili kısasa pasajlarına değinilecektir. Yöntem olarak ise müfessirin kıssalarla ilgili yorumlarını tahlil ederken örnekleme cihetine gidilecektir. Kaynakça olarak da bu konuyu temellendirme için deskriptif tanımlamalarda bulunan lügat ve usule dair kitaplara başvurulacaktır. Sonuç olarak bu çalışmada her ne kadar kısasa konusu bir müfessir üzerinden ele alınsa da eldeki veriler ışığında bir nebze de olsa çağdaş dönemin tefsir algısının Kur'an kıssalarına dair bakışı ortaya konmuş olacaktır.

1. İbn Âşûr'un Tefsirinin Mukaddimesinde Kur'an Kıssalarına Bakışı

İbn Âşûr, eserinin mukaddimesinin yedinci bölümünde Allah'ın kıssalarla Resulün işini sağladığına dair *"Biz vahyettiğimiz bu Kur'an ile en güzel kıssaları sana haber veriyoruz. Gerçek şu ki sen bundan daha önce haberdar değildin"*²⁷ ayetini vererek izah eder. Müfessire göre Kur'an-ı Kerim'deki kıssalar, isteğe bağlı olarak, dinamikliğin yenilenmesi ve yine şaşırtıcı olarak hayır veya şerre dair bir sonuç bekleme bağlamında intizam edilmemiştir. Zira ona göre Kur'an'ın hedefi bunlardan daha üst ve yüce bir vasıf taşır ki şayet yukarıda belirtilen özellikleri uhdesinde bulundursa idi doğru ve güzel haberlere dair kıssalar eşit seviyede olurdu ve her bir kısasa türü arasında üstünlük söz konusu olmazdı.²⁸

Kur'an kıssalarında ümmet için çok büyük faydalar vardır. Bundan dolayı Kur'an her bir kıssayı bu faydalara binaen konu edinir. Nitekim Kur'an kıssaları, diğer kitaplarda olduğu gibi okuyucuyu eğlendirme gibi bir vasıftan münezzehtir. Binaenaleyh Kur'an kıssaları, tarih kitaplarındaki gibi sûrelerde peş peşe birbirini takip ederek bütün olarak gelmezler. Farklı olarak din ehline öğüt hatırlatma durumuna göre kıssaların sûrelerde dağılımı söz konusudur. Bu da Kur'an'ın ibret verici kendine özgü bir üslubudur. Kur'an ayetlerinin bir öğüt ve hatırlatma gayesi olduğu üzere, Kur'an kıssalarının üslubu ise istenen hedef ve amaçlara ulaştırmaktır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an diğer kıssacıların üslubundan daha yüce bir vasfa sahiptir. Zira Kur'an'ın kıssalarındaki tenasübe bakıldığında "burhân/delil" ve "tıbyân/izah" vasıfları görülür. Özetle diğer kıssalardaki hatırlatmalara dair benzerlikler yönünden bir mukayese yapılacak olursa İbn Âşûr'a göre Kur'an kıssalarının en ayırt edici vasfı, kıssalarının diziliminde veciz bir üslup örgüsü sunulmasıdır. Ona göre Kalem sûresinde geçen: *"Bahçeyi gördüklerinde, 'herhalde yanlış yere gelmişiz, bazıları da hayır biz ürünü kaybetmişiz' dediler. İçlerinde akıllı başında olanlardan biri şöyle dedi: 'Ben size Allah'ın azametini dile getirmelisiniz' dememiş miydim"*²⁹ ayetleri öncesinde aynı yerle ilgili ve aynı hikâyeye farklı zaman bağlamında *"Biz vaktiyle şu bahçe sahiplerine bela verdiğimiz gibi, onlara da belâ verdik. Hani bahçe sahipleri (Allah için verirse şeklinde) kayıt koymaksızın sabah erkenden bahçenin mahsulünü kesin olarak toplayacaklarına yemin etmişlerdi...Sabab birbirlerine seslendiler: Şayet devşirecekseniz erkenden tarlanızın başına gidin"*³⁰ şeklindeki anlatım tarzı, kıssalardaki nazım dizilimine dair güzel bir örnektir.³¹

²⁷ Yûsuf 12/3.

²⁸ Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiye, 1984), 1/64.

²⁹ el-Kalem 68/26-28.

³⁰ el-Kalem 68/17-18, 21-22.

³¹ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 1/64-65.

İbn Âşûr'a göre Kur'ân kıssalarının iç içe girmesi ayrı bir meziyet olarak görülür. Zira Kur'ân kıssaları bedii (orijinal) bir üslup ile sûreler içinde serpiştirilmiştir. Bu durum, Kur'ân'daki teşrî ve fihkî meselelerin muhafazasının aslî maksat olması yanında kıssaların da öğüt edinme pozisyonunu gösterir.³² Nitekim tek bölüm halinde verilen Yûsuf sûresin 25-29. ayetlerde haber verildiği üzere Hz. Yûsuf'un hızla kapıya yönelmesi ve gömleğinin arkadan yırtılması meselesinde bu durum bariz bir şekilde ortaya konmuştur.³³ İbn Âşûr'un, Kur'ân kıssalarının üslubuna dair ayırt edici bir kısım mülahazalarını belirttikten sonra şimdi de bunların faydalarına dair beyanda bulunduğu hususlar üzerinde duralım.

1.1. İbn Âşûr'a Göre Kur'ân'da Kıssaların Zikredilmesinin Faydaları

İbn Âşûr, makâsîd bağlamında Kur'ân kıssalarının zikredilmesinde pek çok faydanın mülahaza edildiğini söyler. Bunları, günümüz usûl kitaplarından daha geniş bir muhteva ile on madde halinde tefsirinin mukaddimesinde toplar. Kıssaların takdim gerekçeleri şeklinde sıraladığı bu faydalar ana hatlarıyla şöyle özetlenebilir:

a- Bu devirde Ehl-i Kitâb'ın bilgi gücünün son sınırı, peygamberler ile ilgili kıssaları, onların yaşadığı dönemleri ve civardaki ümmetler hakkındaki haberleri bilmektir. Mamafih Ehl-i Kitâb'tan ancak ilimde derin tecrübesi olanlar bu haberlere ulaşabilirken Kur'ân'ın bu kıssaları ihtiva etmesi kitap ehline karşı büyük bir meydan okumaktı. Bu durum da onların Müslümanlara karşı deliller getirme konusunda ellerini ve kollarını bağlıyordu. Bu hususa Kur'ân'da "(Ey peygamber) sana bu anlatılanlar, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Daha önce onları ne sen ne de kavmin bilmiyordunuz! Sabret, zira iyi bir akâbet günabtan sakınanlarındır"³⁴ şeklinde dikkat çekilmektedir. Nitekim bu ayet, Yahudilerin Hz. Peygamber'in ümmî vasfını kabul etmeyişlerine ve bu konuda konuşmalarına karşı bir cevap niteliği taşır. Ancak her nedense selef müfessirler bu fayda hakkında beyanda bulunmamışlardır.³⁵

b- Geçmiş peygamberlerin şeraitlerini bilmek ve tarihleri hakkında bilgi sahibi olmak dinin adabı olarak bilinir. Zira Kur'ân'da geçmiş peygamberin ve kavimlerine dair kıssalarının bulunması İslâm şeraitinin önemini taçlandırmıştır. Nitekim bu konuda Allah (c.c) Kur'ân-ı Kerim'de "Nice peygamberler vardı ki beraberinde kendilerini Rablerine adayanlar bulunduğu hâlde savaşmışlardı. Bunlar, Allah yolunda başlarına gelenlerden dolayı gevşeklik göstermemiş, (düşmanlarına) boyun eğmemişlerdi. Allah (işte bu şekilde) sabredenleri sever."³⁶ Ayette görüldüğü üzere kıssa üzerinden imanın kuvvetlenmesi ve zayıflaması meselesine dair bir üslup sergilenmektedir. Zira ilahî yardım konusunda Allah'ın gücünden başka güç tanımamayı ve hak bildiği yolda yürümeyi anlatmak için Ashâb-ı Kehf kıssasındaki gençlerin duruşlarının kıssa edilmesi güzel bir örnektir.³⁷

c- Kıssaların tarihî bilgi açısından faydası olup bu bilgi ile amaçlanan şey, hayır-şer ve tamir-tahrip olgularının sebeplerine dair ümmeti sistematik olarak bilgilendirmek, bu minvalde ümmeti iyi sebeplere sarılmasını; şerlerden de zinhar sakınmasını sağlamaktır.

³² İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 1/65.

³³ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 1/65.

³⁴ Hûd 11/49.

³⁵ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 1/65.

³⁶ Âl-i İmrân 3/146.

³⁷ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 1/65-66.

Nitekim nefislerin temizlenmesi veya kirliliği konusunda yüksek erdem ve faziletin elde edilmesi hususu, “İşte, *baksızlıkları yüzünden çökmüş evleri! Bilen bir kavim için elbette bunda bir ders vardır*”³⁸ şeklinde Kur’ân’da kısas edilmektedir.³⁹

d- Yine kıssalarda, geçmiş ümmetlerinden peygamberlere karşı gelip onların emirlerine isyan edenler üzerinden müşriklere öğütte bulunma durumu söz konusudur. Ta ki benzer şekilde atalarının aşırılıklarını/haddi aşmalarını görsünler ve onların bu hallerinden ibret alsınlar ve kıssalar üzerinden Allah’ın sâlih kullarının yeryüzüne nasıl varis olduklarını bilsinler. Nitekim Kur’ân’da kıssalar hakkında tefekkür edilmesi⁴⁰ ve kıssaların düşünenler için ibret olması hatırlatılmakta olup⁴¹; bu minvalde Nûh, Âd ve Semûd kavimleri, Ehlu’r-Ress ve Ashâbu’l-Eyke halkları üzerinden peygamberleri yalanlayanların akıbetleri kısas edilmektedir.⁴²

e- Kur’ân, kısas anlatımlarında Arapların aşına olmadığı, Arap lisanı ve belagatinde önemli oranda tesir bırakan yeni bir üslup ortaya koyar. Bu husus ise Yüce Kitâb’ın i’câz yönlerindedir. Zira muhataplar bu orijinal üslubu inkâr edememişler ve benzerini getirmeye güç yetirememişlerdir. Kur’ân’da A’râf sûresindeki insanların Cennet, Cehennem ve A’râf taki hallerinin anlatılması bu durum için güzel örnektir.⁴³

f- Araplar, okuma yazma bilmeyişleri ve cehalete dayalı durumlarından ötürü hissi bir akıl melekesine sahiptiler. Dolayısıyla geçmişteki ümmetlerden öğüt edinmeden faydalanma yönlerini yitirmişlerdi. Çoğu da iyi bildikleri olaylarda cehalete düşmüşlerdi. Bu nedenle sonraları geçmiş milletlerin helak oluşuna sebep olan ve kendilerinde benzeri bulunan hallerini ıslah ve temizleme çabasından geri durdular. Ancak risâlet sonrası Kur’ân kıssalarının zikredilmesi ile Müslümanların ilmi genişledi, geçmiş ümmetlerin varlıklarından haberdar olup büyük oranda onların hallerine/durumlarına muttali olmaya başladılar. Nitekim “*Sizden önce kendilerine baksızlık edenlerin yurtlarında yerleştiğiniz. Onlara, nasıl davrandığımız size apaçık belli olmuştu. (Bu şekilde) size (pek çok) örnekler/misaller de vermiştik*”⁴⁴ ayeti onların İslâm öncesi hallerine işaret etmektedir.⁴⁵

g- Kıssalar ile Müslümanların âlemin genişliğine ve ümmetin büyüklüğüne alıştırılması, bu bilgilerle meziyetlere dair gurur rahatsızlığı bir an önce giderilip sadece ümmet için verilen meziyetlerin bilinmesi talep edilmiştir. Mesala, Âd kavminin haksız yere büyüklük taslaması üzerinden “*biçden kuvvet bakımından dâba güçlü kimdir?*”⁴⁶ Müslümanlara vaaz-u nahiye edilmesi bu hususa örnektir. Bu şekilde ümmetin hayırların toplayıcısı vasfını taşıdığı-

³⁸ en-Neml 27/52.

³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 1/66.

⁴⁰ el-A’râf 7/176.

⁴¹ Yûsuf 12/111.

⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 1/66.

⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 1/66.

⁴⁴ İbrahim 14/45

⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 1/66-67.

⁴⁶ Fussilet 41/15.

nın ve eksikler olsa da hayata dair kemalin yakalanabileceğinin inananlar tarafından bilinmesi hedeflenmiştir.⁴⁷

h- Kıssalarda önceki milletlerin dünyayı yönettiği gibi Müslümanların da yönetmesine dair bir teşvik vardır. Bunun inşasında Arapların içinde buldukları ataletten/gevşeklikten çıkmaları için çaba göstermesine ihtiyacının olduğu da aşikârdır. Ancak ganimet ve mal elde etme konusunda güç Arapların ellerinde iken sonra bu güçlerini ve bunun sonucu olarak da eski izzetlerini kaybettiler. Başka milletlerden Fars ve Rûmlar'a tâbi olur hale geldiler. Nitekim bu dönemde Irak, Yemen ve Bahreyn bölgesi Farşlıların; Şam bölgesi de Rûmların sultasında idi. Böylece kıssalar üzerinden Allah Teâla, sadece Hicaz bölgesinde kalan güçlerini, diğer kavimler üzerine de yaymalarını teşvik etmiş, bu uğurda yolculuklarını ve ticaretlerini canlandırmaları konusuna işaret ederek onlara yol göstermiştir.⁴⁸

i- Kıssalar ile birlikte öğrenilen en mühim şey, Allah'ın kuvvetinin üstünde başka bir gücün olmadığına bilinmesidir. Zira Allah (c.c) dinine yardım edene muhakkak yardım eder. Zira her kim bu inanç ile hazırlanır ve Allah'a itimat ederse o kimse başkalarının kendisine musallat olmasından selamette olur. Zira bu duruma dair ayette Hz. Yûnus'un duasına icabet olarak *"Biz de onun bu duasına cevap vermiştik ve (maruz kaldığı) sıkıntıdan onu kurtarmıştık. Biz, müminleri işte böyle kurtarıyoruz"*⁴⁹ buyurulmaktadır.⁵⁰

k- Son olarak öncekilerden kıssa edilmesindeki fayda ise tarihte şeriata ve medeniyete dayalı hususlar ile Müslümanların zihninde inkişafı oluşturup İslâm medeniyetinin inşasına zemin teşkil etmektir. Mesela bir hükmün ve kanunun usulüne uygun olarak yapılması konusu için *"Bunun üzerine Yûsuf, kardeşinin yükünden önce onların yüklerini aramaya başladı. Sonra su kabını kardeşinin yükünden çıkardı. İşte biz Yûsuf'a böyle bir plan öğrettik. Yoksa kralın kanunlarına göre kardeşini alıkoymazdı. Ancak Allah'ın dilemesi müstesna. Biz, dilediğimizi kimsenin derecesini yükseltiriz. Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır"*⁵¹ ayeti güzel bir örnektir.⁵²

Yukarıda görüldüğü üzere İbn Âşûr tefsirinin mukaddimesinde klasik dönem usûl kitaplarından daha geniş bir malumatla kıssaların faydalarını zikreder. Bu şekilde o, Kur'an kıssalarının, tevhitten siyaset ve medeniyet inşa etme algısına varıncaya kadar Müslümanların din algısına dair pek çok etkisinin bulunduğu dikkat çeker. Dolayısıyla Kur'an kıssalarına farklı bir bakış açarak örnekler vermek suretiyle bunların yaşama dair pratik yansımalarını ortaya koyar.

1.2. İbn Âşûr'a Göre Kıssaların Tekrarı

İbn Âşûr, Kur'an'daki kıssaların faydalarını zikretmekle beraber kıssaların pek çok sûrede tekrarlanmasının yararları üzerinde durur. Bunları tefsirinin mukaddimesi şöyle sıralar:

⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 1/67.

⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 1/67.

⁴⁹ el-Enbiyâ 21/88.

⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 1/67.

⁵¹ Yûsuf 12/76.

⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 1/67-68.

a- Bazılarının Kur'ân tefsirinde ilhadî metotlar üzerinden bazı düşüncelere kapıldıkları ve bunların farklı niyetlerle Yüce Kitâb'a şaşı olarak baktıklarından dolayı, Kur'ân-ı Kerim'i öğütler içeren diğer telif eserlere benzetmişlerdir. Oysa yukarıda belirtildiği üzere Kur'ân'ın kendine has bir üslubu olup, aynı tarz üzere farklı münasebetler kurmak üzere burhan(lar) sunmak maksadıyla pek çok kıssa da çeşitli sûrelerde tekrar edilmiştir. Yine kıssaların tekrarının diğer bir sebebinin, farklı lafızlar ve farklı zamanları kullanarak⁵³ muhatabın zihnine iyice yerleşmesini sağlamak olduğunu söylemek mümkündür.

b- Dildeki belagati ortaya koymaktır. Zira bir amaca dair hep aynı üslup ile kelamın izhar edilmesi durumunda meramın belîğ olması (yerini bulması) zorlaşır. Ancak buna farklı anlamlar katacak belagat sanatları eklenince meramı anlatmak daha kolay olur. Bu durumda ya mecaz, istiare ve kinaye gibi edebî yolları ya da anlama dair fesahat oluşturmak için eş anlamlı/müteredaf kelimeleri kullanmak gerekir. Mesela (وَلئن رُجِعْتُمْ) ve (وَلئن رُجِدْتُمْ) ibarelerinde olduğu gibi. Velhasıl kıssaların tekrarı ile ilgili bu durum, ayetlerin tamamen i'câzı ile ilgilidir.

c- Diğer bir sebep vahiy süreci devam ederken sonradan İslâm'a girenlerin Müslüman olmadan önce inen kıssalardan haberdar olma imkanı bulabilmesidir. Zira kıssayı nüzül döneminde dinlemek onu duyan ve ezberleyenlerden dinlemekten daha etkili olacaktır.

d- Kur'ân'ın indiği dönemde müminler arasında Kur'ân'ın tamamını ezberlemek nadir bir durum idi. Zira bir kişi hangi sûreyi ezberlemişse sadece ondaki kıssaları bilebiliyordu. Zira aynı kıssanın zikredildiği başka bir sûreyi ezberleyenler, Kur'ân'ın tamamını ezberlemeseler de tekrar edildiği için bu kıssadan haberdar olabiliyordu.

e- Son sebep ise kıssalar farklı yerlerde farklı maksat üzere zikredildiğinde, bütün bu maksatları birleştirerek bakıldığında bütünü görebilme imkanı bulması idi. Böylece farklı ibretler üzerinden düşünüldüğünde, bütüncül olarak kıssanın tamamının maksadı görülmüş olur.⁵⁴

İbn Âşûr, son maddede zikredilen maksatların birleşiminin sebeplerini şöyle özetler: Kıssaların tamamı aynı sürede verilseydi, farklı ibretler arasındaki münasebeti görme durumu söz konusu olmazdı. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de bir sûrede farklı münasebetle anlatılan bir kıssa, başka sûrede farklı hatırlatma ile tecdîd edilmektedir. Bu meyanda kıssalara bakıldığında bazen müşrikler, bazen Ehl-i Kitâb, bazen Müminler, arada ise Ehl-i Kitâb ve Müminlerin her ikisinin de muhatap olduğu görülebilir. Böylece muhatapların durumlarındaki hallere göre itnâb ve îcâz şeklinde kıssa anlatımlarında farklılıklar meydana gelir. Mesela Tâhâ ve Şûarâ sûrelerinde Hz. Mûsa kıssası uzunca anlatılmakta, ancak Furkân sûresinde ise “*Hakikat şu ki biz Mûsâ'ya kitap vermiş, kardeşi Hârûn'u da onun yanında yardımcı tayin etmiştik. Onlara: 'Ayetlerimizi yalan sayan topluluğun yanına gidin' dedik. Ama sonunda o (laf dinlemeyen) topluluğu yıkıp yok ettik*”⁵⁵ şeklinde aynı kıssa iki ayetle veciz bir şekilde özetlenmiştir.⁵⁶

⁵³ Kur'ân kıssalarına bakıldığında nüzül sonrası itibarıyla dünün olayları bugünün gerekçeleriyle birleştirilerek sunulur. Bunun yanında kıssalara dair temel özellikler için bk. Zekeriyâ Pak, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 220-223.

⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 1/68-69.

⁵⁵ el-Furkân/35-36.

İbn Âşûr, bu şekilde tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân kıssalarının tekrar edilmesinin yarar ve hikmetlerini tadat eder. Böylece o, Kur'ân'ın tamamındaki i'câza dayalı dizilimin kıssalarda da mevcut olduğunu ima eder; aynı zamanda da kıssaların surelerde tekrarının dil, belagat ve mekâsıda dayalı hikmetlerini gözler önüne serer.

2. İbn Âşûr'un Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı

Bu başlık altında İbn Âşûr'un Kur'ân kıssalarının mahiyetine dair yorumları ve kıssaları yorumlarken ortaya koyduğu yaklaşımları ele alınacaktır. Bunu yaparken onun tefsirinden hareketle tanımlama ve örnekleme yoluyla birtakım izahlarda bulunulacaktır.

2.1. Kıssa Anlatımında Dil ve Belagat

Giriş bölümünde kıssa lafzının kelime anlamı ve tanımına dair bir takım bilgiler vermiştik. Şimdi de mukayese olması bakımından onun bu lafız üzerinden beyan ettiği dilbilimsel tahlillerini ele alacak olursak İbn Âşûr, kıssaları yorumlamaya geçmeden önce “kıssa” kelimesi hakkında etimolojik tahlillerde bulunur. Kıssa kelimesinin cemisinin *kasas* olduğunu, *kasas* lafzının ise mef'ûl olarak kıssa edilen haber anlamına geldiğini söyler. Sonra müfessir kıssayı kısaca şöyle tanımlar: “Kendisinden bahsedilen gaybî bir hadiseye dair haberdur.” Bu tanımdan hareketle o, Kur'ân'ın indiği döneme ait anlatılan durumların kıssa şeklinde addedilemeyeceğini beyan eder.⁵⁷

İbn Âşûr, *kasas* ile yakın olan *nebe* kelimesi beraber geçtiğinden ikisine ayrı ayrı anlam verir. Böylece o, kıssa edilen anlamdan hareketle *kasas* lafzını, uzun bir haberin peş peşe dizi olarak tek bir kıssa halinde değil de farklı muhataplara haber verilmesi şeklinde tanımlar. Ona göre bunun istisnası bütüncül bir kıssa örneği olan Yûsuf sûresidir. Nitekim *nebe'*/*enbâ* da içeriği önemli ve buna binan dikkat-i değer haber(ler) anlamına delalet eder.⁵⁸

İbn Âşûr, kıssalar konusunda anlatıma dair edebî üsluplara dikkat çeker. Zira bu hususta belagat ilminin inceliklerine yer yer başvurduğu görülür. Bunlar, en fazla istiâre olmak üzere hakikat, mecâz, kinâye, teşbîh, temsîl vb. şeklinde sıralanabilir. Kıssaların anlatımlarında *absen-i kasas* tabiri kıssanın sanatsal boyutunu ifade etmesi, bunlarda dil ve belagat yönünün öne çıkmasını tabii bir durum kılmaktadır.

Müfessir, bu hususta hakikî ve mecâzî mana açısından kıssanın kök anlamı üzerinde durur. Şöyle ki ona göre Yûsuf sûresi 3. ayette zikredilen (نُصِّ) fiilinin manası “geçmiş haberleri bildiriyoruz” demektir. Burada (فَصَّ) mastar olup açılmış hali olan (فَصَّصَ) lafzı, kıssa eden kişiden nakletmektir ki anlamı ise “adım adım ayak izlerini takip etmek suretiyle son ayak izinin sahibine ulaşmak” demektir. Zira “...*hemen izleri üzere geri döndüler*”⁵⁹ ayetinden hareketle geçmiş hikâyelere ulaşmak hususu, adım adım iz takip etmeye ve son izin sahibine ulaşmaya benzetilmiştir. Biri birini takip etti demek, “onun fiilinin benzerini yaptı”

⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/69.

⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/64.

⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/271.

⁵⁹ el-Kehf 18/64.

anlamını ifade eder. Buradaki mecâzî söylem ile hakikî anlam üzerine ıtlak edilen *kasas* lafzı kullanılarak “iz takip suretiyle haberin aslına ulaşmak” anlamı ifade edilmiştir.⁶⁰

Kıssalar konusunda kinâye ve istiâre kullanımına dair birkaç örnek verecek olursak, “*Hani Yûsuf, babasına: ‘Babacığım! Gerçekten ben (rüyada) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm. Gördüm ki onlar, bana boyun eğiyorlardı’ demiştir*”⁶¹ şeklinde seslenen kişi ile muhatabın birlikte hazır olmasına rağmen, ayette nidâ edatı kullanılması, önemine binaen daha sonra verilecek haberlere işaret içindir. Böylece kıssada muhatap kişi edebî kullanımla gaip konumunda sunulmuştur. Bu üslup ise verilecek haberi önemseme şeklinde kinâye veya istiâre olarak ortaya konmuştur.⁶²

Yine Kehf sûresinde “*Sonra onları uyandırdık ki, iki topluluktan hangisinin bekledikleri süreyi daha iyi hesap ettiğini bilelim*”⁶³ şeklinde zikredilen ayetteki *ba’s* kelimesi, uyandırmak anlamında kullanılmıştır. Burada onları uykularından ürpermiş olarak uyandırdık anlamı vardır. Böylece kıssanın anlatımında güzel bir istiâre sanatı ortaya konmuştur. Bu da öldükten sonraki dirilmeyi ispatlama maksadıyla yapılmıştır. Dolayısıyla kıssada *ba’s* tabirinin kullanılması, onların uyandırılışlarının öldükten sonra dirilmenin imkân ve keyfiyetine delalet ettiğini göstermek içindir.⁶⁴

Yine Kasas sûresinde “*Mûsâ, halkın habersiz olduğu bir sırada şehre girdi. Orada biri kendisi, diğeri düşmanı tarafından; kavgaya eden iki adam gördü. Kendi tarafından olan, düşmanına karşı ondan yardım istedi. Mûsâ da ona bir yumruk vurup onu öldürdü...*”⁶⁵ kıssasında anlatıldığı üzere, Hz. Mûsâ’nın şehre geldiğinde karşılaşmış olduğu biri kendi ehlinden diğeri ise düşman gruptan (Kıptilerden) iki kişi arasında vuku bulan şiddetli kavganın anlatımında kullanılan (رَجُلَيْنِ يَفْتَنَانِ) tabiri ile istiâre sanatı ortaya konmuştur.⁶⁶ Burada *katl* kelimesinin kullanılmasının, kavga sonrasında ölümün gerçekleşebileceğine dair bir işaret olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç olarak belirtilecek olursa Müfessirin, kıssaların izahında gizli veya açık istiâre, temsil ve teşbîh şeklinde edebî hususlara dair ortaya koyduğu pek çok örnek bulunmaktadır.⁶⁷ Konunun uzamaması adına bu kadarla iktifa ediyoruz.

2.2. “En Güzel Kıssa/أحسن القصص” İfadesi

İbn Âşûr, Yûsuf sûresinde “*Biz bu Kur’an’ı sana vahyetmekle (başka konuların yanında) en güzel kıssayı da anlatıyoruz; Hâlbuki daha önce sen bunlardan haberdar değildin*” şeklinde geçen “*en güzel kıssa*” terkinde bedel-i iştimâl⁶⁸ olduğunu söyler. Dolayısıyla bu tabirin,

⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 12/203.

⁶¹ Yûsuf 12/4.

⁶² İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 12/207.

⁶³ Kehf 18/12

⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 15/269.

⁶⁵ el-Kasas 28/15.

⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 20/89.

⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 16/82; 19/271; 20/125, 176, 177, 182, 238; 23/173; 25/295; 26/61 vd.

⁶⁸ Kendisinden bedel olan şeyin (mubdelu minh) bir parçası olmayıp manevî bir bağla alaka kurulmak suretiyle onun kapsamına giren bedel türüdür. Bk. Târik Şelebî, *en-Nabvu’l-mefhûm*, (Kahire: Dâru’l-Burâk, 2005), 218.

Kur'an'dan indirilenin tamamını kapsadığını ifade eder. Başka bir ifadeyle kıssaların Allah tarafından bildirilmesi, vahiy olarak indirilenin Allah katından olduğunu tekit etmek içindir. Zira “*Sana Kur'an'ı vahyetmekle...*” cümlesi ile kendisinden bedel olarak “*en güzel kıssa*” terki-bi arasında birbirini kapsayan (ona ait özelliği bulunan) bir bağ vardır.⁶⁹ Görüldüğü üzere İbn Âşûr, kıssaların ayrı bir cüz olmadığını, Kur'an'ın bütününe ait olan bir üslup özelliği taşıdıklarına dikkat çeker.

Yine müfessir, Yûsuf sûresi 3. ayette geçen *kasas* lafzının master muradıyla mef'ûl anlamında kullanıldığını tekrarladıktan sonra Yûsuf kıssasının da en güzel kıssa kılındığını söyler. Zira bazı kıssalar, kişilere güzel geldiğinden dinleyenin kendisine hoşnutsuzluk vermez. Vahyin geneline bakıldığında Kur'an kıssaları, başka kıssa anlatımlarına göre nazım, üslubundaki i'câz, muhtevastaki ibret ve hikmet bakımından daha güzeldir. Dolayısıyla Kur'an'daki her bir kıssa kendi alanında en güzeldir. Netice olarak burada en güzel anlatımdan maksat, Yûsuf kıssasının Kur'an'daki diğer kıssalardan daha güzel olması değil, Kur'an'dan her bir kıssanın, Kur'an dışındaki anlatımlardan daha güzel olmasıdır. Nitekim “*Biz, bu Kur'an'ı sana vahyetmekle...*” ayet bölümü bu hususu ispatlamaktadır.⁷⁰ Özetle İbn Âşûr, burada en güzel anlatımın Kur'an vahiyiyle olabileceğini, diğer anlatımların Kur'an kıssalarıyla boy ölçüşemeyeceğine gönderme yapar.

Sonuç olarak belirtilecek olursa *absenu'l-kasas* ile kıssaların estetik ve sanatsal yönüne dikkat çekildiği söylenebilir. Bu meyanda Yûsuf sûresi dâhil olmak üzere diğer Kur'an kıssalarının vasıfları; anlatım unsurlarının arka arkaya en güzel şekilde dilimlenmesi, ayrıca kıssadaki anlatımlarının betimleme olarak en güzel şekilde göz önünde canlanması, dinleyene bizzat yaşıyor hissini vermesi ve herkesin ilgi duyacağı canlılığın süreklilik arz etmesi şeklinde zikredilebilir.

2.3. Kıssaların Kaynağı Sorunu

Burada giriş mahiyetinde genel bir bilgi verilecek olursa kıssaların kaynağı sorunu müsteşriklerin (oryantalistler) Kur'an üzerinden haksızca eleştiri yaptığı hususlardan biridir. Zira başta Ignaz Goldziher olmak üzere bazı müsteşrikler kıssaların Kitâb-ı Mukaddes'te bulunmasını ima ederek Hz. Peygamber'in bunları buradan çalıp birtakım kısaltmalar ve ilaveler yapmak suretiyle kendisine göre uyarlamıştır.⁷¹ Oysaki malum olduğu üzere Kur'an kıssalarının kaynağı, aynı zaman da Kur'an'ın kaynağıdır. Nitekim kıssalar da Kur'an'ın bir cüz'ü olup bunların kaynağını başka yerde aramak Kur'an'ın vahiy eseri olmadığını söylemekle eş değerdir.⁷²

Kitâb-ı Mukaddes'i mitolojiden arındırma gayretleri (Demitolojizasyon) bağlamında Kur'an'a dair yönelimler, özelde Kur'an kıssalarına, genelde Kur'an'ın tümüne, daha genel olarak da İslam'ın kaynağına dair oryantalist yaklaşımlar şeklinde vücut bulmuştur. Bu meyanda Eski Ahit'teki Kur'an ile benzeşen, hatta zaman zaman örtüşen ifadelerin bulunması

⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/202.

⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/204.

⁷¹ Ignaz Goldziher, *Mezahibu't-tefsiri'l-İslâmî*, haz. Abdülhalim en-Neccâr (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1955), 75; Müsteşriklerin bu konudaki iddiaların ayrıntısı hususunda bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 77-80.

⁷² Şimşek, *Kur'an Kıssalara Giriş*, 11.

müsteşriklerin dikkatini celp etmiştir.⁷³ Dolayısıyla Kur'ân kıssalarının kaynağına dair söylemlerin yansımaları, “Kıssaların kaynağını Kitâb-ı Mukaddes’te arama çabası” ve “Arap hitap çevresi ve Arap kültürü ile ilgisi” şeklinde iki başlıkta özetlenebilir. Bu iki husus hakkında özet bilgi vermek meselenin anlaşılmasında önem arz etmektedir.

İlk olarak müsteşriklerin kıssaların kaynağını Kitâb-ı Mukaddes’te arama çabalarına bakıldığında Kur'ân’da bulunanlar ile diğer kutsal kitaplar arasında benzerliğin bulunması nedeniyle bunların önceki kitaplardan alındığını güçlü bir ihtimal olarak görmüşlerdir.⁷⁴ Oysaki Hz. Peygamber’in vahyin indiği dönemde Kur'ân’ın tamamı veya bir kısmı konusunda kimseden bir şey alma ihtimali olmadığı gibi, vahye herhangi bir ilave ve eksiltme yapması da zinhar söz konusu değildir. Ancak yukarıda belirtildiği üzere Tevrat ve İncil’in ilâhî dinlere dair kutsal metinler olması, Kur'ân’ın da ilahi bir kitap olması hasebiyle kıssaların zikrinde paralellik olması normal bir durumdur. Böyle olsa da Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân kıssalarının muhtevasına bakıldığında, kıssaların ele alınış şekli ve içeriğinde büyük farklılıkların mevcudiyeti bariz olarak görülür. Mesela bu konuda Tevrat’a bakıldığında tarih bilgisinin ön plana çıktığı, habere dair bilgilerin tarihi, yeri ve faileri konularında detaylı bilgi verildiği görülür. Bu durumda ise kıssadaki asıl amacın ve kıssadan alınacak hisseler konusu göz ardı edilmiş oluyordu.⁷⁵ Aksi olarak Kur'ân kıssalarında ana mesaj üzerinden gidilip tarihsel ve mekânsal teferruata yer verilmez. Böylece Kıssadan verilmek istenen maksat muhataba doğrudan ulaştırılmış olur. Bu bağlamda Kur'ân’da Hz. Eyyûb kıssası toplam altı ayet üzerinden veciz bir şekilde anlatılırken⁷⁶, Kitâb-ı Mukaddes’te ise tüm detaylar zikredilerek Eyyûb Peygamber hakkında kırk iki bab açılmıştır.⁷⁷ Özetle kıssalarla ilgili olarak Eski Ahit’ten farklı bir üslup üzere Kur'ân’da tarih bilgisinin ön plana çıkartılmamış olması, tevhidin merkeze alınması ve ayetlerde her hangi bir tutarsızlığın olmaması, zaman-mekân-kahraman ekseninde olaylara değil de ana mesaja vurgu yapılması, Kur'ân ile Kitâb-ı Mukaddes kıssalarını birbirinden ayıran en bariz durumdur.⁷⁸

İkinci husus da kıssaların kaynağının bunların hitap çevresi ve Arap kültürü ile ilgili olarak gösterilmesidir. Kıssalar bağlamında bu ve benzeri iddialara bakıldığında Arap kültüründen kaynaklı olarak Kur'ân’da tarihi tutarsızlıkların bulunmasının delili, Arap hitap çevresinin sahip olduğu bilgilerin Yüce Kitâb’ın muhtevası olarak gösterilmektedir. Bu durumda Kur'ân kıssalarının Câhiliyye dönemi Arap kültürü ile alakasının olup olmadığı veya varsa boyutunun ne derece de olduğu hususu gündeme gelebilir. Bu durum da Kur'ân’ın inmiş olduğu toplumun kültürünü göz önünde bulundurduğu kabul edilebilir. Durum böyle olsa

⁷³ Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 77; Yeni Ahit’i mitolojiden arındırma faaliyetlerini başlatan Rudolf Karl Bultmann hakkında ana hatlarıyla bilgi için bk. Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2006), 46-47.

⁷⁴ W. Montgomery Watt, *Kur'ân'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 150-158.

⁷⁵ Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları ve Tarihî Gerçeklik*, 74-84.

⁷⁶ Bu konuda detay için bk. Yakup Biyikoğlu, “Kıssa Üslubu Bağlamında Kur'ân’da Eyyûb Peygamber”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2016), 225-230.

⁷⁷ *Kitâbı Mukaddes*, (İstanbul: Kitâbı Mukaddes Şirketi, 1996), Eyub 1-42.

⁷⁸ Şinasi Gündüz, “Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 66-68; Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları ve Tarihî Gerçeklik*, 85.

da Kur'ân kıssalarının tümünün ya da önemli bir kısmının Araplar tarafından bilindiğinin iddia edilmesi zorlama olur. Dolayısıyla Kıssaların tamamının Araplar tarafından bilindiğini ya da tamamının bilinmediğine dair genellemeci ve peşin hükümlü bir sonuca varmak yanlış olacaktır.⁷⁹

Kıssalar hakkında öne sürülen benzer iddialar Kur'ân'ın nüzul döneminde de dile getirilmiş olup⁸⁰ kıssaların menşei Ehl-i Kitâb oluşu iddiası müşrik Araplardan kaynaklanıyordu. Dolayısıyla Yahudiler ve Hristiyanlar böyle bir iddiada bulunmamışlardı. Şayet bulunsalardı, o döneme ait Yahudi ve Hristiyanlara ait bu iddia kaynaklarda zikredilirdi. Ancak durum böyle iken günümüz Yahudi ve Hristiyan müsteşrikleri çalışmalarında bu tür iddialarda bulunmaktadır.⁸¹ Sahibi kim olursa olsun Kur'ân kıssalarının kaynağına dair bu tür iddialar, ayetlerdeki sarih beyanlar ile reddedilmektedir.⁸²

Konunun temellenmesi ve mukayese edilebilmesi bakımından modern dönemde kıssaların kaynağına oryantalizmin bakışı özetle belirtildikten sonra İbn Âşûr'un bu husustaki yaklaşımlarına gelince, ona göre Yûsuf Sûresi 3. ayette, kıssaların bizzat vahiy ile bildirilmesi şeklinde “biz” zamiri ile tekit edilerek (نحن نقصن إليك) şeklinde anlatılan en güzel kıssanın anlatıcısının Allah, kendisine kıssa edilenin de Hz. Peygamber olduğu açıkça ortaya konmuştur. Müfessir, buradaki zamirin fiilî bir haberin önüne geçirilmesinin tahsis ifade ettiğini, bu cihetle ise mananın, “biz sana kıssa ediyoruz, yoksa başkası değil” şeklinde olduğuna dikkat çeker. Zira bu edebî üslup, müşriklerin Kur'ân hakkında “ona yalnız bir beşer öğretiyor”⁸³, yine “bunlar, onun başkalarına yazdırdığı, sabah ve akşam kendisine okunan öncekilerin masallarıdır”⁸⁴ şeklinde iftiralarına net bir cevaptır. Zira onlara göre ona sözde öğreten kişi Yemâme ehlinden “er-Rahmân” adında biri idi.⁸⁵

Yine Kur'ân'da *nebe'* lafzı ile beraber “Biz, sana onların başından geçenleri gerçeğe uygun bir şekilde anlatıyoruz...”⁸⁶ şeklinde kıssa edilen haberin Allah'a tahsis edilmesi ile Allah'tan başka hiçbir kimsenin geçmişte inançları uğruna yaşayan gençler (Ashâb-ı Kehf) hakkında gerçek haber vermeye güç yetiremeyeceği net bir dille ifade edilmiştir. İbn Âşûr, bu izahının devamında *nebe'* lafzına dikkat çekerek bu lafzın “kendisine ehemmiyet ve önem verilen haber” anlamına geldiğini söyler.⁸⁷ Sonuç olarak İbn Âşûr, yukarıdaki açıklamaları ile

⁷⁹ Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları ve Tarihî Gerçeklik*, 85-86.

⁸⁰ en-Nahl 16/103, el-Furkân 25/4-5.

⁸¹ Şimşek, *Kur'an Kıssalara Giriş*, 13; oryantalistlerin vahyin nefsanî oluşu şeklindeki iddialarından hareketle ilahî vahyin geneli ve kıssalara dair ortaya attıkları inkârcı şüphelere dayalı benzer iddiaları konusunda geniş malumat için bk. Muhammed Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Mubammedî* (Kahire: Dâru'l-Cumhuriyye, 2005), 71-110.

⁸² Bu konuda: “(Ey Muhammed!) Bunlar, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Meryem'i kim himaye edip koruyacak diye kalemlerini (kur'a için) atarlarken sen yanlarında değildin. (Bu konuda tartışırken de yanlarında değildin.” (Âl-i İmrân 3/44); yine Yûsuf kıssası anlatıldıktan sonra, “İşte bu kıssa, gayb haberlerindedir. Onu sana biz vahiy yolu ile bildiriyoruz. Yoksa onlar tuzağa kurarak işlerine karar verdikleri zaman sen onların yanında değildin.” (Yûsuf 12/102) ayetleriyle kıssaların kaynağının bizzat vahiy olduğu beyan edilmektedir.

⁸³ en-Nahl 16/103.

⁸⁴ el-Furkân 25/5.

⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 12/203.

⁸⁶ el-Kehf 18/13.

⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 15/271.

Kur'ân'da zikredilen kıssaların bilgi kaynağının ilahî oluşunu, kıssaların Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla bildirilmesi hususunu net ve kesin bir dille ortaya koyar.

2.4. Kıssaların Hakikati Meselesi

Kıssaların hakikati/gerçekliği konusu son dönem Kur'an'a modern yaklaşımlar içerisinde problematik bir hal aldığı görülür. Nitekim bu dönemde kıssaların gerçekliğini sorgulayanlardan birisi Muhammed Abduh (öl. 1905) olmuştur. Sonrakiler de bu konuda az ya da çok etkileşimde bulunmuştur. Abduh'tan hareketle belirtilecek olursa tarihî gerçekliği sorgulanan ve temsili oluşu ifade edilen kıssalar, olağanüstülük yönü olan vakialardır. Dolayısıyla Abduh, pratik olarak mucizenin imkânını kabul eder ve bu konuda kelim ilmi bağlamında istidlalde bulunur.⁸⁸ Ancak Abduh'un kıssaların tarihî gerçekliğini sorgulaması, temsili olduğunu ifade etmesi mucize izahıyla problem teşkil etmektedir. Zira o, üstü örtülü olarak kıssalardaki olağanüstü gerçekliği görmezden gelerek vahiyle bildirilen kıssaların gerçekliği konusunun tartışılabileceğini ima eder.

Klasik modernizmin Hindistan bölge temsilcisi sayılan Ahmed Han'ın (öl. 1897) daha da ileri giderek kıssaların metaforik olduğunu beyan ederken evrenin belli bir sistem içerisinde işlediğini, dolayısıyla bu sistemin dışında mucizevî anlamda olağanüstü bir durumun işlemediğini söyler.⁸⁹ Ahmed Han bizatihi Kur'ân'da insan ürünü hikâyelerin bulunduğu, dolayısıyla bu haberlerde çelişik durum bulunmakla beraber bunların olağanüstülük bezendiğine işaret eder. Kehf sûresi 13. ayetteki (بالحق) kelimesinden hareketle de "Allah'ın anlatmak istediği hikâyeye değil, tersine mucizelerle süslenmiş haliyle halk tarafından bilinen bir hikâyeye olduğunu gösterir"⁹⁰ diyerek kıssalar konusunda geleneğe muhalif aşırı bir tutum sergiler.

Muhammed Abduh ve Seyyid Ahmed Han ile devam eden kıssaların hakikatine dair düşünceleri M. Ahmed Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli doktora çalışmasında sistematik olarak dillendirir. Şöyle ki özetle belirtilecek olursa Halefullah, kıssaların mucize kabul edilmesini doğru bulmamakla beraber bunların Risalet'ten önce Arap yarımadasında hem Arap müşrikler hem de Ehl-i Kitâb tarafından bilindiğini iddia eder.⁹¹ Halefullah, kıssaların gerçekliği bağlamında Kur'ân'daki geçmişe dair anlatımları, tarihî, temsili ve mitolojik (ustûrî) kıssalar şeklinde üç kısma ayırır. Tarihî kıssaların geçmişe dair kişilikler üzerinde cereyan ettiğini, temsili kıssalarda sanatsal boyutun öne çıktığını, bu ikisinden farklı olarak da gerçekliği olmayan mitolojik kıssaların var olabileceğini söyler.⁹² Ona göre, kıssaların tarihsel gerçeklik yöntemiyle ele alınması zararlı sonuçlara götürebilir. O, meseleyi farklı bir sonuca bağlayarak tarih bilgisini vermenin Kur'ân'ın amacı olmaması söyleminden hareketle tarihsel gerçeklik yöntemine sarılmanın, insanların daha önce Tevrat'ı inkâr ettik-

⁸⁸ Muhammed Abduh, *Tebhîd Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 133, 152-153.

⁸⁹ Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da İslâm Modernizmi*, çev. Ahmet Küskün (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 57; Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları ve Tarihî Gerçeklik*, 96-97.

⁹⁰ J. M.S. Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 32.

⁹¹ Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı/el-Fennü'l-Kasasî*, çev. Şaban Karataş, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 70-72.

⁹² Bu hususta detaylı bilgi için bk. Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı/el-Fennü'l-Kasasî*, 157-217.

leri gibi, Kur'ân'ı da inkâr etmeleri sonucuna götüreceğini iddia eder.⁹³ Sonuç olarak Halefullah, bilimin ulaştığı sonuçlara istinaden Kur'ân'da birtakım tarihsel hataların bulunduğu fikrinden hareketle Müslümanlar ile Gayr-ı Müslimler arasında sürekli tartışmalar zuhur ettiğini söyler. Halefullah, bu tartışmaların temel mihenk noktasının, kıssalarda tarih ve edebiyat ilişkisinin bilinip bilinmemesi meselesi olduğuna dikkat çeker.⁹⁴

Kıssaların hakikati konusunda İbn Âşûr, “*Biz, sana onların başından geçenleri gerçeğe uygun olarak anlatıyoruz.../...نحن نقصّ عليك نبأهم بالحق...*”⁹⁵ ayetinde önce genel bir durum belirtilirken daha sonra nicelik ve nitelik olarak tafsilata gidildiğini söyler. Ayette “Biz kıssa ediyoruz/anlatıyoruz” ifadesinde tahsis ifadesi olup kıssalara dair bizden başkası onların hakkını da haber veremez anlamı ihsas edilmektedir. Dolayısıyla ona göre burada hem kıssanın kaynağına atıfta bulunulmakta, hem de vahiy haberi olmasına binaen doğruluk değerinden bahsedilmektedir. Buradaki “hak” ifadesi ise hakkın çeşitlerinden doğruluk anlamında kullanılmıştır. Bu hususun “*Allah hakkında gerçek olandan başkasını söylememek benim üzerime borçtur. Sizce rabbinizden açık delil getirdim...*”⁹⁶ şeklinde *hak*ın “ba” harfi ile bildirilmesi, söylenenin doğruluk üzere bildirilen haberler olması, uydurma şeklinde olmadığını beyan etmek içindir.⁹⁷

Müfessir, Kasas sûresi bağlamında bu hususuna değinir, ancak bu modern dönemdeki söylemlere girmez. Kasas sûresi 3. ayete bakıldığında bu meselenin mecâzî isnad ile Allah'a izafe edildiğini söyler. Vahyinin tilavet edilmesine dair Allah'ın emrini, Allah'ın emriyle Cebrail'in(as.) hakikat üzere peygamberine vahyetmesine isnat eder. Bu durum “*İşte bunlar, Allah'ın ayetleridir. Biz onları sana hak olarak okuyoruz*”⁹⁸ şeklinde beyan edilmiştir. Dolayısıyla kıssalarında ayetle bildirilmesini, bütüncül olarak vahyin hakikatine dahil eder. Yine bu ayette sebep bildirilen lâm'ın (lâm-ı ta'lil) ile inanan kavme bitleştirilmesi, mezkûr Hz. Mûsa ile Firavun haberinin hak ile bildirilmesi hususunda müminlerin muhatap kılınması, bu haberlerden ancak inanan toplulukların ibret alacağını bildirmek içindir. Zira Hz. Peygamber kıssaları hemen müminlere ulaştırmıştır. Müminlerden bir grup, Mûsa ve Firavun kıssasından tafsilatlı olarak sorduğunda veya kıssanın devamını getirmesi için çok istekli davrandığında Şuarâ ve Neml sûrelerindeki ayetler inmiştir. Buradaki Müminlere tahsisten kasıt, Hz. Peygamber'in onlarla beraber kıssalardan faydalandığını ortaya koymaktadır. Böylece onlar, imanları gereği ilim ve hikmeti istiyor ve yakîn olarak imana ulaşmaları için bu faydalı kıssalara dair meselleri özele bekliyorlardı.⁹⁹

⁹³ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı/el-Fennü'l-Kasasî*, 74.

⁹⁴ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı/el-Fennü'l-Kasasî*, 77-78.

⁹⁵ el-Kehf 18/13.

⁹⁶ el-A'râf 7/109.

⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 15/271.

⁹⁸ el-Bakara 2/252.

⁹⁹ İbn Âşûr, kıssaların müşriklere karşı ispatlama mecburiyeti bulunmadığını, onların kıssalardan faydalanma gibi bir özelliklerin kalmadığını; bunlardan faydalananların yalnız iman edenler ve işittikten sonra iman edecekler olduğunu söyler. İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 20/64.

Son örnek olarak Kasas sûresi 3. ayette belirtilen (بِالْحَقِّ) ifadesinin sıdk olduğunu, sıdkın da hak olduğunu söyler. Bu nedenle hak/doğru olan akl-ı selim olanlar ve hak din müntesipleri nazarında doğruluğu sâbit olandır.¹⁰⁰

Durum böyle iken bazı modern dönem yaklaşımlarda (بِالْحَقِّ) ifadesi, bu anlamda değil de “yerine ve bağlamına göre”, “bir gerçeğin ifadesi” şeklinde ele alınmıştır. Bu şekilde modernistler, ikinci anlam üzerinden bu tabirin “tarihi gerçekliğin olup olmadığı önem arz etmeyen bir öyküyü temel bir maksada binaen yerli ve zamanlı olarak anlatmak” anlamına geldiğini söylerler.¹⁰¹ Ancak günümüz müfessirlerinden İbn Âşûr’un bu hususta benimsediği geleneksel anlayış ise “hak” ifadesinden kastedilenin kıssaların tarihin bir zemininde hakikat olarak gerçekleşmeleri, vakıya uygun hal üzere tezahür etmeleri şeklindedir.¹⁰²

3. Kur’ân Kıssalarına Dair Tefsir Yöntemi

Bu bölümde Müfessir İbn Âşûr’un Kur’ân’da geçen kıssaların yorumuna dair tefsir yöntemi ele alınacaktır. Bu şekilde satır aralarında onun kıssaları yorumlama yöntemi ve kıssaların muhtevasına dair kullandığı tabirler tahlil edilecektir.

3.1. Kıssalar Arası Atıf Konusuna Değınmesi

İbn Âşûr, kıssalardaki ibret veya hikmetleri bütüncül olarak ortaya koymak için iki veya daha fazla kıssa arasında atıfta bulunur. Bu hususu ifade etmek için (عَطْفُ الْقِصَّةِ عَلَى الْقِصَّةِ) şeklinde “kıssanın kıssaya atfedilmesi” ibaresini kullanır.¹⁰³ Şöyle ki A’raf sûresinde bunun örneklerine rastlamak mümkündür. “Mûsâ’yı tayin ettiğimiz vakit ve yerde bulunmak üzere kavminden yetmiş kişi seçti...”¹⁰⁴ ayetinin tefsirinde kıssanın kıssa üzerine atıf yapıldığını belirtir. Nitekim yukarıdaki ayetin “Tûr’a giden Mûsâ’nın arkasından kavmi zîynet takımlarından böğürebilen buzağı heykelini tanrı edindiler...”¹⁰⁵ ayeti üzerine atfı söz konusudur. Müfessir burada atıf yapılmasının sebebini, kıssanın Mûsâ ve kavminden ibretler barındıran konum arz etmesi, ayetin Allah’ın azamet ve rahmetine dair öğütleyen bir vasıf taşıması şeklinde açıklar. Zira Mûsâ’nın duasının muhtevası Hz. Peygamber ve şeriatının nişanesine dair pek çok hayır ve müjdeyi barındırmaktadır.¹⁰⁶

Kıssalarda atıf cihetine gitmesi bağlamında başka bir örnek verilecek olursa “İsrâîlî-ğullarını nesillere göre on iki topluluğa ayırdık...”¹⁰⁷ ayetinin bir önceki ayete atıf yapıldığını belirtir. Zira buradaki “taktî/ayırmak” durumu daha önce “Mûsâ’nın kavminden hak yolu gösteren ve onun ışığında adil davranan bir toplulukta vardı” şeklinde vaki olduğuna işaret eder.¹⁰⁸ Atıf durumu olmaksızın da bu ayetteki “Halkı kendisinden su istediğinde Mûsâ’ya: ‘Asâni taşa vur’ diye vahyettik...” pasajının daha önce benzer olarak Bakara sûresi 60. ayette geçtiğini

¹⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 20/64.

¹⁰¹ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 23-24.

¹⁰² Şengül, “Kur’ân Kıssalarının Tarihi Değeri”, 67, 70-71; Demir, *Mitoloji Kur’ân Kıssalar ve Tarihi Gerçeklik*, 119-121.

¹⁰³ Bu tabirin kullanımına dair bk. İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 1/351, 397, 420; 15/359; 28/78.

¹⁰⁴ el-A’raf 7/155.

¹⁰⁵ el-A’raf 7/148.

¹⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 9/123.

¹⁰⁷ el-A’raf 7/160.

¹⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 9/142.

ve aynı haberinin tekrarlandığına işaret eder. Ancak müstakil isteğe dayalı bir haber olması hasebiyle bu kısımdaki “fâ”nın atıf ifade etmediğini söyler.¹⁰⁹

Yukarda verdiğimiz bir kısım örnekte görüldüğü üzere İbn Âşûr, yer yer kıssa üzerine atıf yapıldığını ifade eder. Pratik olarak bakıldığında ona göre atıfta bulunma hususu, kıssalardaki farklı zaman ve mekânlardaki ibretleri birleştirmede önem arz eder. Aynı zamanda bu husus, ayetin ayetle tefsir edilmesi imkânını okuyucuya sunar.

3.2. Kıssaların Tekrarında Farklı Lafızlar Verilmesi Hususuna Yaklaşımı

İbn Âşûr'a göre kıssaların tekrarında kullanılan lafızlar eş anlama gelse de kıssaların farklı kelime veya cümle ile anlatılması, zihinde canlandırma ve olaylar arasında bütünlük oluşturmada önemli katkı sağlar. Bu hususta o, şu izahlarda bulunur.

Şöyle ki o, “*Hani onlara şu şehre yerleşin, orada dilediğiniz gibi yiyecek için ve dilediğiniz gibi af dileyin...*”¹¹⁰ ayetinin benzerinin yine Bakara sûresinde eş anlamlı fiillerle benzer olarak geçtiğini¹¹¹, sadece burada (أسكنوا) fiili yerine (أدخلوا) fiilinin kullanıldığını söyler. Sonra da iki kıssa arasında bu şekilde farklı kullanıma gidilerek kıssaların üslubu bağlamında dinleyicinin dikkatinin celbi için böyle bir yenilik yapıldığını ifade eder.¹¹² Benzer olarak İbn Âşûr, A'râf sûresi 162. ayetin sonundaki (بما كانوا يظلمون) , Bakara sûresinde ise (بما كانوا يفسقون) şeklinde farklılığı şöyle açıklar: İki kıssada da zulüm vasfı te'kit edilse de Bakara sûresinde zulmün ikinci kez kullanımı ağırlık oluşturacağından bunun muadili *fiske* lafzı kullanılmıştır. Zira *fiske* daha genel olup A'râf sûresi 162. ayette onlara dair zulmün tesciline üçüncü kez gidilmemesi için Bakara sûresinden farklı olarak tevbih/kötüleme konusunda alternatif bir ilave yapılmıştır.¹¹³ Bu şekilde o, kıssaların tekrarında farklı kullanımların dinleyici zihninde bir farkındalık oluşturacağına dikkat çeker.

Yine bu konuda başka örnek verilecek olursa, Kasas sûresi 31. ayet bağlamında “*Asâmı yere bırak. Mûsâ asâyı kıvrılır gibi görünce dönüp ardına bakmadan kaçtı. Ey Mûsa beri gel, korkma, sen güvendesin*” ayetinde (وَأَنْ أَلْقَ عَصَاكَ) ibaresinin, aynı kıssa anlatımıyla Neml sûresinde (وَأَلْقَ عَصَاكَ) şeklinde olmasının, kıssa tekrarında anlamı değiştirmeyecek farklı değişikliklerin dinleyicinin zihninde farkındalık oluşturacağına işaret eder.¹¹⁴

Örneklerde görüldüğü üzere İbn Âşûr, kıssa tekrarında anlamı değiştirmeyecek şekilde farklı kullanımların zuhur etmesinin hikmetine dikkat çeker ve bu hususta örnekler takdim eder.

3.3. Kıssaların İbret Noktasına Vurgu Yapması

Müfessir, kıssaları izah ederken zaman zaman bunların hedeflerine vurgu yapar. Şöyle ki bu konuda birkaç örnek ile iktifa edecek olursak yukarıda kıssaların tekrarı hususunun izahında bir kısmını verdiğimiz “...Mûsâ dedi ki: Ey Rabbim dileseydin onları ve beni daha

¹⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 9/142-143.

¹¹⁰ el-A'râf 7/161.

¹¹¹ el-Bakara 2/58.

¹¹² İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 9/144.

¹¹³ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 9/145.

¹¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 20/112.

önce belak ederdin. İçimizdeki beyinsizlerin işledikleri yüzünden bizi belak edecek misin?...”¹¹⁵ ayetini tefsir yaparken içimizden akılsız kesimin (süfehanın) üzerinden, “buranın bu kıssada ibret noktası olduğunu” ve ibret nazarı ile Allah’ın gazabından sakınmanın gerektiğini ifade eder.¹¹⁶

Yine o, Kehf sûresi 1. ayette “*Sana Zülkarneyn’den soruyorlar...*” ayetinde sana ondan haber vereceğiz diyerek, kıssada “hikmet ve ahlâk ibreti” bulunduğu, kıssanın da ümmete fayda sağlaması üzere özetle sunulduğunu beyan eder.¹¹⁷ Yine İbn Âşûr, “*İşte abiret yurdu. Biz, onu yeryüzünde büyüklük taslamayan ve bozgunculuk çıkarmayanlara has kalarız. Akıbet, Allah’a karşı gelmekten sakımanlardır*”¹¹⁸ şeklinde ayette geçen Kârun’un inkârcı tavır ve davranışlarından hareketle kıssaların gerek hayır gerekse şer noktasında ibret vasıtası olduğuna dikkat çeker.¹¹⁹

Sonuç olarak belirtilecek olursa kıssaların tefsirinde onun kıssadan ibret alınacak yer anlamında (وَذَلِكَ مَحَلُّ الْعِبْرَةِ) ve (وَمَحَلُّ الْعِبْرَةِ مِنَ الْقِصَّةِ) ifadelerini kullandığı görülür.¹²⁰ Bu şekilde o, tefsir okuyucusuna kıssadan hisse alınacak yerin neresi olduğu ve buradan nasıl bir ibret alınacağına dair bir yön çizmiş olur. Konuyu uzatmamak için bu kadar örnek ile yetinmek istiyoruz.

3.4. Bazı Müfessirlerin Görüşlerine Muhalefet Etmesi

İbn Âşûr’un kıssalar konusunda bazı farklı açılımlar ve yorumlamalara gittiğini tefsirinin mukaddime kısmında görmüştük. Kıssalara dair tefsir yaparken de bazı muhalif görüşler ortaya koyduğunu görmekteyiz.

Müfessir, Tâhâ sûresinde “*Allah, fakat dedi. Biz senden sonra kavmini smadık ve Sâmirî onları yoldan çıkardı*”¹²¹ ayetindeki “Sâmirî” hakkında müfessirlerin ihtilafa düştüğünü söyler. Zemahşerî (öl. 538/1144) ve Kurtubî’nin (öl. 671/1273) bu husustaki görüşlerinin karışıklık meydana getirdiğine dikkat çeker. O, bu iki müfessirin görüşlerini şöyle nakleder: Sâmirî’nin ismi Mûsâ b. Zafer olup Hz. Mûsâ’nın teyzesinin oğludur. Mûsâ’ya iman ettikten sonra onun dinini inkâr etti. Bu zatın kıptı veya ineğe tapan topluma müntesip münafık biri olduğuna dair birtakım tafsilatlar da mevcuttur.¹²² Sonra İbn Âşûr, farklı görüşlere yer vermekle beraber söz konusu müfessirlerin görüşlerine muhalefet ederek “Sâmirî” isminin “topluluk adı” oluşunu ispatlamak için şöyle der:

“Sâmirî, Yahudilerden bir taifenin ismidir. Buna ‘Sâmir’ de denir. Bunlar, usûlûd-din konusunda Yahudi cemaatlerine muhalif kendine has bir mezhep olup dinde mütesâhil bir vasfa sahiplerdi. Beyt-i Makdis’e tazim atfetmezler; Mûsâ, Hârûn ve Yûşâ (as) dışında İsrâiloğulla-

¹¹⁵ el-A’râf 7/155.

¹¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 9/125.

¹¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 16/18.

¹¹⁸ el-Kasas 28/83.

¹¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 20/189.

¹²⁰ Bunlar için bk. İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 2/480, 487; 9/56, 74; 11/235; 15/260 vd.

¹²¹ Tâhâ 20/85.

¹²² Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Abdurezzak el-Mehdî (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1997), 3/82; krş. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 14/118.

rı peygamberlerini inkâr etmezlerdi. Bunlar, dinin usulü konularında uydurma haberlerle ilhâdi bir duruma bürünüp dinin kanunlarını hafife ve alaya alıyorlardı. Hz. İsa döneminde de şaz olan bu tür söylemlere devam ettiler.”¹²³

O, bu görüşünü destekler mahiyette İncil'den pasajlar sunar. Böylece İbn Âşûr, kendine ait yorumunu ortaya koyarak Sâmirî'nin bir şahıs değil, tarihi bilgidir hareketle Yahudiliğe ait mezhebi bir topluluk olduğu şeklinde bazı müfessirlere muhalefette bulunur.

Yine Yûsuf sûresi 93. ayetteki “Benim gömleğimi götürün de babanın yüzüne koyun, gözleri görecektir duruma gelir, bütün ailenizi de bana/yanıma getirin” olarak ibarede belirtilen gömleğin mahiyeti konusunda tartışmaları zikreder, bazı müfessirlerin belirttiği üzere Hz. Yûsuf'u kuyuya attıklarında babalarına getirdikleri gömleğin Hz. İbrahim'e ait oluşu iddiasını uzak bulur. Şöyle ki onların öne sürdüğü rivâyet, bu gömleğin ateşe girerken kendine cennet ipeğinden yapıldığı şeklinde olup, bu görüşteki müfessirlerin olmayacak bir şey ihsas ettiklerini beyan eder.¹²⁴ Ancak kıssanın tefsirinde muhalefet ettiği müfessirlere dair isim vermez¹²⁵, genel olarak beyanda bulunur.

Özetle belirtilecek olursa İbn Âşûr, kıssaların tefsirinde muhalif yorumlara yer verir. Tek konu halinde sûrenin tamamında sunulan Yûsuf kıssasına dair rivâyetlerde bu tutumunu daha belirgin olarak gösterir.¹²⁶ Yine bu tavrını, kıssalar hakkında zikredilen isrâiliyyât türü haberlerin eleştirisi şeklinde ortaya koyar. Ancak onun, bu tür rivâyetlerin izahı hakkında kaynak göstermeden bilgi vermesi bilginin kaynağı ve hakikati konularında zihinlerde bir takım şüpheler uyandırdığını söylemek gerekir.

4. Kıssa ve İsrâiliyyât İlişisine Bakışı

İbn Âşûr kıssaları yorumlarken isrâiliyyât türü haberlere yer yer dikkat çeker. Kıssaların yaklaşımları gibi, uydurma, hurafe ve isrâiliyyât türü haberlerden uzak durma konusunda gayret gösterir. Ancak durum böyle olsa da yer yer Kitâb-ı Mukaddes'ten alıntılar yaptığı görülür. Kıssalara dair rivâyetlere yaklaşımı iki başlık altında örneklerle şöyle ele alınabilir.

4.1. İsrâiliyyât Türü Rivâyetlere Yaklaşımı

İsrâiliyyât bağlamında haberlere geçmeden önce onun genel olarak rivâyetlere karşı tutumuna dair genel bir bilgi verilecek olursa İbn Âşûr, hadislerle tefsir bağlamında merfû', mevkuf ve maktû' haberlere yer verir. Tefsir yaparken diğer konularda olduğu gibi kıssalarda da rivâyetin sıhhat derecesine önem verir. Ancak hadis rivâyetlerinde râvi zinciri belirt-

¹²³ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 16/280-281.

¹²⁴ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 13/51.

¹²⁵ Bu rivâyet için bk. Kurtubi, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, 11/446; Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Meâni'l-Kur'an fî tefsîr'il Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Seyyid Mahmud Şukrî (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabiyye, ts.), 13/52; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 4/ 2914.

¹²⁶ Osman Kocal, *İbn Âşûr'un Kur'an Kıssalarına Bakışı (Hz. Yûsuf Örneği)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 74-77.

mesne de bazılarının sıhhatine ve kaynağına işaret eder.¹²⁷ Onun ısrarla karşı durduğu husus, mesnedi ve aslı olmayan haberlere yer verilmesidir.

Müfessir, asılsız ve mesnetsiz olan rivâyetlere “hurafe türü” haberler der. Bunları uydurma haber olarak niteler. İbn Âşûr, Ashâb-ı Kehf kıssasının tefsirinde bazı tefsircilere eleştiri yönelterek onların bu kıssaya dair pek çok mevzû haberleri eserlerine naklettiklerine dikkat çeker.¹²⁸

Bu hususta bir iki örnek verilecek olursa İbn Âşûr , “Onlar, ‘Ey Rabbimiz! Yolculuğumuzun konakları arasını uzaklaştır’ dediler ve kendilerine zulmettiler. Biz de onları ibret kıssalarına çevirdik ve kendilerini darmadağın ettik. Şüphesiz ki bunda çok sabreden, çok şükreden herkes için ibretler vardır”¹²⁹ ayetin tefsirinde Sebeliler’in darmadağın olmalarının sebepleri hakkında hurafeye dayalı haberlerin verildiğine, bunları zikretmekten kaçınıp bu tür haberlere itibar etmediğine dikkat çeker. Bunların siyer ve tarih kitaplarında mevcut olduğuna dair serzenişte bulunur.¹³⁰

Yine o, hurafeye dayalı haberleri mitoloji/esâtîr olarak niteler. “İşte onlar, kendilerinden önce cinlerden ve insanlardan gelip geçmiş topluluklar içinde haklarında o sözün (azabın) gerçekleştiği kimselerdir. Şüphesiz onlar ziyana uğrayanlardır”¹³¹ ayetinin tefsirinde ustûrenin çoğulu “esâtîr”ın mitolojik masallar anlamına geldiğini ve bunların da bâtil ve düzmece masallar olduğunu, dolayısıyla bu tür haberlerin hurafe vasfı taşıdıklarına dikkat çeker.¹³² Zira Kur’ân-ı Kerîm’de “esâtîru’l-evvelîn” daha başka ayetlerde de zikredilir.¹³³

İbn Âşûr, bu şekilde sahih olmayan kıssalar etrafında örülen asılsız rivâyetleri genelleme yaparak mevzû ve hurafe bağlamında ortaya atılan haberler olarak niteler. O, çağdaş müfessirlerden Muhammed Abduh gibi¹³⁴ müfessirlerin bu tür haberlere tefsirlerde yer verilmesine karşı çıkar. O, haber anlamında yer yer isrâiliyyât terimini kullanır. Bu tür haberlerin kaynağı hakkında bir takım bilgiler verir. Şöyle ki İbn Âşûr, isrâiliyyât bağlamında tefsirinin mukaddimesinde öncelikli olarak rivâyet türü tefsirlerden bahseder. Suyûtî’nin (öl. 911/1505) “Tabakât-ı Müfessirîn” isimli kitabından hareketle bunlardan en meşhurunun Taberî (öl. 310/923) olduğunu zikrettikten sonra bu tür eserlere isrâiliyyât türü haberlerin karıştığını söyler. Yine öncesinde Ebû İshâk ez-Zeccâc (öl. 311/923) ve Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987) gibi zevatın bu isrâiliyyâta dayalı kıssalara tutkusunun olduğunu söyler, bunların eserlerinin uydurma haberle dolu oluşundan yakınıır.¹³⁵

¹²⁷ Kıssaların tefsiri için Hz. Yûsuf özelinde hadis ve sahâbeden naklettiği rivayetler konusunda bk. Kocal, *İbn Âşûr’un Kur’an Kıssalarına Bakışı (Hz. Yûsuf Örneği)*, 60-66.

¹²⁸ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 15/302.

¹²⁹ Sebe 34/19.

¹³⁰ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 22/179.

¹³¹ el-Ahkâf 46/18.

¹³² İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 26/39-40.

¹³³ en-Nahl 16/24, el-Furkân 25/5.

¹³⁴ Muhammed Abduh’un asılsız haberlere yaklaşımı konusunda bk. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru’l-Menâr* (Kahire: Dâru’l-Menâr, 1947), 1/7-8; bu tür haberlere dair genel bakışı konusunda bk. M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004), 92.

¹³⁵ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 1/16.

İbn Âşûr'un kıssa-isrâiliyyat ilişkisi bağlamında verdiği örneklere bakılacak olursa, Hûd sûresi 37. ayette “*Gözetimimiz altında ve vahyimiz ile gemiyi yap. Zulmedenler hakkında bana bir şey söyleme. Çünkü onlar suda boğulacaklardır*” ayetinin tefsirinde ilk gemiyi yapan kimsenin kim olduğu insanoglu tarafından bilinmemektedir. Bunun ne zaman olduğunu, kaç asır önce başladığını Allah'tan başkası bilemez. Dolayısıyla kıssanın kaç asır önceye tekabül ettiği konusunda zikredilen tarih bilgisi konusundaki isrâiliyyât türü haberlerin güven vermediğine dikkat çeker.¹³⁶

Yine müfessire göre “*İşte Rabbin seni böylece seçecek, sana (rüyadaki) olayların yorumunu öğretecek ve daha önce ataların İbrahim ve İshâk'a nimetlerini tamamladığı gibi sana ve Yakûb soyuna da tamamlayacaktır...*”¹³⁷ ayetinde kastedilenin Hz. Yûsuf'un babasının emrine itaat üzere kutlu bir vazife için gönderilmesidir. Bu da onun şerefli peygamberlik göreviyle beraber devlet göreviyle de müşerref olacağını göstermektedir. Ancak İbn Âşûr, bazı rivâyetlerde nakledilen “babaları (Hz. Yakup) onlara durumunu kıssa etti, onlar da ona haset ettiler” şeklindeki hususa dair abartılı anlatımlara karşı çıkar.¹³⁸

Son olarak İbn Âşûr, kıssalar hakkında uzatılan bu tür haberlerin abartıdan başka bir şey olmadığını söyler. Bu meyanda ona göre kıssalarda esas olanın, maksadın hâsıl oluşunun kifayet bulmasıdır. Şöyle ki bu ilke üzere o, “*Eyyûb'ü de hatırla. Hani o Rabbine, 'Şüphesiz ki ben derde uğradım, sen ise merhametlilerin en merhametlisisin' diye niyaz etmişti*”¹³⁹ şeklindeki ayetin yorumunda Eyyûb'e (a.s.) bir zarar dokunmasının, önceki sıhhat, servet ve evlatlarının alınmasından ve imtihan sonrası tekrar ne varsa aynısının iade edilmesinin sabrın bir semeresi oluşundan ve bunlar üzerinden kendisine nasihat ve öğüt verildiğinden bahseder. Ancak durum böyle olmasına rağmen Sâd sûresinde anlatılan kıssanın boyutunun kıssacılar tarafından daha da genişletilerek muhtevanın peygamberlik makamına uygun olmayan boyuta getirilmesini özellikle eleştirir.¹⁴⁰

Sonuç olarak İbn Âşûr, Kur'an kıssaları etrafında nakledilen isrâiliyyât türü asılsız haberlere itibar edilmemesini öğütler. Özellikle de mesnedi belli olmayan haberlerin sıhhat değerini tartışır, bu tür haberlerin kıssanın özünden uzaklaştırdığına dikkat çeker.

4.2. Kitâb-ı Mukaddes'e Atıfta Bulunması

İbn Âşûr, yer yer Kitâb-ı Mukaddes'ten bazı pasajları tefsirine nakletme cihetine gider. Onun bu husustaki maksadının Kur'an'daki bir kıssanın Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid'de karşılığını göstermek ve ikisi arasında mukayese imkânı sunmak olduğunu söylemek mümkündür. Yine kanaatimizce o, kıssalar konusunda Kur'an-ı Kerim ile Kitâb-ı Mukaddes'in mutabık oldukları ve farklılaştıkları noktaların görülmesine dikkat çekmiş olabilir.

A'râf sûresi 155. ayette ise, “*Musa, kavminden, belirlediğimiz yere gitmek için yetmiş adam seçti...*” ayetinin tefsirinde “*Musa ile otuz gece için sözleştik...*”¹⁴¹ ifadesinin Tevrat'ta

¹³⁶ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 12/66.

¹³⁷ Yûsuf 12/6.

¹³⁸ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 12/215.

¹³⁹ el-Enbiyâ 21/83.

¹⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 17/126.

¹⁴¹ el-A'râf 7/142.

Hurûc/Çıkış bölümünün yirmi dördüncü babında bulunduğu bahseder. Bu kısım alakalı olarak İsrâiloğullarının ileri gelenlerinden belirlenen şahısların bulunduğunu isim vererek beyan eder. Yine Hz. Mûsâ'nın kelamı işitmek için bulutlara girdiğine, bu şekilde dağa çıktığına ve dağda kırk gün ve kırk gece kaldığına dair haberleri nakleder.¹⁴²

Yûsuf sûresi 10. ayette “*Onlardan bir sözcü, ‘Yûsuf’u öldürmeyin, onu bir kayunun dibine bırakın ki geçen kervanlardan biri onu bulup alsın. Eğer yaparsanız böyle yapın’ dedi*” şeklinde verilen mesaja göre, Kur’an kıssalarında kimin söylediğinin isim olarak bir önemi yoktur. Bu nedenle ayette üvey kardeşlerinden birinin söylediği esas alınmıştır. Bu kişinin kim oluşu hakkında ihtilaf olup rivâyetlerde ismi Yehûza, Şem’ûn ve Rûbîn şeklinde geçer. Tevrat’ın bölümünde ismi Ruben şeklinde geçer. Tevrat’ta Tekvin bölümünün, otuz yedinci babında belirtildiği üzere bunu öldürmekten kurtarıp kervanın geldiğini Ruben’e gösteren Yehûza’dır. Kur’an, üslubu üzere şumulüne giren isimleri belirtmeksizin zikreder. Gâfir sûresi 28. ayette olduğu gibi.¹⁴³ Yine Yûsuf sûresinde “*Onlardan yüz çevirdi...*”¹⁴⁴ ayetinin tefsirinde anlatıldığı üzere Hz. Yakûb’un görme kaybının büyük nedeni hüzdür. Böyle olmakla beraber, peygamberlerden böyle şeylerin sâdır olması garipsenecek bir durum değildir. Belalara sabretmek Yahudilerin şeriatında olmayıp, aksine ağlamak ve feryat etmek gibi hususlar söz konusudur. Zira Tevrat’ta da Hz. Mûsâ’nın vefatından sonra kırk gün ağladıklarına dair anlatılar vardır. Hatta bazı peygamberlerin üzüntüden elbiselerini yırttıkları anlatılır. İslâm şeriatında ise musibetlere sabır kemal özelliği taşır.¹⁴⁵

Bu hususta son bir misal verecek olursak İbn Âşûr, Sâd sûresi 21-25. ayetlerinde anlatılan Hz. Dâvud’un doksan dokuz koyun kıssasının tefsirinde Tevrat’tan nakilde bulunur. Sonra bu kıssanın, Tevrat’ın II. Samuel bölümünün on birinci babında yanlış, çelişkili ve himlere dayalı ve bâtil olarak anlatıldığını söyler. Bunun peygamberlik makamına bağdaşmayacak durumda anlatılmasını eleştirir. İtikadî olarak da peygamberlerin büyük ve küçük günahlardan masum olduklarını öne sürer. Nitekim bunun, Sâd sûresi 40. Ayette “*Şüphesiz katımızda onun için bir yakınlık ve dönüp geleceği güzel bir yer vardır*” şeklinde beyan edildiğine dikkat çeker. Ayetteki beyandan hareketle Hz. Dâvud’un akıbetinin cezalandırma şeklinde değil de itap ile son bulduğunu söyler.¹⁴⁶ Yine Müfessir benzer olarak da Tâhâ 83. ayette “Sâmirî” den bahsederken Tevrat’ta Hurûc bölümünün otuz ikinci babında Hz. Hârûn’un altından ‘icl/buzağıyı yaptığına dair verilen haberle büyük bir hatanın yapıldığını, bu tür eylemi bir peygamber için söylemenin doğru olmadığını, peygamberlerin ise bundan masum olduğunu beyan eder.¹⁴⁷

Sonuç olarak İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes’te zikredilen kıssalara dair abartılı isrâiliyyât türü haberlerin kaynağını gösterir; bu tür aşırı ve batıl anlatımları eleştirme cihetine gider.

¹⁴² İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 9/123; krş. *Kitâb-ı Mukaddes*, Çıkış 24/18.

¹⁴³ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 12/225; krş. *Kitâb-ı Mukaddes*, Tekvin 37/1-36.

¹⁴⁴ Yûsuf 12/84.

¹⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 13/43.

¹⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 23/237-239; krş. *Kitâb-ı Mukaddes*, II. Samuel 11/1-27.

¹⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 16/281; krş. *Kitâb-ı Mukaddes*, Çıkış 32/1-6, 21-35.

Sonuç

Son dönem müfessirlerinden İbn Âşûr, tefsirinin hem mukaddimesi hem de ana kısmında kıssalara dair yorumlara önemli oranda yer verir. Tefsirinin mukaddimesinde kıssaların Kur'ân-ı Kerîm'de bulunmasının faydaları ve farklı sûrelerde farklı zaman kipleriyle verilmesinin hikmetlerine dikkat çeker. Ona göre Kur'ân'daki kıssalar, diğer kıssalara nazaran Allah kelamı oluşu nedeniyle üstün ve yüce bir vasıf taşır. Şayet böyle olmasaydı gerçek ve güzel haberlere dair bütün kıssalar eşit seviyede olurdu. Kur'ân kıssalarının diğer kıssalara nazaran farklılığı ve üstünlüğü söz konusu olmazdı.

İbn Âşûr'a göre Kur'ân kıssalarında ümmet için çok büyük faydalar vardır. Buradan hareketle o, Kur'ân'ın her bir kıssayı farklı bir bağlamda konu edindiğini hatırlatır. Zira ona göre Kur'ân kıssaları, tarih kitaplarında olduğu gibi aynı sûre içinde birbirini takip ederek ve bütüncül bir şekilde gelmez. Bunlar, kulların durumlarına göre benzersiz bir üslup ile sûrelerde farklı dağılım gösterir. Bu husus da Kur'ân'ın ibret verici kendine özgü bir üslubudur. Özetle müfessir, Kur'ân'ın diğer kıssacıların üslubundan daha üstün ve farklı bir vasfa sahip olduğuna özel bir vurgu yapar.

Müfessir, kıssa bölümlerinin farklı yerlerde verilmesini mümtaz bir meziyet olarak görür. Zira ona göre bu husus, Yüce Kitâb'ın teşrî ve fihkî meseleleri muhafaza etmesi yanında, kıssalar konusunda da öğüt edinme ve ibret almaya dair maksadını ortaya koyar. Bu bağlamda onun vurguladığı üzere hedef ve hikmet bağlamında Kur'ân kıssalarının zikredilmesinde pek çok fayda vardır. Bunları, tefsirinin mukaddimesinde günümüz usûl kitaplarından daha geniş bir muhteva ile açıklar.

İbn Âşûr, Kur'ân kıssalarının faydalarını tasnif etmekle yetinmez, aynı zaman da kıssaların pek çok sûrede tekrarlanmasının hikmetleri üzerinde durur. Özetle belirtilecek olursa o, bunları: Kur'ân'ın kendine has bir üslubu olduğu üzere kıssalar arasında da farklı münasebetlerin kurulabilmesi, dildeki belagatin görülmesinin sağlanması, vahiy süreci esnasında İslâm'a girenlerin Müslüman olmadan inen kıssalardan haberdar olma imkânını bulabilmesi, Kur'ân'ın tamamı ezberlenmese de tekrar edilmesi hasebiyle aynı kıssadan haberdar olunabilmesi ve son olarak da farklı ibretler üzerinden bütüncül olarak kıssanın görülebilmesi, şeklinde sıralar.

Kıssalarla ilgili olarak ise *Absenu'l-kasas/en güzel kıssa* tabirinin Kur'ân'daki ayetlerin tamamını kapsadığını söyler. Dolayısıyla bu ifade ile Kur'ân kıssalarının Allah katından vahiy olarak indiriliş hakikatinin tekit edildiğini hatırlatır. Zira ona göre “*Sana Kur'ân'ı vahyetmekle...*” ifadesi ile kendinden bedel olan “*en güzel kıssa*” terkibi arasında birbirini tamamlayan bir insicam vardır. Bu husus da vahye dayalı en güzel kıssaların, ayetlerden ayrı bir cüz olmadığını, bunların Kur'ân'ın bütününe ait bir üslup vasfı taşıdıklarını ortaya koyar.

Müfessir, Kur'ân kıssalarının kaynağının ilahî olması, bunların Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla bildirilmesi hususu üzerinde durur. Kıssaların hakikati meselesinde kıssanın kaynağına atıfta bulunarak bunların vahyî haberler olduklarının altını çizer. Bu şekilde İbn Âşûr, kıssaların tarihî olaylarla örtüşmediği, Kur'ân'ın kıssa ederken bazı vakıalarda gerçeklik hususunu hedeflemediği şeklindeki modern söylemleri destekler bir beyanda bulunmaz.

Aksi olarak o, ayette kıssaların haber verilmesine dair zikredilen “hak” ifadesinin kıssaların doğru/gerçek olarak anlatıldığına delalet ettiğini söyler.

İbn Âşûr, kıssalar hakkında tefsirinde zikrettiği rivâyetlerin sıhhati üzerinde titizlikle durur. Kıssaların izahında rivâyetleri tefsire aktarırken ihtiyatlı olmanın ve asılsız-mesnetsiz haberlerin süzgeçten geçirilerek terkedilmesinin gereğine vurgu yapar. Yine bu bağlamda kıssaların yorumu ile yakın alakası olan isrâliyyât türü haberlerin Kur’an’da veciz ve açık olarak anlatılan kıssaların üstünü örttüklerini söyler. Bu meyanda Ehl-i Kitâb’tan alıntılar yapılırken teferruata düşüldüğünü ve bu şekilde kıssalar hakkında abartıya gidildiğini zikreder. Böyle söylemesine rağmen kıssaları tefsir ederken yer yer Kitâb-ı Mukaddes’ten alıntılar yapması çelişki gibi gözükebilir. Ancak kıssalara dair yaklaşımlarının geneline bakıldığında bu tavrıyla onun, kıssalar ile Ahd-i Atik’teki haberler arasında mukayese yapılmasına, yine Kur’an-ı Kerim kıssaları ile bu tür haberlerin örtüştüğü noktaların görülmesine imkân tanıdığını beyan etmek yerinde olacaktır.

Son olarak belirtilecek olursa, Kur’an’da zikredilen tarihî olay ve olguların arkasındaki hikmetleri ortaya çıkarmak, tefsir ilminin önemseydiği hususlardan biridir. İbn Âşûr da ayetlerde zikredilen kıssa üslubunun Kur’an üslubuyla bir bütünlük arz ettiğine dikkat çeker. Dolayısıyla vahiyle haber verilen kıssalara bu çerçevede yaklaşıldığında maksatlarının daha iyi anlaşılabileceğini söyler. Yine o, ayette belirtilen en güzel anlatımın Kur’an vahyi ile vuku bulabileceğine, diğer anlatımların Kur’an kıssalarıyla asla boy ölçüşemeyeceğine vurgu yapar.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s):

Yakup BIYIKOĞLU

Finansman / Funding:

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder. / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests:

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tevhîd Risâlesi*. Çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- el-Âlûsî, Şihâbuddin Mahmûd. *Meâni'l-Kur'an fî tefsîr'il Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. Thk. Seyyid Mahmud Şükrî. 30 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, ts.
- Aziz Ahmed. *Hindistan ve Pakistan'da İslâm Modernizmi*. Çev. Ahmet Küskün. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.
- Baljon, J.M.S. *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Bıykoğlu, Yakup. "İsrâiliyyât Türü Haberlerin Bilgi Açısından Değeri (Tâlût ve Câlût Kıssası Örneği)". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2018), 209-247.
- Bıykoğlu, Yakup. "Kıssa Üslubu Bağlamında Kur'an'da Eyyûb Peygamber". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2016), 211-243.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. 8. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Deliser, Bilal. *Kur'an İlimleri ve Tefsir Üsûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Demir, Şehmus. *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*. 3. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Döner, Ertuğrul. *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10. Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmusu'l-muhît*. 8. Baskı. Beyrût; Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Goldziher, Ignaz. *Mezahibu't-tefsiri'l-İslâmî*. Haz. Abdülhalim en-Neccâr. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1955.
- Gündüz, Şinasi. "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları". *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 49-88.
- Halefullah. Muhammed Ahmed. *Kur'an'da Anlatım Sanatı/el-Fennü'l-Kasâsî*. Çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiye, 1984.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arâb*. 3. Baskı. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1993.
- Kılıç, Sadık. "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar". 1. *Kur'an Sempozyumu*. 87-98. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.
- Kitâbı Mukaddes. İstanbul: Kitâbı Mukaddes Şirketi, 1996.

- Kocal, Osman. *İbn Âşûr'un Kur'an Kıssalarına Bakışı (Hz. Yûsuf Örneği)*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mennâu'l-Kattân. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2004.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. 2. Baskı. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2006.
- Pak, Zekeriya. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Râğb el-İsfehânî. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsiru'l-menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Reşid Rıza, Muhammed. *el-Vahyü'l-Muhammedî*. Kahire: Dâru'l-Cumhuriyye, 2005.
- Sayı, Ali. "Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 145-196.
- Şelebî, Târik. *en-Nabvu'l-mefhûm*. Kahire: Dâru'l-Burâk, 2005.
- Şengül, İdris. "Kur'an Kıssalarının Tarihî Değeri". *Diyanet İlmî Dergi* 32/4 (1996), 63-91.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an Kıssalara Giriş*. 2. Baskı. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998.
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004.
- Watt, W. Montgomery. *Kur'an'a Giriş*. Çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- ez-Zeccac, Ebû İshâk. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*. Thk. Abdulcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf*. Thk. Abdurezzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

Abdullah b. Fûdî ve *Kifâyetü Du‘afâ’i’s-Sûdân fi Beyâni Tefsîri’l-Kur‘ân* Adlı Tefsir Eseri

Abdullah ibn Fodio and His Tafsir *Kifâyat Du‘afâ’ al-Sûdân fî Bayân Tafsîr al-Qur‘ân*

Ifeoluwa Siddiq OYELAMI

Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Doctoral Candidate, Erciyes University
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Kayseri, Turkey
siddiqoye@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2440-7473>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 18/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 17/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation: Oyelami, Ifeoluwa Siddiq. “Abdullah b. Fûdî ve *Kifâyetü Du‘afâ’i’s-Sûdân fî Beyâni Tefsîri’l-*

Kur‘ân adlı Tefsir Eseri”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2022), 271-291.

<https://doi.org/10.31121/tader.1075906>

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

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

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Bu çalışmada 19. yüzyılda Batı Afrika'nın Sokoto devletinin ilk veziriazamı olan Abdullah b. Fûdî'nin (ö. 1245/1829) hayatı ve *Kifâyetü Du'afâ'î's-Sûdân fî Beyâni Tefsîri'l-Kur'an* adlı tefsir eseri üzerinde durulmuştur. Yaşadığı yüzyılda Batı Afrika'nın İslam düşüncesini etkileyen şahıslarından olan İbn Fûdî, ilk başta *Ḍiyya' at-Ta'wîl fî Ma'âni al-Tanzîl* adlı bir tefsir eseri kaleme almıştır. Bu eserin temel eğitim alan talebelere hitap etmediğini gören İbn Fûdî, bu eserden daha veciz bir eser meydana getirmiş, söz konusu eseri, *Kifâyetü Du'afâ'î's-Sûdân fî Beyâni Tefsîri'l-Kur'an* olarak adlandırmıştır. Bu muhtasar eserini hazırlarken yaşadığı coğrafyayı ve zamanı dikkate alarak Kur'an ayetlerine, Nâfi kıraatinin Verş rivayetine ve Mâlikî mezhebinin görüşlerine uygun olacak şekilde Kur'an'ı yorumlamaya çalışmıştır. Bu çalışmada İbn Fûdî'ye özgün olan bu yaklaşım, eserinden alınan örneklerle değerlendirilmiştir. Makalede tümevarım yöntemiyle incelenen bu eserle ilgili değerlendirmeler tasvirî ve karşılaştırmalı olarak yapılmaya çalışılmıştır. İbn Fûdî'nin, kıraat farklılığı söz konusu olduğunda sadece Verş rivayetini; ahkâm konularında ise sadece Mâlikî mezhebinin görüşlerini değerlendirdiği tespit edilmiştir. İbn Fûdî'nin yorum örnekleri, her iki bağlamda diğer tefsir eserlerinden alınan örneklerle karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda İbn Fûdî'nin farklı mezhebe mensup müelliflerin eserlerinden istifade etmiş olmasına rağmen, *Kifâyetü Du'afâ'î's-Sûdân fî Beyâni Tefsîri'l-Kur'an* adlı eserinde, çok az istisna dışında, "Sadece Verş" ve "Sadece Maliki" olarak nitelendirdiğimiz yaklaşıma sıkı sıkıya bağlı kaldığı tespit edilmiştir. Böylece çalışmamız, bir müfessir ve eserinin örneğinde "Her müfessir kendi toplumuna ve zamanına hitap eder." ifadesinin tam anlamını ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbn Fûdî, Kifâyetü Du'afâ'î's-Sûdân, Mâlikî, Verş Kıraatı.

Abstract

This study illustrates the axiom "A mufassir (exegete) addresses his society and era", with the case study of the life of Abdullah ibn Fodio (d. 1245/1829) and his tafsir work titled *Kifâyetü Du'afâ'î's-Sûdân fî Bayâni Tafsîri'l-Kur'an*. Ibn Fodio is one of those who influenced the Islamic thought of 19th century West Africa. He was the first vizier of the Sokoto empire and was renowned for his remarkable insights in politics and scholarship. His foremost tafsir work, *Ḍiyya't-Ta'wîl Fî Ma'âni't-Tanzîl* includes explanations based on al-qirâ'a al-mutawâtira and the four Sunni schools of thought. Considering the complexity of this relatively sizable work, the author decided to abridge it to benefit students with basic knowledge. In doing this, he took into account the style of recitation and the school of thought widely known to the people in his geography and time. Thus, in *Kifâyetü Du'afâ'î's-Sûdân*, he attempted to maintain only interpretations that are in accordance with the Warsh riwaya of Nafi's qiraat and the views of the Maliki school of thought. Consequently, this paper explores this unique exegesis approach with a comparative analysis of the sample verses. In this article, this work was examined utilizing the inductive method, and the outcomes of the evaluation were provided in descriptive and comparative terms. The study reveals that Ibn Fodio only mentions the Warsh riwaya in cases of recitation differences and the Malikite opinions in cases of jurisprudential differences in opinion. Examples of Ibn Fodio's commentaries and those of other authors were compared in both contexts. Conclusively, it is revealed that, while Ibn Fodio benefitted from the writings of authors from various schools of thought, he carefully stuck to his tafsir approach, which we characterize as "Only Warsh" and "Only Maliki," in his *Kifâyetü Du'afâ'î's-Sûdân*, with very few exceptions.

Keywords: Tafsir, Abdullah İbn Fodio, Kifâyat Du'afâ'î's-Sûdân, Malikite, Warsh Qiraat.

Giriş

Gerek tefsir ilminde gerekse diğer İslamî ilimlerde telif edilen kitapların muhtevasında yer alan detaylı bilgiler konunun uzmanı olmayan kişilere zaman zaman ağır gelebilir. Dolayısıyla İslamî ilimler alanında yazılan eserlerin bizzat müellifleri tarafından veya daha sonra gelen bir başka âlim tarafından kısaltılmak suretiyle yeni ve daha veciz bir eser haline dönüştürülmesi çok görülen bir uygulamadır. Eserin daha uygun olması için yapılan bu faaliyet, tefsir ilminde o kadar yaygındır ki Taberî, Beyzâvî, İbn Kesîr, Kurtubî gibi müfessirlerin eserlerinin birçok muhtasarı yapılmıştır.¹

¹ Muhtasar tefsirler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Şahin Güven, "Bir Telif Yöntemi Olarak Tefsirde İhtisar ve Muhtasar Rivayet Tefsirleri". *Marife* 10/2 (2010), 43–66.

Muhtasar eserlerin müelliflerinin ortak gayesi kolaylık sağlamak iken onların işledikleri yöntem her zaman aynı olmamıştır. Zira müellifler, hedef kitlesinin seviyesini hesaba katarak ihtisar yapmıştır. Dolayısıyla zaman ve mekân, seviye standartlarını etkileyebileceği gibi müellifin ihtisar yöntemini de etkileyebilir. İşte bu çalışmada bunun bir örneğini inceleyeceğiz.

19. yüzyılda Batı Afrika’nın İslam düşüncesini etkileyen şahıslardan biri olan Abdullah b. Fûdî (ö.1245/1829) *Ziyâ‘ü’t-te‘vîl fî me‘âni’t-tenzîl* adlı bir tefsir eseri yazmıştır. Ardından bu eserin muhtasarı olarak *Kifâyetü Du‘afâ‘i’s-Sûdân fî Beyâni Tefsîri’l-Kur‘ân* adlı tefsiri de kaleme almıştır. Dolayısıyla çalışmanın konusunu, müfessirin bahsi geçen muhtasar eseri oluşturmaktadır. Müfessir hakkında bilgi verildikten sonra eserin özellikleri ve kendisine özgü ihtisar metodu üzerinde durulacaktır. Ayrıca yeri geldiğinde hem müfessirin ana eserinden hem de hacim bakımından muhtasarına benzeyen ve aynı zamanda kaynaklarından² olan *Tefsîri’l-Celâleyn*³ den karşılaştırmalı örnekler getirilecektir.

1. Abdullah b. Fûdî’nin Hayatı

Abdullah b. Muhammed b. Osman, günümüzdeki Nijerya’nın Dengel kasabasında, Hicri 1179 veya 1180 (1766/1967) yılında doğmuştur. Babası Muhammed b. Osman, toplumda büyük bir âlim olarak tanındığından Fulani dilinde fakih anlamına gelen Fûdî³ lakabıyla bilinmektedir. Bundan dolayı çocukları İbn Fûdî olarak meşhur olmuştur.

Abdullah b. Fûdî, bölgedeki birçok âlimden ilim tahsil etmiştir. Hocalarından bahsetmek amacıyla yazdığı *Îdâ‘u’n-nüsûb men abaztû ‘anbû mine’s-süyyûb* adlı eserde; babası, amcaları ve ağabeyi Osman b. Fûdî dahil olmak üzere 21 hocasından söz etmiştir.⁴

Abdullah b. Fûdî, hayatını sadece mektepte geçirmemiştir. Zira onun bir tebliğci olarak başlayıp devlet kurucularından biri olarak sonlanan yaşamının siyasî bir tarafı da bulunmaktadır. 18. yüzyıl sonlarında günümüzdeki Kuzey Nijerya’da bulunan Hausa eyaletlerinde dinî, ekonomik, sosyal ve politik çeşitli problem ve karışıklıklar yaşanmıştır. Abdullah b. Fûdî’nin ağabeyi olan Osman bu sorunlara yönelik vaazlar vermeye başlamıştır. Başlangıçta liderlerin gönlünü kazanan Osman b. Fûdî ve cemaati, zaman geçtikçe artık hükûmete karşı bir tehlike olarak görüldüğü için ona ve cemaatine karşı çeşitli yaptırımlar başlamıştır. Osman b. Fûdî, kendisine düzenlenen bir suikast girişiminden sonra bulunduğu Gobir bölgesinden Gudu adlı başka bir yere hicret etmeye karar vermiştir.

Bu hicret olayının akabinde Fûdîlerin daveti, sadece bir ıslahat hareketi olmaktan çıkmış, devrimcilik boyutu kazanmıştır. Sonuçta Fûdîler, kendi devletlerini ilan etmiş ve Hausa eyaletlerine karşı savaş açmışlardır. Çalışmamızda inceleyeceğimiz Abdullah b. Fûdî, savaşın önemli cephelerinin komutanlığını yapmış, yeni devlet sağlamlaştıktan sonra devletin ilk veziriazamı olmuştur. Üstelik Sokoto adıyla anılan bu devlette kullanılacak önemli hukuk eserlerinin birkaçını yazmıştır.

² Ifeoluwa Siddiq Oyelami, *Abdullah b. Fûdî ve Ziyâ‘ü’t-Te‘vîl fî Me‘âni’t-Tenzîl adlı Tefsiri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 38.

³ Fulani dili kelimesi olan “فودي” ismi, başta Fodio olmak üzere Fodiyo, Fûdiye, Fuduye, Fûdî gibi farklı şekillerde yazılmaktadır. Fulani diline en uygun telaffuz “Fuduye” olmasına rağmen Türkçe yazılan eserlerde yaygın kullanılan Fûdî yazımı tercih edilmiştir.

⁴ Abdullah b. Fûdî, *The Depository of Texts*. Çev. Muhammad Shareef (Pdf: Sankore’ Institute of Islamic-African Studies International, ts.)

Ömrünün sonlarında siyasetten çekilerek ilmî eserler yazmaya başlayan Abdullah b. Fûdî, bu süreçte birçok eser kaleme almıştır. Bunlardan biri de inceleyeceğimiz *Kifâyetü Du‘afâ’i’s-Sûdân fî Beyâni Tefsîri’l-Kur‘ân* adlı eserdir.

Üçü tefsir mahiyetinde olmak üzere, İbn Fûdî’nin tefsir ilmiyle ilgili altı eseri bulunmaktadır. İbn Fûdî’nin İslamî ilimlerin diğer alanlarında da eserleri vardır. Nitekim Abdullahi Bukhari’nin “The Scholarly Pillar of The Sokoto Caliphate and His Scholarly Work” adlı makalesinde İbn Fûdî’ye ait 187 tane Arapça eser zikredilmiştir.⁵ Müfessirin Arapça dışında Hausa, Fulfulde ve Nupe dillerinde de kitapları olduğundan eserlerinin sayısının 200’ü aşacağını söyleyebiliriz. Gerçi bu eserlerin hacimlerinin birbirlerinden farklı olduğunu belirtmek gerekir.

İbn Fûdî’nin eserleri hacimleri gibi yazım tekniği bakımından farklı özelliklere sahiptir. Eserlerin birçoğunun manzum şeklinde yazılmasının yanı sıra bazıları nesir şeklindedir. Hatta bazıları, önceki alimlerin eserlerinin manzum yoluyla şerhi veya muhtasarı niteliğindedir.

Kitaplarının bir kısmı, halen Sankore Uluslararası İslam-Afrika Araştırmaları Enstitüsü, Nijerya’nın Usman dan Fodio Üniversitesi ve Ahmadu Bello Üniversitesi gibi kurumlar tarafından Batı Afrika eski alimlerine ait binlerce el yazma nüsha arasında korunmaktadır. Eserlerin bazıları basılmış, bazıları dijital hale getirilmiş, bazıları ise henüz neşredilmemiştir. Birçoğu İngilizceye, birkaçı ise Fransızca ve İspanyolcaya tercüme edilmiştir.

Abdullah b. Fûdî’nin hayatı hakkında verdiğimiz bu kısa bilgiden sonra, bu çalışmada inceleyeceğimiz *Kifâyetü Du‘afâ’i’s-Sûdân fî Beyâni Tefsîri’l-Kur‘ân* adlı eserinin tanıtım ve değerlendirmesine geçebiliriz.

2. Kifâyetü Du‘afâ’i’s-Sûdân adlı esere genel bakış

Bizzat kendisinin de belirttiği üzere, Abdullah b. Fûdî, eserini 1238/1823 yılında tamamlamıştır⁶. 2001 yılında Sani Musa Ayagi ve Hamid İbrahim Hamid tarafından tahkik edilen *Kifâyetü Du‘afâ’i’s-Sûdân* iki cilt halinde Kano Publishing matbaasında basılmıştır. Bahsi geçen tahkikli neşirden önce, tarihini tespit edemediğimiz iki farklı baskısı daha yapılmıştır. Tahkikli baskı da bu iki baskı ve dört farklı el yazmasından istifade edilerek ortaya konulmuştur. Bu nüshalardan hiçbirinin müellif nüshası olmadığı belirtilmiştir.⁷

Kifâyetü Du‘afâ’i’s-Sûdân sure tertibine göre Fatıha suresinden Nas suresine kadar Kur’an-ı Kerim’i tefsir etmektedir. Eser, genelde muhtasar tefsirler için geçerli olan basit dil ve ayrıntısız anlatımlar içermektedir. Ancak diğerlerinden farklı en önemli özelliği, rumuz ve noktaların Nâfi’nin Verş rivayetine göre yazılmış ve açıklanmış olmasıdır. Ayrıca tefsirde bulunan ahkam ile ilgili açıklamalar sadece Mâlikî mezhebine ait görüşler çerçevesindedir.

⁵ Abdullahi Bukhari, “The Scholarly Pillar of The Sokoto Caliphate and His Scholarly Work”, *Acamedia* (Eylül, 2011), 2-7.

⁶ İbn Fûdî, *Kifâyetü Du‘afâ’i’s-Sûdân*, 2/789.

⁷ Sani Musa Ayagi. “Mukaddime”, *Kifâyetü Du‘afâ’i’s-Sûdân fî Beyâni Tefsîri’l-Kur‘ân* (Kano: Dar’Ummah for Publishing Agency, 2010), 1/57-61.

3. Eserin Yazılış Sebebi ve İsimlendirme Süreci

Müellif, *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân* adlı eserini kaleme almadan önce 1231/1816 yılında *Ziyâ'ü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl* adıyla daha hacimli bir tefsir yazmıştır. Söz konusu eser dört mezhebin, zahirilerin ve farklı imamların görüşleri, yedi kıraat ve şâz kıraatleri, kıssalar, şiirler ve Arapça dil bilgisi gibi ilimleri içermektedir. Fakat içeriği zengin olduğundan başlangıç seviyesindeki öğrencilere bu eser ağır gelmiştir. Bu durumu fark eden müellif, *Ziyâ'ü't-te'vîl*'i özetlemeye karar vermiş ve şöyle bir yol izlemiştir: Fıkhî konularda farklı mezhep görüşlerini sadece Mâlikî meşhur görüşlerine indirgemiş, farklı kıraat vecihleri söz konusu olunca Nâfi kıraatinin Verş rivayetini esas almıştır. Ayrıca gerekli gördüğü kıssa ve basit dil bilgilerine yer vermiştir. Böylece *Ziyâ'ü't-Te'vîl*'de yer alan farklı görüşler, kıraatler, şiirler, uzun kıssa anlatımları ve derin dil bilgileri bu eserde bulunmamaktadır. Buna işaret etmek amacıyla da eserini *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân fî Beyâni Tefsîri'l-Kur'ân* olarak adlandırmıştır.⁸

Bilindiği üzere, tefsir literatüründe özetlenen eserlerin *zübde*, *bulâsa*, *lûbâb* ve *mubtasar* ibareleriyle adlandırılmasına sık sık rastlanmaktadır.⁹ İbn Fûdî ise eserin yazım sebebini yansıtarak esere, *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân fî Beyâni Tefsîri'l-Kur'ân* adını vermek suretiyle farklı bir ifade tercih etmiştir. Kifâyet kelimesi de bahsi geçen kelimeler gibi sadeliği ve özü yansıtmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in beyanında Sudan'ın zayıf olanlarına kâfi anlamına gelen *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân fî Beyâni Tefsîri'l-Kur'ân* ismiyle müellif kendi bölgesinde başlangıç seviyesindeki talebeleri hedef kitlesi olarak belirlemiştir.

Müellif, kitabını adlandırdığı bu isim vasıtasıyla eserini, genellikle sadece Verş kıraati okuyan ve Mâlikî mezhebine mensup olan “Sudanlı” talebelere yönelik olarak yazdığına işaret etmiş olsa gerektir. Bu arada belirtmek gerekir ki, burada Sudan ile maksat günümüzde Sudan olarak bilinen ülke değil, o günlerde Bilâdüssûdân olarak bilinen siyahilerin yoğunlukta bulunduğu Batı Afrika ve çevresidir. Bu bölgedeki insanlar, genellikle Mâlikî mezhebi ve Verş kıraatini benimsemişlerdir. Gerçi son zamanlarda özellikle kıraat konusunda bu homojenlik kaybolmuştur. Sözelimi müfessirin yaşadığı bölgenin bulunduğu günümüzdeki Nijerya'da halkın çoğu, Kur'an'ı artık Hafs rivayetine göre okumaktadır.

İki yüzyıl önceki şartları dikkate aldığımızda bu bölgede yaşayan başlangıç seviyesindeki bir talebe, Mâlikî mezhebi ve Verş kıraati dışında bir şey bilmezdi. Bundan dolayıdır ki İbn Fûdî, ilmi az olan talebenin Kur'an-ı Kerim'i Mâlikî bakış açısı ve Verş kıraati okunuşuna göre anlamasının kâfi olduğunu düşünerek *Ziyâ'ü't-Te'vîl* adlı eserini ihtisar ederek yeniden yazmıştır.

4. Eserin Genel Tanıtımı

Mushaf tertibine göre Kur'an'ın baştan sona tefsirini ihtiva eden *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân* genel olarak incelendiğinde müfessirin bahse konu olan eserinin ihtisar etmekteki amacına ulaştığını söylemek mümkündür. Her surenin başında surenin isimlerini, kaç ayeti olduğunu

⁸ İbn Fûdî, Abdullah. *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân fî Beyâni Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Sani Musa Ayagi (Kano: Dar'Ummah for Publishing Agency, 2010), 1/83-84.

⁹ Hikmet Koçyiğit, "Tefsir Kitaplarının İsimlerine Dair." *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Mart 2015) 82-118.

belirtmiş, nerede nazil olduğuna dair bilgilere yer vermiştir. İbn Fûdî, ayetleri yorumlarken uzun uzadıya anlatımlardan kaçınmıştır.

Kur'an'ı Kur'an'la yorumlama bağlamında İbn Fûdî'nin bir ayetteki mutlak ifadeyi takyîd, mücmel ifadeyi beyan, âmm olan ifadeyi tahsis etmek suretiyle başka ayet kullandığı görülmektedir. İbn Fûdî, Tefsirü'l-Kur'an bi'l-Kur'an kapsamındaki yöntemlerden olan bir ayeti farklı kıraat ile tefsir etme üslubunu ise kullanmamıştır. Tefsir eserinin hedefi ve özelliğinin gereği doğrultusunda kıraat farklılıklarından doğan anlam zenginleşmesine başvurmakta olsa da Verş kıraatine bağlı olarak ortaya çıkan anlam üzerinde durmayı tercih etmiştir. İbn Fûdî, tefsirinde başvurduğu hadisleri bazen lafzen bazen manen olarak nakletmiştir. Bazı yerlerde ayetlerin faziletlerine ilişkin bilgilerden bahsetmiştir. İtikadi konularda, Abdullah b. Fûdî, ayetleri genelde Eş'arî mezhebine göre tefsir etmiştir.

5. Kifâyetü Du 'afâ' i's-Sûdân'ın kaynakları

Bu eser bir muhtasar olduğu için, ana eser olan *Ziyâ'ü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl* birincil kaynağı olarak değerlendirilebilir. Diğer tefsir kaynakları ise *Ziyâ'ü't-te'vîl* de kullanılan ve *Kifâyetü Du 'afâ' i's-Sûdân*'da da sık sık ismi geçen eserlerdir.

İbn Fûdî, ana eseri *Ziyâ'ü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*'i yazarken en çok Ebu Bekir İbnü'l Arabî (ö.543/1148), Beyzâvî (ö. 685/1286), Molla Gürani (ö. 893/1488) ve es-Seâlibî'nin (ö. 875/1471) tefsirlerinden¹⁰ faydalanmıştır.¹¹ Günümüzde dört cilt olarak basılan bu eserde müfessir hem rivayet hem de dirayet yöntemini kullanarak Kur'an-Kerim'i baştan sona kadar tefsir etmiştir.

Bu eserde kullanılan diğer kaynaklar şunlardır: Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli âyi'l-Kur'an*'i, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'i, İbn Attiye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*'i, Meâfirî'nin (ö. 543/1148) *Abkâmü'l-Kur'an*'i, Râzî'nin (ö. 606/1210) *Meâribü'l-gayb*'i, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an*'i, Kevâşî'nin (ö. 680/1281) *Tebsiratü'l-Mütezekker ve Tezkîratü'l-Mütebasır*, Neseî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*'i, Hâzin'in (ö. 741/1341) *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*'i, Ebu Hayyân'ın (ö. 745/1344) *el-Babri'l-Muhit*, Tefsirü'l-Celâleyn, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürri'l-Mensûr'u* ve el-Besîlî et-Tûnusî'nin (ö.830/1425) *et-Takyîdü'l-Kebîr fî Tefsiri Kitâbillâhi'l-Mecîd*'i.¹²

6. Kifâyetü Du 'afâ' i's-Sûdân'a Özgü İhtisar Metodu

Bu kısımda, *Kifâyetü Du 'afâ' i's-Sûdân* adlı eserin belirgin özelliklerinden olan Verş kıraatinin dikkate alınması ve tefsirde Mâlikî mezhebinin görüşlerinin tercih edilmesi üzerinde duracağız.

6.1. Kifâyetü Du 'afâ' i's-Sûdân'ın Verş Kıraatini Esas Alması

¹⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbn'ül Arabî'nin *Abkâmü'l-Kur'an*'i, Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*'i, Şemseddin Ahmed b. İsmâil Molla el-Gürânî'nin *Gâyetü'l-Emânî's*, ve Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî'nin *el-Cevâhiri'l-Hisân*'dır.

¹¹ Andrea Brigaglia, "Batı Afrika'da Tefsir Çalışmaları ve İslami İlimleri Tarihi". çev. İsmail Albayrak. *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Akif Koç- İsmail Albayrak (Ankara: OTTO, 2. Basım, 2015), 2/308; Oyelami, *Abdullah b. Fûdî ve Ziyâ'ü't-Te'vîl*, 38.

¹² Oyelami, *Abdullah b. Fûdî ve Ziyâ'ü't-Te'vîl*, 38.

Verş kıraati, günümüzde Kuzey Afrika'nın çoğu ülkelerinde olduğu gibi Batı Afrika'da da 20. yüzyıla kadar yaygın olarak okunmuştur. Dolayısıyla Verş kıraatini o dönemde Sokoto devletinin resmi kıraati olarak değerlendirmek mümkündür. Buna göre *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân'da* İbn Fûdî, ayetlerin kıraat farklılığının söz konusu olduğu yerlerde hem yazımı hem de izahını sadece Verş kıraatine uygun bir şekilde yapmıştır.

Evvelden beri kıraat farklılığı mana alternatiflerini ve ayetlerdeki anlam bütünlüğünü oluşturan bir unsurdur. Müfessirler, birden fazla kıraati bulunan ifadeleri yorumlarken bu farklı okuyuşları dikkate alarak yorumlamışlardır. Fakat İbn Fûdî, bu eserde yorumlarını tek bir kıraat rivayetiyle sınırlamıştır. Bu incelememizde bu metoda “Sadece Verş” ismini veriyoruz. Nitekim İbn Fûdî'nin “Sadece Verş” yaklaşımı benimsemesinin nedeni daha önce açıklanmıştı. Ancak onun bu yaklaşımı şu sorulara da yol açabilir: Acaba ayetlere bilinmeyen yeni anlamlar mı yüklenmiş? Farklı bir anlam olsa da bu anlam günümüzde meşhur olan Hafs kıraatine göre hazırlanan tefsir ve meallerde verilen manalarla ne kadar uyumludur?

Bu sorulardan yola çıkarak örneklerle İbn Fûdî'nin bu yaklaşımını analiz edeceğiz. İbn Fûdî'nin, çeşitli yerlerdeki yorumlarını, günümüzde yaygın bir kıraat olan Hafs kıraatiyle iki başlık altında karşılaştıracamız:

1. Hafs kıraatine göre farklı anlamlar
2. Hafs kıraatine göre farklı nahvi değerlendirmeler

6.1.1. Lafızların Anlamıyla İlgili olarak Verş Rivayetine Göre Tercihle Bulunması

Bu başlık altında *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân* adlı eserde İbn Fûdî'nin “Sadece Verş” yaklaşımını kullanarak Hafs kıraatine göre kelime anlamı bakımından farklı açıklamalarını, örnekler ile ortaya koyacağız. Söz konusu anlam farklılığın hem sarf hem de harekelemeden kaynaklandığını belirtmek gerekir.

Örnek 1:

Fatiha suresi 4. ayeti, Hafs kıraatinde “ceza gününün sahibi” anlamına gelen “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” olarak okunmaktadır. Verş kıraatinde ise “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” diye okunmaktadır. İbn Fûdî, bunu dikkate alarak “ceza gününün meliki yani hükümdarı” olarak açıklamıştır.¹³ Halbuki, müfessirler bu ayet ile ilgili genellikle bu iki anlamdan bahseder. İbn Fûdî de ana eseri *Ziyâ'ül't-te'vîl*'de her iki okunuşa yer vermiştir. Bu eserde Hafs rivayetinde okunan “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” ifadesini ayrıca açıklayan İbn Fûdî şöyle ifade etmiştir: “Bunun anlamı, Allah'ın kıyamet gününde bütün yetkinin sahibi olduğudur. Yani “غافر الذنب” gibi daima bununla mevsuftur. Sıfatın bulunması marife içindir.”¹⁴

Celâleyn tefsirinde öncelikle “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” kıraatine göre “O günde Allah Teala'dan başka hiçbir kimsenin saltanatı yoktur. Buna delil ise Bugün mülk (hükümlerlik) kimindir? Tek olan, her şeyi kudret ve bâkimiyeti altında tutan Allah'ındır.” ayetidir.” şeklinde açıklanmıştır. Bundan sonra ikinci ve günümüzde halk arasında daha meşhur olan “مَالِكِ” kıraatine değinilerek “مَالِكِ okuyanlara göre manası şöyledir: Kıyamet gününde her şeyin sâhibidir. O, daima bu sıfatla mevsuftur.” diye bir ilave yapılmıştır.¹⁵ Hatta mütevatir ve şâz olmak üzere ayetin on altı kadar okunuşu olduğu için söz konusu

¹³ İbn Fûdî, *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân*, 1/86.

¹⁴ İbn Fûdî, *Ziyâ'ül't-te'vîl fî Meâni't Tenzîl* (Kahire: Matbaat'ü-l İstikamet, 1961), 1/8.

¹⁵ Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed Mahallî- Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî. *Tefsîri'l-Celâleyn* (İstanbul: Şifa Yayınevleri, 4. Basım, 2019),1.

kıraatlerin bazı eserlerde ayrıntılı bir şekilde açıklandığı görülmektedir.¹⁶ İbn Fûdî, daha önce de belirttiğimiz üzere metodu gereği *Kifâyetü Du‘afâ‘i’s-Sûdân*’da sadece Verş kıraatini zikretmiştir.

Örnek 2:

Bakara suresi 10. ayetteki “وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ” ifadesini açıklarken müfessirler genellikle “يَكْذِبُونَ” ve “يُكْذِبُونَ” şekillerinde ayetin iki okuyuşu olduğunu bildirirler. Bunlardan birinin “*Söyledikleri yalana karşılık da onlara elem dolu bir azap vardır.*” anlamına geldiğini, diğerinin “*Hz. Peygamber’i yalanlamalarına karşılık onlara elem dolu bir azap vardır.*” anlamına geldiğine dikkat çekerler¹⁷. İbn Fûdî, *Ziyâ‘üt-Te‘vîl* adlı ana eserinde de ayeti bu şekilde yorumlamıştır¹⁸. Ancak incelemekte olduğumuz eserde müfessir, ayeti sadece Verş’in kıraatinde olan “يَكْذِبُونَ” okuyuşuna uygun bir şekilde “*Hz. Peygamber’i yalanlamalarına karşılık onlara elem dolu bir azap vardır.*” yorumuna yer vermiştir.¹⁹

Örnek 3:

“إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ”²⁰ ayetinde geçen “تَسْأَلُ” kelimesinin malum veya meçhul okunmasına göre farklı kıraatler söz konusudur. Bundan dolayı ayetteki “وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ” ifadesinin, iki farklı şekilde açıklanması mümkündür. İbn Fûdî, Verş kıraati olan “تَسْأَلُ” okunuşuna göre şöyle bir açıklama yapmıştır: “*Onların durumunu sorma*” demektir. *Bu da cezalarının büyüklüğünü gösterir. Zira biri, bu azabın haberini duymaya tahammül edemez.*”²¹ Burada İbn Fûdî, nehiy şeklinde olan “وَلَا تُسْأَلُ” ifadesinden yola çıkarak bunu mecaz anlamıyla yorumlamıştır. Bilindiği üzere dildeki “sorma!” tabiri çokluk, aşırılık ve kötü bir durum için kullanılmaktadır.²² O yüzden bu kelimenin cehennemliklerin azabı için kullanılması bu azabın şiddetli olduğuna dair bir göstergedir.

Hafs kıraatine göre “تَسْأَلُ” kelimesi “تُسْأَلُ” olarak okunmaktadır. Dolayısıyla “وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ” ifadesi mealen “*Sen cehennemlik olanlardan sorumlu tutulacak değilsin.*” anlamına gelir. Bu ayet, tefsir kitaplarında genellikle her iki anlama göre de tefsir edilmektedir. Mesela Celâleyn tefsirine bakıldığı zaman “*Sen cehennemlik kafirlerden sorumlu değilsin. Onlara ne oluyor da iman etmiyorlar. Senin üzerine ancak tebliğ etmek vardır. Bir kıraatte nehiy kelimesi olarak “تُسْأَلُ” lâfzının cezmîyle okunur.*” diye açıklanmıştır.²³

Örnek 4:

Göklerin ve yerin yaratılması ile dil ve renklerin farklı oluşunun Allah’ın delillerinden olduğunu bildiren Rum suresi 22. ayette “إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ” buyurulmaktadır. Bu ayette geçen “عَالَمِينَ” sözcüğünün “عَالَمِينَ” (bilenler) olarak okunduğu Hafs rivayeti esas alınacak olursa ayet “*Şüphesiz ki bilenler için elbette ibretler vardır.*” anlamını ifade eder. İbn Fûdî ise “عَالَمِينَ” (alemler) olarak okunan Verş rivayetini esas alarak ayeti “*Şüphesiz melek, insan ve cin alemleri için elbette ibretler vardır.*” şeklinde tefsir etmiştir.²⁴

¹⁶ Bkz: Nâsirüddîn Ebû Hayr Abdullâh b. Ömer Beyzâvî. *Envârü’l-Tenzîl ve esrârü’l-te‘vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Mer’âşli (Beyrut: Dar’ü-‘ihya-turâsî’l-Arabî, ts.),1/28.

¹⁷ Mahallî- Süyûtî, *Tefsîrü’l-Celâleyn*, 3; Beyzâvî, *Envârü’l-Tenzîl*, 1/45.

¹⁸ İbn Fûdî, *Ziyâ‘üt-Te‘vîl fî Meâni’t Tenzîl*, 1/13.

¹⁹ İbn Fûdî, *Kifâyetü Du‘afâ‘i’s-Sûdân*, 1/92.

²⁰ Bakara 2/119.

²¹ İbn Fûdî, *Kifâyetü Du‘afâ‘i’s-Sûdân*, 1/134.

²² Türk Dil Kurumu, *Güncel Türkçe Sözlük* (Erişim 26 Ekim 2021.)

²³ Mahallî -Süyûtî, *Tefsîrü’l-Celâleyn*, 18.

²⁴ İbn Fûdî, *Kifâyetü Du‘afâ‘i’s-Sûdân*, 2/275.

Celâleyn ve Beyzâvî tefsirine baktığımız zaman her iki kıraat vechini zikrettiklerini görebiliyoruz²⁵. Aynı zamanda İbn Fûdî diğer eseri *-Ziyâ‘ü’t-Te‘vîl’de-* her iki okunuştan da bahsetmiştir²⁶.

6.1.2. Nahivle İlgili Konularda Verş Rivayetini Tercih Etmesi

Arapça dil bilgisinin alt dallarından biri olan nahiv veya sentaks bilimi, cümleyi oluşturan kelimelerin cümle içindeki işlevlerini ve dizilişlerini incelemektedir. Bu bilim Kur‘an-ı Kerim’i tefsir ederken olmazsa olmaz ilimlerden biridir. Kıraatler arasındaki bazı farklılıklar da aslında kelimelerin cümledeki işlevi veya irabından kaynaklanmaktadır. Bu durumda bir kelime kendisi anlam bakımından değişime uğramaktadır, aksine kelime bulunduğu cümlenin yapısını ve anlamını değiştirmektedir. Burada İbn Fûdî’nin böyle bir durumda “Sadece Verş” yaklaşımını kullanarak nasıl bir açıklama yaptığı ortaya konulacaktır.

Örnek 1:

İbrahim suresi 2. ayetteki “اللَّهُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَمَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ” ifadesiyle her şeyin mülkiyetinin ve hükümdarlığının Allah’a ait olduğu anlatılmaktadır. Fakat bu ayetteki Lafza-ı Celâl’in kesralı veya dammeli olarak okunması konusunda kıraat ihtilafı vardır. Asım’dan Hafs rivayetine göre “اللَّهُ” şeklinde kesralı olarak okunmaktadır. Bu durumda kelime önceki ayetteki “الْعَزِيزُ الْحَمِيدُ” isimlerinden bedel veya atf-ı beyân olarak irab edilmektedir.²⁷ Bunun bir sonucu olarak bazı meallerde iki ayet bir araya getirilerek tercüme edilmiştir.²⁸ Öte yandan Nâfi (Verş’in imamı) rivayetine göre Lafza-ı Celâl mecrur değil merfu olarak okunmaktadır. İbn Fûdî de bu okuyuşa göre açıklama yapıp “اللَّهُ” lafzını mübtedâ olarak irab etmiştir.²⁹ Gerçi ana eseri *Ziyâ‘ü’t-Te‘vîl’e* bakıldığında her iki okunuşa yer verilmiş ve irapları açıklanmıştır.³⁰ Celâleyn tefsirinde ise karilerin isimleri zikretmeksiz her iki iraba yer vermiştir³¹.

Tabii ki her iki okuyuş arasında kayda değer bir anlam değişikliği yoktur. Lakin İbn Fûdî’nin çoğu müfessirin yaptığı gibi aksine Verş kıraatine uygun irap dışındakine yer vermemesi dikkat çekmektedir.

Örnek 2:

Meryem suresinin 34. ayeti Hafs kıraatine göre “ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ” ayetindeki “قول” kelimesi mansup olarak okunmaktadır. Zira bu kıraate göre ifadenin açılımı “أقول الحق” şeklinde olup fiil mahzufur.³² Nitekim, takdiriyle beraber ayetin meali “*Hakkında şüpheye düştükleri konuda (söylediğim) hak söze göre Meryem oğlu İsa işte budur.*” şeklinde verilebilir.

Verş kıraatine gelince ayetteki “قول” kelimesi merfu olarak okunmaktadır. Zira bu kelime, ya haberden sonra bir haberdir veya bedeldir ya da mübtedası mahzuf olan bir haberdir.³³

²⁵ Mahallî-Süyûtî, *Tefsîri’l-Celâleyn*, 406; Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl*, 4/204.

²⁶ İbn Fûdî, *Kifâyetü Du‘afâ’i’s-Sûdân*, 3/213.

²⁷ Muhammed el-Sâfi, *el-Cedval fî İ‘râbi’l-Kur‘ân ve Sarfî-i ve Beyâni-i ma‘a Fevâid-i Nebviyyetü ‘Amme* (Beyrut: Dâr’ür Reşid, 1995), 13/152.

²⁸ Örnek için bkz: *Kur‘ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Altuntaş Halil- Şahin Muzaffer (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), İbrahim 14/1-2.

²⁹ İbn Fûdî, *Kifâyetü Du‘afâ’i’s-Sûdân*, 1/703.

³⁰ İbn Fûdî, *Ziyâ‘ü’t-Te‘vîl fî Meâni’t Tenzîl*, 2/190.

³¹ Mahallî-Süyûtî, *Tefsîri’l-Celâleyn*, 254.

³² el-Sâfi, *el-Cedval fî İ‘râbi’l-Kur‘ân*, 15/296.

³³ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu‘mânî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî ‘ulûmi’l-Kitâb*. thk. Adil Ahmed Abdul‘ül-Mevcud- Muhammed Mütevellî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlimiyye, ts.), 13/62; Ebû’l-Kâsım

İbn Fûdî, bu irab üzerine ayeti iki şekilde açıklamıştır. İlk olarak işte Meryem'in oğlu İsa'dır, yani hakkında şüphe düştükleri Kelimatullah'tır diyerek "قول" kelimesini bedel olarak değerlendirmiştir. Sonra ikinci bir ihtimale göre "Meryem'in oğlu İsa'nın sözü hak sözdür" (قول ابن مريم) diyerek mübtedası mahzup olan bir haber olarak ele almıştır.³⁴

Müfessirin, burada iraba yer vermemesine rağmen ayete yönelik yorumunun Verş kıraatine uyduğu görülmektedir. Bu arada her ne kadar iki ihtimalî tefsir yapmış olsa da her ikisi de sadece Verş kıraatine uygun olanlardır. Öte yandan *Ziyâ'ü't-Te'vîl*'de hem irabı hem de Nâfi kıraati dışında olan mansup okunuşu açıklamıştır.³⁵

Örnek 3:

Kıraat imamları, Meryem suresi 36. ayetin "وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ" ayetinin başındaki "ان" lafzını, "أَنَّ" ve "إِنَّ" olmak üzere iki farklı şekilde okumuşlardır. Nâfi kıraatinin de dahil olduğu "أَنَّ" kıraatine göre ayet, daha önce (31. ayette) geçen "وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ" ifadesine atfedilmektedir.³⁶ Diğer taraftan Asım (ö. 127/745) dahil olmak üzere kelimeyi "إِنَّ" olarak okuyan kıraate göre ayet, ya önceki ayette (30. ayette) geçen "إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ" ifadesine atfedilmekte ya da başlangıç cümlesi (müstenif) olmaktadır.³⁷

İbn Fûdî'nin bu ayete yönelik yorumuna bakıldığı zaman Nâfi'nin (Verş) kıraatine göre açıklama yaptığı görülmektedir. Müfessir, ayetin "بِالصَّلَاةِ" ifadesine atfedildiği için "وَبِأَنَّ اللَّهَ" anlamında geleceğini "وَأَنَّ اللَّهَ" olarak okunduğunu belirtmiştir.³⁸ Müfessirin ana eserine riayet ettiğimiz zaman ise her iki kıraati açıkladığını görüyoruz.³⁹

Örnek 4:

Asım kıraatinde Nebe suresi 37. ayeti "رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ" şeklinde olup "رَبِّ" ve "الرَّحْمَنُ" lafızları mecrur olarak okunmaktadır. Bunun sebebi ise bu kelimelerin bir önceki (جَزَاءٍ مِّن رَّبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا) ayetinde mecrur olan "رَبِّكَ" ifadesinden bedel veya sıfat olmasıdır.⁴⁰ Nâfi kıraatine göre ise söz konusu iki lafız merfu olarak okunmaktadır. Bu okunuşun irabı için üç farklı açıklama bulunuyor olsa da öne çıkan açıklamaya göre "رَبِّ" lafzının mübtedası mahzup olan bir haber (هو رب) olup "الرَّحْمَنُ" mübtedadır, haberi ise "لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ" ifadesidir.⁴¹ İbn Fûdî de bu iraba göre yorum yapmıştır. Müfessir, "رَبِّ" lafzı hakkında bir şey dememesine rağmen "الرَّحْمَنُ" lafzı için "mübtedadır haberi ise "لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ حِطَابًا" şeklinde açıklama yapmıştır.⁴²

Celâleyn tefsirinde bu ayet hakkında şöyle bir açıklama yapılmıştır: "رَبِّ" kelimesi mecrur ve merfu olarak okunur. "الرَّحْمَنُ" kelimesi de aynı şekilde "رَبِّ" kelimesinin mecrur okunmasıyla

Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî. *el-Keşşâf 'an Hâkâ'ika Gavâmi'zi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. thk. Adil Ahmed Abdul'ül-Mevcud ve Ali Muhammad Muvaz (Riyaz: Mektebetü'l-Ubaikân, 1998), 4/19.

³⁴ İbn Fûdî, *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân*, 2/ 11.

³⁵ İbn Fûdî, *Ziyâ'ü't-Te'vîl fî Meâni't Tenzîl*, 3/32.

³⁶ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî. *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr* (Dımaşk: el-maktabü'l islami, ts) 5/232.

³⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 5/232.

³⁸ İbn Fûdî, *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân*, 2/12.

³⁹ İbn Fûdî, *Ziyâ'ü't-Te'vîl fî Meâni't Tenzîl*, 3/32.

⁴⁰ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 20/116.

⁴¹ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 20/116; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 9/11.

⁴² İbn Fûdî, *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân*, 2/ 719.

birlikte merfu olarak da okunur.⁴³ Burada tıpkı İbn Fûdî’nin *Ziyâ‘ü’t-Te‘vîl* adlı eserinde olduğu gibi her iki kıraat sergilenmiştir.⁴⁴

Bütün bu örnek ve mülahazalarda görüldüğü üzere İbn Fûdî’nin “Sadece verş” kıraatini öne çıkardığını görüyoruz. Sonuç olarak da İbn Fûdî’nin bu eserinde kıraat ilmi açısından oldukça farklı bir yaklaşım izlediği görülmektedir. Bu yaklaşımın ayetlerin anlamında bir sınırlandırmaya yol açtığı söylenebilir. Fakat müellifin hedefi doğrultusunda eser, toplumdaki avam sınıfına ve alt yapısı olmayan talebelere yöneliktir. Müellifin Verş kıraatini seçmesinin sebebi ise kendi toplumunun bu kıraat rivayetine alışık olmasıdır. Tıpkı günümüzde farklı dildeki birçok meal veya kısa tefsirde sadece meşhur olan Hafs kıraatine uygun açıklama yapılması gibi.

Diğer yandan burada verdiğimiz örnekler çerçevesinde, İbn Fûdî’nin kullanmış olduğu kıraat yaklaşımı göz önüne alındığında açıklamaların Hafs kıraatine göre yapılan izahlardan çok farkı görülmemiştir. Bundan yola çıkarak kıraat farklılığının anlam farklılığı arz ediyor olması söz konusu farkların tenakuz değil, anlam çeşitliği olarak değerlendirilebilir.

6.2. Ahkâm Bağlamında Kifâyetü Du‘afâ‘i’s-Sûdân’ın Mâlikî Görüşleriyle Sınırlandırılması

Dört büyük Sünnî fıkıh mezhebinin arasında olan ve İmam Malik b. Enes’e (ö. 179/795) nispet edilen Mâlikî mezhebi, Nâfi kıraati gibi Medine’de ortaya çıkmasına rağmen günümüzde daha çok Kuzey ve Batı Afrika’da yaygınlaşmıştır.⁴⁵

Yakın zamanlara kadar Mâlikî mezhebi Bilâdüssûdân’da homojenliğini korumuştur. 19. yüzyılda Abdullah b. Fûdî’nin *Kifâyetü Du‘afâ‘i’s-Sûdân* adlı eserini yazdığı zamanda bu homojenlik aynı şekilde sürmekteydi. Buna göre müellif, *Ziyâ‘ü’t-Te‘vîl* eserindeki fikhî açıklamaları özetlemeye çalıştığı zaman Mâlikî dışındaki mezheplerin görüşlerini çıkarmayı uygun görmüştür. Böylece başlangıç seviyesindeki talebelerin kafalarını karıştırmadan onlara sadece kendi çevrelerinde uygulanan mezhep görüşüyle Kur’an Kerim’deki hükümleri anlamalarını hedeflemiştir.

Ahkâmul-Kur’an çerçevesinde, çeşitli konularda fikhî mezhepler arası ihtilaflara rastlamak mümkündür. Müfessirler, eserlerinde genellikle bu tür ihtilafları zikrederler. İbn Fûdî de ana eseri olan *Ziyâ‘ü’t-Te‘vîl*’de bu yönde yorumlar yapmıştır. Ancak muhtasar eseri *Kifâyetü Du‘afâ‘i’s-Sûdân*’a gelince bu makalede “Sadece Mâlikî” olarak nitelendirdiğimiz yaklaşımı uygulamıştır. Yani Mâlikî görüşü haricinde başka bir görüşe yer vermemiştir. İşbu sebepten dolayı eserden farklı örnekleri karşılaştırmalı bir üslupla ortaya koyacağız.

Örnek 1:

Bakara süresi 173. “إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ أَضْطَرَّ بِغَيْرِ وَلَا” ayetinde “leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesilen hayvanlar” olmak üzere dört şey haram kılınmıştır. Bu ayetin tefsiri etrafında ise birtakım ihtilaflar söz konusudur. Dolayısıyla İbn Fûdî’nin bu fikhî ihtilaflar çerçevesinde ayeti açıklarken nasıl bir yol izlediğini ortaya koymak istiyoruz.

Ölü hayvanı tarif ederken İbn Fûdî, ölü hayvanın (meyte) şer’i yolla kesilmeyen hayvan veya diri hayvanın kopan herhangi bir kısmı olduğunu belirtmiştir. Hakkında sahih hadis

⁴³ Mahallî-Süyûtî, *Tefsîri’l-Celâleyn*, 582.

⁴⁴ İbn Fûdî, *Ziyâ‘ü’t-Te‘vîl fî Meâni’t Tenzîl*, 4/256.

⁴⁵ Eyyüp Said Kaya, “Mâlikî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ekim 2021)

bulunduğu için balık bundan müstesna olup çekirge hakkında ise dayanılacak herhangi bir hadis olmadığı için ancak boğazlanma yoluyla helal olabileceğini ilave etmiştir.⁴⁶

Meyteden faydalanabilirlik hükmüne değinen İbn Fûdî ölü hayvandan üretilen ilacın ne içilerek ne de sürülerek tedavi için kullanılabileceğini söylemiştir. Ayrıca o hayvandan temin edilen ilacın yakılmış olsa bazılarının göre helal diğerlerine göre haram olduğunu eklemiştir.⁴⁷

Bu görüşler göz önünde bulundurulduğunda Abdullah b. Fûdî'nin meyte hakkında sadece Mâlikî mezhebi çerçevesinde açıklama yaptığı, diğer mezhep görüşlerinden kısa da olsa söz etmediği görülmektedir. Zira diğer mezheplerde meyteyi neyin oluşturduğu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Sözgelimi İbn Fûdî, balık hakkında mutlak bir istisna belirtirken Hanefilere göre kendiliğinden ölmüş ve su üzerinde ters dönmüş olan balıkların (es-semekü't-tâfi) yenilmesi haramdır.⁴⁸ Benzer bir şekilde Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler "Sizce iki meyte ve iki kan helal kılındı. İki meyte balık ve çekirge, iki kan ise karaciğer ve dalaktır."⁴⁹ hadisine dayanarak boğazlanmadan çekirgenin yenebileceğini savunmuştur.⁵⁰ Halbuki İbn Fûdî, çekirge konusundan bahsederken boğazlanmadan yenmesine müsaade eden güvenli bir hadisin bulunmadığını öne sürmüştür. İbn Fûdî'nin bu görüşüne paralel olarak Mâlikî müfessir ve muhaddis olan İbnü'l Arabî de söz konusu hadisin zayıf olduğunu iddia etmiştir.⁵¹

Ayetin devamında kan yenmesinin haram olduğu hükmü gelir. Ayetin maksadının akıtılmış kan olduğunu belirten İbn Fûdî, karaciğer ve dalağın kan olmadığını eklemiştir.⁵² Zira Mâlikîlere göre bu iki organ kan değil, ettir. Dolayısıyla onlar, kan yenmez hususunda iki organ için bir tahsis olduğunu söylemeyi doğru bulmamaktadırlar.⁵³

İbn Fûdî, ayette haram kılınan domuz etini açıklarken "Eti haram ancak diğer hayvanlar gibi kendisi tabirdir." diyerek yine mezhepler arasındaki ihtilaftan bahsetmeden sadece Mâlikîlere ait bir görüş öne sürmüştür. Zira İmam Mâlik'in anlayışına göre gerek evcil gerek yabani, eti helal olsun veya olmasın her diri hayvan bizatihi necis değildir, temizdir.⁵⁴ Hanefîler ise domuz dışında bütün hayvanların temiz olduğunu savunmuştur.⁵⁵ Şâfiîlere göre -köpek ve domuz müstesna- her hayvan

⁴⁶ İbn Fûdî'nin "dayanacak bir hadis yok" demesinin sebebi, bu konuda gelen rivayeti sahih bulmaması olsa gerek. Zira Abdullah b. Ömer yoluyla rivayet edilen bu hadis Sünen-i İbn Mâce ve Müsned-i Ahmed'de yer almaktadır. Bkz: Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî İbn Hanbel. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Darü'l Hadis, 1995), 5/212-215 (No.5723); İbn Mâce: Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni. es-Sünen. thk. Şuayb Arnavût vd. (Beirut: Darü'l Risaleti'l İlmiyye, ts.), "Sayd", 9, (No: 3218).

⁴⁷ İbn Fûdî, *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân*, 1/152-153.

⁴⁸ Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsili. *el-İhtiyâr li-Ta'li'i'l-Mubtâr*. thk. Mahmud Ebü Dekîka (Beirut: Darü'l-kütübü'l-ilmiyye, ts.), 5/15.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/212-215 (No.5723).

⁵⁰ Bkz: Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs. *Abkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beirut: Dârü'l İhyâ'i't Tûrâsî'l Arabî, 1992), 1/135; Ebü'l Hasen Şemsü'lislam İmâdüddîn Alî b. Muhammed Kiyâ el-Herrâsî. *Abkâmü'l-Kur'an* (Beirut: *Mektebetü'l-İlmiyye*, 1983) 1/32. Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Cemmâilî İbn Kudâme. *el-Muğni*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyaz: *Dârü'l Alemi'l-Kutub*, ts) 13/298.

⁵¹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî. *Abkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed AbdulKadir Atâ (Beirut: Darr-ül kütüb ilimiyye, 2003),1/ 78.

⁵² İbn Fûdî, *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân*, 1/153.

⁵³ İbnü'l-Arabî, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1/80.

⁵⁴ Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed *Derdür*. Akrübü'l-mesâlik li-mezhebi'l-İmâm Mâlik (Kano: Mektebetü Eyyüb, 2000), 6; İbnü'l-Arabî, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1/80.

⁵⁵ el-Mevsili, *el-İhtiyâr li-Ta'li'i'l-Mubtâr*, 1/16.

temizdir.⁵⁶ Hanbelilere gelince köpek, domuz, yırtıcı hayvan ve yırtıcı kuşlar necis sayılmaktadır.⁵⁷ Bu yasaklara yönelik fikhî görüşler mezhepten mezhebe birtakım farklılık arz ettiği gibi, ayetin bitişinde söz edilen zarurî durumlardaki müsaade hakkında yine fikhî ihtilaflar söz konusudur. Nitekim “فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ” ifadesi fakihler tarafından farklı şekilde yorumlanmıştır. Ayetten hareketle, açlıktan mecbur kalan kişinin bu haramlardan tüketmesinin caiz olduğu konusunda icmâ bulunmaktadır. Fakat “غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ” ifadesiyle ayette bu cevaz iki şarta bağlanmıştır. Mâlikî alimlerin dışındaki cumhur “غَيْرَ بَاغٍ” ifadesini, “doymayacak kadar” ve “ولا عادٍ” ifadesini “zaruret ölçüsünü aşmaksızın” olarak yorumlamıştır. Dolayısıyla onlara göre burada söz edilen müsaade karnı doyurmak için değil hayatta kalabilmek içindir.⁵⁸

Mâlikî müfessir İbnü'l Arabî, meseleye lafzen yaklaşarak “غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ” ifadesini “*keötü niyetli (tâlib-ı şer) ve haddi geçen olmaksızın*” diye yorumlamıştır.⁵⁹ Bu tevîl, Mâlikî mezhebinin söz konusu ruhsata yaklaşımını yansıtmaktadır. Zira onlara göre bu tür haram kılınan şeylerden faydalanmak zaruret halinde verilen bir ruhsattır. Günah işlemekte olan veya günah amacıyla yola çıkan kişiler bu tür ruhsatlardan yararlanamaz.⁶⁰

Abdullah b. Fûdî, ruhsat ifadelerini yorumlarken diğer mezheplerin görüşünü itibara almaksızın hükme sadece Mâlikî anlayışıyla yaklaşmıştır. Bu ifadelerin akrabalık bağlarını koparmaya, Müslümanlara saldırmaya çalışan veya günah işleme amacıyla yola çıkan kişiler ile ilgili olduğunu belirtmiştir. İlaveten “*Zarurî durumda olan kişi tok ve müstağni olana kadar bu haramdan yemesi caizdir.*” demiştir.⁶¹ Bu da İmam Malik'in görüşüyle aynı istikamettir.⁶²

Örnek 2:

Kendi servet ve malını idare etmek ve harcamak konusunda reşit olmayan yetimlere, miras yoluyla kalan mallarının devredilmesini önlemek amacıyla velilerine Nisa suresi 6. ayette, “وَأْتَلُوا أَلْيَتَمِيَّ حَتَّىٰ” (Yetimleri, evlenme çağına gelene kadar deneyin) diye emredilmiştir. Bu demektir ki veliler, mal tasarrufu konusunda yetimlerin yetişkinliğini evlenme çağına ermelerine kadar deneyebilir. Fakihler, evlenme veya buluğ yaşı olarak nitelendirilen bu dönemde, kişinin ihtilam olmaması halinde buluğun yaş sınırının ne olacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir.

İmam Şâfî ve İmam Ahmed'e göre böyle bir durumda buluğ yaşı, on beş yaştır.⁶³ İmam Ebu Hanife ise kız için on yedi, oğlan için on sekiz olarak belirtmiştir.⁶⁴ Mâlikî mezhebinde buluğ belirtileri görülmediği zaman buluğ yaşının ne olacağı konusunda ihtilaf vardır. İmam Mâlik'e atfedilen bazı rivayetler *on yedi yaş* görüşünü desteklerken diğerleri *on sekiz* yaşını optimum buluğ

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfî. *el-Üm. thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib* (Beyrut: *Darü'l-Vefa*, 2001), 2/14.

⁵⁷ Hanbeli mezhebine göre bir hayvanın eti, tükürüğü, kanı ve derisi aynı hükümdedir. Bu mezhebe göre ise söz konusu hayvan bu yönden tahir değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz: İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 1/64-73.

⁵⁸ Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'ân*, 1/135; el-Herrâsi, *Abkâmü'l-Kur'ân* 1/41.

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Abkâmü'l-Kur'ân*, 1/85.

⁶⁰ Bu görüşe karşı çıkan Maliki müfessir olan Kurtubî, günah işlemekte olan bir insanın ölmektense ondan faydalanabileceğini belirtmiştir. Bkz. Ebü Abdullah Mahammed b. Ahmed Kurtubî. *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî* (Beyrut: Müessesetü'r risale, 2006), 3/46.

⁶¹ İbn Fûdî, *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân*, 1/153.

⁶² Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta li'İmam-i Mâlik Rivayet-i Ebi Musab el-Zühri*. thk. Başar Avvâd Marûf - Mahmûd Halil (Müessesetü'r Risale, 5. Basım, 2013), “Zahâyâ”, 2177.

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfî. *Abkâmü'l-Kur'ân* (Mısır: *Mektebetü'l Hanci*, 1994), 1/86.

⁶⁴ el-Mevsili, *el-İhtiyâr li-Ta'îlî'l-Muhtâr*, 2/95.

olarak öne çıkarmaktadır.⁶⁵ Hatta İbnü'l Arabî gibi kimi Mâlikî alimler, buluş yaşı on beş yaş olduğunu savunmuştur.⁶⁶ Bütün bu ihtilaflara rağmen İbn Fûdî, mezhepte öne çıkan ve İbn Kasım'ın İmam Malik'ten rivayet ettiği *on sekiz yaş* görüşünü tercih etmiştir. Dolayısıyla söz konusu ayeti tefsir ederken “*Erlenme çağı demek hem oğlan hem de kızın ihtilam olduğu veya on sekiz yaşına ulaştığı zaman veya kız için adet veya hamile olduğu zamandır.*” demiştir.⁶⁷ Böylece mezhep içi ihtilafları bir kenara bırakarak en meşhur görüşü belirtmekle yetinmiştir.

Örnek 3:

Fıkıh alimleri, abdest ayeti olarak nitelendirilen Maide 6. ayetinden hareketle abdestin hükmü, farzları ve ilgili ruhsatlarını istidlal ederler. İbn Fûdî'nin ayete yönelik açıklamalarına baktığımız zaman farklı hükümleri ortaya koyduğunu görüyoruz.

İbn Fûdî, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ” ifadesini “abdestsiz olduğunuz halde namazı murat ederseniz...” şeklinde açıkladıktan sonra ayetteki emirin “namaza kalktığınızda” şeklinde olduğunu dikkate alarak “her namazda abdest almak müstehaptır.” demiştir.

Ayetin devamındaki “yüzlerinizi yıkayın” anlamına gelen “فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ” ifadesini “su akıtıp ovarak yüzlerinizi yıkayın” şeklinde açıklamıştır. Müfessir, “ovarak” (مع ذلك) ifadesiyle aslında okuyucunun dikkatini bir inceliğe çekmeye çalışmıştır. Zira Mâlikî mezhebine göre, abdest alırken uzuvların ovalanması farzdır. Bu yüzdendir ki Celâleyn bundan söz etmemiştir.⁶⁸ Hatta Beyzâvî, “*Ovmaya ihtiyaç yoktur, Mâlik ise buna muhaliftir.*” şeklinde ifade kullanmıştır.⁶⁹ Mâlikî müfessir Kurtubî, ayet kapsamında burada yıkamanın “elle sürmek” demek olduğunu söyledikten sonra bunun sadece Mâlikîlerde söz konusu olduğunu, zira onlara göre bunun hakiki yıkama olarak sayıldığını dile getirmiştir.⁷⁰

“Dirseklere kadar ellerinizi de (yıkayın)” anlamına gelen “وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ” ifadesine gelince İbn Fûdî, buradaki “e...kadar” (إلى) ifadesinin “beraber” demek olduğunu söylemiştir. Bu, Mâlikîler de dahil olmak üzere ulemanın çoğunun görüşü⁷¹ olsa da Eşheb⁷² (ö. 204/820) gibi Mâlikî alimler, İmam Malik'ten gelen başka bir rivayete dayanarak dirseklerin yıkanmasının vacip olmadığı görüşündedir.⁷³ Mâlikî dairesindeki bu görüşe rağmen İbn Fûdî, sadece meşhur olan görüşü zikretmeyi uygun görmüştür.⁷⁴

“Başlarınızı de mesh edin” anlamına gelen “وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ” ifadesindeki “ب” harf-i cerinin tekit için olduğunu söyleyerek ayetin “*Başınızın tümünü meshedin.*” demek olduğunu belirtmiştir. Ancak bu konuda özellikle söz konusu harf-i cerin işlevi ile ilgili mezheplerin farklı

⁶⁵ Muhammed Tâhir İbn Âşûr. *et-Tabrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tûnisîyye li'neşir, 1984), 4/239. Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâm*, 6/63.

⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1/418.

⁶⁷ İbn Fûdî, *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân*, 1/291.

⁶⁸ Bkz. Mahallî-Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 107.

⁶⁹ Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 2/116.

⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâm*, 7/327.

⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâm*, 7/333; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 2/116; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 1/172.

⁷² Önde gelen Maliki fakihlerinden biri olan Ebû Amr Eşheb b. Abdilazîz b. Dâvûd el-Kaysî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Cengiz Kallek, “Eşheb el-Kaysî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 27 Kasım 2021).

⁷³ Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâm*, 7/333; İbnü'l-Arabî, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/58.

⁷⁴ İbn Fûdî, *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân*, 1/369.

görüşleri vardır. Bâ harfinin ilhak veya tekit işlevi gördüğünü söyleyen Mâlikîler ve Hanbelîler⁷⁵, saçın bütünün mesh edilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir.⁷⁶ Ayetteki emri, başın üçte birini, dörtte birini veya bazılarını mesh etmeye havale eden Hanefîler ve Şâfîler ise bâ harfinin, teb'îd işlevi gördüğü görüşündedirler.⁷⁷ Bütün bu ihtilaflara rağmen İbn Fûdî, sadece Mâlikîlerin haklı buldukları görüşe yer vermiştir.

Müfessir, bundan sonra “Başın iki elle meshedilmesi menduptur. Fakat bir el de caiz. Hatta bir tane parmak olsa da kabul görülür.” ifadesini eklemiştir. Tabii, bu ifadeyi başın tamamının meshedilmesi şartıyla anlamak gerekir.⁷⁸

Müfessir, “ayaklarınızı” anlamına gelen “وَأَرْجُلَكُمْ” ifadesine gelince Verş kıraatine uygun olarak “ل” harfinin nasb ile okunduğunu ve “أَيْدِيكُمْ” ifadesine atfedildiğini belirtmiştir. “إِلَى الْكَعْبَيْنِ” ifadesini ise ayakların topukla beraber yıkanması gerektiği şeklinde açıklamıştır.

İbn Fûdî'nin abdesti açıkladıktan sonra ayetin devamında da boy abdestine değinmiştir. “Eğer cünüp iseniz iyice yıkanarak temizlenin.” anlamına gelen “وَأِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا” ifadesinden sonra söz konusu yıkanmanın (guslün) farzlarını açıklamıştır. “Niyetle vücudun tamamını ovarak ve hatırınca kudretince peşi sıra yıkamak” olarak yaptığı açıklama, Mâlikî mezhebince ittifak edilen guslün farzlarına (niyet, tamîm-ı beden, ovmak ve peşi sıra olması) muvafıktır.⁷⁹

Buradaki sadece Mâlikî üslubu şu şekilde tezahür etmektedir: Mâlikîler dışında ovmak farz değildir, ayrıca Hanefîlerde niyet guslün farzlarından sayılmamaktadır.⁸⁰ Ancak İbn Fudî, bu ihtilafları görmezlikten gelmişçesine hiçbirinden bahsetmemiştir.

Bundan sonra ise müellif, “فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ” ifadesinden sonra teyemmüm üzerinde durmaksızın⁸¹ namazın su ve toprak olmadığı durumdaki hükme geçmiştir. Müfessir, bu durumda namazın ve kazasının farziyetinin kalmadığını belirtmiştir.⁸² Bu mesele her ne kadar çok ihtilaflı olsa da müfessirimiz, İmam Mâlik'e nispet edilen ve Mâlikî mezhebinde öne çıkan bir görüşü belirtmekle yetinmiştir.⁸³ Gerçi müfessirin ana eserine baktığımızda da meseledeki ayrıntılardan kaçmışçasına “Mâlikî'ye göre” eklemesiyle birlikte sadece bu görüşe yer verdiğini görürüz.⁸⁴

Örnek 4:

Belirttiği hüküm çerçevesinde mezheplerce farklı anlaşılan bir başka ayet örneği Tevbe suresinin 28. ayetidir. Bu ayetteki “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا” buyruğu, müşriklerin pislikten ibaret olduğu ve Mescid-i Haram'a artık yaklaşmayacaklarını bildirmektedir. İslam alimleri, bu ayete ilişkin istisna, hususîlik ve umumîlik konusunda ihtilaf etmiştir. Şâfîler bu sözü, istisna olmaksızın bütün kafirlerin Mescid-i Haram'a girmelerinin haram

⁷⁵ Gerçi Hanbelî fakih İbn Kudame, bazı rivayete göre İmam Ahmed'in saçın bazılarını mesh edilmesini yeterli gördüğünü belirtmiştir. Ayrıca kadınlar için Hanbelîler, sadece başın ön tarafının mesh edilmesi yeterlidir, derler. Bkz. İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 1/172-173.

⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *Abkâmü'l-Kur'ân*, 2/60-61; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 1/172.

⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Abkâmü'l-Kur'ân*, 2/60-61; el-Herrâsi. *Abkâmü'l-Kur'ân*, 3/38; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî. *Abkâmü'l-Kur'ân*. thk. Sadettin Ünal (İstanbul: TDV Yayınları- İSAM Yayınları, 1995), 1/79.

⁷⁸ İbn Fûdî, *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân*, 1/369.

⁷⁹ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Gırnâtî İbn Cüzey. *el-Kavânînü'l-fıkhiyye*. thk. Mâcid el-Hamvî (Beyrut: Darü'l-İbn Hazm, 2013), 57-58.

⁸⁰ İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fıkhiyye*, 58; el-Mevsili, *el-İhtiyâr li-Ta'âli'l-Muhtâr*, 1/7.

⁸¹ Bununla ilgili açıklaması Nisa 4:43 ayeti kapsamında geçmiştir. Bkz. İbn Fûdî, *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân*, 1/313.

⁸² İbn Fûdî, *Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân*, 1/329.

⁸³ Mesele ile ilgili ayrıntılara bakabiliriz: Kurtubî. el-Câmi' li-ahkâm, 7/365-367.

⁸⁴ İbn Fûdî, *Ziyâ'ü't-Te'vîl fî Meâni'ti Tenzîl*, 1/229.

olduğunun delili kabul ederken⁸⁵ Hanefiler ise hac ve umre yapmalarının yasak olduğunun delili kabul eder.⁸⁶ Mâlikîler ise bu ayetten umumi bir hükmün çıkarılabileceği görüşündedirler. Dolayısıyla onlara göre, müşriklerin sadece Mescid-i Haram'a değil kıyasen diğer mescitlere de girmeleri yasaktır.⁸⁷

İbn Fûdî'nin ayeti açıklarken “İlaveten ona (Mescid-i haram'a) girmesinler ve kıyasen diğer mescitler için de aynı şey geçerlidir.” diyerek sadece Mâlikî görüşüne yer vermiştir.⁸⁸ Karşılaştırma yapmak istersek Celâleyn tefsirinde de sadece Şâfiî'nin görüşüne yer verilmiştir.⁸⁹ Fakat Beyzâvî gibi daha kapsamlı eserlerde farklı mezheplerin görüşlerine yer verilmiştir.⁹⁰ İbn Fûdî'nin ana eseri olan *Ziyâ'ü't-Te'vîl*'de de farklı görüşlere yer verildiği görülmüştür.⁹¹

Sonuç

Daha önce bahsettiğimiz üzere İbn Fûdî kendi coğrafi konumunu dikkate alarak başlangıç seviyesindeki talepleri yormayacak ölçüde bir muhtasar tefsir kaleme almıştır. *Kifâyetü Du'afâ'î's-Sûdân* ismini verdiği bu tefsirde o coğrafyada okunan Verş kıraati ve amelî konularda uygulanan Mâlikî mezhebine uygun açıklamalar yapmıştır. Diğer tefsirlerde olduğu gibi bunların dışında görüşlerden bahsetmemeye özen göstermiştir.

İbn Fûdî, söz konusu amaç ve üslubu her ne kadar başarılı işlemiş görünse de müfessirin, bazı yerlerde dolaylı olarak başka görüşlerden söz etmediği söylenemez. Söz gelimi besmele, Mâlikî mezhebinde Fatıha suresinin bir parçası olarak kabul edilmemektedir.⁹² İbn Fûdî, her ne kadar sureden ayrı olarak besmeleyi açıklamış olsa da “*Bil ki, Neml suresindeki besmelenin Kur'an'dan bir ayet olduğunda icmâ vardır.*” ifadesini kullanmak suretiyle dolaylı olarak besmele çerçevesindeki ihtilafa değinmiştir.⁹³ Zira eğer sadece Verş veya sadece Mâlikî olacaksa zaten bu konumda besmeleyi zikretmesine gerek kalmazdı.

Yine Müfessirin Mâlikî görüşünden başka bir görüşe yer verdiği başka bir mevzu ise abdest bozan şeylerden bahsedildiği Nisa suresi 43. ayetidir. İbn Fûdî, ayette geçen “*أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ*” -veya kadınlara dokunursanız” ifadesini şöyle değerlendirmiştir: “*(أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ) demek ki eğer el veya bedeninin bir kısmıyla haz almak maksadıyla dokunursa yahut da dokunduğu zaman haz hissederse. Bazıları ise bu ifadeyi “cinsel ilişki” olarak yorumlamıştır.*”⁹⁴

Bilindiği üzere Mâlikîler söz konusu “lems” ifadesini haz almak maksadıyla veya haz alınan bir dokunma olarak yorumluyorlar.⁹⁵ Diğer yandan İbn Fûdî'nin “*قِيلَ*” temrîz ifadesini kullanarak belirttiği “cinsel ilişki” yorumu ise Hanefilerin savunduğu görüşdür.⁹⁶

⁸⁵ el-Herrâsi, *Abkâmü'l-Kur'an*, 3/185-186.

⁸⁶ Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 4/278-279.

⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/469.

⁸⁸ İbn Fûdî, *Kifâyetü Du'afâ'î's-Sûdân*, 1/553-554.

⁸⁹ Mahallî -Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 190.

⁹⁰ Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 3/77.

⁹¹ İbn Fûdî, *Ziyâ'ü't-Te'vîl fî Meâni't Tenzîl*, 2/72-73.

⁹² İbnü'l-Arabî, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1/1.

⁹³ İbn Fûdî, *Kifâyetü Du'afâ'î's-Sûdân*, 1/ 85.

⁹⁴ İbn Fûdî, *Kifâyetü Du'afâ'î's-Sûdân*, 1/313.

⁹⁵ İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, 56.

⁹⁶ Tahâvî, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1/102.

İbn Fûdî'nin genelde kendi mezhebi olan Mâlikîliğin görüşlerini tercih etmesine mukabil, bazı yerlerde objektif bir yaklaşım sergilediğine de şahit oluyoruz. Örneğin Bakara suresindeki “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَىٰ وَفُؤُوا لِلَّهِ فَنَاتِينَ”⁹⁷ ayetinde geçen orta namazının ne olduğunu ele alırken, ana eseri *Ziyâ'ü't-Te'vîl*'inde farklı görüşler zikretmesine rağmen ikinci namazı olduğunu tercih etmiştir⁹⁸. Muhtasar olan *Kifâyetü Du‘afâ’i’s-Sûdân* eserine gelince bu eserde “orta namaz, aralarında veya özellik açısından en faziletli demek. Bu ise sabah namazıdır.” demiştir.⁹⁹ Müfessirimiz, bu eserde kendi benimsediğini değil, İmam Mâlik'in tercih ettiği görüşe yer vermiştir. Zira İmam Malik, *Muvatta'*da sabah namazını destekleyen rivayetten sonra “*Bu benim görüşümdür.*” diye ifade etmiştir.¹⁰⁰ Gerçi aynı eserde orta namazın öğle ve ikinci olduğuna delalet eden rivayetler de yer almaktadır.¹⁰¹

Bu meyanda belirtilmesi gerekiyor ki, İbn Fûdî'nin sadece Mâlikî yaklaşımını benimsemiş olması, icmâ söz konusu olduğunda kendisini başka mezhep mensuplarına atıfta bulunmaktan alıkoymamıştır. Mesela Nur suresi 4. ayeti bağlamında celde cezalarının şiddetinden bahsederken Şâfi mezhebine mensup olan Molla Gürânî'den alıntı yapmıştır.¹⁰²

Bütün bunlar dikkate alındığında müfessirin yönteminin uygulama bakımından son derece başarılı olduğunu söylemek mümkündür.

Müfessir ve tefsir merkezli araştırmalarda en çok araştırılan hususlardan biri müfessirin eserde izlediği özgün metotlardır. Tefsir ilminin betimleyici (deskriptif) mahiyeti düşünüldüğünde, tefsir eserlerinin genellikle belirgin bir ölçüde özgün özellikler taşımaları zor olabilir. Sonuçta hepsi de Allah'ın muradını açıklamaya çalışmaktadır. Bununla birlikte bazı müfessirler belli ön tespitlere yönelik hedefleri ortaya koydukları için tefsirlerinde çok belirgin özellikler bulunmaktadır. Başka deyişle bir müfessir, ancak bir boşluğu tespit edip onu doldurmaya yönelik bir çalışma yapmakla belirgin bir özgünlüğü kazanmış olabilir. Nitekim bu çalışmada incelemiş olduğumuz müfessir Abdullah b. Fûdî, yaşadığı çevrede tefsiri okumak ve anlamak açısından dezavantajlı bir kitleyi tespit etmiş, yaşadıkları zorlukları gidermek için esas tefsir eserini muhtasar hale getirmiştir. Fakat bu ihtisarı yaparken eseri yine söz konusu kitlenin ilim seviyesine uygun bir şekilde ele almıştır. Çalışmamızda ortaya koyduğumuz gibi müellif, hedefi doğrultusunda eserde kıraat farklılığı söz konusu olunca Nâfi'nin rivayetlerinden Verş'i; ahkam farklılıklarında ise Mâlikîlerin meşhur görüşlerini muhtasar eserine seçmiştir. Eseri tahkikli olarak neşreden Sani Musa Ayagi'nin sözüne katılacak olursak eserdeki söz konusu yaklaşım için daha önce görülmemiş diyebiliriz.

İbn Fûdî'nin bu çalışması “Her müfessir kendi toplumuna ve zamanına hitap eder.” sözünü hatırlatmakla birlikte muhtasar tefsirlerde metodoloji hususuna da ufuk açmaktadır. Hacminden dolayı bir tefsir eseri ihtisar edilecek olursa yahut da yeni kısa bir tefsir yazılacak olursa sadece “isnadı çıkarmak”, “irabı azaltmak” gibi formüller üzerinde kalınmamalıdır. Bu tarz çalışmalarda bazen bir hedef kitle belirleyip bu kitleye göre yazmak gerekebilir.

⁹⁷ Bakara 2/238.

⁹⁸ İbn Fudî, *Ziyâ'ü't-Te'vîl fî Meâni't Tenzîl*, 1/96.

⁹⁹ İbn Fûdî, *Kifâyetü Du‘afâ’i’s-Sûdân*, 1/193.

¹⁰⁰ Mâlik, “Salât”, 350.

¹⁰¹ Mâlik, “Salât”, 348-349,351.

¹⁰² İbn Fûdî, *Kifâyetü Du‘afâ’i’s-Sûdân*, 1/127.

Elbette İbn Fûdî'nin hedef kitlesinin pratik bir şekilde bu eserden ne kadar faydalandıklarını ölçmek zordur. Fakat müfessirin siyasi yönünü dikkate alacak olursak eserin, kurdukları devletin konsolidasyonunda ilmî açıdan halka bir kimlik kazandırdığını söyleyebiliriz. Zira Mâlikî mezhebine mensup olan ve Verş kıraatine göre Kur'an'ı okuyan bu halkta, temel öğrenim kitaplarının bu ikisine göre hazırlanması, bir aidiyet duygusu uyandırabilir. Üstelik bu eser, günümüze kadar Nijerya ve etrafındaki ülkelerde piyasada iki cilt halinde mevcuttur. Yine o coğrafyadaki Mâlikî mensuplarına ve Verş kıraatini okuyan topluma faydalı olmaya devam etmektedir.

Eser, genel olarak belirli bir coğrafyada yaşayan insanları göz önünde bulundurarak yazıldığı için eserin bu coğrafyanın dışındaki insanlar tarafından yanlış anlaşılma ihtimali söz konusudur. Bununla birlikte eser özellikle tefsir tarihi ve metodoloji bakımından tüm coğrafyaya hitap etmektedir. Sonuç olarak bu çalışma, bu eserin muhtevasında böyle bir metodun kullanıldığını göstermenin yanı sıra bir örnek bağlamında, müfessirlerin avama Kur'an-ı Kerim'i anlatmak için ne tür gayretlerde bulduklarını da ortaya koymaktadır.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Ifeoluwa Siddiq OYELAMI

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dar’ul Hadis, 1995.
- Ayagi, Sani Musa. “Mukaddime”. *Kifâyetü Du‘afâ‘i’s-Sûdân fî Beyâni Tefsîri’l-Kur‘ân*. Kano: Dar’Ummah for Publishing Agency, 2010.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Hayr Abdullâh b. Ömer. *Envârü’t-Tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Mer’âşli. Beyrut: Dar’ü-’ihya-turâsi’l-Arabî, ts.
- Brigaglia, Andrea. “Batı Afrika’da Tefsir Çalışmaları ve İslami İlimleri Tarihi”. çev. İsmail Albayrak. *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Akif Koç- İsmail Albayrak. Ankara: OTTO, 2. Basım, 2015.
- Bukhari, Abdullahi. “The Scholarly Pillar of the Sokoto Caliphate and His Scholarly Works”. https://www.academia.edu/11469810/Abdullahi_ibn_Fodiyo_and_his_Scholarly_Works
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Abkâmü’l-Kur‘ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dârü’l İhyâ’t Tûrâsi’l Arabî, 1992.
- Derdîr, Ebü’l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *Akrübü’l-Mesâlik li-Mezhebi’l-İmâm Mâlik*. Kano: Mektebetü Eyyüb, 2000.
- Kur‘ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Altuntaş Halil- Şahin Muzaffer. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Güven, Şahin. ‘Bir Telif Yöntemi Olarak Tefsirde İhtisar ve Muhtasar Rivayet Tefsirleri’. *Marife* 10/2 (2010), 43–66. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344170>
- Herrâsi, Kiyâ Ebü’l Hasen Şemsüislam İmâdüddin Alî b. Muahmmed *Abkâmü’l-Kur‘ân*. Beyrut: Mektebetü’l-İlmiye, 1983.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu‘mânî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî ‘ulûmi’l-Kitâb*. thk. Adil Ahmed Abdul’ül-Mevcud - Muhammed Mütevellî. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlimiyye, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tabrîr ve’t-Tenvîr*. Tunus: Dârü’t-Tûnisiyye li’neşir, 1984.
- İbn Cüzey, Ebü’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Gırnâî. *el-Kavânînu’l-fıkhiyye*. thk. Mâcid el-Hamvî. Beyrut: Darü’l-İbn Hazm, 2013.
- İbn Fûdî, Abdullah. *Kifâyetü Du‘afâ‘i’s-Sûdân fî Beyâni Tefsîri’l-Kur‘ân*. thk. Sani Musa Ayagi. 2 Cilt. Kano: Dar’Ummah for Publishing Agency, 2010.
- İbn Fûdî, Abdullah. *Kifâyetü Du‘afâ‘i’s-Sûdân fî Beyâni Tefsîri’l-Kur‘ân*. thk. Hamid Ibrahim Hamid. 2 Cilt. Kano: Dar’Ummah for Publishing Agency, 2010.

İbn Fûdî, Abdullah. *The Depository of Texts*. çev. Muhammad Shareef. Sankore' Institute Of Islamic-African Studies International, ts. <https://siyasi.org/wp-content/uploads/2014/12/Iidn-Nusuukh-redo.pdf>

İbn Fûdî, Abdullah. *Ziy'â'ü't-Te'vîl fî Meâni't Tenzil*. 1 Cilt. Kahire: Matbaat'ü-l İstikamet, 1961.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâîlî. *el-Mugnî*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Riyaz: Dâru'l Alemlî'l-Kutub, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût vd. Beyrut: Darü'l Risaleti'l İlmiyye, ts.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Abkâmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed AbdulKadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Darr-ü'l kütüb ilimiyye, 2003.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. Dımaşk: el-maktabü'l islamî, ts.

Kallek, Cengiz. "Eşheb el-Kaysî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 27 Kasım 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/esheb-el-kaysi>

Kaya, Eyyüp Said. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ekim 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maliki-mezhebi>

Koçyiğit, Hikmet. "Tefsir Kitaplarının İsimlerine Dair". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/3 (30 Mart 2015), 82. <https://doi.org/10.17859/pauifd.94065>

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 2006.

Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed - Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tefsîri'l-Celâleyn*. İstanbul: Şifa Yayınları, 4. Basım, 2019.

Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta li'İmam-i Mâlik Rivayet-i Ebi Musab el-Zühri*. thk. Başar Avvâd Marûf - Mahmûd Halil. Müessesetü'r Risale, 5. Basım, 2013.

Mevsili, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*. thk. Mahmud Ebü Dekîka. Beyrut, Darü'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.

Oyelami, Ifeoluwa Siddiq. *Abdullah b. Fûdî ve Ziyâ'ü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzil adlı Tefsiri*. Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=0q2xmPfuUjA47Sk2tIHHvZQ&no=LwH2zTdS6GBw-SQwn_y40w

Sâfi, Mahmûd el-. *el-Cedvel fî İ'râbi'l-Kur'an ve Sarfîhi ve Beyânîhi ma'a Fevâid-i Nahviyyetü Amme*. 16 Cilt. Beyrut : Dâr'ür Reşîd, 1995.

Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Abkâmü’l-Kur‘ân*. Mısır: Mektebetü’l Hancı, 1994.

Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. thk. Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib. Beyrut: Darü’l-Vefa, 2001.

Tahâvî, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed. *Abkâmü’l-Kur‘ân*. thk. Sadettin Ünal. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları- İSAM Yayınları, 1995.

Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf ‘an Hakâ’iki Gavâmi‘i’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vücûbi’t-Te’vîl*. çev. Adil Ahmed Abdul‘ül-Mevcud- Ali Muhammad Muvaz. 5 Cilt. Riyaz: Mektebetü’l-Ubaikân, 1998.

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 26 Ekim 2021. <https://sozluk.gov.tr/>

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

Reşid Rızâ'nın Düşüncesinde Makâsıd-ı Kur'ân*

The Maqâsid al-Qur'ân in the Thought of Raşid Rızâ

Dr. Gülnur KÜLÜNKOĞLU

İstanbul, Turkey

g.kulunkoglu@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2464-8170>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 09/08/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 11/02/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation: Külünkoğlu, Gülnur. "Reşid Rızâ'nın Düşüncesinde Makâsıd-ı Kur'ân". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2022), 292-316.
<https://doi.org/10.31121/tader.980667>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism was detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

* Bu çalışma "Günümüz Kur'an Araştırmalarında Makâsıdî Yaklaşım" (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021) isimli tezimizin ikinci bölümünün "Reşid Rızâ'nın Düşüncesinde Makâsıd-ı Kur'an" isimli alt başlığının genişletilmiş halidir.

Öz

Modernleşmenin etkisiyle Kur'ân araştırmalarında meydana gelen usûl tartışmalarında klasik yorum yöntemlerine yönelik eleştiriler yoğunluk kazanmıştır. Bu eleştiriler içinde klasik tefsirlerin lafızcı ve parçacı olmakla okuyucuyu Kur'ân'ın bütünlüğünden ve gâyesinden uzaklaştırdığı ana tema olarak yer almaktadır. Bu bağlamda günümüz Kur'ân yorumcuları, ağırlıklı olarak Kur'ân'ın makâsıdını aramaya ve Kur'ân yorumunda makâsıdı esas almaya yönelmişlerdir. Bununla birlikte konu hakkında yapılan çalışmalar da yükselen bir ivme kaydetmiştir. Ancak makâsıd hakkındaki çalışmaların ilkesel olarak makâsıda işaret etmekle yetindiği ve tasvîrî bir nitelik arz ettiği görülmektedir. Modern dönemde makâsıdı yaklaşıma yönelen müelliflerin bu yönelişinin sebepleri üzerinde durulmamıştır. Çalışmada öncelikle Reşid Rıza'ya (ö.1935) etkisi bakımından Muhammed Abduh'un öncü fikirleri hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra günümüz Kur'ân araştırmalarının önemli isimlerinden olan Rıza'nın Makâsıd-ı Kur'ân hakkındaki yorumları ele alınmıştır. Rıza'nın kendi tarihsel ve sosyal bağlamında önceki dönemlere göre daha yüksek bir vurguyla Makâsıd-ı Kur'ân'ı ele almasının sebeplerinin neler olduğu, Makâsıd-ı Kur'ân'ı hangi motivasyonla belirlediği sorularına cevap aranmıştır. Sonuç olarak Rıza'nın düşüncesinde Makâsıd-ı Kur'ân'ın, nübüvvet meselesini ve vahyin kaynağının ilahiliğini Batı'ya karşı savunma çabasında işlevsel bir araç olduğu görülmektedir. Ona göre Kur'ân'ın maksatları, Kur'ân'ın bütün beşerî sistemlerden üstün olduğunun en büyük delilidir. Reşid Rızâ özelinde modern bağlamda Kur'ân'ın maksatlarının hem bireysel konularda hem de toplumsal konularda ıslahı içerdiği görülmektedir. Kur'ân'ın kaynağı ve nübüvvet hakkındaki oryantalist eleştiriler ve sosyal, siyasî, ekonomik dönüşüm çabaları Kur'ân'ın maksatları ışığında ele alınmıştır. On dokuzuncu asrın sonları ve yirminci asır başlarında modernleşmenin etkisiyle Makâsıd-ı Kur'ân, hedeflenen reformların gerçekleştirilmesinde küllî bir temel olarak ıslah zemininde araçsal bir pozisyona evrilmiş ve modern içermeleri kapsamına dâhil etmiştir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Makâsıd, Külli ilkeler, Reşid Rıza, Menar.

Abstract

The criticisms of classical interpretation methods have intensified in the method discussions that took place in the Qur'anic studies with the effect of modernization. Among these criticisms, it is the main theme that classical exegeses are literalist/textualist and fragmentary, distracting the reader from the integrity and purpose of the Qur'ân. In this context, today's commentators of the Qur'ân have tended to seek the maqâsîd of the Qur'ân and to predicate the maqâsîd on the interpretation of the Qur'ân. Nevertheless, there has been an increase in studies on the subject. However, it is seen that the studies on the maqâsîd are contented with pointing to the maqâsîd in principle and have a descriptive quality. The reasons for this tendency of the authors who turned to the maqâsîd-based approach in the modern period were not emphasized. In the study, first of all, information about Muḥammad Abduh's pioneering ideas was given in terms of his influence on Rashîd Riḍâ (d.1935). Then, it is dealt with that the interpretations of Rashîd Riḍâ (d.1935), who is one of the prominent names in Qur'anic studies today, on the maqâsîd al-Qur'ân. The study aims to seek answers to the questions of the reasons for Riḍâ 's discussing of the maqâsîd al-Qur'ân in his own historical and social context, with a higher emphasis than previous periods, with which motivation he determined the maqâsîd al-Qur'ân. Consequently, it is seen that the Qur'ân is a functional means for his effort to defend the issue of prophecy and the divinity of the source of revelation against the West in Riḍâ's thought. According to him, the objects of the Qur'ân are the greatest evidence for that the Qur'ân is superior to all human systems. It is seen that the objects of the Qur'ân in modern context in terms of Rashîd Riḍâ include reclamation in both individual and social subjects. It is seen that orientalist criticisms about the source of the Qur'ân and prophecy and social, political, and economic reform efforts were dealt with in the light of the objects of the Qur'ân. The maqâsîd al-Qur'ân has been evolved to an instrumental position on the ground of reclamation as a universal basis for the realization of the aimed reforms and included modern implications with the influence of modernization in the late nineteenth and early twentieth centuries.

Keywords: Tafsîr, The Qur'ân, Maqâsîd, Universal principles, Rashîd Riḍâ, al-Manâr.

Giriş

Makâsıd-ı şeria, hukukî hükümlerin gâye ve hikmetlerini ortaya çıkarmayı ve hükümlerde dinin gâyelerini dikkate almayı hedefleyen bir alan olarak tebarüz etmektedir. Fikrî temellerini evrende hiçbir şeyin boş yere yaratılmadığına işaret eden naslardan¹ alan gâiyyet prensibine dayanmaktadır.² Gâye fikrinin hukuk alanında hükümlerin maksatlarını belirleyerek hukukun uygulanabilirliğini sürdürme amacıyla ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Mesele, en üst maksat olarak “*faydalı olanın celbi zararlı olanın def’i*” anlamında özetlenebilecek maslahat ilkesi³ çerçevesinde tartışılmıştır. Dinin gâyesinin kulların maslahatını temin etme olduğu yönünde İslam alimleri arasında görüş birliği bulunmaktadır. Bu görüş birliği ise dini bildirimlerin bir gâyeye matuf olduğu ve bu üst gâyenin de kulların maslahatını temin olduğu yönündeki fikrin naslardan tümevarım yoluyla elde edilmesine dayanmaktadır.⁴

Hukuk alanında makâsıd-ı şeria konusundaki çalışmaların artışının yanı sıra modern dönemde klasik tefsir alanında gâye ve maksadın ihmal edildiği yönündeki eleştirilerin de etkisiyle tefsir alanında makâsıd arayışı ivme kazanmıştır. Bunun sonucunda gâî yoruma yönelik ilginin ve Makâsıd-ı Kur'ân'ı tespit gayretlerinin modern dönem eserlerinde önemli bir yer edindiği söylenebilir.

Bu konuda Faruk Çaykara tarafından hazırlanan “Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar”⁵ adlı doktora tezi, tefsir alanında yapılan ilk çalışma olması sebebiyle önemlidir. Çalışma, makâsıd-ı şeria hakkında pek çok çalışma olmasına rağmen Makâsıd-ı Kur'ân alanında çalışma olmaması sebebiyle alandaki boşluğa dikkat çekmektedir. Tezin amacı, klasik ve modern dönemde ortaya çıkan amaçsal yorumlama tekniklerinin bir mukayesesi yapmak olarak belirtilmiştir. Bu amaçla sadece İslam hukukundaki değil çağdaş hukuktaki yorum metotları da kapsama alınmıştır. Buna ilaveten çalışma, Kur'ân'ın temel maksatlarını belirleme amacındadır. Çalışma, tefsir, İslam Hukuku ve Çağdaş Hukuk yorumlama tekniklerine geniş bir şekilde yer vererek tasvirî bir üslup kullanmıştır. İkinci bölümde ise Çağdaş hukukun ve Kur'ân'ın temel amaçları başlığı altında çağdaş hukuk ekollerindeki temel amaçlar açıklanmış ve bu ekoller arasında bir görüş birliği olmadığı ifade edilmiştir. Bu temel amaçlar arasında adalet, hürriyet, eşitlik, güvenlik, toplumun mutluluğu gibi değerler sıralanmıştır. Son bölümde Muhammed Tâhir b. Âşûr (ö. 1973), Fazlurrahman (ö. 1988), Nasr Hamid Ebu Zeyd (ö. 2010), Hasan Hanefî'nin (d. 1935) makâsıd yorum ilkelerine yer verilmiştir. Bu çalışma Kur'ân'ın amaçları hakkında yapılan ilk çalışma olması

¹ “*Sizî sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?*” Kur'ân-ı Kerim Meali, Çev. Hayrettin Karaman vd, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2017), el-Mü'minün 23/115.

“*Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık; bu inkâr edenlerin zannıdır...*” Sâd 38/27.

“*Rabbimiz! Bunu boşuna yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz; Bizî cebennem azabından koru*” Âl-i İmrân 3/191.

² Ertuğrul Boynukalın, “Makâsıd-ı Şeria”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/423.

³ Maslahatın işlevi ile ilgili Mecelle kaidesi için Bkz. “Raiyye yani tebaa üzerine tasarruf maslahata menûtur”. (md. 58) Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, (İstanbul: Matbaa-yi Osmaniye, 1884), s. 22 vd.; Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle: Mecelle-i ahkâm-ı adliyye*, Haz. Ali Himmet Berki, (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982), 19 vd.

⁴ Boynukalın, “Makâsıd-ı Şeria”, 27/ 423-427.

⁵ Faruk Çaykara, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar* (Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

sebebiyle önemli olmakla birlikte modern dönemde Makāsıd-ı Kur'ân fikrine dair açıklamaları sınırlıdır. Ayrıca çalışmada Makāsıd-ı Kur'ân araştırmalarının sebeplerine dair bir analiz mevcut değildir.

Konu ile ilgili diğer çalışma da Mehmet Emin Maşalı'ya ait “Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makāsıd Merkezli Yaklaşım- Reşid Rıza ve İbn Âşur Örneği-”⁶ isimli makaledir. Bu çalışmada Maşalı, Reşid Rıza ve İbn Aşur'un makāsıd fikirleri ve Makāsıd-ı Kur'ân hakkındaki açıklamaları doğrultusunda bazı tespitlere gitmiştir. Buna göre her iki müellifin de makāsıdı yorumun kapsamını Kur'ân'ın bütününe teşmil ettiği, Kur'ân'ın nüzülüne esas teşkil eden küllî ilke ve gâyelere yer verdikleri ifade edilmiştir. Kur'ân'ın maksatlarını ıslah temelli olarak açıklamışlardır. Beyan ettikleri maksatların gerçekleşmesi için fitrat, adalet, eşitlik gibi dini niteliklere dikkat çekmişlerdir.⁷

Son dönemlerde yükselen bir ivme kaydeden makāsıd araştırmalarında tasvîrî bir yöntemin takip edildiği görülmektedir. Bu çalışmada Makāsıd-ı Kur'ân meselesi, Reşid Rıza (ö. 1935) özelinde ele alınacaktır. Makāsıd, Makāsıd-ı Şeria, Makāsıd-ı Kur'ân gibi kavramların tanımlarına yer verilerek kavramsal alanın tespitinden sonra Rıza'nın Makāsıd-ı Kur'ân olarak belirlediği ilkeler açıklanacaktır. Bu bağlamda modern dönemde Kur'ân'ın küllî ilke ve maksatlarına atıfta bulunan Rıza'nın makāsıd konusundaki metinleri ve bu metinlerin oluşturulma sebepleri arasında kurulacak irtibat neticesinde Kur'ân'ın gâyelerine atıfta bulunmayı gerektiren şartlar, Rıza'nın açıklamaları çerçevesinde ortaya konulacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Makāsıd-ı Şeria

Makāsıd kavramı, yönelmek manasıyla açıklanan kasd kökünden gelmektedir.⁸ Makāsıd-ı şeria, “genelde dinin, özelde ibadetler ve hukuk alanındaki dinî hükümlerin gâyeleri anlamında bir tabir” olarak tanımlanmaktadır.⁹ Erken dönemde Hakîm et-Tirmizî (ö.320/932), Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976), İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), İzzeddin b. Abdüsselam (ö.660/1262), Karâfî (ö.684/1285), Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi isimler ve özellikle İbrahim Mûsa eş-Şâtûbî (ö. 790/1388) makāsıd-ı şeria konusuna katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte klasik dönemde kavram, genel olarak dinin, canın, aklın, malın, neslin muhafazası olarak formüle edilmiştir. Daha sonra bu beş asla ırzın (insan onur ve haysiyetinin muhafazası) korunması da eklenmiştir.¹⁰

⁶ Mehmet Emin Maşalı, “Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makāsıd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rıza ve İbn Âşur Örneği)”, *Makāsıdı Tefsir Kur'ân-ı Kerîm'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak* (İstanbul: Kuramer, 2018).

⁷ Maşalı, “Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makāsıd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rıza ve İbn Âşur Örneği)”, 276-279.

⁸ İbn Manzur, “K-S-D”, *Lisanü'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-Meârif ts.), 5/3642.

⁹ Boynukalın, “Makāsıdü'l-Şeria”, 423.

¹⁰ Ali Pekcan, “Zarüriyyat Düzeyindeki Gaî Değerlerin Mahiyeti ve Evrensel Niteliği Üzerine”, *İslami İlimler Dergisi* 3/1 (Bahar 2008), 146.

Gazzâlî tarafından zarûriyyât, hâcîyyât, tahsiniyyât olarak üçlü bir tasnife dönüşecek olan makâsıd-ı şeria,¹¹ ilk kez Cüveynî tarafından *el-Burhan* adlı usûl eserinin illetler bahsinde beşli bir tasnifle ortaya konulmuştur;¹² Manası akılla kavranabilen zarurîler, Zarûret derecesine varmamakla birlikte genel ihtiyaçlarla ilgili olanlar, Ahlakî güzellik gâyesi güdülenler, Menduplar, İstinbat için kullanılmayanlar.¹³

Gazzâlî, *el-Müstasfâ*'nın Istıslah bahsinde maslahat ve makâsıd-ı şeria konularını ele almıştır. Maslahatı, şer'in kabul ettiği, şer'in kabul etmediği ve şer'in kabul edilip edilmediğine dair bir delil sunulmayan maslahat olmak üzere üç kısımda tasnif etmiştir. Üçüncü kısım olan maslahat-ı mürseleyi açıkladığı başlıkta bir maslahat tanımı vermiştir. Bu tanıma göre maslahat, şer'in amacını korumaktır. Diğer bir tanım ise "yararı sağlama ve zararı defetme"dir.¹⁴ Bu ifadelerle göre maslahat, insanın arzularına göre değil, dinin koyucusunun isteklerine göre belirlenecektir.¹⁵ Dinin insanlara ilişkin amacı da beş temel ilkenin korunması, yani din, can, akıl, nesil, malı korumaktır. Bu beş temeli koruyan her şey maslahat ve bu beş temeli ifsat eden her şey de mefsedettir. Bu konudaki mefsedetin giderilmesi de maslahat olarak tanımlanmaktadır.¹⁶ Maslahatın tanım ve tasnifinde dinin koyucusunun isteklerinin belirleyiciliğine dikkat çeken Gazzâlî'nin makâsıd kavramının terimleşmesine katkıda bulunduğu hatta bu konuda Şâtıbî'yi de etkilediği ifade edilmiştir.¹⁷ Şâtıbî'ye göre şer'i yükümlülükler, yaratılış konusunda hedeflenen maksatların korunmasına yöneliktir. Bu maksatlar, *Zaruriyyat, Hâcîyyat, Tahsiniyyat* olarak dördüncüsü olmaz dediği üç kısımda toplanmıştır: Şâtıbî, zaruriyyatın bütün dinlerde korunmasına itibar edilen esaslar olduğunu beyan etmektedir.¹⁸ Mâkâsıd kelimesinin şeri'a kelimesi ile terkibi, genel olarak bu anlamları ihtiva etmektedir.

1.2. Makâsıd-ı Kur'ân

Çalışmanın konusu olarak Makâsıd-ı Kur'ân, modern dönemde yoğunlaşan çalışmaların yanı sıra modern öncesi dönemde de çeşitli eserlerde ele alınmıştır. Makâsıd-ı şeria'nın temellendirilmesinde büyük bir katkı sunan Gazzâlî'nin Kur'ân'ın maksatlarını beyan ettiği ve bu konuda erken dönemde öncü isimlerden olduğu görülmektedir. *Cevabiru'l Kur'ân* adlı eserinde ilimleri kabuk ve öz ilimler olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutarak¹⁹ kabuk ilimle-

¹¹ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Hamza b. Züheyr (Medine: Şeriketü Medine-i Münevvere, 2008), 2/480.

¹² Reysûnî, Ahmed, *Naẓariyyetü'l-makâsıd*, (Riyad, 1992), 33.

¹³ İmamü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Burhan fî usulî'l-fıkêh*, thk. Abdülazim ed-Dib (Doha: Câmîatu Katar 1978), 2/923.

¹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481.

¹⁵ Soner Duman, "900. Vefat yılında İmam Gazali: Milletlerarası Tartışmalı İlimi Toplantı ", *İslam Hukuk Metodolojisinde Gazalî'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları* (İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2012), 420.

¹⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481.

¹⁷ Boynukalın, "İslam Hukukunda Gaye Problemi?", s. 17; Wael b. Hallaq, *Modernitenin Reformu: Abdurrahman Taba'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), s. 110.

¹⁸ Şâtıbî, *el-Munâfakât*, 2/337-339.

¹⁹ Ebû Hâmid Gazzâlî, *Cevabiru'l-Kuran*, thk. Muhammed Seyyid Rıza Kabbânî (Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedide, 1990), 35; Bkz. Arslan Karaoğlan, "Kur'ân'ı Anlamada Bilimsel Yönelişe Toplu Bir Bakış", *Route Educational and Social Science Journal*, 4, (2017), 375; Celal Kırca, *Kur'ân ve Bilim*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 211-218.

rin asıl maksadın aktarılmasında Kur'ân'a hizmet ettiğini beyan etmektedir. Cevher ilimleri ise kendi içinde ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Alt tabaka ilimler olarak sınıflandırdığı kısalar, kelimeler ve fıkıh ilimleri, üst tabaka cevherler dediği marifetullah ilmi, efal ilmi ve mead ilmi olarak sıraladığı ilimlere ulaşmada bir vasıta hükmündedir. Alt seviye cevher ilimleri üst seviye ilimlerin amacının gerçekleşmesinde araç kabul edilmektedir. Üst seviye cevherler ise Kur'ân'la ulaşmak istenen en yüce maksadı ele almaktadır.²⁰ Gazzâlî'ye göre ilimlerin en üstünü ve en şerefliyi, marifetullah ve ahiret gününü bilmektir. Zira bu iki ilim, maksadın bilgisini içermektedir. Mârifetullah'ı ise ahiret bilgisinden üstün görmektedir. Çünkü ahiret bilgisi için detaylı bilmeye ihtiyaç olmaksızın mutlak itaat gereklidir. Marifetullah ise bütün diğer ilimlerin kendisi için istendiği en yüce ilimdir. Marifetullaha erişmek için fiillerden sıfatlara, sıfatlardan zata doğru yükselmek esastır.²¹ Bu bilgiler ışığında Gazzâlî için Makâsıd-ı Kur'ân'ın marifetullah ve ahiret günü bilgisi olduğunu söylemek yanlış sayılmayacaktır. Onun düşüncesinde alt tabaka ilimler ve alt seviye cevherler ise gereksiz olmayıp bu ilimlere ulaşmada bir vasıta hükmündedir.

Gazzâlî örneğinde klasik olarak bu şekilde ele alındığı söylenebilecek olan Makâsıd-ı Kur'ân, modern dönemde ayrıntılı bir tasnifle şöyle ele almaktadır:

A. el-Makâsıdû'l-âmmeh li'l-Kur'âni'l-Kerim: Kur'ân'ın kendileri sebebiyle nazil olduğu küllî ve genel gâyeler olup belli sure ve ayetlerden değil, Kur'ân'ın bütününden çıkarılmaktadır.²²

B. el-Makâsıdû'l-hâssa li'l-Kur'âni'l-Kerim: Kur'ân'ın bütün sure ve ayetlerinden çıkarılan değil belli bir alan çerçevesinde belirlenen maksatlardır. Vasfî Aşur Ebu Zeyd, makâsıdû'l-hâssayı ikiye ayırmaktadır:

1. Belli bir alandaki maksatlar: Kur'ân-ı Kerim çeşitli alanlara hitap etmektedir. Akaid, ahlak, ibadet vs.

2. Belli bir konudaki maksatlar: Bu tür konulu tefsirdir. Belli bir suredeki veya Kur'ân'ın bütününde belli bir konuyu araştırmak bu kapsama girmektedir. Kur'ân'da namaz veya Kur'ân'da Yahudiler vs.

C. Makâsıdû's-süver: Bir surenin hedef ve gâyelerini araştıran bir tefsir çeşidi olarak açıklanmıştır.

D. el-Makâsıdû't-tafsiliyye li âyâtü'l-Kur'âni'l-Kerim: Her bir ayetin dil unsuru ağırlıklı olarak açıklanması amelîyesidir. Bu türün tefsir külliyatımızdaki tahlîlî tefsir türünden herhangi bir farkı olmamakla birlikte ayetin maksadının tikel olarak açıklanması amacı söz konusudur.²³

²⁰ Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kuran*, 36.

²¹ Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kuran*, 41.

²² Vasfî Aşur Ebu Zeyd, "Nahve et-Tefsiri'l-makâsıdî", *Makâsıdû'l-Kur'âni'l-Kerim: mecmû'atu bubus* ed. Muhammed Selim el-Avva (London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2016), 1/427.

²³ Aşur, "Nahve Tefsiri'l-makâsıdî", 1/430-435.

Yakın dönemde konu hakkında çalışmalar yapan iaimlerden bir olan Abdülkerim Hâmîdî, Makâsıd-ı Kur'ân'ı "Kur'ân'ın kulların maslahatını gerçekleştirmek için indirildiği gâyeler" olarak tanımlayarak üçe ayırmaktadır;

1. el- Makâsıdû'l-âmmeh: Kur'ânın bütünü veya çoğunluğundan gözetilen gâyelerdir. İtikadın ıslahı ve ahlakın güzelleştirilmesi bu kısma örnek gösterilmiştir.
2. el- Makâsıdû'l-hâssa: Kur'ân'ın teşri'ininden özel olarak gözetilen gâyelerdir. Malî, iktisadi ve siyasi ıslah türleri bu kısma örnektir.
3. el- Makâsıdû'l-cüz'iyye: Kur'ân ahkâmından tek tek gözetilen gâyelerdir. Abdest ve teyemmümün hikmeti vs. tikel hikmet ve gâyeler bu kısma örnektir.²⁴

Tazu'l-İslam ise Makâsıd-ı Kur'ân'ı şöyle tanımlamaktadır; "Kur'ân'ın, muhkem ayetlerine dağıtılmış vesaili tarafından doğrulanan ve Kur'ân'ın özünü temsil eden maksatlarının ışığında anlaşılması ilmi"dir. Müellife göre Makâsıd-ı Kur'ân, içeriği bakımından geniş bir alana ilişkindir. Hadis, icma, kıyas kaynaklarını da içine alan makâsıd-ı şeria ise daha ziyade ahkam boyutuna yöneliktir. Diğer taraftan Makâsıd-ı Kur'ân, Kur'ân'ın metinsel sınırları içinde kalmaktadır.²⁵ Aynı zamanda Makâsıd-ı Kur'ân'ın makâsıd-ı şeria'dan farklı olarak sadece ahkam ayetlerinde değil, bütün bir tefsir sahasında söz konusu edildiği ifade edilmektedir²⁶

Bu çalışma kapsamında ele alınan tanımlar çerçevesinde değerlendirmek gerekirse, Makâsıd-ı Kur'ân'ın makâsıd-ı şeri'a'yı da içine alacak şekilde ahkam ayetlerine tahsis edilmeden Kur'ân'ın bütününe kapsayacak tanım ve tasniflerinin yapıldığı görülmektedir. Bu bakımdan Makâsıd-ı Kur'ân, Kur'ân'ın küllî ve cüz'î bütün hedeflerini kapsamına almaktadır. Diğer taraftan ise Makâsıd-ı Kur'ân, Kur'ân'ın maksatlar ışığında anlaşılması ilmi olarak kabul edilmiştir.

2. Abduh'un Makâsıd-ı Kur'ân Hakkında Öncü Fikirleri

Reşid Rıza'nın Abduh'un izinden giderek ıslah düşüncesini benimsediği bilinmektedir. Rıza, 1882 yılında Beyrut'ta Abduh ile tanışmasından itibaren Abduh'un vefatına kadar birlikte ilim ve yayın faaliyetlerinde onunla bulunmuştur. Özellikle Rıza için Abduh ve Afgânî tarafından yayınlanan *Urvetu'l-Vüskâ* ile karşılaşmak, bir dönüm noktası olmuştur.²⁷ Abduh, modern dönemde yenilikçi fikirlere sahip pek çok ismin ilham kaynağı olduğu gibi Rıza üzerinde de etkiye sahip olmuştur. Bu bakımdan Rıza'nın Kur'ân'a yaklaşımında, Abduh'un Kur'ân'ın gâye ve bütünlüğüne işaret eden ve tefsirin Kur'ân'ın gayelerine isabet etmesi gerektiği konusundaki fikirlerinin etkili olduğu izahtan varestedir.

Abduh'un düşüncesinin merkezinde Kur'ân'ın yer aldığı bilinmektedir. Tefsir çalışmasından önce Afgânî ile Paris merkezli olarak çıkardığı *Urvetu'l-Vüskâ*'nın isminin

²⁴ Abdülkerim Hâmîdî, *Makâsıdu'l-Kur'ân min teşri'il-ahkam* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008), 29, 30.

²⁵ Tazul İslam, "Maqasid al-Quran and Maqasid al-Shari'ah: An Analytical Presentation", *Revelation and Science* 03/01 (2013), 63.

²⁶ Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın anlaşılmasında Gât Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tablül Denemesi* (İstanbul: Otto Yayınları 2016), 154.

²⁷ M. Sair Özervarlı, "Reşid Rıza", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2008) 35/14.

Kur'ân'dan referans alması bile her türlü problemin çözümünde Kur'ân'ın merkezî rolünü ima etmektedir. Bu anlamda Abduh'un dergideki makalelerinin bir Kur'ân yorumu ortaya koyma çabasının ötesinde Kur'ân'ın çağdaş dünyadaki rolünün mahiyetini ortaya koymak olduğu da aşikardır. Abduh'a göre Kur'ân, Müslümanların modern dünyada yapması gereken değişiklikler için gerçek rehberi olup Müslümanların eski ihtişamlarına kavuşmalarının reçetesi için en önemli kaynaktır. Buna ilaveten bütün Müslümanların ortak teveccühüne muhatap olduğu için Müslümanların birliğini temin etme potansiyeli yüksektir. Bu da ancak ulemanın şimdiye kadar yapmayı ihmal ettiği şeyi yaparak yani onun mesajını bütün Müslümanlara duyurarak gerçekleştirilebilir.²⁸

Abduh, Kur'ân mesajının bütün Müslümanlara iletilmesi amacını Kur'ân'ın anlaşılmasının kolaylığı fikriyle desteklemektedir. Çünkü Kur'ân, her okuyanın anlayabileceği bir açıklığa sahiptir ve Kur'ân'ı anlayabilmek için araçlara ihtiyaç yoktur. Sadece taklitten arındırılmış bağımsız düşünceye ihtiyaç vardır.²⁹ Zira herkesin Kur'ân'ı anlama hakkına sahip olduğuna ilişkin bu düşünce, çağdaş Kur'ân yorumunun en belirgin niteliklerinden birisi sayılmıştır.³⁰ Ancak Kur'ân'ı anlama konusunda her insanı eşit sayan yaklaşımına rağmen Abduh, tefsiri basit tefsir ve en yüksek tefsir/ileri tefsir olarak ikiye ayırmıştır. En basit tefsiri Allah'ın yüceliğini kabule teşvik eden, kişiyi kötülüklerden alıkoyan ve iyiliğe yöneltecek hususları açıklayacak tefsir olarak tanımlamıştır. En yüksek düzeyde tefsirin ise sıraladığı çeşitli şartlarla gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Bu şartlardan ilki Kur'ân kelimelerinin hakiki manalarının tespit edilmesidir. Ona göre Kur'ân kelimeleri, ilk üç asır sonrasında oluşan anlamlar ile tefsir edilmektedir. Kelimenin hakîkî manasını göstereceği için nesnel doğrulama imkânı olarak Abduh'un Kur'ân'ın bütünlüğüne ve ruhuna işaret ettiği görülmektedir. Müfessir, öncelikle Kur'ân'ın nazil olduğu zamandaki anlamlara bakmalıdır. Buna ilaveten Kur'ân'da muhtelif yerlerde geçen kelimeleri bir araya getirerek verilen anlamın hem ayetin umumi ruhuna hem de "*Kur'ân'ın umumi rubu*"na uygun olup olmadığına bakmalıdır.³¹

Abduh'un tefsire giriş olarak kaleme aldığı bölümde beyan ettiği üzere Kur'ân, hikmeti öğretmek ve temize çıkarmak için hidayet ve nur olarak indirilmiştir. Ona göre Allah'ın kitabı, ne hakimlerin kanunları gibi dünyevi bir kanun kitabıdır, ne bedenleri tedavi eden bir tıp kitabı ne de hadiseleri açıklamak için beşerî bir tarih kitabıdır. Ayrıca kazanç yollarını öğreten teknik bir kitap hiç değildir.³² Aynı zamanda Abduh, Kur'ân'ı İslam hukuku ve İslam inancının kaynağı veya dil uzmanlarının uzmanlıklarını gösterecekleri bir kaynak olarak değil, Müslümanların dünya ve ahiret hakkındaki düşüncelerini şekillendirmesi gereken rehber bir kitap olarak görmektedir.³³

²⁸ Johanna Pink, "Muhammed Abduh", *Encyclopaedia of the Qur'ân* (Erişim 8 Ağustos 2021).

²⁹ Pink, "Muhammed Abduh".

³⁰ J. M. S Baljon, *Modern Müslim Qoran İnterperetation* (Leiden: Brill, 1968), 31.

³¹ Muhammed Abduh, "Fatıha Tefsiri", çev. Abdülkadir Şener, Mustafa Fayda, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/ (1968): 1-33; Özdemir, Ahmet, "Muhammed Abduh'un Kur'an Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, (2018), 17 (33), 83-101.

³² Reşid Rızâ, *Tefsiri'l-menar*, 2. Baskı (Kahire: Dârü'l-Menar, 1947), 1/4.

³³ Abduh, "Fatıha Tefsiri", 2.; J. J. G. Jansen, *Kur'ân'a Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Acar, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1993) 80.

Abduh, bu bağlamda tefsiri, dünya ve ahiret saadetine ulaştıran bir kaynak olması sebebiyle Kur'ân'ın anlaşılması faaliyeti olarak tanımlamaktadır. Bu anlamda Kur'ân'ın en üstün gâyesinin de iki dünyada saadete ulaştırmak olduğunu ifade eder. Kısacası tefsir de bu gâyeye hizmet etmelidir. Abduh için bunun dışındaki bütün meseleler, bu gâyeye bağlı ve onu elde etmek için birer vesile olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan tefsiri çeşitli yönleri açısından tasnif etmiştir. Buna göre müfessirler, Kur'an'ı belagat bakımından inceleyerek mana ve üslup özellikleri üzerinde durmuştur, i'rab bakımından inceleyerek lafızlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Bazı müfessirler Kur'an'ı kıssalarını incelerken israiliyat ve tarih kaynaklarından şeriat ve akıl kıstasına vurmadan pek çok bilgiyi eserlerine almıştır. Bazıları Garibü'l-Kur'an'ı araştırmış, bazı tefsir ehli ise şer'i hükümleri ortaya çıkarmak istemiştir. Razi gibi müfessirler ise kelam alanına yoğunlaşarak itikadi esasları savunma amacını gütmüştür. Kur'an'ın remizleri üzerinde durarak tefsir yapanlara ise Kâşânî ve İbn Arabî'yi örnek vermiştir.³⁴

Bu şekilde tefsir çeşitlerini ortaya koyan Abduh, maddelerde zikredilen tefsir yönleri üzerinde aşırıya kaçmanın Kur'ân'ın gâyesinden uzaklaştıracağını ifade etmektedir.³⁵ Bunların yanı sıra ona göre doğru bir tefsir için Kur'ân'ın belagat ve üslubunu, beşerin durumunu, Kur'ân'ın bütün beşeriyetin hidayet yolu olduğunu ve Hz. Peygamber'in ve onun ashabının siretini bilmek gerekmektedir.³⁶ Bu şartlara dayalı olarak yapılan tefsir, Müslümanlar için farz-ı kifayedir. Bu tefsirin asıl amacı ise Kur'ân'la hidayete ulaşmaktır. Abduh, kuru tefsir olarak ifade ettiği dil ilimlerinde yapılan tefsirin gerçek tefsir olmadığını ifade etmektedir. O, müfessirlerin tefsir alanını övünme vesilesi olarak görmelerini ve sözü uzatarak Kur'ân'ın maksatlarından uzaklaştırmalarını eleştirmektedir.³⁷ Bu açıklamalar, tefsirde Kur'ân'ın maksatlarına isabet kriterinin Abduh'un Kur'ân'a yaklaşımında ve tefsir usulünde en önemli kriter olduğunu göstermektedir. Nitekim o, geçmiş birikimi bu kriterle isabet edemediği gerekçesiyle eleştirmiş, diğer taraftan maksatlara isabet kriterini teklif ettiği usulün zeminine yerleştirmiştir.

Kur'ân'ın gayelerine isabet etmeyi esas olarak gören Abduh, sûre tefsirlerinde Kur'ân'ın genel gâyelerinin hangi gayeler olduğuna dair açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin Fatiha tefsirinde Kur'ân'da bulunan bütün esasların Fatiha Sûresinde icmâlen yer aldığını ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle Kur'ân'da bulunan her şey, Fatiha'da bulunan kapsamlı esasları açıklamaktan ibarettir. Bu hususlar temelde dünya ve ahiret saadetini mündemiçtir. Fatiha Sûresinde özet olarak yer aldığını ifade ettiği Kur'ân'ın nazil oluş sebepleri ise "tevhid, va'd ve void, ibadet, saadet yolunu açıklamak ve ibret için kıssaları anlatmak"tır. Kur'ân-ı Kerim'in nazil olma maksadı bu esasları açıklamaktır.³⁸ Başka bir örnek olarak Abduh, Asr Sûresi'ni içeriği itibarıyla Kur'ân'ın merkezi bir bölümü olarak görür. Şafi'den nakille "Kur'ân namına yalnız bu sure nazil olsaydı bizim için kâfi idi" ifadelerine yer vermektedir. Bu bakımdan ona göre Asr Sûresi de Kur'ân'ın temel ilkelerini içermek bakımından

³⁴ Abduh, "Fatiha Tefsiri", 2, 3.

³⁵ Abduh, "Fatiha Tefsiri", 2, 3.

³⁶ Abduh, "Fatiha Tefsiri", 5, 7.

³⁷ Abduh, "Fatiha Tefsiri", 8.

³⁸ Abduh, "Fatiha Tefsiri", 11-12.

Fatiha Sûresi ile benzer karakterdedir.³⁹ Nisâ Sûresi 4. ayetinin tefsirinde Taaddüd-i zevcat meselesini eşitlik ve adalet ilkeleri temelinde yorumlayarak Kur'ân'ın en yüksek ve nihai hedefini, eşitlik ve adaleti koruma ilkesi olarak kabul eder. Çok eşlilikte adaletin önemine dikkat çekerek adaleti sağlamanın zorluk sebeplerini sıralar. Bu bağlamda Rum Sûresi 21. ayete⁴⁰ işaret ederek Kur'ân'ın evlilikten maksadının rahmet, meveddet ve nefislerin sükunu olduğuna dikkat çekmiştir. Bunları sağlamayan bir evliliğin adalete zıt olacağını ve kişinin kendine, eşine, çocuklarına ve ümmetine zulüm olacağını ifade etmiştir.⁴¹

Kur'ân'ı rehber olarak gören Abduh'un Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında nesnel bir doğrulama aracı olarak maksatlara işaret ettiği görülmektedir. Ona göre Kur'ân'ın maksatlarına yaklaştıran tefsir faaliyeti doğru, maksatlardan uzaklaştıran tefsir faaliyeti ise gereksizdir. Tefsirin gâyesi, bu maksatlara ulaştırmaktır. Eşitlik ve adaletin veya dünya-ahiret saadetinin Kur'ân'ın en yüce ve nihai hedefi olduğunu ifade etmesine rağmen Kur'ân'ın bütün maksatlarını belirlediği söylenemez. Ancak yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi üst gâye olarak belirlediği adalet ve eşitlik ilkeleri ışığında yorum yaptığı ve tefsir ettiği sureler bağlamında makâsıda dikkat çektiği görülmektedir. Bu durum, onun tefsir anlayışıyla tutarlı bir tutum olarak görülebilir. Zira Abduh, tefsirin mushaf sırasına göre ve baştan sona yapılmasına karşı çıkmaktadır. Abduh'un konulu tefsir ve bütüncüllüğe yaptığı vurgu, yorumun Kur'ân'ın mesajları itibariyle ortaya konulması gerektiğini ifade etmektedir.⁴² Onun düşüncesinde Kur'ân'ın mesajı ancak bu yolla açığa çıkarılabilir. Bütüncül yaklaşım, konulu tefsir, Kur'ân'ın gâyeleri hakkındaki düşünceleri ile makâsıdı yaklaşımın gündeme gelmesinde etkili olduğu ve Rıza'yı etkilediği söylenebilir.

3. Reşîd Rızâ'nın Düşüncesinde Makâsıd-ı Kur'ân

Reşîd Rızâ, Menar'ın giriş yazısında tefsirlerin çoğunun i'rab bahisleri, belagat nükteleri, nahiv kuralları, edebi sanatlar, beyan ıstılahları ile dolu olduğunu ve bu ayrıntıların okuyucuyu Kur'ân'dan kopardığını ifade etmektedir. Ona göre kelamcıların cedelleri, usulcülerin tahricleri, fakihlerin istinbatları, mutasavvıfların te'villeri, mezhep ve fırkaların taassupları, okuyucu ile Kur'ân arasına girmektedir. Kimi tefsirler ise okuyucuyu rivayete ve israiliyata boğmaktadır. Eleştirilerinde bunların dışında Râzî gibi astronomi ve tabî ilimlerle tefsirlerini dolduranları da hedef almaktadır. Çünkü okuyucu bunlar arasında Kur'ân'ın gerçek amacını unutmuştur. Ancak Rızâ, Arap dili ve rivayet bilgisinin gerekliliğini vurgulamadan geçmez. Ayrıca yukarıda işaret edildiği gibi ashab ve tabiinden bize ulaşan rivayetleri bilmek de zorunludur. Ancak rivayet esaslı tefsirlerin çoğu Rıza tarafından Yahudi ve İrânlı zenadîkanın ve ehl-i kitap iken Müslüman olanların aktardığı rivayetleri esas aldığı için eleştirilmektedir. Bu rivayetlerin büyük çoğunluğu hurafedir. Bu görüşünü Ahmed b. Hanbel'in "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim, megazi..." sözüne yer vererek açıklamaktadır. Ahmed b. Hanbel'in bu sözünü, tefsir, melâhim ve megâzî alanlarındaki haberlerin büyük ço-

³⁹ Muhammed Abduh, "Tefsir-i Sure-i Asr", çev. Mehmed Akif Ersoy, *Sırat-ı Müstakim (Sebilü'r-Reşad)* 3/73 (1328), 323-324.

⁴⁰ "Onlara ısınp kaynaşasınız diye kendi türünüzden eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de onun kanutlarındandır. Doğrusu bunda iyi düşünen kimseler için dersler vardır" er-Rûm 30/21.

⁴¹ Rızâ, *Tefsiri'l-menar*, 4/370.

⁴² Bk.Şahin Güven, "Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu", *Tarihden Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar* 2010), 439-454.

ğunluğunun mürsel haber olması sebebiyle söylediğini ifade etmektedir. Yine ona göre bu tür haberlerin çoğu muttasıl senetten yoksundur. Bu hususta yapılması gereken şey önemli rivayetleri müstakil kitaplarda toplayarak bu rivayetlerin rivayet derecesini ortaya koymaktır. Tefsirlerde bunların senetlerini aktarmaya gerek yoktur ki Menar'da bu yöntem benimsenmiştir.⁴³

Özellikle İbn Teymiyye'nin görüşlerini naklettiği rivayetle ilgili değerlendirmelerinden sonra Rızâ, rivayet tefsirlerinde yer alan haberlerin büyük çoğunluğunun Kur'ân'a perde olduğunu ve okuyucunun Kur'ân'ın maksatlarına ulaşmasını engellediğini vurgulamaktadır. Bu yüzden rivayet tefsiri ile meşgul olanlar senet ve içerik olarak bir değeri olmayan rivayetlerle uğraştıkları için Kur'ân'ın asıl amacını ıskalamaktadırlar. Bu sebeple bu asıl amaca ulaşabilmek için yeni bir tefsire ihtiyaç vardır. Bu tefsirde öncelikli amaç, Kur'ân'a bir hidayet kitabı olarak yaklaşmaktır. Bu sebeple müfessir, Kur'ân'ın kendi hakkındaki açıklamalarını ve Kur'ân'ın uyarıcı, müjdeleyici, yol gösterici, ıslah edici özelliklerini dikkate almalıdır.⁴⁴

Reşit Rızâ, Menar'ın yöntem olarak temel amacının Makâsıd-ı Kur'ân'a ulaşmak olduğunu beyan etmiştir.⁴⁵ Her sûrede maksatlara ulaşmak konusunda bir gayretinin görüldüğü ifade edilebilir. Nitekim Rızâ'nın Menar tefsirinde makâsıdî yaklaşımı sürdürdüğü ve makâsıdî'd-din, makâsıdî's-şer', makâsıdî'l-Kur'ân, makâsıdî's-şeria, makâsıdî's-şeriati'l-amme, makâsıdî'l-vahy terkiplerinin kullandığı ifade edilmektedir.⁴⁶ Menar'da makâsıd kelimesinin Kur'ân, vahiy ve din kelimelerine izafe edilmesiyle oluşturulan terkiplerin Kur'ân'ın vahyediliş amaçlarına ve Kur'ân'ın temel konularına, inanç esaslarına taalluk ettiği görülmektedir. Makâsıd kelimesinin şer' ve şeria ile oluşturduğu terkiplerin ise kolaylığı esas alma, zorlaştırmama, mesalihin temini, mefasidin def'i gibi dini teşriye esas teşkil eden maksatlar olduğu dile getirilmiştir.⁴⁷

Menar'ın girişinde Rızâ, hakikî maksadın Kur'ân'la ihtida olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre Allah, kıyamet günü insanların sözlerinden değil, kendi kitabı olan Kur'ân'dan sorguya çekecektir.⁴⁸ Kur'ân'la ihtidayı Makâsıd-ı Kur'ân'ın ve makâsıd-ı şeria'nın âli bir maksadı olacak şekilde konumlandığı görülmektedir.

4. Reşid Rızâ'nın Kur'ân Yorumunda Makâsıdî Yaklaşımın Birinci Boyutu: Kur'ân'ın Genel Maksatları veya Makâsıd-ı Kur'ân

Reşid Rızâ, Kur'ân'ın külli makâsıdını on başlık halinde ortaya koymuştur. Müellif, bu anlamdaki Makâsıd-ı Kur'ân fikrini risâlet ve nübüvvet meseleleri bağlamında ele almak-

⁴³ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 1/9.

⁴⁴ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 1/10. Burada Rızâ'nın rivayetler konusundaki görüşlerinde İbn Teymiyye ve İbn Kesir'in etkisi görülmektedir. Özellikle tefsirle ilgili rivayetlerin bir eserde toplanması konusunda bir girişimi olmamakla birlikte İbn Kesir'in tefsirinin yayınına öncülük etmiştir. Bu onun rivayetler konusunda İbn Kesir'in tavrını benimsediğini göstermektedir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin pek çok eserinin tahkik ve yayınında katkısı söz konusudur. Bk. Walid Saleh, "Preliminary Remarks On The Historiography Of Tafsir In Arabic: A History Of The Book Approach", *Journal of Quranic Studies* 12/October 2010/1-2 (2010): 6-40.

⁴⁵ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 1/10.

⁴⁶ Maşahı, *Kur'ân'ın anlaşılmasında Gât Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tablîl Denemesi*, 210-217.

⁴⁷ Maşahı, *Kur'ân'ın anlaşılmasında Gât Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tablîl Denemesi*, 116.

⁴⁸ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 1/26.

tadır. *el-Vahyü'l-Muhammedî*'de ve *Menar Tefsiri*'nde Yûnus Sûresi'nin ilk ayetlerinin tefsirinde Kur'ân'ın on külli maksadını açıklamıştır.⁴⁹

Rızâ'nın düşüncesinde Kur'ân, pratik bir eğitim kitabıdır. Rıza, Kur'ân'ın maksatlarının *kitap, hikmet ve tezkiye* olmak üzere üç ana eksen etrafında döndüğünü beyan etmektedir. Cuma Sûresi 1 ve 2.⁵⁰ ayetlerin yorumuna göre “okunan ayetler”, Allah'ın yasalarını gösteren Kur'ân sûreleridir. Tezkiye, pratik örneklikle eğitim; kitap, ümmilikten çıkarılan kitabet; hikmet ise salih amele sevk eden ilimlerdir. Kur'ân, Hz. Peygamber'in kendi kendine telkini olmayıp tüm nebî ve filozofların ortaya koyduğu her şeyden üstündür ve mütekâmilidir. Bu gerçeği ispatlamak için Rızâ, Kur'ân'ın hedeflerini açıklamak istediğini dile getirmektedir. *Zira ona göre Kur'ân'ın maksatları, Kur'ân'ın Allah'ın vahyi olduğunu ispatlayan en önemli ilmî delildir.*⁵¹ Rızâ'nın vahiy hakkındaki şüphelerin çürütülmesi için bu esaslarla meydan okuduğu görülmektedir. Ona göre bu maksatlar, tüm toplum ve devletlerin ihtiyaç duyduğu ilkelerdir. Asr-ı saadette büyük bir devrime sebep olmuş olan bu ilkelerin Hz. Peygamber'in kendi kendine telkininin bir sonucu olduğunu düşünmek imkânsızdır.⁵² Kuşkusuz ki ashabın olağanüstü değişimini bir beşer ilmi sağlayamaz, insanlığın ıslahını gerçekleştiremezdi.⁵³ Vahiy ile ilgili iddiaların ardı ardına geldiği bu dönemde Rızâ, Kur'ân'ın bu maksatlarıyla “ilmî, ıslahî ve siyasi” olarak meydan okumaktadır. Bu meydan okuma, sadece Kur'ân'ın üslup ve belagatı ile değil, Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği ıslah ile yapılmaktadır. Rıza, bu ıslahı genel, etkin ve hızlı bir şekilde hayata uygulamak istediğini dile getirmek ve başka bir ifade ile zorlaştırmamakta kolaylaştırmaktadır.⁵⁴

Rıza'nın Kur'ân'ın maksatlarını belirlemeye yöneldiği bağlam, Kur'ân'ın kaynağı konusundaki oryantalist iddiaların yoğunlaştığı bir bağlamdır.⁵⁵ Rıza, bu iddialara *el-Vahyü'l-Muhammedî* adlı eserinde ağırlıklı olarak Émile Dermenghem (ö. 1971) 'in⁵⁶ görüşleri çerçevesinde cevap vermiştir. Oryantalistlerin Hz. Peygamber'in Rahip Bahira'dan ve Varaka b. Nevfel'den bazı bilgiler aldığı, “şairlerin yeni bir nebiyi müjdelediği” yolundaki haberlerin Hz. Peygamber tarafından bilindiği ve bu haberlerden etkilendiği, Selmân-ı Fârisî'nin Hıristiyan olduğu ve onun Müslüman oluşunu vahiy ile ilişkilendirmeleri, yaz ve kış ticaret yolculuklarında Kureyşli tüccarların Hıristiyan rahiplerle sohbetleri ve Hz. Peygamber'in bu yolla

⁴⁹ Bk.Rızâ, *Tefsiri'l-menar*, 9/206; Reşid Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 10 Baskı (Beirut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1985).

⁵⁰ “Göklerde ve yerde olanların hepsi, mülkün sahibi, eksiklikten münezzehtir, azîz ve hâkim olan Allah'ta tesbib eder. Çünkü ümmilere içlerinden, kendilerine ayetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O'dur. Kuşkusuz onlar önceden apaçık bir sapıklık içindeydiler.” Cuma 62/ 1-2.

⁵¹ Rızâ, *Tefsiri'l-menar*, 11/207; Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 167.

⁵² Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 350.

⁵³ Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 352, 353.

⁵⁴ Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 345, 346.

⁵⁵ Bu bağlamda Ignaz Goldziher (ö. 1921), Theodor Nöldeke (ö. 1936) gibi oryantalistlerin XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyıl başlarında Kur'ân üzerinde köken çalışmalarını yaptığı sübût ve mevsûkiyet konusunda beşerilik iddialarını dile getirerek İslami metinleri adeta yeniden köken kurgulayarak takdim etme amacıyla oldukları görülmektedir. Bkz.Özcan Hıdır, “Oryantalizmin Günümüzde İslami Metinleri (Kur'ân ve Sünnet) “Yeniden Okuma”daki Düşünsel ve Metodolojik Etkisi”, *Dini ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyлда Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama* Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü 2012), 1/11-26; Bilal Gökçür, “Oryantalist Literatürde Kur'ân'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı Disiplinlerarası Bir Yaklaşım”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/5 (2004/2): 61-74.

⁵⁶ Mustafa Öz, “Dermenghem, Emile”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay, 2019), 9/180.

edindiği bilgileri içselleştirdiği, Mekke'de Yahudi-Hristiyan varlığı ve etkisi iddialarına cevap vermektedir. Oryantalistler, Hz. Peygamber, nübüvete ilişkin haberleri işitince kendini bu haberlere kaptırılmış olduğuna ve “kendi kendine telkin” iddiasına kapı aralamıştır.⁵⁷

Dermenghem, Hz. Peygamber'in amcası Ebu Talip ile Şam yolculuğunda bulunduğu sırada Hristiyan alimleri ve Hristiyan kaynaklarını tanıdığını, İranlılarla ilişkilerini ve yakında bir savaş çıkacağını da onlardan öğrendiğini iddia etmektedir. Bütün bunları Dermenghem'in Fransız romantizmi ve hayal gücünün bir ürünü olarak gören Rıza'ya göre Dermenghem bu iddialarını uydururken Kur'ân'dan da faydalanmıştır.⁵⁸ Ayrıca Dermenghem, Hz. Peygamber'in Mekkeli gençlerden farklı olarak eğlence ortamlarından uzak oluşunu, onun ruhunun öğrenmeye duyduğu açlıkla açıklamıştır. Hz. Peygamber'in çocuklarının ölümü sebebiyle hem Hz. Hatice'nin putlara tevessül için kurban kesmesinin bir sonuç vermemesi hem de çocuklarının ölümünün onun ruhunda açtığı yaranın putlara inancını sarstığını ve başka arayışlara yöneldiğini iddia etmiştir. Rıza'ya göre Dermenghem, iddiasını vahyin çözümsel nedenlerinden biri haline dönüştürmek amacındadır. Nitekim Dermenghem'e göre bu durumun neticesinde Araplar arasında putçuluk zayıflamış ve tahannüse⁵⁹ yönelişe sebep olan psikolojik etkiler ortaya çıkmıştır.⁶⁰ Dermenghem, genel olarak vahiy konusunda rivayetleri tetkik etmeden Nebi'nin hayal denizine dalarak vakit geçirdiği ve ilahi vahyin nebinin kendi içinden ortaya çıktığını iddia etmiştir.⁶¹

Rızâ, bahsi geçen amaçla Makâsıd-ı Kur'ân'ı on başlık halinde tasnif etmiş ve alt kategorilere ayırmıştır;

Kur'ân'ın Birinci Maksadı: *Tüm resullerin dâvet ettiği dinin üç temel ilkesinin açıklanması:* Rızâ, Bakara Sûresi 62. ayet⁶² bağlamında *iman*, *ahiret* ve *salih amel* olmak üzere bu temel ilkelere işaret etmektedir. Bu noktada amaç, söz konusu ilkelerin diğer dinlerde yer aldığından daha mütekamil olduğunu açıklamaktır.⁶³ Bu ilkeler tahrif edildiği için Kur'an bu ilkelere aslolan hallerini beyan etmektedir. Kur'ân'ın ortaya koyduğu tevhid inancı, insanı bu yanlış düşüncelerden uzak tutarak ruhî, aklî ve medenî olarak en üstün kemale eriştirecektir.⁶⁴ Rızâ, ahiret inancı konusunda Yahudilik ve Hristiyanlık üzerinden Kur'ân'ın geçmiş dinlerdeki ceza düşüncesini ıslah ettiği beyan etmiştir. Kur'ân, sonradan bozulan bu dinlerin

⁵⁷ Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 95-98; Emile Dermenghem, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, Çev. Reşat Nuri Güntekin, (İstanbul, Alkım Yayınevi, 2006), 15, 28,29, 44, 45, 48.

⁵⁸ Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 100, 101; Emile Dermenghem, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, 64-68.

⁵⁹ “Nübüvvetin ilk müjdeleri kabul edilen ve altı ay süren bu rüyalar süresince Hz. Peygamber yalnız kalmak istiyor ve Mekke'nin kuzeydoğusundaki Hira dağında bir mağaraya çekilip tefekküre dalyordu. Hira'ya son gelişinde “kulluk yapmak” (taabbüd) mânasına gelen **tahannüs** (التحنس) ile meşgul olduğu nakledilirse de bu taabbüdün ne şekilde olduğu hakkında bilgi verilmez. Tahannüsün “putlara tapmaktan uzak durmak ve Hz. İbrâhim'in dinine yönelmek” anlamındaki **tahannüf** (التحنف) karşılığında kullanıldığını kabul edenler de vardır.” Bkz. Ahmet Lütfi Kazancı, “Bi'set”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay, 1992), 6/217; Emile Dermenghem, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, 61.

⁶⁰ Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 102-105.

⁶¹ Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 106.

⁶² “Şüphesiz, inananlar (Müslümanlar) ile, Yabudiler, Hristiyanlar ve Sâbiilerden (her bir grubun kendi şeriatında) "Allah'a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için Rableri katında mükafat vardır; onlar korkuya uğramayacaklar, mahzun da olmayacaklardır" (diye hükmedilmiştir).” Bakara 2/62

⁶³ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 11/207; Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 168, 169.

⁶⁴ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 11/209.

cezaya ilişkin öğretilerini kişinin kesbi gayretine dayanan makul aslına geri döndürmüştür.⁶⁵ Üçüncü temel ilke ise salih ameldir. Kur'an, insanların salih amel hakkındaki tahriflerini ve salih amelin hem kişisel hem de toplumsal islahtan uzak olacak şekilde taklide dönüşmesini engellemek için birçok sûrede tekrar tekrar işlemiştir. İnsana hatırlatmak ve insanı etkilemek için tekrara ihtiyaç söz konusudur. Reşit Rızâ, İhlas Sûresi'ni Allah'a iman için, Zilzal Sûresi'ni ahirete iman için, Asr Sûresi'ni de salih amel için yeterli içeriğe ve etkiye sahip görmüştür.⁶⁶ Vahiy silsilesi içinde tahrife uğrayan bu esasların aslolan hallerini ıslah temelinde ikame etmek Kur'an'ın külli gayelerindedir.

Kur'an'ın İkinci Maksadı: *Nübüvvet, Risalet ve Rasullerin görevlerinin beyanı:* Rızâ, rasullerin görevlerine dair tahrife işaret ederek onların görevinin Allah'tan aldıkları vahyi tebliğ olduğunu vurgulamıştır. Resuller de insandır bu yüzden Peygamberlere itaat onların Allah'a itaatine bağlıdır. Bu yolla İslam, insanları ruhi ve akli kölelikten kurtarmıştır. Tartışmalı bir mevzu olan şefaathat konusunu ele alan Rızâ, Allah dışında kimsenin şefaathat hakkının bulunmadığını ifade etmektedir. Müşrikler putların şefaathatına, ehl-i kitap da nebi ve azizlerin şefaathatına inanıyorlardı. Kur'an ise bu anlayışı reddederek şefaathatın sadece Allah'a ait olduğunu açıkça ortaya koymuştur.⁶⁷ Kur'an'ın bu bağlamda ta'dil için ortaya koyduğu esaslardan biri de rasullerin tümüne iman meselesidir. Bu husus, Allah'ın gönderdiği resullerin getirdiği dinlerin tümünde ıslah, hidayet ve dünya-ahiret saadetine ulaşma amaçları açısından eşit ilkeler vazetmesine dayanmaktadır.⁶⁸ Peygamberlik konusundaki diğer bir mesele ise Rızâ'nın eserinde geniş yer ayırdığı mucize meselesidir. Bu konuda mucize-keramet farkına, önceki nebilere mucizelerine, kader meselesine değinmekte velilerin kâinata tasarrufu gibi meseleleri açıklamaktadır. Özellikle velilere ve mesih'e ibadet konusu, dönemsel problemler çerçevesinde eleştirilmektedir.⁶⁹ Risalet konusunda itaat, şefaathat, mucize ve peygamberlerin tümüne iman meselelerinde yaygın olan yanlış inançlara dikkat çeken Rızâ, Kur'an'ın bu konulardaki temel mesajını ortaya koymuştur.

Kur'an'ın Üçüncü Maksadı: *İnsanın birey ve toplum bazında rubû olarak olgunlaştırılması:*⁷⁰ Rızâ, Kur'an'ın bu maksadını altı alt başlık halinde açıklamaktadır.

1. İslam, fıtrat dinidir. Dinin insanın fıtratına aykırı bir şekilde hareket etmesini telkin eden önderlere itaati eleştiren Rızâ, filozofların veya düşünürlerin insanı şirkin ve zulmün karanlığından kurtarmaya güç yetiremeyeceğini vurgulamaktadır. İnsanı bu karanlıklardan tevhide ve adalete ulaştıracak olan Hz. Peygamberin getirdiği Allah'ın dini İslam'dır. Bu noktada İslam'ın fıtrat dini olduğunu Rum Sûresi 30. ayete⁷¹ işaret ederek açıklamaktadır. Buna ilaveten fıtrat dininin insanın doğasından hareketle kendi düşüncesi ve vicdanı ile

⁶⁵ Rızâ, *Tefsiri'l-menar*, 11/211.

⁶⁶ Rızâ, *Tefsiri'l-menar*, 11/215, 216.

⁶⁷ Rızâ, *Tefsiri'l-menar*, 11/219; Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 198.

⁶⁸ Rızâ, *Tefsiri'l-menar*, 11/221, 222; Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 202, 203.

⁶⁹ Rızâ, *Tefsiri'l-menar*, 11/223; Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 206.

⁷⁰ Rızâ, *Tefsiri'l-menar*, 11/244; Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 237.

⁷¹ "Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sınıksız tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu doğrudur dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler." Rum 30/30

davranması demek olmadığını altını çizmektedir. Zira ona göre insanın doğasına uygun bir biçimde olgunlaşması ancak İslam ile gerçekleşebilir.⁷²

2. İslam, akıl ve düşünce dinidir. Rızâ İslam'dan önceki dinsel geleneklerin akıl ve düşünceyi donuklaştırdığını ve İslam'ın gelmesiyle birlikte insanları bu donukluktan kurtardığını ifade etmektedir. Akletme, tefekkür, tedebbür, tezekkür gibi kavramlar bakımından Kitab-ı Mukaddes ile Kur'ân'ın mukayesesini yaparak Kitab-ı mukaddeste bu kavramların hiç yer almadığını vurgulamaktadır. Halbuki Kur'ân'ın pek çok ayeti akıl ve düşünmeye işaret etmektedir.⁷³

3. İslam, ilim, hikmet ve fıkıh dinidir. Rızâ, Kur'ân'da ilmin önemine ve hikmetin yüceliğini vurgulayan ayet-i kerimeler üzerinden İslam'ın gelmesinden önce Allah'ın peygamberlere ilim ve hikmet verdiğini ancak ilim ve hikmetin taklit ve dini reislik nedeniyle kaybedildiğini ifade etmektedir. Fıkıh kelimesinin de gerçekleri ince bir kavrayışla kavramak anlamına işaret ederek hikmetle eş anlamlı oluşunu vurgulamaktadır. Ona göre fıkıh kelimesinin "ahkâmın zahiri ile uğraşan ilim" anlamı Kur'ânî değil, ıstılâhî bir anlamdır.⁷⁴

4. İslâm, burhan ve hüccet dinidir. Rızâ, Kur'ân'da delil ve sultan kelimelerine işaret ederek muarızlarından delil talep ettiğine ve delil gösterdiğine işaret etmektedir.⁷⁵

5. İslam, kalp ve vicdan dinidir. Bu konuda İslam'ın Hristiyanların ve diğer inanç mensuplarının uyguladığı dinde zorlama ve işkence unsurlarını iptal ettiğini beyan etmiştir.⁷⁶

6. İslam, özgürlük ve bağımsızlık dinidir. Kur'ân'ın taklide karşı çıktığını inanç ve amel hususunda muhataplarının atalarından tevarüs ettikleriyle yetinmemesi gerektiğini pek çok ayette vurgulamıştır. Bununla birlikte Rızâ, şeyhlerin ve alimlerin taklit edilmesini eleştirmektedir. Bu taklitçi tavırla Müslümanlar, ehli kitabın yoluna uymuşlardır. Rızâ'ya göre eğer İslam'ı ilmi ve akli bir biçimde ortaya koyacak özgür düşünceli alimler olsaydı bağımsız düşünceli insanlar akın akın İslam'a girerdi ve İslam, bütün dünyayı kapsardı.⁷⁷ Rızâ, İslam dininin diğer dinlerden farklılıklarını ve Kur'ân'ın alt başlıklarla açıkladığı bu maksadı sayesinde insanın olgunlaştırılmasının temin edileceğini vurgulamaktadır.

Kur'ân'ın Dördüncü Maksadı: *İnsanî, Toplumsal ve Ulusal İslah:* Bu maksadın alt başlıkları: Ümmet birliği, İnsanlık Birliği, Din Birliği, Yasama Birliği, Manevi Kardeşlik Birliği, Devletler Hukukunda Birlik, Yargı Birliği, Dil Birliğidir. Diğer maksatlarda olduğu gibi Rızâ, bu maksadı ortaya koyarken Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat amacı güttüğünü ifade etmektedir.⁷⁸ Daha önce gelen tüm peygamberlerin belli bir kavmi varken Hz. Peygamber'in ümmeti tüm insanlıktır. Dolayısıyla Rızâ'nın ümmetin birliğinden kastı aslında Hz. Peygamber'e iman ile bütün insanlığın birliğidir. Bununla birlikte ayrı bir başlık olarak insanlık birliğini de ele aldığı görülmektedir. Burada insanın ırk, halk ve kabileleri arasında

⁷² Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 11/246; Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 238.

⁷³ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 11/246; Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 242-244.

⁷⁴ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 11/246; Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 245.

⁷⁵ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 11/250; Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 249.

⁷⁶ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 11/251; Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 250.

⁷⁷ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 11/252; Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 252.

⁷⁸ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 11/256; Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 257.

hiçbir ayırım gözetmeksizin gerçekleşecek bir eşitlikten bahsedilmektedir. Hucûrat Sûresi 49/13. ayeti⁷⁹ ve Hz. Peygamber'in "Arabın aceme, beyazın siyaha, takva dışında herhangi bir üstünlüğü yoktur." sözleri düşmanlık ve çekişmeye de son verecektir.⁸⁰ Din birliği ise bütün peygamberlerin ortaya koyduğu fitri dinin temel esaslarını getirerek müteakim bir şekilde ortaya koyan bir rasule tabi olmakla gerçekleşecektir. Yasama birliği, mutlak adalet ve eşitliğin yasalar önünde sağlanmasıdır. Manevi din kardeşliği ise din birliğinin sağladığı bütün inananların namaz ve hac gibi toplumsal içerikli ibadetlerde eşitliklerdir. Devletler hukukunda birlik, İslami yönetime boyun eğen tüm ülkelerin genel haklarda eşit olmalarıdır.⁸¹ Yargı birliği, adil şeriat önünde tüm insanların eşit olmasını ifade etmektedir. Bu birlik, gayri Müslimlerin şahsi hükümlerde kendi dinlerine tabi olmalarına aykırı değildir.⁸² Dil birliği ise inananların dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamada Kur'an ve sünneti anlamları gerektiğinden Arapça'da birleşmeleri olarak izah edilebilir. Bütün Müslümanların Arapça öğrenmesi, Rızâ tarafından gerekli görülmektedir. İslam'a tabi olan gayr-i müslimler ise boyun eğdikleri şeriatin ve bağlı buldukları hükümetin dilini elbette öğrenmek zorundadır.⁸³ Bu şekilde Rızâ, toplumları ve halkaları zorla değil, bir iç disiplinle birleştiren bu ilkelerin Hz. Peygamberin nefisinden doğan bir düşüncenin ürünü oluşunun imkansızlığına işaret etmektedir ki tüm nebilerin getirdiklerinden ve filozofların düşüncelerinden üstün olan bu esaslar ile mesajın Allah'ın vahyi olması ispatlanmış olur.⁸⁴ Bu birlik fikrinin ütopyik temaları içerdiği söylenebilir. Özellikle Kur'an'ın Arapça zemininde bir dil birliğini hedeflediği ve bu maksat temelinde gayr-i müslimlerin bile Arapça öğrenme zorunluluğuna tabi tutulması gerektiği gibi iddialar tartışılır niteliktedir.

Kur'an'ın Beşinci Maksadı: *Emir ve yasaklardan oluşan kişisel yükümlülüklerde İslam'ın üstünlüklerinin açıklanması:* Rızâ bu maksadı on başlık halinde açıklamıştır.

- 1- İslam'ın ruh ve beden, dünya ve ahiret dengesini sağlama yönünü vurgulamaktadır.
- 2- İslam'ın amacı, soyut inanç ve tevekkül olmayıp salih amel ve aksiyonlar aracılığı ile dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamaktır.
- 3- İslam'ın amacı ihtilafları azaltarak birlik ve kaynaşma sağlamaktır.
- 4- İslam, sıkıntı değil kolaylık dinidir.
- 5- İslam, aşırılık değil orta yol dinidir.
- 6- İslam'ın insana yüklediği sorumluluklar azdır, anlaşılması bakımından da kolaydır. Rızâ, bu noktada yükümlülüklerin fakihler tarafından çoğaltıldığına dikkat

⁷⁹ "Ey insanlar! Şüphesiz ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınmanızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdâr olandır." el- Hucurât 49/13.

⁸⁰ Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 258, 259.

⁸¹ Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 264.

⁸² Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 260.

⁸³ Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 260.

⁸⁴ Rızâ, *Tefsîrü'l-menar*, 11/260; Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 266.

çekerek bu haliyle yükümlülüklerin anlaşılmasının zorlaştığını, amel etmenin ise neredeyse imkânsız hale geldiğini dile getirmektedir.

- 7- İslam'da yükümlülüklerde azimet ve ruhsatlar mevcuttur.
- 8- Kur'ân ve sünnetin yol göstericiliğinde insanın akıl, anlayış ve zaafları göz önünde bulundurulmuştur.
- 9- İslam'ın getirdiği diğer bir kolaylık ilkesi ise zahire göre hükmetmedir. Batını yön, Allah'a bırakılır.
- 10- İslam'da tüm ibadetler, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu şekilde gerçekleşmelidir. Bu konuda hiç kimsenin otoritesi yoktur. Rızâ, bu hakikatlerin de Hz. Peygamber tarafından kişisel bir görüş gibi ortaya konulmasının imkansızlığına dikkat çekmektedir. Zira bu ilkeler, Allah'ın vahyi olmaya layık hakikatler içermektedir.⁸⁵

Kur'ân'ın Altıncı Maksadı: *İslamî yönetim biçiminin açıklanması:* İslam'da otoritenin kaynağı ümmettir ve bunun biçimi ise şuradır. Reşit Rızâ, Şûrâ Sûresi 42/38⁸⁶ ve Bakara Sûresi 2/159.⁸⁷ ayetleri delil göstererek Hz. Peygamber'in Kur'ân'da nas bulunmayan askerî, siyasî, ekonomik konularda ashabıyla istişare ettiğini ifade etmektedir. Bu tür durumlar zaman ve zemine göre değişebileceğinden bir sisteme bağlanması ibadet gibi görülme tehlikesini beraberinde getirmektedir. Nisa Sûresi 59. ayetteki *ülü'l-emr* ifadesini ümmetin kendisine güvendiği ve kendilerine uyduğu kimseler yani *ehl-i hal ve akd* ve ümmetin maslahatlarında rey sahibi kişiler olarak yorumlamıştır. İslam'da otoritenin kaynağının ümmet olduğunu ifade ederek Fahreddin Razi'nin "Ümmetin her bireyi imam fasıksa onu görevden alma hakkına sahiptir." ifadelerine yer vererek Razi'nin buradaki ümmetten kastının *ehl-i hal ve akd* heyeti olduğuna dikkat çekmektedir. Onların riyasetleri, ümmetin tümünün riyasetinden üstündür. Tüm toplumların zorba yönetimler altında zulme uğradığı bir çağda Kur'ân'ın ortaya koyduğu bu ilkenin en büyük siyasal ıslah olduğunu söylemektedir.⁸⁸ Rıza tarafından siyasal ıslahın hem değişim alanına dahil edilmesi hem de Kur'ân'ın maksatları arasında zikredilmesi çelişki olarak görülebilir. Ancak Rıza, bir taraftan Kur'ân'ın maksadı olan siyasal ıslahın zaman ve zemine göre değişeceğine dikkat çekerken bir taraftan da bu değişim alanı *Ülü'l emr*'in yetkisine bırakılmaktadır. Başka bir ifade ile Rıza'nın düşüncesinde Kur'ân'ın siyasal ıslahı hedeflemesi sabit bir ilke iken bunun nasıl gerçekleşeceği *ülü'l emr*in sorumluluğu altında değişime açık bir olgudur.

Kur'ân'ın Yedinci Maksadı: *Malî İslah:* Bu amaç bağlamında Rızâ, beşerin ıslahına yönelik açıklamış olduğu Kur'ân'ın maksatlarının birey ve toplumla ilişkili olmak üzere iman, tedeyyün, akıl ve burhan, fikir ve vicdan, insan türünün kemali vb. yollarla gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Son dört maksadı ise *büyük toplumsal bozulmayı düzeltme amacıyla olan ıslah* olarak nitelendirmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın bu maksatlarının gerçekleşmesi öncekilerin

⁸⁵ Rızâ, *Tefsiri'l-menar*, 11/267, 268.

⁸⁶ "Rablerinin çağrısına uyarlar, namazı özenle kılarlar. İşleri de aralarında danışma ile yürür..." eş-Şûrâ 42/38.

⁸⁷ "İndirdiğimiz apaçık delillerle hidayet bilgisini -kitapta onu insanlara apaçık göstermemizden sonra- gizleyenler yok mu, işte onlara hem Allah lanet eder hem de lanet okuyanlar lanet eder." el-Bakara 2/159.

⁸⁸ Rızâ, *Tefsiri'l-menar*, 11/264; Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 272.

gerçekleşmesine bağlıdır. Kur'ân'ın Mali ıslah maksadını yedi eksen etrafında ele almaktadır.⁸⁹

1. Mali ıslah hakkında genel kaide: Malın hayır ve şer hakkında bir fitne ve imtihan oluşu⁹⁰
2. Malın bir baskı unsuruna, övünmeye ve haktan ve hayırdan alıkoymaya dönüşmesinin yerilmesi⁹¹
3. Mal ile böbürlenmenin, cimrilğin ve infakta riyanın yerilmesi⁹²
4. Malın Allah'ın nimetlerinden olması ve iman ve salih amelin karşılığı olması sebebiyle zenginliğin ve malın medhi⁹³
5. Allah'ın malda iktisat ve israftan kaçınma yoluyla malın korunmasını emretmesi⁹⁴
6. Malın Allah yolunda infakı imanın işareti ve ümmetin hayatı, devletin izzeti ve insanın saadeti için bir vesiledir.⁹⁵
7. Malda farz ve mendup haklar⁹⁶

Bu maksat hakkında da Rızâ, kapsamlılığı ve derinliği diğer düşünce sistemlerinde olamayacak mükemmelliğe sahip olması gibi sebeplerle Hz. Peygamber'in getirdiği vahyin kendi kendine telkiden kaynaklanamayacağını açık ortada olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁷

Kur'ân'ın sekizinci maksadı: *Harp düzenininin ıslahı ve savaşın mefsedetinin defedilmesi, savaşın insanın hayrına olacak bir amaca basredilmesi:* Rızâ, son asırda emperyalist tutkulara dayanan savaşlardaki insanlığın çaresizliğine dikkat çekerek çarenin Kur'ân'ın konu hakkındaki ıslahına kulak vermek olduğunu vurgulamaktadır. Modern zamanlarda yapılan anlaşmalar da savaşın sonuçlanması konusunda çözüm olmamaktadır. 16/92.⁹⁸ ayetler sanki batılı devletler hakkında inmiştir. Toplumsal anlaşmalarda daha güçlü olan devletin bu gücüne güvenerek anlaşmayı bozmasını eleştirmektedir. Bu konuda kendi döneminden bir örnek olarak Versay anlaşmasını örnek vermektedir.⁹⁹ Bu konudaki ayrıntılı fikirlerini Menar tefsirinde Enfal Sûresi ve Tevbe Sûresi'nin ilgili ayetleri bağlamında açıklamaktadır.¹⁰⁰ *el-Vahyü'l Muhammedî*'de ise eserin te'lif amacına uygun biçimde nübüvvetin ispatına yönelik olarak bu amaçları özet bir şekilde dile getirmektedir.¹⁰¹

⁸⁹ Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 284.

⁹⁰ Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 284.

⁹¹ Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 288.

⁹² Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 290.

⁹³ Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 292.

⁹⁴ Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 296.

⁹⁵ Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 298.

⁹⁶ Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 302.

⁹⁷ Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 304.

⁹⁸ “Sakin bir grubun diğer gruptan daha güçlü olması sebebiyle yeminlerinizi aranızda (güçsüzler aleyhine) bir kandırma aracı yaparak, ipliğini iyice büktükten sonra geri çözen kadın gibi olmayın...” en-Nahl 16/92.

⁹⁹ Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 306, 307.

¹⁰⁰ Bk. Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 10/218.

¹⁰¹ Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 307, 308.

Kur'ân'ın Dokuzuncu Maksadı: *Kadınlara insani, dini ve medeni hakların verilmesi:* Kur'ân'ın kadına verdiği haklar, İslam gelmeden önce hiçbir toplumda mevcut değildir. Allah, İslam ile birlikte kadına yapısının farklılığı sebebiyle farklı olan hükümler dışında genel olarak erkeklere verdiği hakları vermiştir. Rızâ, Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği ıslahın onun nübüvvetinin en büyük delillerinden sayıldığını ifade etmektedir. Ona göre Hz. Peygamberin nübüvvetten önce çevresine ahlaki dışında ilmi bakımdan herhangi bir üstünlüğü yoktur. Hz. Ömer'in bu konuda "İslam'da cahiliyeyi tanımayan kimseler yetişmeye başladığında İslam'ın bağları bir bir çözüldür" ifadelerine yer verir. Burada Rızâ, cahiliyeyi bilmenin İslam'ın gerçek kıymetini anlamak bakımından önemine dikkat çeker. Bu doğrultuda İslam'ın İslam öncesi dönemle mukayesesinin maksatların belirlenmesinde etkili olduğu ifade edilebilir. Rızâ, *Zarif Cinse Çağrı*¹⁰² kitabında Kur'ân'ın kadınlar hakkındaki maksadını ayrıntılı olarak açıkladığını dile getirmiştir. Kadının İslam öncesinde Arap toplumu ve diğer toplumlardaki konumuna dikkat çekerek kadının değerinin düşüklüğüne işaret etmiştir. Özellikle Batıların kadının insan olmadığına ilişkin düşüncelerini aktarır. Bu konuda el-Hucurât 49/13 ve en-Nisâ 4/1 ayetlerini delil getirmektedir. Avrupa ülkeleri, kadının dini olup olmadığını tartışırken Hz. Peygamber'in eşi Hz. Hatice, ilk Müslümanlardan olmuştur. Kur'ân, mushaf haline getirildiğinde Hz. Hafsa'nın yanında muhafaza edilmiştir. Kadın miras hakkından mahrum bırakılırken Kur'ân en-Nisâ 4/7 ayette kadına miras hakkı vermiştir. Evliliği dini ve medeni bir sözleşme haline getirerek kadının hakkını hem evlilikte hem de boşanmada korumuştur. Diğer taraftan taaddüd-i zevcat meselesinin çok ağır şartlarla birlikte mübah kılındığına dikkat çekerek kadının eşinin tekrar evlenip evlenmemesini kabul edip etmemekte serbest bırakıldığını dile getirmiştir.¹⁰³ Rızâ'nın bu maksat ile ilgili açıklamalarının da diğer maksatlar benzer üsluba sahip olduğu görülmektedir. Kur'ân'ın kadınlar hakkındaki maksadı, kadınlara insani ve medeni hakların verilmesidir ki Kur'ân'ın kadına verdiği haklar ve konum hem cahiliye döneminde hem de diğer toplumlarda kadına verilen haklarla mukayese edildiğinde üstün niteliklere sahiptir.

Kur'ân'ın Onuncu Maksadı: *Kölelerin özgürleştirilmesi:* Rızâ, Kur'ân'ın maksatlarının sonuncusu olarak kölelerin özgürleştirilmesi meselesinde köleleştirilen tüm canlılarda üstün gelen topluluğun uyguladığı normal durumlardan biri olduğuna dikkat çeker. Batılı devletlerde kölelik XIX. yy'ın sonlarına kadar devam etmiştir. Batılı toplumlar köleliği kaldırdıkları zaman bunu insanlığın genel maslahatını düşünerek yapmadıkları için arzu edilen bir sonuç ortaya çıkmamıştır. Avrupa'da köleler, ırk ve renk gibi ayrımlarla işkenceye maruz kalırken İngiltere, Hintlileri aşağılık varlıklar gibi görmüştür. İslam ise köleliği tedricî bir biçimde kaldırma amacında olmuştur. İslam'ın bu konuda ilk yaptığı ıslah, köleye zulmü önlemek ve kaldıramayacağı yükü yüklememektir. Rızâ, bir taraftan köle sahiplerinin maslahatı diğer taraftan kölelerin serbest bırakılmalarının ardından nasıl geçineceği ile ilgili meseleler sebebiyle tedrici bir yol takip edildiğini vurgulamıştır. Amerika'da kölelerin özgürleştirilmesinin ardından pek çok kölenin geçimini sağlayamadığı için sahiplerine geri dönmek zorunda kaldığını beyan eden Rızâ, İslam geldiğinde hikmet uygun ve pratik olmadığı için

¹⁰² Bk. Muhammed Reşid Rızâ, *Hukukü'n-nisâ fi'l-İslâm: nidâu li'l-cinsi'l-latîf* (Kahire Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, 1985); Muhammed Reşid Rızâ, *İslam'da Kadının Hukuku: Kadınlara Çağrı*, çev. Mehmet Çelen, "İslam'da Kadının Hukuku: Kadınlara Çağrı", (Malatya: Nida Yayınları, 2008).

¹⁰³ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 11/283-285.

köleliğin hemen kaldırılmasının imkansızlığının altını çizmektedir.¹⁰⁴ Rıza köleliğin İslam'ın ilk dönemlerinde mevcut olmasının cahiliye hayatının getirdiği bir zorunluluk olarak göstermektedir. Kur'an'ın köleliğin kaldırılması konusunda izlediği tedirici durumun mükemmelliğine Amerika örneği üzerinden dikkat çekmektedir. Bu bağlamda on dört asır önce getirilen bu sistemin beşerî bir ürün olamayacağını ispatı oluşunu vurgulamaktadır.

Rızâ'nın bu hususlarla Kur'an'ın naslarının tamamını kuşatan ilkelere işaret ettiği ve aynı zamanda bu ilkelerin hayatın bütün yönlerini kuşattığı dile getirilmiştir.¹⁰⁵ Diğer taraftan Rızâ, makâsîd anlayışının birinci boyutu olan Makâsîd-ı Kur'an'a dahil ettiği konular açısından eleştirilmiştir. Bu eleştiriye göre kadın hakları meselesi, hukuki konular kapsamında değerlendirilerek ikincil bir konumda görülmüştür. Klasik makâsîd düşüncesindeki makâsîd-ı şeria ve zarurat-ı hamsenin insan hakları etrafında şekillenmiş olmasına rağmen kadın haklarının evrensel bir amaç olarak makâsîd-ı şerianın kapsamına dahil edilmediği ifade edilmektedir. Rızâ tarafından Kur'an'ın temel gâyelerinden biri olarak takdim edilmesine rağmen kadın hakları konusu, evrensel bir amaç olma açısından yeterince kapsamlı görülmemiştir.¹⁰⁶ Başka bir örnek olarak Rızâ'nın kölelik meselesini Kur'an'ın amaçları arasına dahil etmesi de benzer gerekçe ile eleştirilmektedir. Zira kölelerin özgürleştirilmesinin insan onurunu koruma, insan hakları ve sosyal adalet gibi bazı ana konuların bir parçası olarak zikredilebileceğinin ve kölelik meselesinin ancak bu konularla ilişkili olarak ele alınabileceğinin altı çizilmiştir. Dolayısıyla bu konu, Kur'an'ın üst/küllî bir amacı olmaya layık değildir. Ancak kadın haklarında olduğu gibi Kur'an'ın ikincil bir amacı olarak değerlendirilebilir.¹⁰⁷

Bu eleştirilerde ifade edildiği üzere Rızâ'nın küllilik iddiasına rağmen makâsîd görüşü yeterince kapsamlı görülmemiştir. Makâsîd-ı Kur'an'ın hukuk sınırlarının ötesine geçerek dinin bütün yönlerini kapsamaya gerektiği beyan edilerek Rızâ'nın makâsîd hakkındaki görüşü, normatif karakterde görülmektedir. Onun bu normatif bakış açısı ise Reşit Rızâ'nın Makâsîd-ı Kuran'ı bir fıkıh olarak karakterize etmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁸ Rıza, İslam ve öncesindeki şartları tasvir ederek Kur'an'ın amacının insanın bozduğu sosyal ve siyasi yapıyı ıslah etmek olduğunu söylemektedir.¹⁰⁹ Rızâ'nın ilk asırlarda reforme etme kabiliyetiyle dünyaya hükmeden ve İslam toplumunu ortaya çıkaran Kur'an'ın tekrar reforme etme kabiliyetine bu maksatları ortaya koyarak dikkat çekmek istediği görülmektedir. Bu yolla dünyanın en iyi sistemi olarak kabul edilerek insanlığın akın akın İslam'a geleceğini vurgulamaktadır.¹¹⁰

Bu bağlamda Rızâ, Kur'an'ın maksatlarından her birini açıkladıktan sonra Hz. Peygamberin getirdiği mesajın tüm nebi, filozof ve düşünürlerin ortaya koydukları sistemlerden daha üstün ve mükemmel olduğunu vurgulamaktadır. Mesajın bu özelliği, aynı zamanda

¹⁰⁴ Rızâ, *Tefsîrî'l-menar*, 11/288, 289.

¹⁰⁵ Maşalı, *Kur'an'ın anlaşılmasında Gât Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tablîl Denemesi*, 116.

¹⁰⁶ Tazul İslam - Israr Ahmad Khan, "Identifying Maqasid al-Qur'an: Critical Analysis Of Rashid Rida's Views", *Journal Of Islam In Asia* Special Issue/1 (March 2011): 491.

¹⁰⁷ İslam - Khan, "Identifying Maqasid al-Qur'an: Critical Analysis Of Rashid Rida's Views", 492.

¹⁰⁸ Bkz. Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 254.

¹⁰⁹ İslam - Khan, "Identifying Maqasid al-Qur'an: Critical Analysis Of Rashid Rida's Views", 493.

¹¹⁰ Rızâ, *el-Vahyü'l-Mubammedî*, 257.

mesajın kendi kendine telkin ürünü veya kişisel bir görüş olamayacağını ve Allah katından olduğunun en büyük delilidir.¹¹¹

5. Reşid Rızâ'nın Kur'ân Yorumunda Makâsıdî Yaklaşımın İkinci Boyutu:

Sûrelerin Maksatları

Kur'ân yorumunda Rızâ'nın makâsıdî yaklaşımı iki boyutlu bir tasnife tabi tutulmuştur. İkinci boyut, Rızâ'nın sure tefsirinde söz konusu olup ilkeler ve mesajlar çıkararak surenin temel konuları çerçevesindeki hedeflerini dile getirdiği boyuttur. Bu boyut, surenin ihtiva ettiği meselelerle sınırlı kalmıştır. Bu anlamıyla alt maksatlar bağlamında maksadın anlam olarak konu/mevzu/tema kavramlarıyla örtüştüğü söylenebilir.

Reşid Rızâ, bütüncül bir yaklaşımla sure sonlarında sure içinde hedeflenen konu, ilke ve mesajları sıralamaktadır. Bu mesajlar için خلاصة السورة başlığını¹¹² kullanmaktadır. Örneğin Mâide Sûresi'nin sonunda sûreyi temel mesajları açısından iki ana kısma ayırarak değerlendirdiği görülmektedir. İlk kısımda itikadi ve ameli kaideler yer almakta usulü'd-din başlığı altında otuz ilkeye yer verilmektedir. İkinci kısımda ise ehl-i kitap hakkındaki tartışmalar ve ahkam ele alınmaktadır.¹¹³ Rızâ, Tevbe suresinin sonunda da benzer şekilde bir hülâsa vermiştir. Beş ana bab, bu babların alt fasıllarından ve fasılların alt başlıklarından oluşan bu bölümde surenin muhtevası, temel konuları ve verilmek istenen mesajlara yer verildiği görülmektedir.¹¹⁴ A'raf Sûresi'nin sonunda kapsamlı bir özet ve tevhid, risalet, ahiret, teşri' usulü, Allah'ın yaratma konusunda sünneti, Allah'ın toplumların durumları hakkındaki kanunları olmak üzere altı bölüm halinde takdim edilmiştir.¹¹⁵

Bu bölümlerin her biri sureden çıkarılan alt başlıklara ayrılmıştır. Buna göre örneğin Tevbe sûresinde teşri' usulünü konu edinen dördüncü başlık dokuz alt esastan oluşmaktadır. Rızâ, bu başlık altında teşri usulünün bütün kaidelerini değil, sadece bu sureden çıkardığı usule dair kanunları beyan etmektedir. Surenin ikinci ayetine dayanarak teşri usulüne dair kaidelerin ilki olarak dinin şari'inin Allah olduğunu beyan etmektedir.¹¹⁶ Teşri' usulüne dair ikinci kaide ise A'raf Sûresi'nin 2, 28 ve 173. ayetlerine dayanarak dinde taklidin ve insanların görüşlerine dayanmanın haram oluşudur.¹¹⁷ Sûreden çıkardığı toplumsal kanunları ise yedi başlıkta ele almıştır. Örneğin sûrenin 4. ve 5. ayetlerine dayanarak zulmeden toplulukların Allah tarafından helak edileceğini beyan etmektedir.¹¹⁸ Yeryüzünde üstün gelmenin kanunu ise toplumların yeryüzünün devletlere değil, Allah'a ait olduğunun bilincinde olarak Allah'ın rahmetinden ümit kesme, fesat çıkarma ve zulüm gibi helake sürüklenmenin vesilelerine değil, toplumları güçlendiren sabır ve kararlılık gibi ahlaki esaslara dayanmalarınıdır.¹¹⁹

¹¹¹ Bk. Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 166, 266, 283, 304.

¹¹² Bkz. Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 6/112 vd., 7/276 vd., 8/ 270 vd., 9/559 vd., 10/140 vd, 11/494 vd; 12/198 vd.

¹¹³ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 7/376.

¹¹⁴ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 11/98-140.

¹¹⁵ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 9/559.

¹¹⁶ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 9/569.

¹¹⁷ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 9/570.

¹¹⁸ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 9/576.

¹¹⁹ Rızâ, *Tefsirü'l-menar*, 9/577, 578.

Bu Şekilde tespit edilen kaidelerin ilgili srenin konularına bağlı olarak ulaşılan sonuçlar, ilkeler ve temel konular üzerinden verilmek istenen mesajlar olduğu söylenebilir.

Sonuç

Reşid Rızâ, modern dönemde İslam dünyasının Batı karşısında ilk krizlerini yaşadığı bir dönemin önemli temsilcilerinden Abduh'un takipçisi olmakla ne çıkmaktadır. Abduh'un düşüncesinde hem klasik tefsir kaynaklarına yönelik eleştirilerinde hem de kendi tefsir yöntemini ortaya koyarken Makâsıd-ı Kur'an'ın nesnel bir doğrulama aracı olarak öne çıktığı görülmektedir. Rızâ'da ise Makâsıd-ı Kur'an'ın, nübüvvet meselesini ve vahyin kaynağının ilahîliğini Batı'ya karşı savunma çabasında işlevsel bir araç olduğu tespit edilmiştir. Rıza, Makâsıd-ı Kur'an bağlamında tevhid, ahiret ve nübüvvet esaslarının bütün dinlerde ortak olduğunu ifade etmekle birlikte bu esasların diğer dinlerde tahrif edildiklerine dikkat çekmiştir. Kur'an, tahrif edilmiş olan bu esasları ta'dil etme amacındadır. Rızâ'nın kadın, kölelik, şura, İslamî yönetim ve ekonomi gibi pek çok modern meseleyi, Kur'an'ın gerçekleştirmek istediği temel maksatlar çerçevesinde ele alarak Makâsıd-ı Kur'an'ı modernitenin eleştirileri veya talepleri doğrultusunda tasarladığı sonucuna ulaşılmıştır. Başka bir ifadeyle bu konularda amaçlanan ıslah, Kur'an'ın ana maksatları arasına dahil edilerek eleştirilere makâsıd üzerinden cevap verilmektedir. Onun düşüncesinde Makâsıd-ı Kur'an, külli yönüyle amaçlanan ıslahın gerçekleşmesinde ve modern eleştirilere verilen cevaplarda işlevsel bir görüntü arz etmektedir. *el-Vahyü'l-Muhammed* adlı eserinde genel olarak Kur'an'ın kaynağı ve Hz. Peygamber'in nübüvveti, vahyin mahiyeti gibi konularda oryantalist eleştirilere Kur'an'ın gayeleri ile cevap vermiştir. Batılı eleştirilere tepki olmak üzere Rıza'nın Makâsıd-ı Kur'an hakkındaki açıklamalarının temel hedefinin İslam'ın diğer dinlerden ve beşer sistemlerden üstün ve mütekâmil olduğunu ortaya koymak olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle Makâsıd-ı Kur'an'ın eksiksiz, mkemmek ve evrensel oluşu üzerinden Kur'an'ın eksiksiz, mkemmek ve evrensel oluşunu, Kur'an'ın kaynağının beşer veya kendi kendine telkin ürünü olamayacağını ispatlama amacının ne çıktığı dile getirilebilir. Rıza'nın düşüncesinde Kur'an'ın maksatları, risalet konusu hakkında ileri sürülen batılı iddialara cevap verme çabasıyla ve modern iermelerle ıslah temelli olarak araçsal bir konumda ortaya konulmuştur.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s):

Gülnur KÜLÜNKOĞLU

Finansman / Funding:

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Matbaa-yi Osmaniye, 1884.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Açıklamalı Mecelle: Mecelle-i ahkam-ı adliye*. Haz. Ali Himmet Berki. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.
- Abduh, Muhammed. “Tefsir-i Sûre-i Asr”. çev. Mehmed Akif Ersoy. *Sırat-ı Müstakim (Sebilü'r-Reşad)* 3/73 (1328), 323-324.
- Abduh, Muhammed. “Fatiha Tefsiri”. çev. Abdülkadir Şener- Mustafa Fayda. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 1-33.
- Abdurrahman, Tâhâ. *Tecdüdü'l-menbec fî takvîmi't-türâs*. Beyrut: Merkezü's-sikafî'l-Arabi, ts.
- Âşur, Vasfi. “Nahve Tefsiri'l-makâsıdî”. *Makâsıdü'l-Kur'âni'l-Kerim: mecmûatu bubus*. Ed. Muhammed Selim el-Avva. London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî 2016, 419-467.
- Baljon, J. M. S. *Modern Müslim Qoran İnterperetation*. Leiden: Brill, 1968.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Makâsıdü'ş-Şerîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27/423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Cüveynî, İmam'ül-Haremeyn. *el-Burhan fî usulî'l-fıkıh*. thk. Abdülazim ed-Dib. Doha: Câmîiatu Katar, 1978.
- Çaykara, Faruk. *Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Dermenghem, Emile. *Hız Muhammed'in Hayatı*. Çev. Reşat Nuri Güntekin. İstanbul: Alkım Yayınevi, 2006.
- Duman, Soner. “İslam Hukuk Metodolojisinde Gazali'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları”, 900. *Vefat yılında İmam Gazali: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. Ed. İsmail Kurt. 413-441. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ*. thk. Hamza b. Züheyr. 4 Cilt. Medine: Şeriketü Medine-i Münevvere, 2008.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Cevâhirü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Rıza Kabbânî. Beyrut: Dârü'l-Âfâkî'l-Cedîde, 6. Baskı, 1990.
- Gökkır, Bilal. “Oryantalist Literatürde Kur'ân'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı Disiplinlerarası Bir Yaklaşım”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/5 (2004/2), 61-74.
- Güven, Şahin. “Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu”. *Tarihîten Günümüzde Kur'ân'a Yaklaşımlar*. Ed. Bilal Gökkır vd. 439-454. İstanbul: Özkan Matbaacılık, 2010.
- Hâmîdî, Abdülkerim. *Makâsıdü'l-Kur'ân min teşri'il-ahkam*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.
- Hıdır, Özcan. “Oryantalizmin Günümüzde İslami Metinleri (Kur'ân ve Sünnet) “Yeniden

- Okuma”daki Düşünsel ve Metodolojik Etkisi”. *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/11-26. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yay, 2012.
- İbn Manzûr. “K-S-D”. *Lisani’l-Arab*. 6 Cilt. 5/3642. Kahire: Dârü’l-Meârif ts.
- İslam, Tazul. “Maqasid al-Quran and Maqasid al-Shari’ah: An Analytical Presentation”. *Revelation and Science* 03/01 (2013), 59-69.
- İslam, Tazul - Khan, Israr Ahmad. “Identifying Maqasid al-Qur’an: Critical Analysis of Rashid Rida’s Views”. *Journal Of Islam In Asia. Special Issue 1* (March 2011), 463-496.
- Jansen, J. J. G. *Kur’ân’a Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar*. çev. Halilrahman Acar. Ankara: Fecr Yayınevi, 1993.
- Karaoğlan, Arslan. “Kur’an’ı Anlamada Bilimsel Yönelişe Toplu Bir Bakış”. *Route Educational and Social Science Journal*, 4 (6), (October 2017), 367-391.
- Kazancı, Ahmet Lütfi. “Bi’set”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/217-218. Ankara: TDV Yay, 1992.
- Kırca, Celal. *Kur’an ve Bilim*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Kur’an-ı Kerim Meali, Çev. Hayrettin Karaman vd, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Maşalı, Mehmet Emin. “Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsıd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rıza ve İbn Âşûr Örneği)”. *Makâsıdı Tefsir Kur’ân-ı Kerîm’i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*. Ed. Mustafa Çağrırcı, 261-281. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur’ân’ın anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tablîl Denemesi*. İstanbul: Otto Yayınları 2016.
- Öz, Mustafa “Dermenghem, Émile”. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 9/180. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Özdemir, Ahmet, “Muhammed Abduh’un Kur’an Anlayışı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/33, (2018), 83-101.
- Pekcan, Ali. “Zarûriyyat Düzeyindeki Gaî Değerlerin Mahiyeti ve Evrensel Niteliği Üzerine”. *İslami İlimler Dergisi* 3/1 (Bahar 2008), 137-154.
- Pink, Johanna. “Muhammed Abduh”. *Encyclopedia of the Qur’ân*. Leiden: Brill, 2015. Ed. George Archer. Erişim 8 Ağustos 2021.
- <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-the-quran>
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *İslam’da Kadının Hukuku: Kadınlara Çağrı*. Çev. Mehmet Çelen Ma-latya: Nida Yayınları, 2008.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Hukukü’l-nisâ fi’l-İslâm: nidâu li’l-cinsi’l-latîf*. Kahire: Mektebetü’t-Türasi’l-İslâmî, 1985.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *el-Vahyü’l-Muhammedî*. 10. Baskı. Beyrut: Mektebetü’l-İslamiyye,

1985.

Rızâ, Muhammed Reşid. *Tefsiri'l-menar*. 12 Cilt. 2. Baskı. Kahire: Dârü'l-Menar, 1947.

Saleh, Walid. "Preliminary Remarks On The Historiography Of Tafsir In Arabic: A History Of The Book Approach". *Journal of Quranic Studies* 12/October 2010/1-2 (2010), 6-40.

Şatibi, İbrahim Mûsâ. *el-Muwâfakât*. 4 Cilt. Thk: Abdullah Dıraz. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2017.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of TafsİR Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

Tencİmü'l-Kur'ân Bir İlim midir?

Is Tencİmü'l-Qur'ân a Science

Faruk TUNCER

Doç. Dr. (Emekli) Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant professor, Universty of Marmara, Teology Faculty
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
İstanbul, Turkey
faruktuncer@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8115-6995>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 17/12/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 13/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation: Tuncer, Faruk. “Tencİmü'l-Kur'ân Bir İlim midir?”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1
(Nisan/April 2022), 317-340.
<https://doi.org/10.31121/tader.1038074>

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

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

Copyright © Published by The Journal of TafsİR Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Kur'an ilimleri adı altında zikredilen ilimlerin bilinenleri olduğu gibi bilinmeyenleri de vardır. Mesela nasih-mensuh ya da mekkî-medenî gibi ilimler Kur'an ilimleri arasında en bilinen ve çok meşhur olanlardandır. Ancak bazı Kur'an ilimleri bunlar kadar bilinmez ya da bunlara göre daha az bilinen ilimlerdir. Bu makalede Kur'an'ın usulüne ilişkin az bilinen böyle bir ilimden söz edilecektir. Bu ilmin adı tencimü'l-Kur'an'dır. Bu ilim dalı en genel ifadesiyle Kur'an'ın parça parça, ayet ayet veya pasaj pasaj indirilmesi anlamına gelen bir ilimdir. Ulûmü'l-Kur'an disiplinlerinden biri olması gereken bu ilim dalına, klasik dönemde kaynaklarda yeterince yer verildiği söylenemez. O, Kur'an ilimleri arasında kendine yer bulamamış ve gün yüzüne çıkamamıştır. Biz bu makalede bu konuyu sorgulayacağız. Onun bir ilim olup olmadığını, mahiyetini ve muhtevasını genel hatlarıyla tespit etmeye çalışacağız. Klasik dönemde önemi hakıyla idrak edilemese de bugün için pek çok Kur'an ilimlerine şemsiyelik yapma görevi olan tencimü'l-Kur'an, en genel ifadesiyle 23 senede Kur'an'ın parça parça nazil olmasını ifade etmektedir. Aslında Kur'an'ın doğasını yansıtmaması bakımından söz konusu ilmin önemli yanları bulunmaktadır. Mesela tencim ifadesi ile vahiy ya da en küçük Kur'an parçası olan ayet ifadesi bu noktada birbirinin yerine kullanılabilir. Her bir vahiy ya da ayet parçası aynı zamanda tencim ifadesiyle bire bir örtüşmektedir. Ayrıca bilimsel bir disiplin oluş sürecinin kökenlerine işaret edilecektir. Kur'an ilimlerinin gelişim sürecinde yer alan evreler dikkate alındığında konunun neden bir bilim dalı hüviyetine bürünemediği görülecektir. Aslında betimleyici bir yöntemle ele alınacak konunun aynı zamanda içeriği ve sınırları da gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Terimler: Tefsir, Kur'an, Tencim, Nüzul, İnzâl, Tenzil.

Abstract

The sciences mentioned under the name of Qur'anic sciences have known ones as well as unknown ones. For example, sciences such as nâsîh-mansûh or makkî-madanî are among the most well-known and very famous sciences of the Qur'an. There are some very famous ones. However, some Qur'anic sciences are not as well known or are less known than them. In this article, such a little-known science related to the method of the Qur'an will be mentioned. The name of this science is tencimü'l-Qur'an. In its most general expression, this branch of science is a science that means downloading the Qur'an piece by piece, verse by verse or passage by passage. It cannot be said that this branch of science, which should be one of the disciplines of Ulumü'l-Qur'an, was given sufficient place in the sources in the classical period. He could not find a place for himself among the Qur'anic sciences and could not come to light. We will examine this issue in this article. We will try to determine whether it is a science, its nature and content in general terms. Tencimü'l-Qur'an, which has the task of providing an umbrella for many Qur'anic sciences today, although its importance could not be properly understood in the classical period, in its most general terms, expresses the Qur'an being revealed piecemeal in 23 years. In fact, the science in question has important aspects in terms of reflecting the nature of the Qur'an. For example, the expression tancim and revelation or the verse, which is the smallest piece of the Qur'an, can be used interchangeably at this point. Or to put it another way, each piece of revelation or verse also overlaps exactly with the expression tancim. The origins of the concept's process of becoming a scientific discipline will be pointed out. Considering the stages in the development process of the Qur'anic sciences, it will be seen why the subject cannot take on the identity of a science branch. In fact, the subject will be handled with a descriptive method, but also its content, boundaries and subjects will be tried to be shown.

Keywords: Exegesis, Qur'an, Tancim, Nuzûl, İnzâl, Tanzîl.

Giriş

Kuran'ın tefsiri konusunda modern döneme gelinceye kadar fazla bir sorun yaşanmıyordu. Zaten o dönemle ilgili, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada sorun olduğunu söyleyen de pek yok gibidir. Ancak bugün Kur'an'ı gerek anlamada gerekse yorumlamada ciddi sorunlar yaşandığı bilinmektedir. Ulûmü'l-Kur'an eserlerinde Kur'an'ı inceleyen ilimlerin sayısı

alabildiğine abartılı rakamlara çıkarılmaktadır.¹ Buna göre; “her ayetin *zahir, batın, had ve matla*” olmak üzere dört anlam katmanı bulunduğundan hareketle, bütün Kur'ân kelimelerinin işbu dört rakamı ile çarpımı sonucu elde edilmiştir ki kanaatimizce, alabildiğine abartılı böyle bir rakamın inandırıcılığı bulunmaktadır. Bu bakış açısını dikkate almak zorunda olmadığımız gibi, söz konusu yaklaşımın tutarlı olduğu da söylenemez. Bize göre, Kur'ân ilimleri sınırlı sayıda başlıktan oluşmaktadır. Ancak usul kaynaklarında muhkem-müteşabih, nâsib-mensuh, esbab-ı nüzul, mekkî-medenî gibi belli ilimler öne çıkarken, bazıları ise göz ardı edilmiştir. Mesela bizim bu makalede konu edindiğimiz *tenc'imü'l-Kur'ân* ihmal edilen ilimlerdendir.

Aslında Kur'ân'ı anlama ve yorumlama sadedinde tefsir usulünün, biri *metodolojik* diğeri *epistemolojik* olmak üzere iki temel sorunu bulunmaktadır. Her iki sorunu *mabiyet (öz)* ve *muhteva/içerik* sorunu olarak görmek de mümkün. Tefsir usulünün kesin, olmazsa olmaz, bütüncül bir yöneme sahip olmadığı söylendiğinde, tam anlamıyla metodolojik sorundan söz edilmiş olmaktadır. Bu, içinde eleştiri de barındıran şöyle bir soruya dönüştürülebilir: Tefsirin gerçekten bir usulü ve yöntemi var mıdır? Sorunun cevabı zahirde “elbette vardır!” gibi görünse de bizim kanaatimiz bu kadar olumlu değildir. Zira çağdaş dönemle birlikte Kur'ân'ı yorumlamada yöntem çalışmaları; dağınık, sorun çözmekten uzak bir görüntü vermektedir. Tefsirin yöntemi hakkında uzlaşmış, kesin bilgilerin yer almaması bunu göstermektedir. Ulûmü'l-Kur'ân alanında telif edilen eserlerin -neredeyse tamamı- Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burbân*'ı ile Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ının muhtevasının birebir kopyası olmaktan öteye geçmemektedir. Epistemolojik sorun ise daha köklü bir sorundur. Zira söz konusu usulün ortaya koyduğu mevcut bilgiler ile modern dönemde yaşayan biri Kur'ân'ı anlayamamaktadır. Bir araç olarak tefsir usulünde yer alan mütedavil bilgiler sorunlara çözüm üretme kabiliyetine sahip olmadığı gibi; çağdaş bir okur için, tefsir kitapları içerisindeki binlerce rivayetten hangisinin sahih hangisinin sahih olmadığını test edecek bir ölçüt de vermemektedir. Gerek epistemolojik gerekse metodolojik sorun dikkate alındığında, *tenc'imü'l-Kur'ân* konusunun ne denli büyük bir açmaz içinde olduğu, dar bir alana sıkıştığı görülecektir.

Kur'ân üzerinde araştırma yapan kimseler için; *mekkî-medenî, nâsib-mensuh, esbâb-ı nüzûl* gibi konular sıklıkla ele alınıp inceleme konusu yapılırken bazıları görmezden gelinmektedir. Mesela *Tenc'imü'l-Kur'ân* böyledir. Görebildiğimiz kadarıyla, *tenc'im* bahsi, “ulûmü'l-Kur'ân”ın bir alt dalı olduğu dile getirilemediği gibi, konu, şu ana kadar müstakil olarak ele alınmış da değildir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Tefsir ilmiyle uğraşan eski-yeni müelliflerin çoğu, meselenin pedagoji ve eğitim yönünü ısrarla öne çıkarmış, “*Kur'ân'ın parça parça nüzulünün hikmetleri*” başlığı altında verilen bilgilerle konuyu sınırlamış, bunun ötesinde farklı yönlerinin olup olmadığı üzerinde durulmamıştır. Dolayısıyla biz bu makalede mezkur konuyu ele almayı deneyeceğiz. En genel ifadesiyle, Hz. Peygamber'e 23 senelik zaman dilimi içinde parça parça nazil olan sürece “*Tenc'imü'l-Kur'ân*” denilmektedir. Çalışma boyunca *tenc'im* ifadesi “*Tenc'imü'l-Kur'ân*” anlamında kullanılacaktır. Çalışmada tanımlayıcı (*definition*) olmaktan ziyade tasvir edici (*description*) bir yöntem takip edilecektir.

¹ Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1957), 1/17.

1. Temel Kavramlar

İki kelimededen oluşan kavramın ilk kelimesi tencîm; “ne-ce-me” (نجم) kökünden; ortaya çıkmak, belirlemek anlamları yanında bitkilerin yeşermesi, yıldızın doğması için de kullanılmaktadır.² er-Rahmân sûresinde (55/6) geçen ifade biçimi, tahıl ve ot gibi “gövdesiz bitkiler” anlamı yanında yaygın ve bilinen kullanımı ile semadaki “yıldızlar”a da işaret etmektedir.³ (تنجيم الدين) tabiri “belirli zamanlarda borcun ödenmesi” kullanımında olduğu gibi, tef’îl babının “teksir” özelliği dikkate alındığında, “taksit taksit/parça parça” anlamına denk düşmektedir.⁴ İstilahî olarak ise Kur’ân’ın kısım-kısım/ceste-ceste/parça-parça ya da pasaj pasaj nüzulünü ifade etmektedir. Yirmi üç senelik uzun bir zaman aralığında gelen ayet miktarları için “müneccemen nüzul” denildiği gibi her bir defada nazil olan miktara da “necm” denilir. Tencîmü’l-Kur’ân ifadesi, Kur’ân semasının yıldızlarının ayrı ayrı zamanlarda ortaya çıkması anlamında yorumlanmıştır.⁵ Bu yönüyle Tencîmü’l-Kur’ân, *tenzîl-i Kur’ân* ile eşanlamlıdır. Kelime, Kur’ân’da hem tekil hem çoğul formu kullanılmaktadır.⁶ Mesela müstakil bir sureye ad olarak *en-Necm* sûresi (53) yanı sıra, Vâkıa sûresi 56/75. ayetinde gezegenlerin üzerinde gezindiği “zodyak” (burçlar) kuşağındaki haneler tasavvurunun *mevâkiu’n-nücûm* şeklindeki tek kullanımlık ifadesi “yıldızların yerleri” anlamında kullanılmaktadır. Vâkıa sûresinde geçen bu formu, erken dönem tefsirlerde, semadaki yıldız anlamı yanı sıra Kur’ân’ın parça parça indirilmesi şeklinde yorumlanmıştır.⁷ Erken dönem müfessirlerin tencîm yerine başka kavramlar kullanmaları (*mubkemu’l-kur’ân*, *mesâkatu’n-nücûm*, *menâzîli’n-nücûm*, *müteferrikan*), ilk dönemlerde tencîm’in henüz istilahî olarak belirgin olmamasına hamledilebilir.⁸ Bu nedenle erken dönem rivayetlerde “tencîm” ve “müneccemen” ifadeleri yerine daha çok *müferrakan* (مفرقا) ya da *müteferrekan* (متفرقا) ifadeleri tercih edilmiştir.⁹

Tencîmü’l-Kur’ân ifadesinden ilk anlaşılması gereken 23 yıllık zaman diliminde gelen ayetlerin meydana getirdiği vahyin bütünü olsa da gerek mushaflaşma süreci gerekse tencîm’e benzeyen kavramların tedavüle girmesiyle konunun ilmi bir disipline dönüşmesinin

² Ebü’l Hasan Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-lügâ*, (Kahire: Dâru’l-Hâdis, 2008), 887; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân* (Beyrut, ts), 485; Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut, ts), 8/471; Muhibuddîn Ebü Feyz M. Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cenâbiri’l-Kâmûs* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1994), 33/ 478.

³ Ebü Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vili’l-âyi’l-Kur’ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru’l-Hicr, 2001), 22/174; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, Beyrut 1981), 29/89.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 8/472; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 485

⁵ Subhî Sâlih, *Mebâbis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1988), 49.

⁶ İlgili ayetler şöyledir: (وبالنجم هم يهتدون) “*Yıldızlarla da insanlar yollarını bulurlar.*” (Nahl 16/16); (والنجم والشجر يسجدان) “*Bitkiler ve ağaçlar O’nun buyruğuna boyun eğler.*” (er-Rahmân 55/ 6); (النجم الثاقب) “O, (ışığıyla karanlığı) *delen yıldızdır*” (et-Târik 86/3); (والنجم اذا هوى) “*Batmakta olan yıldızın and olsun ki*” (en-Necm 53/1); (فلا اقسام فلا اقسام) “*Hayır; yıldızların yerlerine and olsun!*” (Vâkıa, 56/75).

⁷ Ebü Muhammed Abdülhak İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fi kitâbi’llabi’l-‘azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye 2001), 5/251; Ebü Muhammed el-Hüseyin b. Mes’ûd Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl fi tefsiri’l-Kur’ân*, (Riyad: 1409) 8/22. Ayrıca bk. Ebü Abdirrahman el-Ferâhidî el-Basrî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn müretteben ala burûfi’l-mu’cem*, tah. Abdulhamid el-Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 4/195.

⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, Beyrut: Müessesetü’t-Tarihi’l-‘Arabî (2002), 4/223; Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad el-Ferrâ’, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. A. Yusuf Necati- M. Ali en-Neccâr (1955) 3/94; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22/361.

⁹ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/162; Celaledin Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 2008), 88.

ilk adımlarının atıldığı söylenebilir. Erken dönemde oluşmaya başlayan siyasi ve itikat merkezli ekoller Kur'an ilimlerini de derinden etkilemiştir. Kalam mezheplerinin teşekkül ettiği ikinci ve üçüncü asırlarda *Kitâbü'n-Nüẓûl* isimli eserlerin¹⁰ telif edilmesi, "Allah'ın her gece dünya semasına inmesi" yönündeki bir kısım hadis merkezli yorumların dolayına girmesi bunu göstermektedir.¹¹

Konunun, Kur'an ilimlerine yansması; bu konudaki bilgilerin bir araya toplanması ve yazılması oldukça geç bir dönemde gerçekleşmiştir. Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Fehmü'l-Kur'an*'ı, Kur'an ilimlerinin çoğunu ilk olarak gündeme getirmesiyle sahasında önemli kabul edilse de bu ilimlerin tedvinine yaklaşık bir asır sonra ihtiyaç hissedildiği görülmektedir. 4. asrın sonlarında, bugün anlaşılan şekliyle olmasa da ilk Ulûmü'l-Kur'an eserlerinden biri kabul edilen el-Udfûvî'nin (ö. 388/998) *el-İstignâ fî ulûmi'l-Kur'an* adlı eserinde konunun emareleri görünmektedir.¹² İlk asırlarda telif edilen eserlerden bazılarının günümüze ulaşmaması ve kaynaklarda müellifin ve eserinin adının zikredilmesi dışında bir bilgi bulunmaması, konunun geç bir dönemde gelişim gösterdiğine hamledilebilir. Bu sahanın ilk sistematik eseri kabul edilen İbn Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Fünûnü'l-efnân*'ında, onu takip eden dönemde Sehâvî (ö. 643/1245)'nin *Cemâlü'l-kurra'sı*, Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) *Mürşidü'l-vecizî*, Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı ve nihayet 10. yüzyılda Süyûtî'nin *el-İtkan*'ında, her bir Kur'an ilmi müstakil bir başlık altında incelenmiştir. Bu eserlerin hemen hepsinde az ya da çok '-Tenc'imü'l-Kur'an' adıyla olmasa da- tenc'im ya da tenzil başlıkları altında konuya temas edilmiştir. Ancak ifade edilmelidir ki, adı geçen son üç eserde, tenc'im'in en önemli ayaklarından biri olduğunu düşündüğümüz, ayet pasajlarıyla ilgili tatmin edici bilgiler bulunmamaktadır. Konu daha ziyade tenc'im'in teşrii hikmetleri üzerine yoğunlaşmıştır ki aslında bu durum bütün bir klasik dönemin görüşünü yansıtmaktadır. Konunun genel çerçevesini ilk belirleyen usulcülerden biri el-Makdisî'dir. *el-Mürşid*, genel çerçeveyi ilk belirleyen eserlerden biridir. Onda yer alan konular; Kur'an'ın nüzul keyfiyeti, beytulizze, vahyin Kadir gecesinde başlaması, semavi kitapların nüzülü, mevâki'ü-n nücûm, tenc'im'in hikmeti, el-Furkân sûresi 25/32. ayeti ve el-İsrâ sûresi 17/102. ayetidir. Makdisî'den yaklaşık bir asır sonra, Zerkeşî'nin *el-Burhan*'ını önemli kılan, Kur'an ilimleri için henüz gerçekleşmemiş olan bu usulü tesis etmiş olmasıdır. Zerkeşî'nin, "Tenc'imü'l-Kur'an" ilmine önemli katkılarda bulunduğu ve ilaveler yapmak suretiyle müstakilleştirdiği söylenebilir. Özellikle İbn Abbas rivayetleri başta olmak üzere, nüzul keyfiyeti, Kur'an'ın münecemen indirilişindeki hikmet, Hz. Peygamber'in kişisel durumu ve toplumun kültürel yapısıyla ilintisi ve usul açısından en azından sınırlarının tespiti onun eseridir. Süyûtî ise sadece konunun kökleşmesine katkıda bulunmuştur. Sonraki dönemler, büyük oranda Makdisî, Zerkeşî ve Süyûtî'yi tekrarlamaktan öteye geçememiştir. Mesela Celâleddîn el-Bulkînî'nin (ö. 824/1421) kitabına ad olarak seçtiği

¹⁰ Dârekutnî, *Kitâbü'n-Nüẓûl*'de nüzul ile ilgili 93 hadis rivayeti zikretmektedir ki bu hadislerin çoğu Buhârî ve Müslim kaynaklıdır. Bkz. Ebû'l-Hasan, Alî b. Ömer Dârekutnî, *Kitâbü'n-Nüẓûl* (*Kitabu's-Sıfat* ile birlikte), thk. Ali b. M. b. Nasr el-Fukayhi (Beirut: Silsiletü Akâidî's-Selef, 1983).

¹¹ Mesela üçüncü asırda yaşayan, hem muhaddis hem de fakih olan Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin (ö. 294/906) yazdığı *Kitâbu kiyâmi Ramazân* isimli eserde, Kur'an'ın nüzulünde önemli bir aşamayı temsil eden "beytulizze"ye bolca atıf yapılması bunun ilginç örneklerindedir. Bk. Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *Kitâbu kiyâmi Ramazân*, thk. M. Aşûr-C. Kûmî (Kahire: 1994).

¹² Söz konusu eserde özellikle beytulizze'ye nüzul dolayımında çok kısa değinilmesi hakkında bk.. Suat M. Mertoğlu, "Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser: Udfûvî'nin el-İstignâ fî 'ulûmi'l-Kur'an'ı ve Eserin Mukaddimesi ile Fâtîha Sûresi Tefsirinin İlmî Neşri", *İslami Araştırmalar Dergisi* 25 (2011), 61.

Mevâkîü'l-ulûm min mevâkî'i'n-nüccüm, tencîm'in müstakilleşmesine sadece mütevazı bir katkı sayılabilir. 12. yüzyıl müelliflerinden İbn Akîle el-Mekkî'nin (ö. 1150/1737) ise *ez-Ziyâde ve'l-İhsân* isimli eserinde ilk defa müstakil bir başlığa dönüşen "Kur'ân'ın levh-i mahfuzdan Dünya Semasına İndirilişi İlmi"ne yer vermesi kayda değer bir gelişme olarak görülebilir.¹³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Akîle'den önce usul âlimleri arasında böyle bir başlık kullanan bulunmamaktadır. Bazı modern dönem usulcileri de müstakil konu başlığı olarak "tencîmü'l-Kur'ân" a yer vermektedirler.¹⁴ Ülkemizde yazılan usul kitaplarının büyük çoğunluğu birbirinin tekrarı olduğundan, farklı bir bakış açısı görülmemektedir.¹⁵

2. Arka Plan: Hikmet Merkezli Öznel Yorumlar

Usul kitaplarında, "hikmet merkezli" bir bakış açısıyla yorumlanan yirmi üç senelik nüzul süreci, beş-altı maddeyi geçmeyecek özelliklerle dar bir alana sıkıştırılmış; bu ise konuyu belli bir ölçüde arka plana itmiştir. "Kur'ân'ın parça parça nüzulünün hikmetleri" başlığı altında¹⁶ ele alınan konular, birbirinin tekrarı bir mahiyet arz etmektedir. Gerek Arap dünyasında gerekse ülkemizde usule dair telif edilen eserlerde bunun çok sayıda örneğini göstermek mümkünse de biri Türkçe diğeri Arapça iki eserde yer alan alt başlıklara bakmak yeterlidir: "Hikmetü Nüzûli'l-Kur'ân Münecemen"¹⁷ ve "Kur'ân Vahyinde Tedricilik"¹⁸. Aslında *hikmet merkezli* böyle bir yaklaşımın eksiklik olduğu da söylenemez. Zira konunun temel hedeflerinden en dikkate değer olanı belki de dile getirilen bu bakış açıdır. Ancak bu bakış açısı; tefsir, hadis, kelim ve fıkıh eserlerine yansıdığı şekliyle nesnel ve sistematik olmaktan uzak olup verimli olabilecek bir alanı alabildiğine sınırlamıştır.

İslami ilimler içerisinde tefsir ilminin tedvini ilk dönemler itibariyle, hadise nazara, ihmal edildiğinden, doğal olarak tencîm *bahsi* başta hadis olmak üzere, kelim, fıkıh gibi disiplinlerin içinde kaybolmuştur. Bu bilgiler planlı ve sistematik olmadığından; yapılması gereken, dağınık bu bilgileri yeniden tasnif etmek ve klasik kaynaklarda ortaya konulanları yeniden gözden geçirmektir. Bizim temel yaklaşımımız, geleneksel bakış açısını tümenden ortadan kaldırmak değil, belli bir düzeyde genişletmek ve verimli bir alanın oluşabileceğine katkıda bulunmaktır.

Aslında "*Tencîmü'l-Kur'ân bir ilim midir?*" sorusunun cevabı, aynı zamanda "*nâsib-mensûb bir ilim midir?*" ya da "*esbâb-ı nüzcûl bir ilim midir?*" sorularıyla eşdeğerdir. Zira mesela

¹³ Muhammed b. Ahmed İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (BAE.: Câmiatu's-Şârika, 2006/1427), 1/156.

¹⁴ Subhî Salih, *Mebâhis*, 49; 'Abdulazim Muhammed *ez-Zürkânî*, *Menâbilü'l-İrfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 1/42

¹⁵ Bu meydana belirtmek gerekir ki, mesela XIX. yüzyılın sonunda kaleme alınan Ahmet Cevdet Paşa'nın (ö. 1895), tefsir usulüne ilişkin, *Hülasatü'l-beyân* isimli eserinde tencîm konusunun bulunmaması bir eksiklik olarak mazur görülse bile modern dönemde telif edilen İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsir Usulü* eserinde; tencîm'e dair bir başlık bulunmaması bir eksiklik değildir.

¹⁶ Örnek çalışmalar için bkz. Mevlüt Güngör, "Kur'ân'ın Peyderpey İndirilmesindeki Hikmetler", *Diyanet İlmi Dergi* 24/2 (1988); İbrahim Canan, "Resulullahta "Muhataba Göre Hareket" ve "Tedric" Prensibi, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11. 12. ve 13. (1993, 1995 ve 1997), 36-73; Muhsin Demirci, "Kur'ânın Nüzul Sürecinde Tedricilik", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (2002), 175-198; Necmettin Gökür, "Hz. Muhammed'in Ümmi Olması Kur'ân-ı Kerim'in Peyderpey Nazil Olmasının Hikmetlerinden Biri Midir? Furkan Sûresi'nin 32. Ayeti Bağlamında Müfessirlerin Hz. Muhammed'in Ümmiliği Meselesine Yaklaşımları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 197-222.

¹⁷ Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, Beirut, 1986)

¹⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018).

nâsîh-mensûh'un ulumu'l-Kur'ân'ın bir dalı olduğu tüm usulcüler tarafından ittifakla dile getirilmektedir. Nesih konusunun tüm Kur'ân içinde sınırlı sayıda ayeti ilgilendirdiği bilinmektedir. Oysa 23 senelik süreç bütün Kur'ân ilimlerinin ana malzemesidir. *Tenc'im*'in müstakîl bir ilim olarak öne çıkmamasının nedenlerinden biri, onun erken dönemde ortaya çıkan mekkî-medenî veya nâsîh-mensûh gibi temel bir disiplin olarak görülmemesidir. Ancak bize göre, hem Kur'ân'ın en küçük parçası olan “ayet”i hem de ayet pasajlarını doğrudan konu edinmesiyle ayrıcalıklı bir konumdadır. Bir diğer açıdan ise Kur'ân ilimlerinin tümüne tedarikçilik yapması yönüyle en az diğeri kadar önemlidir.

Konunun nüzul öncesi, nüzul süreci ve nüzul sonrası başlıkları altında yer alan ve birazdan gösterilecek alt başlıkları, aynı zamanda *Kur'ân'ın Doğası*'nı yansıtmaktadır.¹⁹ Vahyin özü, kelimullahın neliği, nasıl indirildiği başta olmak üzere Kur'ân dahil kutsal kitapların nüzul keyfiyeti nüzul öncesi bölümünde; ayetlerin bir, iki, üç, dört ya da beşli gruplar halinde nazil olması nüzul süreci bölümünde; Kur'ân ilimleriyle ilişkisi ve özellikle modern dönem yansımaları ise nüzul sonrası dönemin belli başlı alt başlıklarını oluşturmaktadır. Bu nedenle, biz, konunun, şu üç dönem başlığı altında detaylandırılabilir olduğunu düşünüyöruz:

- a. Nüzul öncesi dönem
- b. Nüzul (süreci) dönemi
- c. Nüzul sonrası dönem

Şimdi bu sınıflamaya göre dönemleri ve içeriklerini tek tek ele alıp inceleyebiliriz.

3. Nüzul Öncesi Dönemde *Tencim*

Aslında nüzul öncesi dönemden maksat, Kur'ân'ın nüzulüne tekaddüm eden olaylar ve dolayısıyla bunları niteleyen terimlerdir. Bu başlık altında daha farklı olgular ele alınabilir-se de bu bölüm özellikle iki olgu üzerinden ele alınabilir: 1. Kur'ânın nüzul keyfiyeti. 2. Tevrat ve İncilin nüzul keyfiyeti. Nüzul öncesi dönemden anlaşılması gereken; hem Kur'ân'dan önce gelen kutsal metinler (Tevrat, İncil, Zebur) hem de Kur'ân'ın nüzulünü önceleyen *kelamullah*, *levh-i mahfuz*, *Kadir gecesi*, *dünya semasına nüzul* gibi konulardır.

Ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde vahyin iniş keyfiyeti (*keyfiyyetü'n-nüzûl*) üzerinde yapılan tasnifler iki türlüdür: İlki soyut ve manevi, diğeri ise somut ve dünyevidir. Birincisi daha çok kelim(ullah)ın mahiyeti (vahiy, levh-i mahfuz, beytulizze'ye nüzul) ve insanlara intikalini (tüm kutsal metinler) konu edinmektedir. İkincisi ise; tam da nüzul sürecini, Kur'ân'ın biza-tihi teşekkül dediğimiz dönemini yansıtmaktadır. Her ilim dalının bir *terminolojisi* olduğu düşünüldüğünde terimleri bulunmayan bir alana zaten ilim de denilemez. Aslında Kur'ân semantiğini anlamak biraz da ondaki *anahtar terimleri* çözümlemeye bağlıdır.²⁰ Mesela vahiy söz konusu olduğunda onda “anahtar terim” (key terms)'lerin sayısı artmaktadır: Nüzûl, inzâl, tenzîl, tertîl ve tafsîl kavramları gibi. Ancak bir de *odak terim* (focus Word)'ler vardır. Odak terim, birbiriyle ilişkili kelime grubu içinde başat olan kavram iken, anahtar terim bu

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Faruk Tuncer, *Kur'ân'ın Doğası Üzerine* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020).

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bk.; Toshihiko Izutsu, *God and Man in The Quran Semantics of the Quranic Weltanschauung* (Tokyo: Keio Universty, 1964), 11.

kelimeler grubu içindeki kilidi açacak kelimedir. Bu yönüyle konuyla ilgili kelimeleri ikili bir tasnife tabi tutmak mümkündür. Biri sözcük düzeyinde genel yapıya katkı sağlayan kelimeler (inzâl, tenzîl, tertîl, tafsil ve müks), diğeri terimsel (kavramsal) anlam dünyasına sahip kavramlardır (kelam, kelimullah, levh-i mahfuz, beytülma'mûr). İlk gruptaki kelimeleri anahtar terim'ler olarak kabul ettiğimizde "vahiy" *odak kelimesi* olmaktadır. Meseleyi daha özele indirdiğimizde ise -Kur'ân da bu formda geçerse de- bu çalışmanın ana kavramı olan tencîm'i *odak kelimesi* yaptığımızda, aynı kelime grubu *anahtar terim* olmakta ve vahyin nüzul keyfiyetine işaret etmektedir. "*Levh-i mahfuz*"u odak kelimesi yaptığımızda ise *ümmü'l-Kitâp, Kitâb-ı Mekkî, Kitâb-ı Mûbin, imam-ı Mûbîn* "anahtar terim" olmakta ve Kur'ân'ın levh-i mahfuzdaki mevcudiyetine gönderide bulunmaktadır. Bu kadar da değildir. Levh-i mahfuzun bu terimlerle ilişkisi yanında dolaylı başka kavramlarla (*ruh, rûbu'l-emîn, rûbu'l-kuds*) ve farklı bir bağlamda (*sefere melekleri, ümmilik, şerefli elçi*) dolaylı ilişkisi bulunmaktadır.

Bu bölümün en önemli yanı, Müslüman bilincin zihninde bir dogma olarak varlığını asırlardır sürdüren, herhangi bir sorgulamaya tabi tutmada isteksiz davrandığı "*üçlü nüzul teorisi*"dir". Bu teori, Kur'ân'ın önce levh-i mahfuz, ikinci olarak beytülizze denen en yakın dünya semasına ve üçüncü aşamada insanlığa ulaştırılması, sorgusuz sualsiz kabul edilmiş ve hiçbir eleştiriye tabi tutulmadan günümüze intikal etmiştir. Kur'ân ve hadiste doğrudan mevcudiyetine ilişkin bir bilgi bulunmayan bu bakış açısı, İbn-i Abbas'a atfen, asırlarca İslam toplumunun kutsal kitap algısını büyük ölçüde belirlemiştir. Aslında konu, Tencîmü'l-Kur'ân'ın yapısal özelliğe sahip "kelamullah", "levh-i mahfuz" ve "beytülizze gibi inşâi (kurucu) kavramlarla ilgili olduğundan üçlü nüzul teorisi'ni tam olarak resmetmektedir. Nüzul sürecinde bir sorun teşkil etmeyen Allah'ın kelamının ne'liği sorunu, daha ilk asırlarda Allah'ın sıfatlarından "kelam" ve "kelamullah"ın mahiyeti etrafındaki tartışmalar nüzul öncesi dönemin konularındandır. Benzer şekilde Kur'ân'ın tekevvünü, kelamın kadim ya da hâdis oluşu, levh-i mahfuz'da bulunmasının anlamı ile oradan beytülizze'ye (dünya semasına) inmesi ve klasik dönem tefsirlerinin, neredeyse tamamının, bu bakış açısına sahip olması da bu bölümün ana konularıdır.

Semavi/kutsal kitapların nasıl indirildiği; *Tevrat, Zebur ve İncil*'in mahiyeti ve inzal biçimleri de bu bölümün önemli konularından biridir. Belirtmek gerekir ki *Tevrat, Zebur ve İncil*'in bütün olarak, tek celsede indirildiği, genel kabullerden biridir. Kur'ân'ın onların tek celsede nazil olduğu yönünde ki beyanı Allah'ın söylediği bir hüküm olarak değil, inanmayanların dile getirdiği bir iddia olarak tasvir edilmiştir. *Tevrat, İncil ve Zebur*'un aynı Kur'ân gibi parça parça nazil olduğunu söyleyenler ile bir defada nazil olduğunu söyleyenler görüşlerini özellikle el-Furkan sûresinde yer alan 32. Ayete dayandırmışlardır. Ayetten, Kur'ân'ın peyderpey diğer kitapların ise toptan indirildiği yönünde bir anlam çıksa da aslında diğer kitapların defaten indirildiği kâfirlerin sözü olarak aktarılmakta, yani ikinci kısımdaki kesinlik birinci kısım için geçerli olmamaktadır. Zira bu sözün müşriklere ait oluşu müfessirler arasında *كذلك* kelimesi bağlamında ele alınmış ve Ehl-i kitaptan alınan bir bilgi olarak yorumlanmıştır.²¹ Aslında kutsal kitapların toptan nüzülü algısı, geç bir dönemde, 11. Asırda Eşari

²¹ Râzî, *Mejâlih*, 24/77; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 19/9-10; Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 15/407; İbn Âşûr, Muhammed, *et-Tabrîr ve't-Tevrîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 19/20.

mezhebine mensup İbn Füreyyk'e nispet edilmektedir.²² Buna köklü bir karşı çıkış daha geç bir dönemde, 15. Asrın sonlarında yapılabilmıştır: Yaşadığı dönemde Ehl-i kitapla münasebetleri olduğu anlaşılan müfessir Burhaneddin el-Bikâî (ö. 885/1480), tefsirinde, önceki kitapların da Kur'ân gibi nazil olduğunu, kutsal kitapların gerek muhtevalarında gerekse nüzul keyfiyetlerinde bir farklılığın olmadığını ve olamayacağını dile getirmektedir.²³ Bikâî'den bir asır önce Ebu Hayyan (ö. 745/1344)'ın dilsel itirazı, bu ölçüde kesin ve sert bir çıkış olmaktan ziyade daha çok inzal- tenzil kelimelerinin kavramsal ayırımıyla ilgilidir.²⁴ Bu noktada biri Endülüslü diğeri Şam'lı her iki müellifin de coğrafi olarak Müslüman olmayan topluluklar ile birlikte yaşamalarının etkisi sorgulanmaya değerdir. Öte yandan, bu anlayışa Bikâî'den sonra pek bir itiraz gösterilmemiş, ancak modern döneme gelindiğinde, bazı müfessirler konuyu tekrar dillendirebilmişlerdir.²⁵ Eldeki mevcut İncil ve Tevrat'ın kitaplaşma süreci, sadece İslami kaynaklar açısından değil, kendi kaynakları açısından da tek düze değildir ve onlarda da benzer yorumlar bulunmaktadır.²⁶

el-Bakara sûresinde (2/285), “gönderdiğimiz elçiler (peygamberler) arasında bir tefrik yapmayı” diyen ilahi kudretin, onlara gönderdiği beyanın (vahiy) indiriliş biçiminde niçin böylesine köklü bir değişikliğe gittiği, üzerinde durmayı gerektirecek kadar önemli bir soru(n)dur. Hz. İsa'nın bizzat vahiy olması, Zebur'un hitabi/şî'rî bir karakter taşıması, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın okuma yazma bilmeleri toptan değerlendirildiğinde; interdisipliner çalışmaların verilerine duyulan ihtiyaç bu bölümü yakından ilgilendirmektedir.

Nüzul öncesi döneme ilişkin konulardan biri de inzal-tenzil ayırımının gerek Kur'ân'ın gerekse diğer kitapların tekevvün sürecine gerekçe yapılmasıdır. Tevrat, İncil ve Zebur'un inzâl, Kur'ân'ın ise tenzîl kavramıyla ilişkilendirilmesi ile yetinilmemiş, aynı zamanda Kur'ân özelinde; Kadir sûresi ilk ayeti bağlamında da kullanılmıştır. Dolayısıyla bu

²² Muhammed b. Hüseyin b. Füreyyk el-İsfahânî, *Tefsiru İbn Füreyyk*, Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi 50, Varak 19b akt. Gökür, “Hz. Muhammed'in Ümmi Olması Kur'ân-ı Kerim'in Peyderpey Nazil Olmasının Hikmetlerinden Biri Midir?”, 212).

²³ Bikâî'nin, nüzulün defaten ve bir anda gerçekleşmediğini çok açık ifadelerle dile getirmesi hakkında bk. Burhaneddin Ebü'l Hasan İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Naẓmü'd-dürrer fî tenâsübi'l-âyi ve's-suver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 5/ 507.

²⁴ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-mubût* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 6/455.

²⁵ Bu meyanda üç modern dönem müfessirinin bu konudaki görüşleri de şöyledir: Şevkânî (ö. 1250/1834) el-Furkân sûresi 25/32. âyet bağlamında önceki kitapların Kur'ân'dan farklı bir tarzda indirildiği iddiasını yanlış bulmaktadır: “Kur'ân vahyinin önceki kitaplardan farklı olduğu iddiası doğru değildir. Bu kitaplar da tıpkı Kur'ân gibi parça parça nazil olmuştur. (وهذا زعم باطل ودعوى داحضة فان هذه الكتب نزلت مفرقة كما نزل القرآن).” (bk. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî. *Fethu'l-kadîr*, thk. Abdurrahman Umeyre, ts., 4/98-99). Tâhir b. Âşûr'un (ö. 1973) bu konudaki görüşü de aynı istikamettedir: “وكذلك الزبور نزل قطعا كثره” “Zebur da (diğerleri gibi) parça parça (müncemen) nazil olmuştur.” (bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tevârîh*, 19/18-19). İzzet Derveze (ö.1984) ise bir defada nüzulün mümkün olamayacağını şu sözlerle dile getirmektedir: “Kur'ân'da diğer kitapların yazılı ve defaten indirildiğine dair herhangi bir sarabat bulunmamaktadır.” (لم يرد في القرآن) (صراحة ان الله انزل الكتب الأخرى مكتوبة ودفعة واحدة). (bk. M. İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-badîs tertibu's-suver hasebe'n-nüzûl, Kur'ânü'l-mecid* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000), 3/ 82).

²⁶ Yahudi kaynaklarında, Tevrat'ın bir defada, toplu hâlde yazılı olarak indirildiği görüşü hâkim olsa da buna muhalefet eden yorumlar da vardır. Rabbi Akiba ile Rabbi Şim'on ben Lakiş, Tevrat'ın bir defada bütün olarak vahy edildiğini ileri sürmektedirler. (Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat (Mahiyeti, Tabrihi ve Yahudi Hayatındaki Yeri)* (Ankara: Seba Yayınları, 1997), 56-57). O'nun toptan ve fakat iki farklı zamanda vahy edildiğini öne sürenler de vardır. Bu görüşlerin tam karşısında yer alan görüşler de vardır. Öte yandan Rabbi Yişmael gibi bazı Yahudi kaynakları, genel olarak önceki vahiylerin özel olarak da Tevrat'ın müncemen inzal edildiğinde ısrar etmektedirler. (Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 56).

ayrım, Tencîmü'l-Kur'ân'ın en önemli dilsel argümânlarından biridir.²⁷ Kur'ân'da “*ne-ze-le*” kökünden türeyen tüm kavramlar²⁸ arasında en dikkat çekici olanı; *tenzîl*'in insanlar arasında vuku bulan bir konuşma eylemi için asla kullanılmamasıdır.²⁹ Çünkü ontolojik eşitliğin bulunduğu bir yerde konuşmanın istikameti her hâlükârda dikey değil, yatay olmak zorundadır. Doğrusu tüm tefsir literatüründe yer alan bu mesele, en temelde hem dilci hem müfessir olan Râgıb el-İsfehânî (ö. 400/1010 [?])'nin dilsel argümantasyonu etrafında şekillenmiştir. Netice olarak, söz konusu kavramsallaştırma genel kabule mazhar olsa da³⁰ bize göre ne tenzîl kesin ve kati olarak sadece peyderpey inmeyi ne de inzâl kelimesi toptan bir indirmeyi ifade etmektedir. Kur'ân'da birbirleri yerine kullanımları bunu göstermektedir.³¹

4. Nüzul Sürecinde *Tencim*

Bu dönemi, 23 senelik vahiy süreci oluşturmaktadır. Tüm bu zaman dilimi, tencîmin kelime anlamıyla, sürecin bizatihi kendisidir. Bununla beraber bu süreci yakından ilgilendirmesi bakımından, biz, şu dört başlığın öze ilişkin olduğunu düşünüyoruz: Hz. Peygamberin ümmîliği, vahyin kesintiye uğraması, Garanik hadisesi ve ayet pasajlarının miktarı.

Parça parça nüzulünün temel gerekçelerinden biri, Hz. Peygamber'in “ümmîliği” olarak düşünüldüğünden; Furkân sûresi 32. ayeti, müfessirler tarafından çoğunlukla “ümmîlik” bağlamında yorumlanmıştır.³² “Tencîm”i hikmet merkezli ele almanın tabii bir neticesi olarak, Peygamber'in okur-yazar olmadığı nitelemesi, onun bilgisinin kesben olmadığı yönünde yorumlanmıştır.³³ el-Ankebût sûresinde (29/48) geçen “*Sen bundan önce ne bir yazı okur ne de elinle onu yazardın*” ayeti, en güçlü kanıt olarak sunulmuştur. Hadislerde geçen “*Biz ümmî bir ümmetiz ne yazı yazarız ne de besaptan anlarız.* (إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب.)” ifadesi ikinci referans noktasını oluşturmaktadır.³⁴ Bir diğer nokta; kelim ilmi açısından, peygamberlerin “fetanet” sıfatı üzerinden tartışılmış, Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediğini ifade eden tarih ve siyer bilgileri de bu verileri teyit etmekte kullanılmıştır. İlk dönemler itibarıyla İbn Abbas'ın “*Hiz. Peygamber okuma-yazma bilmezdi*”³⁵ şeklindeki değerlendirmesi genel kanıyı oluşturmada hayli belirleyici olsa da farklı yorumlar dile getirenler de olmuştur.³⁶ Mesela rivayetlere bakılırsa ilk iki asırda, Hz. Peygamber'in vefatından önce yazmayı öğrendiği yönünde yaygın bir kanaatin tedavülde olduğu anlaşılmaktadır. Öte yanda Hz. Peygamber'in vefat edeceği ana kadar bir harf veya bir satır bile yazamadığını dile getirenler,

²⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İshak Özgel, “Kur'ân'ın Üç Aşamalı Nüzülü Anlayışının Lügavi Temelleri Üzerine Bir Değerlendirilme (Kur'ân Tasavvuru Oluşturmaya Doğru)”, *Araştırmalar – İnsan Bilimleri Araştırmaları* 3/5-6 (2001), 89-114.

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Stefan Wild, “Kur'ân'da Nüzül, Tenzîl ve İnzâl Kavramlarının Tezahürleri”, çev. Faruk Tuncer, *Asos Journal*, 9/121 (2021), 423-434.

²⁹ Izutsu, *God and Man*, 165.

³⁰ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fetbu'l-bârî bi şerhi Sahîbi'l-Buhârî*, (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), 13/464); Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (Beyrut, 1983/1403), 68.

³¹ Mesela bk. Âl-i İmrân 3/3.

³² Ayrıntılı bilgi için bk. Gökkür, “Hz. Muhammed'in Ümmî Olması Kur'ân-ı Kerim'in Peyderpey Nazil Olmasının Hikmetlerinden Biri Midir?”, 197-222

³³ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/321-2; Tâhir b. Aşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 21/10.

³⁴ Buhârî, “Savm”, 13; Müslim, “Sıyâm”, 135; Ebû Dâvûd, “Savm”, 4; Nesâî, “Sıyâm”, 17. Ayrıca “*Ben ümmî olan bir ümmete gönderildim*” (بعثت الي أمة أمية) hadisi de aynı anlamdadır. (Tirmizî, “Kıraat”, 2944)

³⁵ Ebû Bekr Ahmed Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Meârif, 1344), 7/42.

³⁶ Mesela bk. Muhammed Âbid el- Câbirî, *Medhâl ile'l-Kur'ân*, (Beyrut: Merkezu Dirâsâtü'l-Vahdetü'l-'Arabiyye, 2006), 89-98.

rivayetlerin zayıf ve asılsız olduğunda ısrar etmektedirler.³⁷ Ayetlerin tespit ve tevsikinde vahiy kâtiplerinin sayısı, değişik çevrelerle münasebetler dolayımında gönderilen mektuplar, yapılan antlaşmalar dikkate alındığında; peygamber sonrası dönemde bir kısım farklı anlayışlar olsa da³⁸ müfessirlerin ümmîlik konusunda isteksiz davrandıkları özellikle belirtilmelidir.

Kur'ân'ın defaten indirilmediğinin (ya da tencîmen indirildiğinin) en önemli kanıtlarından biri “*fetret-i vahy*” denilen, ilahi mesajın kesintiye uğramasıdır. Kaynaklarda fetretin bir veya birden fazla kez vuku bulduğuna ilişkin dile getirilenler, söz konusu fetret veya fetretlerin hangi sure/surelerden sonra meydana geldiğine ve bu kesintilerin ne kadar sürdüğüne ilişkin farklı bilgilerden oluşmaktadır. Kesintinin ne kadarlık bir süreye tekabül ettiğinde, hala belirsiz alanlar bulunmaktadır. İlk fetret dönemi ile ilgili kaynaklarda dile getirilenler, vahyin Hz. Peygamber'in istek ve arzusu istikametinde olmadığı, onun duyduğu korku ve endişenin bertaraf edilmesi için zamana ihtiyaç duyulması ile ilişkilendirilmiştir.³⁹ Bize göre, ilk vahyin ardından meydana gelen kesintinin süresini ve arka planını yorumlamak için sonraki inkıtalara bakmak⁴⁰ gerekmektedir. Her ne kadar vahyin bir süreliğine kesildiğine ilişkin kaynaklarda çokça rivayet bulunsa da Hz. Peygamber'in şiddetli arzusuna rağmen nüzulün hemen gerçekleşmemesi önemli bir ayrıntıdır ve bu durum aslında “*fetret-i vahiy*”den daha ziyade Kur'ân'ın tencîmi özelliğinin tabii bir yansımasıdır.

Garânîk hadisesi, tencîm konusunun önemli halkalarından bir diğeridir. Çünkü Kur'ân, yirmi üç yıllık bir zaman sürecinde değil de defaten nazil olmuş olsaydı belki de “Garânîk olayı” denilen vaka, tefsir tarihi içerisinde kendine hiç yer bulamayacaktı. Rivayetlere yansıyan şekliyle, Kur'ân'ın açıkça koruma altında olduğu, hem semada hem de yeryüzündeki korumanın devam ettiği, vahyin herhangi bir müdahaleye maruz kalmadan gerek tebliğ aşamasında gerekse tebliğ sonrasında muhafazası sıklıkla dile getirilmiştir.⁴¹ Hadiseyi tefsir tarihinin sorunlu konularından biri kılan, güvenilir pek çok müfessir tarafından bu konudaki rivayetlere yer verilmesidir.⁴² Kısaca anlatılan bu hadise oryantalistler için, bilinen nedenlerden ötürü, paha biçilmez olsa da özellikle muteber tefsirlerde ilgili rivayetlere yer

³⁷ Ebü'l-Fadl Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmud Âlûsî el-Bağdâdî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 21/4.

³⁸ Bunu görmek için, erken dönemde başlayan tartışmaların seyrine; beşinci asırda, İslâm coğrafyasının en uç noktasında, Endülüs'te yaşanan bir olaya bakmak yeterlidir. Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) isimli bir alimin bir ders esnasında, *ümmîlik* konusunda dile getirdiği görüşler sonrasında bazı alimler tarafından eleştirilmiş ve sonrasında tekfirleşmeye kadar gitmiştir. Bk. Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *Risâle fî'l-hilâf el-vâkî fî kitâbet en-Nebî...el-Hudeybîyye*, Süleymaniye kütüphanesi, nr. 1885/3, yap.105b-115b akt. Ramazan Şeşen, “Peygamber Hz. Muhammed'in Okuma-Yazma Bilmediğine Dair Rivayetler, Bu Konuda Ebü'l-Velîd el-Bacî tarafından Yazılan Risale, XI. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999, 2/477.

³⁹ İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/199-200.

⁴⁰ Erken dönemde nazil olan Alak, Müddessir ya da Müzzemmil surelerinin yanı sıra özellikle “*fetret-i vahy*”le ilişkilendirilen ed-Duhâ sûresinin nüzülü böyledir. (Kurtûbî, *el-Câmi*, 22/337). Benzer şekilde el-Mesed sûresi, Kehf sûresi 23-25. Ayetleri, en-Nûr sûresi 11. ayetten itibaren ilgili pasaj ve et-Tevbe sûresi 118. Ayetleri bağlamında dile getirilmektedir. (İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-Tevîr*, 11/26).

⁴¹ Kurtûbî, *el-Câmi*, 18/12-13; Ebü'l-Fidâ' İmadüddîn İsmâil İbn Kesîr, *Tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm* (Kahire: Müessesetü Kurtubâ, 2000), 14/ 150.

⁴² Mesela bk. Taberî, *el-Câmi'l-beyân*, 16/603-5; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an bakâ'iki gavâmi'z't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûbi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmet Abdilmevcut- Ali M. Muavviz, (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998/1418), 4/203-4; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn b. Abdurrahmân bi. Ali b. Muhammed İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983) 5/441-442; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 10/84-6; Kurtûbî, *el-Câmi*, 14/425; Râzî, *Mefâtih*, 23/50.

verilmesi⁴³ kafa karıştırıcı mahiyetiyle bu bölümde ele alınmayı bekleyen konulardandır. Ancak belirtmek gerekir ki kendi alanının otoritesi kabul edilen müfessirlerin bu rivayetleri eserlerine almış olması tek başına hadisenin vukuunu göstermediği gibi, olayın katiyetle vuku bulmadığını söyleyenlerin dile getirdikleri de vaziyeti kurtarmaktan uzak görünmektedir.

4.1. Ayet Miktarları/Pasajları:

Kur'an'ın en küçük parçası kabul edilen âyetler üzerinde ilk asırlardan itibaren yapılan çalışmalar büyük bir yekûn tutmakla birlikte özellikle “*Fevâsülü'l-ây*”, “*Addü'l-ây*”, *el-Vakf ve'l-ibtida*” gibi ilimler büyük oranda Kur'an âyetlerinin biçimsel yönü üzerine yoğunlaşmıştır. Ayrıca ayet miktarlarının tayin ve tespiti, bir kısım zorluklar içermektedir. Tefsir, hadis, siyer ve ulûmü'l-Kur'an eserlerinde dağınık olarak bulunan rivayetlerin senet ve metin yönünden sahih olup olmaması bir yana rivayetlerin çokluğu bu konudaki güçlüğü daha derinleştirmektedir. Dile getirilen rivayetler, sübut açısından tahkike muhtaç olmakla beraber te'lif edilmeye de muhtaçtır.

Tefsir tarihi kitaplarında ayet ve surelerin nüzul sırasıyla ilgili verilen bilgiler kısmen izah edici olmakla birlikte tedahüller söz konusudur. Ayetlerin tekil yapısal özelliği bu bağlamda ele alınması gereken öncelikli meselelerden biridir. Buna göre ilk gelen ayet pasajları ile son gelenler arasında artan bir ivme gözlenmektedir. Başka bir ifadeyle, gelen ayetlerin kelime sayısı geçen seneler içinde artan bir grafik sergilemekte, ayetlerin içeriğindeki konu farklılıklarında da artan ve yükselen bir grafik gözlenmektedir.⁴⁴

“*Seb'u'l-mesânî*” ifadesindeki ayet sayılarına yapılan vurgu, el-Mülk sûresi hakkında farklı varyantlarla “*Kim Kur'an'dan 30 ayet okursa (Tebareke) o kişiye şefaet edilir*”⁴⁵ denilmesi ve el-Ahzâb 33/23. ayeti ile et-Tevbe sûresinin son iki ayeti etrafındaki tartışmalar, sure olgusundan ziyade tekil ayetlere ve onların sayılarına yapılan vurguyu göstermektedir.⁴⁶ Hz. Peygamber'in vefatından hemen önce iki kez gerçekleşen “arza hadisesi”; ayetlerin tertibinin tevkifi olduğuna, Kur'an'ın tertibinin Cebrail'in talimiyle belirlendiğine delil⁴⁷ sayılmaktadır. et-Tevbe sûresi son iki ayeti hakkında Hz. Ömer'e atfedilen “*Eğer o iki ayet, üç ayet olsaydı onu tek başına bir sure yapardım.*” şeklindeki beyan, tertibin tevkifiliğine hâle getirdiği gibi ayet miktarları konusunda da sorunlara neden olmaktadır.⁴⁸ Pek çok kaynakta geçen bu rivayetin sahih olması hâlinde, nüzul sürecinde nazil olan ayetlerin sanıldığı gibi belli bir miktara te-kabül etmediğini göstermektedir.

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, “Garanik Hadisesinin İstismarcıları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24, (1981), 69-82. Söz konusu rivayetler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akseki, A. Hamdi, *Garanik Efsanesi*, Birun Yayınları, İstanbul, ts., 46.

⁴⁴ Mesela hicretin ilk yıllarında nazil olan el-Hümeze sûresi 9 âyet 33 kelimedenden, hicretin sonlarına doğru nazil olan el-Mâide sûresinde âyet sayısı 125, kelime sayısının ise 2636'a çıkması hakkında bk. Mehdi Bazergân, *Kur'an'ın Nüzul Süreci* (İstanbul: Fecr Yayınları, 1998), 30, 129, 143.

⁴⁵ Ebû Amr ed-Dânî, *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'an*, thk. Ganem Kazuri el-Hamd (Kuveyt: Merkezü'l-Mahtûtâti ve't-Türâsi ve'l-Vesâik, 1994), 38-39.

⁴⁶ Ebû Şâme el-Makdisî, Şihâbüddin Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhîm, *el-Mürşidü'l-veçîh il 'ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'azîz*, tah. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: 1975), 45, 66; Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân*, 1/347-348.

⁴⁷ Zerkeşi, *el-Burbân*, 1/6; İbn Akile, *eş-Ziyâde ve'l-İbsân*, 2/8.

⁴⁸ Ebû Bekir Abdullah İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâbih*, thk. Muhibüddin A. Vaiz. (Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 1/221.

Kesin bir kriter olmasa da nazımın bu konuda yardımcı olabileceği söylenebilir. Mesela el-Müzzemmil sûresinin sebab-i nüzul rivayetleri dikkate alındığında olayın Mekke'de geçtiği anlaşılmaktadır. Ayetlerin siyak ve sıbakı da buna işaret etmektedir. 20 ayetten meydana gelen surenin ilk on dokuz ayeti tek kafiyeli olup oldukça kısadır. Bu yüzden sure 19 ayetiyle bir bütünlük sergilerken, 20. ayete gelindiğinde bir farklılık olduğu hissedilmektedir.⁴⁹ Nazım yanında muhteva açısından da benzer bir durum söz konusudur. Yıllar geçtikçe ayet ve surelerin kelime sayısında orantısal bir artış olurken, lafız yönünden de büyük bir değişim ve dönüşüm geçirmiştir. Öte yandan er-Rahmân, eş-Şuarâ, el-Kamer ve el-Mürselât surelerinde birden fazla tekrarlanan ayetlerin varlığı da bu istikamette ele alınması gereken bir başka konudur.

Ayet miktarlarını tespitinde ana sorunlardan bir diğeri, ayetlerin müstakilliği konusunda özellikle kıraat imamlarından gelen farklı rivayetlerdir. Bu, daha ziyade anlama ilişkin kelime ve harflerin özel durumuyla ilgilidir.⁵⁰ Orta uzunlukta bir ayetin özellikle kıraat imamları tarafından bazen iki ayet olarak zikredilmesi konumuz açısından sorunlu bir alan olarak görülebilir. Mesela Basralılar ve Şamlılar, mevcut *mushafta* el-Bakara 2/255. ayetin - ayetü'l-kürsî'nin- (الله لا اله الا هو الحي) kısmına kadarını bir ayet, geri kalan kısmının bir başka ayet olduğu kanaatindedirler.⁵¹

Bir kısım olaylara verilen cevaplardan oluşan ayet öbeklerinin ne kadarlık bir miktara tekabül ettiğini gösteren değişkenlik önemli bir başka veridir. Kur'ân'ın bütünü nazara alındığında ne kadarlık bir ayetin nazil olduğunu, hadisenin seyri ve zaman aralığı belirlemektedir. İlk vahiy yıllarında ayet gruplarının daha az, ilerleyen yıllarda ise artan bir ivme gösterdiği, bu konuda alınacak mesafenin ilk adımı olarak görülebilir. Kur'ân ilimleri eserlerinde, gelen ayet miktarlarının bir, iki, üç ya da beş ayet veya on ayet olduğu yönünde farklı bilgiler nakledilmektedir. Bundan daha çok ya da daha az olarak da geldiği vakidir. Sahabe'nin çoğunun şahadetiyle Hz. Peygamber'in kendilerine onar ayetlik grupları talim etmesi hem kolay ezberlenmesi hem de amel edilmesi şartına bağlanmaktadır.⁵²

Öte yandan alt limit olarak bir ayetlik bir ayırım da bazen durumu izah etmemektedir. Zira fevâsülü'l-ây ya da el-vakf ve'l-ibtida ilminin ilgi alanına giren; ayet nerede başlar nerede biter tartışmaları, yarım ayetlik nüzullerin gerçekleştiğini de göstermektedir. Burada yarım ayetten maksat, üç dört kelimedenden oluşan kısa bir ayet değil, müstakil bir ayetin yarısı ya da bir bölümüdür. Orta uzunlukta bir ayetin içinde geçen üç kelimelik küçük bir bölümün de müstakil nüzule konu olduğu yönünde nakiller bulunmaktadır. Mesela en-Nisâ sûresi 4/95. Ayeti; وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ

⁴⁹ İskoç asıllı oryantalist Richard Bell'in (ö. 1952) *The Qur'an: Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surah* isimli eserinde el-Müzzemmil sûresinin 20. ayetinin çok uzun olduğu, bu nedenle bu ayetin ilgili surenin girişine uyum sağlaması için değiştirildiği iddiası hakkında bk. Selim Türçan, "Kur'ân'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatır mı? Müzzemmil Sûresi Örneğinde Bir Yöntem Denemesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010/1), 67-100.

⁵⁰ Dâni, *el-Beyân*, 69; İbrahim b. Amr el-Ca'berî, *Hüsnü'l-Medved fi fenni'l-'aded*, thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rifâi eş-Şayib (Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh Li't-Türâs, 2005), 30-31

⁵¹ Dâni, *el-Beyân*, 140, 151, 183.

⁵² Abdürrezzak Ali Musa, *el-Muharrerü'l-vecîz fi 'addi âyi'l-Kitâbi'l-'azîz* (Riyad, 1988), 21.

عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا hakkındaki rivayetler konuyla ilgili açıklayıcı bilgiler sunmaktadır. Buna göre Zeyd b. Sâbit'ten (ö. 45/665 [?]) gelen açıklama şöyledir: “Hz. Peygamber bu ayeti bana yazdırırken âmâ olan Ümmü Mektûm çıkageldi ve ‘Ey Allah’ın Resulü! Yemin ederim ki eğer görseydim ben de cihada katılırdım’ dedi. Bunun üzerine Peygamber’in dizî dizimin üzerinde iken vahiy gelmeye başladı, bacağıma öylesine bir ağırlık çöktü ki uyluk kemiğim kırılacak sandım. Sonra onun üzerinden bu hâl giderildi ve (غير أولي الضرر) özjür sabibi olanlar dışında’ kaydı nazil oldu.”⁵³ Buhârî’nin ayetle ilgili yer verdiği dört rivayetten ikisinde القاعدون من المؤمنين ifade-sinden sonra vahiy kâtibini çağırdığı, birinde ise لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدين في سبيل الله kısmının nazil olduktan sonra Ümmü Mektûm’un (ö. 15/636) geldiği kaydedilmektedir. Ayetin nüzul aşamasında Hz. Peygamber’in vahiy kâtibini çağırması, ayetin iki aşamada gerçekleştiğine hamledilebileceği gibi yarım ayetlik bir nüzule de işaret etmektedir. Bu rivayetlere bakılırsa لا يستوي القاعدون من المؤمنين ifadesinin nüzulünün hemen akabinde böyle bir hadisenin gerçekleşmiş olma ihtimali hayli yüksektir. Muhtemeldir ki dinleyenler arasında bulunan Ümmü Mektûm’un kendi durumuyla ilgili sorusu ilave bir vahiy gerektirmiştir.⁵⁴ Kıraat ilmi açısından (غير) ifadesinin damme, fetha ve kesre ile de okunabileceğine ilişkin tartışmalar bir yana özellikle damme ve fetha ile okunması da ayetteki üç kelime-kısımın nüzulünün müstakillikinde veri olarak kullanılmıştır.⁵⁵

Benzer bir durum et-Tevbe sûresi 9/28. ayeti için de geçerlidir. Ayetin ilk kısmı olan يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا bölümü nazil olunca bir grup Müslümanın Hz. Peygamber’e müracaatları sonrasında (وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً) ile başlayan kısmın nazil olduğu ifade edilmektedir.⁵⁶ Buna göre müşrikler Mescid-i haram’a geldiklerinde, şehirde belli bir ekonomik canlanma oluyordu. Onların Mescid-i Haram’a girmelerinin yasaklanması, ticari hayatın sekteye uğraması endişesini doğurmuştu. Böyle bir yasak, müminleri telaşa düşürmüş olmalı ki sahabe, ayetin nüzulünü duyar duymaz Hz. Peygamber’e müracaat edip “Bundan sonra geçimimizi nasıl temin edeceğiz?” deyince ayetin içerisinde geçen وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ bölümü nazil olmuştur.⁵⁷ Hülasa hicretin dokuzuncu senesinde, müşrikler hac yapmak için Mekke’ye girmeye hazırlanırken nazil olduğu anlaşılan ayet,⁵⁸ iki farklı bölüm hâlinde inmiş olmalıdır.

Üç, dört ve beş ayetlik gruplar hâlinde indiğine ilişkin erken dönem eserlere yansıyan rivayetler, malumun ilamı nevinden olsa da konunun belli bir düzeyde anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. “Kur’ân beşer ayet beşer ayet indirilmiştir” yönündeki pek çok rivayet genelde Hz. Ali (ö. 60/680) ile ilişkilendirilmektedir. Buna göre her defasında tekrar edilen “ona beş ayet okudum, bana yeter dedi, sonra biraş daha arttı” deyince râvinin, kendisine okuduğu

⁵³ Buhârî, “Tefsir”, 4, 18; Süyûtî, *Lübâbu’n-Nüekûl*, 133.

⁵⁴ Buhârî’de geçmeyen fakat rivayetlere yansıyan şekilde Zeyd b. Sâbit’in, (غير أولي الضرر) kısmının yalnız başına indirildiği ve kendisinin bunu ayete ilhak ettiği ve hatta “Nefsîm elinde olan Allah’a yemin olsun ki, ilave ettiğim yeri şimdi görüyor gibiyim (انظر الي ملحقها) الذي بيده فكاني انظر الي ملحقها) demesi konuyu açıklar mahiyettedir. İbn Hacer, tamamlayıcı bilgiler nakletmekte, vahyin gerçekleştiği esnada Cibril inmiş ve (tabir yerindeyse kalemin mürekkebi kurumadan) tekrar geri dönmüştür. (ان جبريل هبط و رجع قبل ان يجف القلم). Bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 8/114.

⁵⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyan*, 7/366; Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, 11/7.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyan*, 11/401; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/31; İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-Tenvir*, 10/160.

⁵⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 100

⁵⁸ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 2/500; İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-Tenvir*, 10/160.

kişiden böyle öğrendiğini yinelediği belirtilmektedir. Hz. Ali'nin “Çünkü Kur'ân bu şekilde nazil oldu. Kim onu böyle ezberlerse unutmaz. Bunun tek istisnası el-Enfâl sûresidir. Çünkü o defaten nazil oldu. Semada yetmiş bin melek eşliğinde peygambere ulaştı. Hiçbir hasta yoktur ki ondan şifa bulmasın” açıklaması ilgi çekicidir.⁵⁹ Bundan başka Hz. Peygamber'in ayetleri yirmişer, otuzar okuttuğu şeklinde bilgiler de nakledilmektedir⁶⁰ ki, Kur'ân'da “ta'şir” ve “tahmis” konusunun, ayetlerin nüzul miktarlarının, nüzul sonrası döneme ait tabii bir yansıması olarak görülebilir.⁶¹

Mekkî surelerden müstakil nazil olan el-Kadir, el-Fîl, Kureys, Tebbet vb., Medenî surelerden en-Nasr sûresi ve orta uzunluktaki surelerden de mesela Yûsuf, el-Enbiyâ, en-Neml, er-Rûm, es-Sâffât, Sâd gibi orta uzunlukta sureler bulunmaktadır.⁶² Bu bağlamda konumuz açısından daha önemli olanı ise Mekkî ve Medenî surelerde istisna edilen ayetlerdir.⁶³ Bunun yanı sıra, “Ewvelü Mâ Nezele”, “Abiru Mâ Nezele”, “Mâ Nezele Müferrakan Vema Nezele Müctemian”, “Mâ Nezele Müşeyyeen Vemâ Nezele Müfreden”, “Firaş ve Nevmî”, “Leylî ve Nebarî”, “Hadarî ve Seferî”, “Sayfî ve Şitaî”, “Arzî ve Semaî” gibi Kur'ân ilimleri ayet pasajlarına vurgu yapmaktadır. Ayet pasajlarını belirlemenin zorluğu, usul kitaplarında bu konuya hasr edilmiş “Mâ Nezele Mufarraken ve Mâ Nezele Ceman (Müctemian)” ilminin verdiği oldukça sınırlı bilgilerden de anlaşılmaktadır. Ne var ki, bu başlık altında dile getirilenler, konuyu oldukça yüzeysel ve muhtasar ele almaktadır.⁶⁴ Mesela el-Fâtiha ve el-En'âm sûresi gibi müstakil inenlerin yanı sıra Âyetü'l-Kürsî ve ez-Zuhruf 43/45. gibi bazı ayet gruplarının nüzulünde meleklerin teşyi etmesi bahis konusu edilmektedir ki bu, çok az sayıda ayet grubunun ele alındığını göstermektedir.⁶⁵ “Hadarî ve Seferî İlmî” içerisinde ikili bir tasnif yapılmakta; buna göre Hz. Peygamber'in yolculuk ya da seferlerinden birinde nazil olan ayet pasajlarından, önce ayetler ele alınmakta, sonra da nüzülü müstakil olarak gerçekleşen sureler zikredilmektedir. el-Alak sûresinin ilk beş ayetinin Hira mağarasında geldiği bilgisi yanında Mekte'nin fethi günü başından sonuna kadar müstakil nazil olan el-Fetih sûresi örnek verilmektedir.⁶⁶ Benzer şekilde el-Bakara sûresi son iki ayeti ve es-Sâffât 37/164-167 ayetleri “ardî ve's-semâ'î” başlığı altında; Hz. Peygamber'in muhtemelen istirahat hâlinde iken gelen et-

⁵⁹ Beyhâkî, *Sünen*, 4/81. Benzer oldukça fazla rivayet bulunmaktadır: Mesela “Kur'ân'ı beşer âyet beşer âyet şeklinde öğretilmiş! Çünkü Hz. Peygamber Cibril'den böyle beşer âyet şeklinde alıyordu.” (Muhammed Haddâd, *Sa'âdetü'd-dâreyn fi be'yanî ve 'addî mu'cizî's-sekaleyn* (Mısır, 1343), 6). Halifelîği döneminde Hz. Ömer, Kur'ân öğreticisi olarak civar bölgelere gönderdiği sahabilere yaptığı tembih aynı minval üzeredir: “Kur'ân'ı beşer âyet beşer âyet öğretin. Zira Cebrail onu beşer beşer indirdi.” (Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, 15/188). Hz. Peygamber'in Osman b. Affân (ö. 35/656), İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b'a ayetleri onarlı gruplar hâlinde öğrettiği ve sadece okumayı değil söz konusu on ayetin hükümlerini öğrenmedikçe diğer on ayetlik bölüme geçmelerine izin vermediği yönündeki rivayetler aynı minval üzeredir. (Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/74).

⁶⁰ Dâni, *el-Beyân*, 33-34, 48-49, 321-322.

⁶¹ Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân*, 1/409.

⁶² Abdurrahman İbn Zencele, “Tenzilü'l-Kur'ân ve Adedü Âyâtihî ve'htilâfu'n-Nâsi Fihî”, thk. Ğanem Kadûrî el-Hamd, *Mecelletü Ma'bedi'l-İmâmi's-Şatubî li'd-Dirâseti'l-Kur'ânîyyeh* 2 (1427), 259.

⁶³ İstisna edilen ayetler için bkz. Sehâvî, Alemüddin Ali b. Muhammed, *Cemâliü'l-kurrâ ve kemâlîü'l-ikrâ'*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, (Kahire: 1987), 1/11; Zerkeşî, *el-Burbân*, 1/ 194; Süyûtî, *el-İtkân*, 49.

⁶⁴ Süyûtî, bu başlık altında sadece el-Alak sûresinin ilk beş ayeti ile ed-Duhân sûresinin ilk beş ayetinin cem'an indirildiğinden (Süyûtî, *el-İtkân*, 88) ki bu, konu hakkında belli bir perspektif vermekten bile uzaktır. İbn Akile (ö. 1150/1737) ise âyet gruplarına hiç temas etmez. Sadece toplu inen surelerden Fâtiha, İhlâs, Kevser, Mesed, Beyyine, Nasr, Muavvizeteyn, Mürselât, Saf ve En'âm surelerini ele alır. Bk. İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/342.

⁶⁵ Zerkeşî, *el-Burbân*, 1/199; Süyûtî, *el-İtkân*, 89; İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/ 342.

⁶⁶ Cuhfe, Taif, Hudeybiye'de nazil olan ayetler için bkz. Zerkeşî, *el-Burbân*, 1/197.

Tevbe 9/118. ayeti ya da uyku halinde gelen el-Kevser sûresi “Fıraşî ve Nevmî” bölümünde dile getirilmektedir.⁶⁷ Kur’ân ayetlerinin çoğunun gündüz vakti, azının gece vakti indirildiğinden hareketle *teyemmüm ayetinin* gece vakti nüzülü “Leylî ve Neharî” bölümlerinde zikredilmektedir.⁶⁸ Kur’ân’da bulunan iki *kelâle* ayetinden en-Nisâ sûresinin başındaki 4/12. ayetin *kışın*, surenin sonunda yer alan 4/176. ayetin ise *yazın* nazil oluşu, *ifk hadisesini* anlatan ayet grubunun ise *kışın* nazil oluşu da böyledir.⁶⁹

Ulûmü’l-Kur’ân kitapları başta olmak üzere tefsir, hadis ve siyer kaynaklarında yer alan rivayetler, bu konuda belli düzeyde bilgiler sunmakta ise de bu rivayetlerin tenkit edilmesi zorunlu görünmektedir. Mesela hem “Hadarî ve Seferî” hem de “Aradî ve Semaî” başlığı altında ele alınan el-Bakara sûresinin son iki ayeti hakkındaki iddialarda görülen teauruz ciddi bir sorundur. Bu iki ayetin “*sidretü’l-münteba*” denilen yerde indirildiği bilgisi⁷⁰, el-Bakara sûresinin Medine’de nazil oluşu bir yana, ayrıca istisnai ayetler arasında bu iki ayetin zikredilmemesi bir çelişki oluşturmaktadır. Ayrıca “*el-Bakara sûresinin sonundaki ayetler arşın altındaki hazineden verildi...*” şeklindeki rivayetler ise bu çelişkiyi derinleştirmektedir.⁷¹ Kısaca parça parça gelen ayet ve ayet guruplarına ilişkin nüzul sürecinin aydınlığa kavuşturulması gereken konuları bu bölümün başlıca ilgi alanlarından biridir.

5. Nüzul Sonrası Süreçte *Tencîm*

Aslında bu bölümü, klasik dönem ve modern dönem gelişmeleri olarak iki ayırmak mümkündür. Klasik dönemi Kur’ân ilimleriyle olan ilişkisi belirlemektedir. Burada sadece bazılarını kısa kısa temas etmekle yetinilecektir. Kur’ân ilimlerinden büyük bir kısmı nüzul süreci sonrasında şekillenmiş ve gelişimini devam ettirmiştir. Oysa Tencîmü’l-Kur’ân ilminin içerik ve muhtevası, diğer Kur’ân ilimlerine bağlı olarak gelişmiştir. Bu nedenle o, Kur’ân ilimlerinin hemen hepsine tedarikçilik yapması, onlara malzeme sunması ve beslemesiyle önemli bir hüviyete sahip olduğu özellikle belirtilmelidir. Mesela “kelamullah” bahsinin *i’câzî’l-kur’ân* ile tencîm arasındaki ilişkiyi tayinde oldukça belirleyici olduğu söylenebilir. Kelam’ın “nefsî” ve “lafzî” olarak ikili tasnifi; özellikle *tebaddî* bağlamında, tencîm ve *i’caz* bahsinin etkileşimiyle cevaplar üretilebilmiştir. Bu meyanda uzun zamana yayılan her bir “Kur’ân necmi”, aynı zamanda bu meydan okumaların tekrarı anlamına geldiği gibi her defasında aynı mübareze tekrarlanmış olmaktadır.⁷² Benzer şekilde *Tenasüb ilmi* ile tencîm arasındaki ilişkide; *tertîb* Mushaf sıralamasını, tencîm ise kronolojik sıralılığı esas almaktadır.⁷³ *Tertîbü’l-Ây ve’s-Sûver* disiplini de tencîmin ayrılmaz parçası olmakla beraber gelişmelerinin paralel gittiğini söylemek pek mümkün değildir. Zira tencîm, *tertîb’e* göre daha gölgede

⁶⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 59; İbn Akile, *eş-Ziyâde ve’l-İhsân*, 1/260, 289.

⁶⁸ Zerkeşî, *el-Burbân*, 1/198; Süyûtî, *el-İtkân*, 57; İbn Akile, *eş-Ziyâde ve’l-İhsân*, 1/267.

⁶⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 56.

⁷⁰ Aslında el-Bakara sûresi son iki ayeti, Peygamberin meskûn bulunduğu yerden başka bir yere giderken nazil olan âyet gurupları anlamına gelen “Hadarî ve Seferî” bölümünde ele alınamaz. Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, 50.

⁷¹ Ebû Hayyân, *el-Babru’l-Muhîb*, 2/364; Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Fezâilü’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru İbn-i Kesir, ts.), 231-232.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/217; Râzî, *Mefâtîh*, 2/117.

⁷³ Ayetler arasında, surelerin kendi arasında, bir önceki sure ile bir sonraki sure arasında, surenin başlangıcı ile sonu arasında ya da surenin baş tarafı ile bir önceki surenin sonu arasında ki tensüp türlerine ilişkin bk. Faruk Tuncer, *Tenasüb İlmi Açısından Kur’ân Surelerindeki Eşsiz Abenk* (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2010).

kalmıştır. Bir ilim dalı olarak *Resmü'l-Mushaf* ise Hz. Peygamber dönemi, Hz. Ebubekir ve Hz. Osman dönemlerinde oluşan üçlü aşamanın tümünü kapsar: İlki “tenc'im” ikincisi “cem” üçüncüsü ise “istinsah” kavramlarıyla ifadelendirilmiştir. “*Tekrarü'l-Kur'ân*”⁷⁴ bahsinin Kur'ân'ın tenc'imî özellikleri ile olan ilişkisi, tek başına ele alınmayı gerektirecek genişliktedir. Her ayete ilişkin bir nüzul sebebi bulunmaması ya da bir ayet ile ilgili birçok nüzul sebebi bulunması, sorunlu alanlarından biri olarak görülse de konunun tenc'im'in sunduğu verilerden hareket edildiğine kuşku yoktur. Hadis ve siyer kitaplarında yer alan rivayetlerin önemi; inen ayetin ne zaman, kim ve ne hakkında indiği ya da inen ayetin ne kadarlık bir miktara tekabül ettiği gibi bilgiler içermesiyle de ilgilidir. Bu durum, rivayet metinlerinde bulunan isim, mekân ve zamana ilişkin bilgiler kullanılarak ayet grubunun hem zamanını hem de genel özelliklerini tespit etmek için malzeme sağlamaktadır. Kur'ân ayetleri ve sureleri, vahyin peyderpey nüzulünün bir sonucu olarak iki ana gövdeye ayrılrsa da ayet grupları açısından mesela Cuhfe, Taif, Hudeybiye gibi farklı evrelere de sahiptir.⁷⁵ Öte yandan hangi ayetin nâsîh hangisinin mensûh olduğunu ayırmakta, tenc'imî sürecin bilinmesi zorunluluğuna bağlıdır. Zira uzun bir zamana yayılan nüzul süreci, kitabî olmaktan ziyade hitabî bir karakter taşıdığından, sözlü kültürde konuşmanın akışını aniden durdurup, az önce söylenen şeyin tekrar edilmesi ya da konuşmanın bir kısmının düzeltilmesi veya cümlenin başka şekilde söylenmesi dikkate alındığında nesih ile tenc'im arasındaki irtibat daha kolay kurulabilecektir. Peygamber döneminde, mushaf hâline gelmemiş bir metin üzerinde nesih uygulamasının doğal olduğu; çünkü Kur'ân'ın canlı ve yaşanan sözlü kültürde şekillendiği, dolaşısıyla Mushaf sonrası böyle bir uygulama olamayacağından, nüzul seyri içinde belli bir tarihî sıralamaya ihtiyaç duyulacağı açıktır. Bu noktada, neshin seyri, sonra inen bir hükmün önceki hükmün yürürlüğünü kaldırması şeklinde, basit bir sıralılık esasına dayalı olduğundan nesihle arasında iki açıdan irtibat kurulabilir: Birincisi; iki farklı zaman dilimini zorunlu kılmasıyla tenc'imî sürecin merkezi bir konumda olduğunu göstermesi, ikincisi ise Kur'ân'ın levh-i mahfuzdaki varlığıyla ilgilidir. Kur'ân'ın bütün olarak levh-i mahfuzdaki varlığı, mensûh ayetler açısından sorunlu bir alan⁷⁶ olmakla beraber, bu durum bizim açımızdan ikinci dereceden önemlidir.⁷⁷

Nüzûl sonrası bölümün modern dönem yansımaları şu iki başlığı öne çıkarmaktadır: Ayetlerin tarihlendirilmesi, buna bağlı olarak *kronolojik tefsir* ve *tarihselcilik*. Özellikle çağdaş dönemde, ayet ve surelerin nüzul tarihlerini esas alan “kronolojik tefsir” konusu ayrı bir önem taşımaktadır. “Kronolojik tefsir” doğrudan ayetlerin tarihlendirilmesiyle ilgili olması yönüyle Peygamber döneminde olmayan, sonradan ortaya çıkan ve üzerinde ittifak edilmiş yeni bir durumdur. Ancak bu konu da usule dair kaleme alınan kitaplarda, birkaç satır bile olsa, yer bulamamaktadır. Bunun nedenlerinden biri olarak, Kur'ân'ın korunmuşluğu temelinde mushaf tertibine alternatif bir teklifin doğuracağı sakıncalar gösterilmektedir ki

⁷⁴ Ebû Muhammed b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, nşr. S. Ahmed Sakr (1973), 238-9.

⁷⁵ Ebû'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbn Cevzî, *Fünûnü'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*, tah. Hasan Ziyaeddin Itr (Beyrut: Dâru'l-Besâiri'l-İslâmiyye, 1408/1986), 337-8; Zerkeşi, *el-Burbân*, 1/186-205.

⁷⁶ Bu soruna ilişkin bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmü'n-nâs dirâse fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Mektebetü'l-Fikrî'l-Cedid, 2014), 117-122.

⁷⁷ Konuyu, en iyi ifade edenlerden biri olan İbn-i Kuteybe (ö. 276/890)'nin tenc'im'in olmaması halinde nesh'in anlamının kalmayacağına ilişkin bk. İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 232.

oldukça naif bu bakış açısı, bu konudaki sorunlu alana da işaret etmektedir. Zira bu iki yaklaşım birbirinin karşısı değildir. Mushaf tertibi, tevkifilik esasına müstenit iken kronolojik yöntem; vahye müstenit olmayıp insani bir edimdir, farklı bir bakış açısıyla Kur'ân'ı anlama gayreti ve çabası olarak oldukça fonksiyonel görünmektedir. Kronoloji meselesi, modern dönemde, her geçen gün daha popüler bir hale gelmekte, sadece tefsirlerde değil aynı zamanda nüzul sırasına göre hazırlanmış onlarca meal hazırlanmasından da anlaşılmaktadır. Ancak yine de konunun henüz geniş bir mutabakat alanına sahip olduğu söylenemez. Kronoloji tartışmalarının en fazla yapıldığı Mısır'da; mushaf tertibinin mi yoksa kronolojik tefsirin mi esas alınması gerektiği yönünde çıkan tartışmalar⁷⁸ kısa sürede Hint Alt kıtası, Türkiye, İran ve Fas'a kadar yayılmıştır.⁷⁹ Bugün için, İslam dünyasında ilgi gören bu temayül; nüzul sırasına göre yazılan tefsirlerin ortaya çıkmasıyla daha görünür hale gelmiş ve bugün de hız kaybetmeden devam etmektedir. Bize göre, Kur'ân'ı kronolojik yorumlama biçimi, modern bilince yeni olanaklar sunması yönüyle önemli bir imkân olup, bu alanın genişletilerek daha da gelişmesine ihtiyaç vardır. Öte yandan, kronolojik tefsirle iltisaklı olarak oryantalistik çalışmaların merkeze aldığı ayetlerin tarihlendirilmesi meselesi de bu bölümün konularındandır. Tevrat ve İncil kronolojik bir yapıya sahip olduğundan, Kur'ân'a benzememektedir. Kur'ân hem kronolojik değildir hem de konularına göre bir tasniften söz edilemez. Bu nedenle olsa gerek, oryantalistler, sure ve ayetlerin tertibi konusuna özel bir önem vermişlerdir. Onların, Kitab-ı Mukaddes'ten bildikleri, olayların bir hikâye gibi birbirini takip ettiği anlatım tarzı Kur'ân'da bulunmadığı gibi, o, bir tarih metnine benzer biçimde olayları kronolojik olarak sunmaz da. Her şeyden önce Kur'ân, ne Eski Ahit ne de Yeni Ahid gibi yüzyıllar süren tarihî bir gelişim süreci yaşamıştır. Oryantalistlerin genelde Kur'ân'ın kökenine ilişkin konularda, daha özeldir ise levh-i mahfuz, Garânik hadisesi, tertibin sıhhati ve ayetlerin tarihlendirilmesi konusunda yoğun bir çaba sarf ettikleri görülmektedir.⁸⁰ Bu çalışmalarda, Hz. Peygamber'in hayatından ziyade Kur'ân'ın bizzat muhtevası ve metinleşme süreci merkeze alınmakta, ayet ve surelerin tertibi konusunda alternatif tekliflerde bulunmaktadır.⁸¹ Onların ortak görüşü, tertibin çeşitli sorunları olduğu, ayetlerin yerlerinin değiştirildiği

⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Abdulla Draz, "Kur'ân-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tertip Edilmesi Teklifine Edebi Eleştiri, çev. Ahmed Nedim Serinsu, *Kur'ân Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/19, 20, 21 (1999), 191-209.

⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Selim Türkan, "Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur'ân Kronolojisi Meselesi", *Kur'ân Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu*, (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 221.

⁸⁰ Salih Akdemir, "Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav)'e Yaklaşımları", *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 194; İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batı'da Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar", *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 126.

⁸¹ Oryantalistlerin birçoğu nüzul kronolojisi ile ilgilenmişlerdir. Mesela kronolojiye ilişkin söz söyleyen ilk müelliflerden, Gustav Weil (ö. 1890), surelerin kronolojisini çıkarmak için vahiy dönemini çeşitli başlıklar altında toplamıştır. Aynı şekilde William Muir (ö. 1905) ise, Kur'ân'ın nüzul sürecini altı evreye ayırarak beş döneminin Mekke'de, bir döneminin de Medine'de gerçekleştiğine yer vermektedir. Muir Kur'ân tertibinde gördüğü sorunu ancak "siyerle giderilebileceği görüşündedir." (Ayrıntılı bilgi için bk. Bilal Gökür, "İngiliz Oryantalist-Misyoner Literatüründe Kur'ân ve Peygamber", *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebligler)* (İsparta, 2004), 243). Nöldeke ise, İslâm'ın gelişimini izleyebilmek için âyet ve sureleri yeniden sıralamanın önemi üzerinde durur ve bazı surelerin sonradan kaybolduğunu iddia etmektedir. (Bk. İsmail Albayrak, "Kur'ân-ı Kerim Âyetlerinin Tertibi Hakkındaki Oryantalist Söyleme Genel Bir Bakış", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2002), 160). Surelerden ziyade ayetlerin kronolojisinin yapılması gerektiğini belirten Hirschfeld (ö. 1934) ise sureleri bir bütün olarak kabul etmediğinden mesaisinin önemli bir bölümünü âyet kronolojisine ayırmıştır. (Bk. Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition of the Qur'an and Exegesis* (London: Royal Asiatic Society 1902), 143). Richard Bell (ö. 1952)'e göre mevcut Kur'ân,

yönündedir. Oryantalistik bu çabalar, modern dönem Müslüman ilim adamlarını teşvik edici bir mahiyet kazanmış ve alana yeni katkılar sağlamaya yöneltmiştir.

Modern dönem arayışlarından “tarihselcilik”, zaman ve mekân boyutlu ilişkisi ile bu bölümün ana konularındandır. Tarihselcilerin, tencim konusuna özel bir önem attedikleri bilinmektedir. Eserlerinde konuya ilişkin oldukça malzeme sunan Fazlurrahman, Ebu Zeyd ve Hasan Hanefi gibi modern düşünürlerin dünyadaki etkileri dikkate alındığında, bunların alana yaptığı ve yapacağı katkılar bulunmaktadır. Tarihselciler, Kur'ân ilimlerinden özellikle nâsîh-mensûh, esbâb-ı nüzûl ve Mekkî-Medenî ilimlerini genelde tencimî bir perspektifle yorumlama eğilimindedirler. Belirli bir zaman ve mekân içerisinde şekillenen nüzul süreci, her üç ilmin verileri olmadan anlaşılabilir. Mesela tarihselciler için el-Furkân sûresi 25/32. ayeti özel ve ayrı bir önemdedir. Zira onlar bu ayeti, nassın vakıa tarafından belirleneceğine örnek olarak göstermektedirler. Buna göre ayet, “sebeb-i nüzulü olan olaylara göre düzenli olarak indirdik” manasına gelmektedir.⁸² Ya da bu ayet; Kur'ân'ın diğer kutsal kitaplara nazaran münecemen nüzulü münasebetiyle meydana gelen hadiselerle örtüşmesini, ortamın şartlarına göre ve vakıanın muktezasına binaen indirilmiş olmasını ifade eder.⁸³ Tarihselciler, Kur'ân'ın yirmi üç senelik münecemen nüzulünü; onun dikey değil, vakıaya cevap veren yatay bir nüzul olduğuna özellikle belirtme ihtiyacı hissetmektedirler. Bu ise beşerin, ihtiyaç ve gereksinimlerinin doğal bir sonucu olarak, Kur'ân'ı yeryüzüne davet etmesini netice vermektedir.⁸⁴ Usulcülerin geliştirdiği “*Sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar olunur*” (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) kuralını eleştiren tarihselciler için, bu rivayetleri önemli kılan, farklı zaman ve zeminlerde gelen ayetlerin belli bir yaşanmışlığa tekabül etmesidir. Tarihselciler, Kur'ân'ın mekânsal ve zamansal boyutuna ayrı ayrı vurgu yapmaktadırlar. Özellikle sonra gelen ayetin, öncekinin hükmünü ortadan kaldırması yönüyle neshin tencim'le olan ilgisi onların önemli argümanlarından birini oluşturur. Buna göre vahyin olguyla olan ilişkisinde, iki ayet arasında meydana gelen zaman farklılığına bağlı olarak hükümler de değişmektedir. Nüzul süreci boyunca nesih meydana geldiğine göre acaba sonraki asırlarda (ya da günümüzde) bu değişikliğin niçin olamayacağı, sıklıkla dile getirilen bir sorundur.⁸⁵ Bu yaklaşımda, mensûh olan ayetin hükmünü kaldırıp yeni bir hükmün vazedilmesi tencimî süreci zorunlu kılmaktadır.

Sonuç

Kur'ân ilimlerinden nasîh-mensuh, mekkî-medenî, esbâb-ı nüzûl gibi çok bilinen ve meşhur olanlar yanında bilinmeyen ya da üzerinde pek durulmamış, düşünülmemiş olanları da vardır. Tencimü'l-kur'ân bu ikinci grupta değerlendirilmesi gereken ilimlerdenidir. Asır-

Peygamber dönemindekiyle aynı değildir ve en azından 1/5 oranında yeni malzeme eklenmiştir. Regis Blachere (ö. 1973) ise, Batı'da Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin kritiğinde kullanılan metodları özellikle surelerin tertibi konusunda Kur'ân metnine tatbiki çalışmıştır. (Bk. Cerrahoğlu, Oryantalizm ve Batı'da Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar, 82).

⁸² Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. A. Açıkgeçen. (Ankara: Fecr Yayınları, 1987), 164.

⁸³ Hanefi, Hasan, “Esbâb-ı Nüzulün Anlamı Nedir?”, çev. A. N. Serinsu, *AÜ. İlahiyat Fakültesi* 38 (Ankara), 227.

⁸⁴ Nasr H. Ebû Zeyd'in (ö. 2010) esbâb-ı nüzulü *illetü't-tencim* ile ilişkilendirmesi bu nedenle nassın “olgu”dan etkilendiği bir vakıa olup bunun asıl nedeni Kur'ân'ın tencimî olarak yorumlanması hakkında bk. Ebû Zeyd, *Mefhûmü'n-nâs*, 98-100, 105.

⁸⁵ Ebû Zeyd, *Mefhûmü'n-nâs*, 120-123.

lar boyu usul kitaplarının arasında birkaç sınırlı başlıkla sıkışmış kalmış, üzerinde fazla durulmamıştır. Daha ziyade hikmet merkezli bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Aslında bu bakış açısının bir eksiklik olduğu söylenemese de peygamberin kalbini teskin, onun ümmîliği, vahyin ezberlenmesinin kolaylığı gibi doğrudan Hz. Peygamberi ilgilendiren birkaç maddeye indirgenen konular, Kur'ân ilimlerinden önemli ve verimli bir alanın vücut bulmasına da engel olmuştur.

Her şeyden önce 23 senelik vahiy sürecini oluşturan ayet pasajları tam da bu ilmin bizatihi kendisidir. Makale sınırları içinde mümkün mertebe gösterilmeye çalışıldığı üzere, merkezinde ayet pasajlarının yer aldığı bu ilim dalının belli başlı konuları gösterilmeye çalışılmıştır. Nüzul sürecindeki parça parça gelen vahiy miktarları kadar önemli bir diğer konu ise tencîmin, tüm bu ilimlere veri akışı sağlama gibi asli bir görev yerine getirmesidir. Sadece dile getirilen bu iki ana özellik nedeni bile onun Kur'ân ilimlerinden sayılmasına yeterlidir. Bu nedenle bize göre makalenin başlığında yer alan “Tencîmü'l-Kur'ân bir ilim midir?” sorusunun cevabı olumludur; evet böyle bir müstakil ilim dalı vardır, olmalıdır. Ancak bu kadarla sınırlı değildir. Onun muhteva ve içeriği, makale boyunca muhtasar olarak gösterilmeye çalışıldığı üzere; nüzul öncesi, nüzul süreci ve nüzul sonrasını ilgilendirmekte ve şu konulardan oluşmaktadır. Nüzul öncesi başlığı altında ele alınan konular özellikle nüzul süreci boyunca vahyin tencîmine ilişkin en temel teorik kavramları ve olguları meydana getirmektedir. Keyfiyetü'l-vahiy başlığı altına gelebilecek bu kavram ve olgular; kalamullahın mahiyeti (ne'liği), levh-i mahfuz, beytulizze, üçlü nüzul teorisi, inzal-tenzil ayırımı, Kadir gecesi, Kutsal kitapların nüzülü gibi meselelerdir. Ümmilik, fetretü'l-vahy ve Garanik olayı doğrudan vahyin mahiyetine yönelik olduğundan ayrı bir önemde olup ayrıca gelen ayet pasajlarını da yakından ilgilendirmektedir. Dolayısıyla bunlar nüzul sürecinin ana konuları olarak öne çıkmaktadır. Nüzul sonrası dönemde ise Kur'ân ilimlerinin teşekkülü sonrasında bu ilimlere tedarikçi olarak onlara malzeme sunması, çalışmamızda kısaca gösterildiği üzere oldukça geniş ve genişlemeye müsait bir alan olarak görülmektedir. Bunun yanı sıra ayetlerin tertibi ve kronoloji meselesi de önemli bir alt başlıktır. Bu meyanda oryantalistik çalışmalar ve tarihselcilerin çabaları da bu bölümün konularındandır.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s):

Faruk TUNCER

Finansman / Funding:

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Adam, Baki. *Yabudi Kaynaklarına Göre Tevrat (Mahiyeti, Tabrihi ve Yabudi Hayatındaki Yeri)*. Ankara: Seba Yayınları, 1997.
- Albayrak, İsmail. "Kur'an-ı Kerim Âyetlerinin Tertibi Hakkındaki Oryantalist Söyleme Genel Bir Bakış". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2002), 155-164.
- Akdemir, Salih. "Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav)'e Yaklaşımları". *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 179-210.
- Akseki, A. Hamdi. *Garanik Efsanesi*. İstanbul: Birun Yayınları, ts.
- Âlûsî, Mahmûd Ebû'l-Fadl. *Râbu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bazergân, Mehdi. *Kur'an'ın Nüzul Süreci*. İstanbul: Fecr Yayınları, 1998.
- Begavî, İmam Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlimu't-tenzûl fî tefsîri'l-Kur'an*. Riyad: 1409.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed. *Sünenü'l-kübrâ*. Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Meârif, 1344.
- Bikâî, Burhanettin Ebû'l Hasan İbrahim b. Ömer. *Nazmü'd-düer fî tenâsiibi'l-âyi ve's-suver*. 22 Cilt. Kahire: Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'ânî'l-hâkîm*. 3 Cilt. Mağrib: 2008.
- Canan, İbrahim. "Resulullahta 'Muhataba Göre Hareket' ve 'Tedric Prensibi'". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11,12, 13 (1993, 1995, 1997) Erzurum, 36-73.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Garanik Hadisesinin İstismarcıları". *AÜİFD*. 24 (1981) Ankara, 69-82.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Oryantalizm ve Batı'da Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar". *AÜİFD*. 31 (1989) Ankara, 95-136.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: 1983/1403.
- Dânî, Ebû Amr. *el-Beyân fî 'addi âyi'l-Kur'an*. thk. Ğanem Kazuri el-Hamd. Kuveyt: Merkezü'l-Mahtûtâtî ve't-Türâsi ve'l-Vesâik, 1994.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan, Ali b. Ömer. *Kitâbü'n-Nüzûl (Kitâbu's-Sıfat ile birlikte)*. thk. Ali b. M. b. Nasır el-Fukayhi. Beyrut: Silsiletü Akâidi's-Selef, 1983.
- Demirci, Muhsin. "Kur'an'ın Nüzul Sürecinde Tedricilik". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 9 (2002), 175-198.
- Derzeve, M. İzzet. *et-Tefsîri'l-hâdis tertibu's-suver basebe'n-nüzûl, Kur'anü'l-mecid*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000.
- Draz, Muhammed Abdullah. "Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tertip Edilmesi Teklifine Edebi Eleştiri. çev. Ahmed Nedim Serinsu. *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/19, 20, 21 (1999), 191-209.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Babri'l-mubît*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

- Ebû Ubeyde, Kâsım b. Sellâm. *Fezâilü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn-i Kesir, ts.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmîd. *Mefbûmü'n-nâs dirâse fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetü'l-Fikrül-Cedid, 2014.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'ân*. çev. A. Açıkgenç. Ankara: Fecr Yayınları, 1987.
- Ferrâ, Ebû Zekerriyya Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. A.Yusuf Necati- M. Ali en-Neccâr. 3 Cilt. 1955.
- Gökkır, Bilal. “İngiliz Oryantalist-Misyoner Literatüründe Kur'ân ve Peygamber”. *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*. 239-244. İsparta, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004.
- Gökkır, Necmettin. “Hz. Muhammed'in Ümmi Olması Kur'ân-ı Kerim'in Peyderpey Nazil Olmasının Hikmetlerinden Biri Midir? Furkan Sûresi'nin 32. Ayeti Bağlamında Müfessirlerin Hz. Muhammed'in Ümmîliği Meselesine Yaklaşımları”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17 (2008), 197-222.
- Güngör, Mevlüt. “Kur'ân 'ın Peyderpey İndirilmesindeki Hikmetler”. *Diyanet İlmî Dergi*. 24/ (1988), 3-23.
- Haddâd, Muhammed. *Sa'âdetü'd-dâreyn fi beyâni ve 'addi mu'cizü's-sekâleyn*. Mısır: 1343.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhidî el-Basrî. *Kitâbü'l-'Ayn müretteben 'ala hurâfi'l-mu'cem*. tah. Abdulhamid el-Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Hirschfeld, Hartwig. *New Researches into the Composition of the Qur'an and Exegesis*. London: Royal Asiatic Society, 1902.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in The Quran Semantics of the Quranic Weltanschauung*. Tokyo: Keio Universty, 1964.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi gâribi'l-Kur'ân*. Beyrut: ts.
- İbn Akîle, Muhammed b. Ahmed. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. BAE.: Câmîatu's-Şârika, 2006/1427.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîrüt-tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak el-Endelusî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi kitâbi'llabi'l-'azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Fünûnü'l-efnân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*. tah. Hasan Ziyaeddin Itr. Beyrut: Dâru'l-Besâiri'l-İslâmiyye, 1408/1986.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemalüddin b. Abdurrahman bi. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983
- İbn Ebu Dâvûd. Ebû Bekir Abdullah b. Süleyman b. Eş'as. *Kitâbü'l-Mesâbih*. thk. Muhibüddin A. Vaiz. Beyrut: Dâru'l-Besâiri'l-İslâmiyye, 1995

- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bâri bi şerhi sabîbu'l-Bubârî*. Riyad: Dâru's-Selam, 2000.
- İbn Kesîr, İmadüddin Ebü'l-Fidâ İsmail. *Tefsirü'l-Kur'an il-'azîm*. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtubâ, 2000.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an*. nşr. S. Ahmed Sakra. 1973.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: ts.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Zencele, Abdurrahman. "Tenzîlü'l-Kur'an ve Adedü Âyatihî ve'Htilafu'n-Nâsi Fihî". thk. Ğanem Kaduri el-Hamd. *Mecelletü Ma'bedi'l-İmami's-Şâtibî Li'd-Dirâseti'l-Kur'âniyyeh* 2 (1427), 259.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006/1467.
- Makdisî, Ebû Şâme, Şihabüddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim. *el-Mürşidü'l-vecîz ila 'ulûmin tetealleku bi'l-Kitabi'l-'azîz*. tah. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: 1975.
- Mennau'l-Kattân. *Mebâbis fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.
- Mervezî, Muhammed b. Nasr. *Kitâbu kzyâmi Ramazân*. thk. M. Aşur-C. Kumi. Kahire: 1994.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-Aklu fehmü'l-Kur'an*. thk. Hüseyin el-Kuvvetli. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîr*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhü'l-'Arabî, 2002.
- Musâ, Abdürrezzak Ali. *el-Muharrerü'l-vecîz fî 'addi âyi'l-Kitabi'l-'azîz*. Riyad: 1988.
- Özgel, İshak. "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzul Anlayışının Lügavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme (Kur'an Tasavvuru Oluşturmaya Doğru)". *Arayışlar, (İnsan Bilimleri Araştırmaları)* 3/5-6 (2001), 89-114.
- Râzî, Fahreddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtibü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981/1401.
- Sehâvî, Alemüddîn Ali b. Muhammed. *Cemâli'l-kurra ve kemâli'l-ikrâ'*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 2 Cilt. Kahire: 1987.
- Mertoğlu, Suat M. "Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser: Üdfüvî'nin el-İstiğnâ fi ulûmi'l-Kur'an'ı ve Eserin Mukaddimesi ile Fâtîha Sûresi Tefsirinin İlmî Neşri". *İslami Araştırmalar Dergisi* 25 (2011), 51-112.
- Subhî Sâlih. *Mebâbis fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1988.
- Süyûtî, Celaleddin. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008

- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât fi usûli's-şeriat*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh. *Fetbu'l-kadîr*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Tuncer, Faruk. *Kur'an'ın Doğası Üzerine*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Türçan, Selim. "Kur'an'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? Müzzemmil Süresi Örneğinde Bir Yöntem Denemesi". *HÜİF. Dergisi* 9/17. (2010), 67-100.
- Türçan, Selim. "Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi". *Kur'an Nüzulünün Mekte Dönemi Sempozyumu*. 210-228. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. thk. Adil Ahmet Abdilmevcut- Ali M. Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998/1418.
- Zerkânî, Abdulazîm Muhammed. *Menâbilü'l-İrfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burbân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türas, 1957
- Zebîdî, Muhibuddîn Ebü'l-Feyz M. Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

Mâtüridî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu mudur? Mâtüridî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Nesefî'nin Te'vîl Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme

Is Maturidî the Founder of a Tradition of Tafsir? A Study on Omar an-Nasafi's Approach to the Problem of Ta'wil in the Context of Based on Maturidî

Ömer DİNÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Professor, Faculty of Divinity
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Çorum, Turkey
omer_dinc25@hotmail.com
0000-0002-3571-5204

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 12/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 03/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation: Dinç, Ömer. “Mâtüridî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu mudur? Mâtüridî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Nesefî'nin Te'vîl Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme ”.

Tefsir Araştırmaları Dergisi 6/1 (Nisan/April 2022), 341-364.

<https://doi.org/10.31121/tader.1072522>

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

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

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Tefsir tarihinin en özgün ve seçkin simalarından olan İmam Mâtürîdî'yi (ö. 333/944), kaleme aldığı *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* eseriyle tefsir edebiyatında belirleyici bir role sahip olan bir müfessir olarak tanımlamak gerekir. Kur'an tefsiri açısından belirlediği yöntem ve anlayışla, hem kendi dönemindeki müfessirlerden ayrılmakta hem de kendisinden sonra gelen müfessirlerin referans aldığı bir konumda yer almaktadır. Zira Mâtürîdî'nin özellikle "te'vîl" meselesindeki anlayışının sonraki tefsir edebiyatını belirlediği düşünülürse Mâtürîdî'nin kendisinden sonraki müfessirlerin tefsir sahasına olan bakışını da bir yönüyle belirlediği söylenebilir. Ayrıca Mâtürîdî, Hanefî mezhebine mensup bir müellif olarak oluşturduğu kelimî anlayışla, kendi mezhebi bağlamında günümüze ulaşan ilk tam tefsir eserinin sahibidir. Bu noktada Mâtürîdiyye kelimî ekolünün kurucu şahsı olan Mâtürîdî'nin, Hanefî kimliğinden kopmadan kendine özgü bir tefsir geleneğinin de kurucusu olduğu varsayımından hareket edebiliriz. Görebildiğimiz kadarıyla bu varsayımı destekleyecek somut bir örnek olarak Mâtürîdîlik mezhebinin en önemli temsilcisi olan ve aynı zamanda bir tefsir eseri kaleme alan Ömer en-Nesefî'yi (ö. 537/1142) merkeze alabiliriz. Mâtürîdî'nin kelimî düşüncesini geliştiren ve sonraki nesillere taşınmasında kilit bir rol oynayan Nesefî'nin, telif ettiği *et-Tefsîr fi't-Tefsîr* eserinde Mâtürîdî'nin tefsir perspektifini benimsediği ve Mâtürîdî'nin tefsir-te'vîl ayrımında çizdiği teorik çerçeveyi geliştirdiği görülmektedir. Biz bu çalışmamızda Nesefî'nin sözünü ettiğimiz eserde "te'vîl" meselesine yaklaşımını incelemek suretiyle onun Mâtürîdî'yi hangi açılardan ne kadar referans aldığına, onu tefsirde ne ölçüde otorite kabul ettiğinin ve Mâtürîdî'nin bir tefsir geleneği oluşturma başarısının Nesefî'deki izlerinin neler olduğunun tespitine yer vereceğiz.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'an, Te'vîl, Mâtürîdî, Ömer en-Nesefî, Tefsir Geleneği.

Abstract

It is necessary to define Imam al-Mâtürîdî (d. 333/944), one of the most original and distinguished figures in the history of tafsir, as a commentator who determined the literature of tafsir with his work *Ta'vîlât al-Qur'ân*. With the method and understanding he determined in terms of Qur'anic commentary, he not only differs from the commentators of his time, but also takes a position that the commentators who came after him took a reference. Because, considering that Mâtürîdî's understanding of the "ta'vîl" issue in particular determined the later tafsir literature, it is understood that Mâtürîdî also determined the view of the commentators after him to the field of tafsir. In addition, Mâtürîdî is the owner of the first complete tafsir work that has survived in the context of his own sect, together with his theological understanding that he created as an author belonging to the Hanafî sect. At this point, we can act on the assumption that Mâtürîdî, who is the founding person of the Mâtürîdiyyah theological school, is also the founder of a unique tafsir tradition without breaking away from his Hanafî identity. As far as we can see, as a concrete example to support this assumption, we can center the most important representative of the Mâtürîdiyyah sect, Omar an-Nasafî (d. 537/1142), who also wrote a work of tafsir. It is seen that Nasafî, who developed Mâtürîdî's theological thought and played a key role in its transfer to the next generations, adopted Mâtürîdî's perspective of tafsir in his work *at-Taysîr fî at-Tafsîr* and developed the theoretical framework drawn by Mâtürîdî in the distinction between tafsîr-ta'vîl. In this study, we will examine Nasafî's approach to the issue of "ta'vîl" in the work we mentioned. In this context, we will try to determine how much he references Mâtürîdî in this regard, to what extent he accepts him as an authority in tafsir and what are the traces of Mâtürîdî's success in creating a tradition of tafsir in Nasafî.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Ta'vîl, Mâtürîdî, Omar an-Nasafî, Tafsir Tradition.

Giriş

Tefsir tarihinin özgün ve dikkat çekici isimleri arasında İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) bulunduğunu söyleyebiliriz. O, kaleme aldığı *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* eseriyle tefsir edebiyatında hatırı sayılır bir konum elde etmiştir. Ayrıca tefsir eserinde belirlediği özgün yorum ve yöntem anlayışıyla hem kendi dönemindeki müfessirlerden farklılaşmış hem de kendisinden sonra gelen müfessirlerin referans aldığı mühim simalardan birisi olmuştur. Özellikle

Taberî (ö. 310/923), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930) İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), gibi Mâtürîdî'yle aynı zaman diliminde yaşamış olan müfessirlerin, hadis ehlinin bilgi aktarma anlayışını tefsir eserlerinde yansıtılmalarına karşılık Mâtürîdî bu yaklaşımı tefsirinde doğrudan uygulamamıştır. O kendi kelimî düşüncesini ve ayetler hakkındaki izahlarını farklı bir bakış açısıyla vermeye çalışmıştır. Nitekim onun bu yaklaşımında kelimî paradigmasıyla birlikte fikhî görüşlerini benimsediği Ebû Hanîfe'nin Kur'an'a bakışı da etkili olmuş gözükmektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî'nin, tefsirinde yakaladığı özgün ve sistematik bakış açısını sonraki kuşaklara da devrettiği hususu bir araştırma konusu olarak gündeme gelmektedir. Zira Mâtürîdî'nin özellikle "te'vîl" meselesindeki anlayışının sonraki tefsir edebiyatının şekillenmesinde belirleyici bir rol üstlendiği düşünülürse Mâtürîdî'nin kendisinden sonraki müfessirlerin tefsir sahasına olan bakışını da bir yönüyle belirlediği anlaşılmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî, Hanefî mezhebine mensup bir müellif olarak oluşturduğu kelimî anlayışıyla birlikte, kendi mezhebi bağlamında günümüze ulaşan ilk tam tefsir eserinin sahibidir. Öyle ki Mâtürîdî'nin söz konusu tefsir eseri, Osmanlı tefsir müktesebatının referans aldığı temel kaynakların da başında gelmektedir.¹ Hatta Mâtürîdî'nin Te'vîlât eserinin daha iyi anlaşılması, eserinde yer verdiği tefsire dair teorik ve pratik anlayışın sonraki Hanefî-Mâtürîdî müelliflere ulaşmasını temin eden Alâeddîn es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Şerhu Te'vîlâti'l-Kur'an* adlı eseri de Mâtürîdî'nin tefsir sahasındaki rolünün ne kadar önemli olduğuna işaret etmektedir. Anlaşılan o ki kendisinden sonra gelen bazı müfessirlerin, Mâtürîdî'nin tefsire olan yaklaşımını esas alarak eserlerini telif ettikleri ve onun perspektifini geliştirdikleri görülmektedir. Bu noktada Mâtürîdiye kelimî ekolünün kurucu şahsı olan Mâtürîdî'nin, Hanefî kimliğinden kopmadan kendine özgü bir tefsir geleneğinin de kurucusu olduğu varsayımından hareket edebiliriz. Görebildiğimiz kadarıyla bu varsayımı destekleyecek somut bir örnek olarak Mâtürîdîlik mezhebinin en önemli temsilcisi olan ve aynı zamanda bir tefsir eseri kaleme alan Ömer en-Nesefî'yi (ö. 537/1142) merkeze alabiliriz. Mâtürîdî'nin kelimî düşüncesini geliştiren ve sonraki nesillere taşınmasında kilit bir rol oynayan Nesefî'nin, telif ettiği *et-Tefsîr fi't-Tefsîr* eserinde Mâtürîdî'nin tefsir perspektifini ne kadar benimsediği ve Mâtürîdî'nin tefsir-te'vîl ayrımında çizdiği teorik çerçeveyi ne ölçüde kabul ettiği meselesi dikkat çekmektedir. Mâtürîdî hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında zaman, onun tefsir ve te'vîl anlayışına dair bazı tespitlerin yapıldığı, bununla birlikte Mâtürîdî'nin bir tefsir geleneği oluşturmadaki rolü üzerinde durulmadığı gibi Ömer en-Nesefî'nin Mâtürîdî'yi referans alması meselesine eğilen herhangi bir incelemenin de yapılmadığı görülmektedir.² Bu çalışmamızda tefsir tarihinde önemli bir isim olan ve Hanefî müfessirler arasında dikkat çeken bir konumda bulunan Ebu'l-Leys es-Semerkandî'yi (ö. 373/983) esas almadığımızı da belirtmeliyiz. Çünkü Semerkandî, Mâtürîdî tefsir geleneğini doğrudan yansıtamamıştır. Zira onun Mâtürîdî ile aynı dönemde yaşamış olması ve farklı bir veçheden tefsiri yazma gayre-

¹ Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Melikşah Sezen, *İmâm Mâtürîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri* (İstanbul: Kökler Yayınları, 2018), 42 vd.

² Bu durumla birlikte Ali Karataş ve Veysel Gengil tarafından ancak henüz yayınlanmamış "Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneğinin Temel Özelliklerine Dair Bir Deneme" isimli bir çalışmanın var olduğunu bilmekteyiz. Bizim çalışmamız ise Ömer en-Nesefî özelinde onun *te'vîl* teorisi üzerinden Mâtürîdî'nin bir tefsir anlayışı ve geleneği oluşturmadaki etkisi inceleme konusu edilecektir.

tinde olması sebebiyle her ne kadar Hanefî bir müfessir olarak kabul etsek de Mâtürîdî çizgiyi takip ettiğini kabul edemeyeceğimizi ifade etmek gerekir.

Biz bu çalışmamızda Nesefî'nin sözünü ettiğimiz eserinde “te’vîl” meselesine yaklaşımını incelemek suretiyle onun Mâtürîdî’yi hangi açılardan ne kadar referans aldığına, onu tefsirde ne ölçüde otorite kabul ettiğinin ve Mâtürîdî’nin bir tefsir geleneği oluşturma başarısının Nesefî’deki izlerinin neler olduğunun tespitine yer vereceğiz. Sözünü ettiğimiz bu meselelerin zemini olması açısından Mâtürîdî’nin tefsir ve te’vîl ayrımı, özelden te’vîl anlayışı ile bu konuda ileri sürülen görüş ve değerlendirilmelere yer verilmesi, mezkur iddiamızın netleşmesi bakımından önem arz etmektedir

1. Mâtürîdî’de Tefsir-Te’vîl Ayrımının Genel Çerçevesi ve Bu Konu Hakkında Yapılan Değerlendirmelerin Mahiyeti

Te’vîl hususu tefsir tarihinde birçok kez kavramsal değişim ve dönüşüm yaşayan, müfessirlerin hakkında yorum ve izah getirmekten geri durmadığı bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Erken dönemden çağdaş döneme kadar uzanan süreçte *te’vîl* kavramına yönelik çeşitli tanım ve izahların getirildiği görülmektedir. Hatta *te’vîl* kavramının her müfessirin kendi anlayışı çerçevesinde şekillenen ve bundan dolayı farklı anlamlara da evrilen bir yapıya sahip olduğunu³ ve bundan dolayı *te’vîl* kavramının kendisine yüklenen anlamlar açısından birçok aşama geçirdiği ve bu aşamaların içerisinde de bazı kırılma noktaları bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu kırılmanın erken dönemden klasik döneme geçilirken gerçekleştiğini ve bunun da Mâtürîdî’yle birlikte olduğunu belirtmeliyiz.⁴ Bu minvalde Mâtürîdî’nin tefsir ve *te’vîl* kavramlarını ayırması, tefsir edebiyatında *te’vîl* ile yüklenen anlamların da değişmesine öncülük etmiş, *te’vîl* nazariyesine bakışın farklılaşmasına ve meşru oluşuna kapı aralamıştır.⁵

Mâtürîdî öncesi dönemde, *te’vîl* kavramı farklı açılardan ele alınmış, bir yönüyle bir-biriyle örtüşen başka bir açıdan birbirinden ayrılan tanımlamalar yapılmıştır. Hatta yeri geldikçe tefsir kavramı *te’vîl* kavramının yerine veya tam tersi olarak da kullanılabilmiştir.⁶ Mâtürîdî ise kendisinden önce gündeme geldiği anlaşılan *tefsir* ve *te’vîl* ayrımına ilişkin yaklaşımları eserinin mukaddimesinde sistematize etmeyi başarmış ve *te’vîl* meselesini kendi tefsir anlayışı içerisinde uygulamaya çalışmıştır. Mâtürîdî, tefsir mukaddimesinde teorik bir çerçe-

³ Yusuf Işıcık, *Kur’an’ı Anlamada Temel Bir Problem Te’vîl* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 16; Hüseyin Doğan, *İslam Kelamcılarına Göre Dinî Metinleri Anlama ve Te’vîl Problemi* (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 82; Ahmet Küçük, *Nüzûl Döneminden Modern Döneme Te’vîl Kavramı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 67 vd.

⁴ Biz burada Mâtürîdî öncesi tefsir ve te’vîl ayrımının olmadığından bahsetmemekteyiz. Mâtürîdî’nin bunu belirgin hale getirmesi ve sonraki aşamalarda yaygın bir hal almasını dile getirmekteyiz. Tefsir ve te’vîl konusundaki izahlarının Mâtürîdî’den öncede var olduğuna dair bazı tespit ve değerlendirmeler için bk. Enes Büyük, “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vîl Ayrımı ve Bunun Te’vîlât’taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 220-221.

⁵ Mustafa Öztürk, “Tefsir-Te’vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 79; Talip Özdeş, *Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 90; İsmail Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî’yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te’vîlât-ı Kur’ân’ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010), 75; Ali Karataş, *İmam Mâtürîdî’nin Kur’an Anlayışı ve Kur’an’ı Kur’an’la Te’vîl Yöntemi* (İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2014), 84.

⁶ Bu husustaki bilgiler için bk. Öztürk, “Tefsir-Te’vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, 78.

ve içerisinde tefsir ve *te'vîl* birbirinden farklı iki kavram olarak değerlendirmiştir. Öyle ki Mâtürîdî, tefsiri sahabeye has kılmak suretiyle onda bir kesinlik olması gerektiğini belirtmiş, *te'vîl* de fukahaya izafe ederek ayetin manasının kesinliğine yer vermeden, ortaya çıkan anlamlardan biriyle yorumlanabileceğini ifade etmiştir.⁷ Burada ifade edilen kesinlik Allah'ın muradı olup, ayetin hakikatının bilinmesiyle alakalıdır.⁸ Bu bağlamda Mâtürîdî, Allah'ın muradının tespit edilmesini ve ayetin hakikatine ulaşılmasını *tefsir* kavramıyla ifade etmektedir. *Te'vîl* kavramıyla ise yapılan sıradan bir yorumu kastetmeyen Mâtürîdî, ayetten çıkartılabilecek hakikatlerden birini ortaya koyarak bundan Allah'ın muradı şeklinde bir görüş beyan etmemek gerektiğini⁹ ve bu hususun da *te'vîl* kapsamında değerlendirileceğini ifade etmektedir.¹⁰

Mâtürîdî'nin bu ayrımının tefsirinin mukaddimesinde olup olmadığına dair bazı tartışmaların da gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki, elimizde mevcut bulunan tefsirin nüshalarının bir kısmında mukaddime bahsinin yer almadığı¹¹ ve bundan dolayı Mâtürîdî'ye ait olup olmadığı üzerinde bir tereddüt yaşanmış gözükmemektedir. Hatta Mâtürîdî'nin tefsirin sahabeye ait olduğuna dair açık beyanı ile tefsirinde sahabeden nakledilen rivâyetlere rağmen farklı yorumlara yönelmesi bu durumu biraz daha tartışmalı kılmıştır.¹² Ancak yapılan değerlendirme ve incelemeler neticesinde Mâtürîdî'nin mukaddimesindeki *tefsir* ve *te'vîl* ayrımının Kendisine ait olduğundan anlaşılmaktadır.¹³ Öyle ki Mâtürîdî, tefsirindeki bazı ayetleri izah ederken yaptığı ayrımı açıkça atıfta bulunmaktadır. Örneğin İsrâ suresi 17/110. ayette dile getirilen *te'vîl*ler arasında bir tercih yapılabilmesi için sabit bir haberin olmasına vurguda bulunmaktadır. Ona göre söz konusu ayetteki *te'vîl*ler zikredilirken Allah'ın muradına dair bir yargıya varılmamalıdır ve bunların ayetle alakalı dile getirilen hakikatlerden sadece biri olduğu ifade edilmelidir.¹⁴

Mâtürîdî'nin mukaddimedeki ifadelerinin ona ait olduğunu Alâeddîn es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserindeki ifadelerden hareketle tespit etmek mümkündür. Öyle ki Semerkandî, eserinin girişinde Mâtürîdî'nin *tefsir* ve *te'vîl* konusundaki ayrımına dair sebepleri ortaya koymakta ve bu ayrımın Mâtürîdî'ye ait özgün bir yanı olması meselesine değinmektedir.¹⁵ Zira Semerkandî, Mâtürîdî'nin mukaddimeye

⁷ Bu husustaki tespit ve değerlendirmeler için bk. Hatice Teber, "Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı Temelinde Kur'ânî Bir Kavram Olarak 'Tatavvu'", *Social Sciences Research Journal = Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/3 (ts.), 169-178.

⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 3.

⁹ Mâtürîdî'de te'vîlin yorumlama ve akli süreçleri işletmeyle irtibatlı olduğunu ileri süren bir yaklaşım için bk. Şaban Ali Düzgün, "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2018), 34 vd.

¹⁰ Tespit ve değerlendirmeler için bk. Veysel Gengil, *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı* (İz Yayıncılık, 2021), 147 vd.

¹¹ Bk. el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3; 1'nolu dipnot.

¹² Gengil, *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı*, 155.

¹³ İlgili tespit ve değerlendirmeler için bk. Karataş, *İmâm Mâtürîdî'nin Kur'an Anlayışı ve Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vîl Yöntemi*, 84; Gengil, *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı*, 155-156.

¹⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/380-381.

¹⁵ Alâeddîn es-Semerkandî, *Şerhu Te'vîlât* (İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Medine, 179), 1b-2a.

tefsir ve *te'vil* ayrımıyla başlamış olmasını, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın rey ile tefsir edilmesiyle alakalı hadisinin anlaşılmasında yaşanan problemleri çözüme kavuşturmakla izah etmektedir. Semerkandî'ye göre sahabeden dâhil olmak üzere selevin Kur'an'ın anlamlarını açıklarken reylerini ön plana almaları ve bir ayet hakkında farklı anlamları ortaya koymaları ilgili hadise muhalif bir durum arz etmektedir. Bu noktada Semerkandî, Mâtürîdî'nin *te'ville* ilgili görüşünü de dikkate alarak lafzın muhtemel anlamlarından birini lafza uygun bir şekilde yönlendirmenin ve burada Allah'ın muradının ne olduğunun bilinemezliğini ifade etmenin *te'vil* kavramına tekabül edeceğini söylemektedir. Bunun karşılığı olarak hadiste ifade edilen Kur'an'ın rey ile tefsir edilmesi ise ortaya konulan rey, Kur'an'a onayılmasıdır ve bundan dolayı bu rey kınanmaktadır.¹⁶ Semerkandî'nin bu tespitleri dikkate alındığı zaman, Mâtürîdî'nin "*te'vil* fukahaya aittir" ifadesinin sadece "fukaha" özelinde olmadığı sahabenin de aslında "*te'vil*" yapabilme durumunun var olduğuna işaret etmektedir.¹⁷

Tefsirin sahabeye ait olduğunu beyân eden Mâtürîdî'nin sahabilerin yaptıkları birçok izahı *te'vil* kategorisinde değerlendirmesinin "tefsir" kavramına yüklediği anlamla irtibatlı olduğu görülmektedir. Nitekim tefsirin yalnızca sahabeye mahsus bir anlama ameliyesi olduğunu, bunun dışında tefsirin başka bir yere münhasır kılınmadığını ya da tefsir kavramının sahabe ile olan irtibatının ne anlama geldiğinin üzerinde durulmadığı ile alakalı bazı çalışmaların mevcut olduğu görülmektedir.¹⁸ Bununla birlikte Semerkandî'nin tespitleri ile Mâtürîdî'nin bazı ayetlerin izahında yer verdiği sahabe rivâyetlerine yönelik tutum ve yaklaşımlarına bakıldığı zaman tefsirin sahabeye mahsus oluşunun da belirli sınırlılıkları haiz olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki Semerkandî'nin, Mâtürîdî'nin tefsir mukaddimesinde zikretmediği ancak kendisine nispet ederek aktardığı görüşe göre tefsirin sahabeye ait olmasının bazı şartları bulunmaktadır. Buna göre tefsir Allah'ın kastının ne olduğunu tespit etmek anlamında olup bir kimse ayetin izahı sadedinde mütevatir bir haber ve ümmetin icmâını ortaya koyarsa işte bu tefsir olur. Eğer herhangi bir delile dayanmadan bunu yaparsa Hz. Peygamber'in hadisinde geçen kınanan rey yapılmış olur.¹⁹ Buradan hareketle Mâtürîdî'nin tefsiri sahabeye mahsus kılmasının birkaç hususiyeti içerisinde barındırdığını söyleyebiliriz. Bahsi geçen tespit ve görüşler ışığında Mâtürîdî, tefsiri aktaracak olan sahabenin ayetin indiği olaya ve zamana şahitlik etmesi gerektiğini düşünmektedir. Ayrıca tefsirin kendisine mahsus olduğu sahabilerden nakledilen bilgilerin bağlayıcılık kazanması da tevâtür yoluyla sonraki nesillere aktarılmış olmasıyla gerçekleşmektedir.²⁰ Bunun yanında Mâtürîdî, Hz. Pey-

¹⁶ es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilât* (Medine, 179), 2a.

¹⁷ Bk. es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilât* (Medine, 179), 1b; Bu konu hakkındaki detaylı tespit ve değerlendirmeler için bk. Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", 221.

¹⁸ Bu hususla ilgili olarak bk. Öztürk, "Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", 79; Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilât'ı Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri", 77-79; Karataş, *İmam Mâtürîdî'nin Kur'an Anlayışı ve Kur'an'ı Kur'an'la Te'vil Yöntemi*, 92-96; Burhan Baltacı, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımının İmkânı Üzerine", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Haneşîlik-Mâtürîdîlik* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 333-334.

¹⁹ Bu hususta bk. es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilât* (Medine, 179), 2a.

²⁰ Mâtürîdî'nin bu yaklaşımının sonraki dönem tefsir usûlü çalışmalarında yer aldığına dair bir örnek için bk. Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b Süleyman Kafiyeci, *et-Tefsir fî Kavâ'idü İlmî't-Tefsîr*, thk. İsmail Cerahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1989), 5-6. Bu konudaki bir değerlendirme için

gamber'den bir ayet hakkında nakledilen haberlerin de tefsir kapsamına dahil edilebilmesi için tevâtür şartını açıkça belirtmektedir.²¹ Bu minvalde Mâtürîdî, tefsir kavramı çerçevesinde koyduğu şartları taşımayan sahabî müfessirlerin izahları için *te'vîl* istilahını tercih edebilmektedir. Örneğin Âl-i İmrân Sûresi 3/112. ayetin tefsirinde Mâtürîdî, İbn Abbâs'ın izahını "İbn Abbâs'ın *te'vîh* şu şekildedir" diye vermektedir.²² Bu durumdan da anlaşılabilir ki, Mâtürîdî sadece *te'vîh* mutlak anlamda fukahâyâ has kılmamakta, *te'vîl* konusunda sözünü ettiği şarta denk düşen sahabîleri de bu kapsama dâhil edebilmektedir.²³

Mâtürîdî'nin tefsir ve *te'vîl* ayrımı ve her iki kavrama yüklediği anlamın tefsir eserinde nasıl tezahür ettiği meselesi de önem arz eden konular arasındadır. Bir başka ifadeyle Mâtürîdî'nin, çerçevesini belirlemeye veya sistematik bir yapı kazandırmaya çalıştığı *tefsir-te'vîl* ayrımına, ayetleri izah ederken ne ölçüde riâyet ettiği sorusu akla gelmektedir. Bu çerçevede Mâtürîdî'nin tefsirde yer verdiği izahlara bakıldığı zaman, mukaddimede kısa olarak verdiği kavramların özelliklerini –yukarıda yer verdiğimiz Semerkandî'nin tespitleri de bu durumu haklı kılmaktadır- tefsirini ettiği ayetler bağlamında açıkladığına şahit olmaktadır. Örneğin Mâtürîdî, bazı ayetlerin açıklaması doğrultusunda naklettiği İbn Abbâs, İbn Ömer gibi sahabîlerin görüşlerini yeri geldiği zaman *te'vîl* olarak niteleyebilmekte, bu görüşlerin tefsir kategorisinde kendisinin belirlediği kriterler bağlamında kabul edilemeyeceğini beyan etmektedir. Bazen de sahabe içerisinde ayetin nüzulüne şahit olanları zikrederek Allah'ın muradını izah ettiklerini dile getirmekte ve tefsir kabilinden yapılan bu açıklamaların tevâtürle gelmesini şart koşmaktadır.²⁴ Mâtürîdî'nin bu yaklaşımları onun *tefsir-te'vîl* yaklaşımı bağlamında değerlendirildiği zaman, mukaddimede ana bir çerçeve olarak verdiği hususları, tefsirinin ilgili yerlerinde detaylı olarak açıklamış olmaktadır. Aslında Mâtürîdî, kendi *tefsir* ve *te'vîl* anlayışına uygun hareket etmekte ve mukaddimede kısa bir şekilde tanımladığı düşüncesini tefsirinin ilgili yerlerinde ölçütlerini de belirlemek suretiyle uygulamaktadır.²⁵ Öyle ki Mâtürîdî'nin bu anlayışının sonraki birçok müfessiri etkilediği ve Mâtürîdî'nin söz konusu tarzının geliştirilerek esas alındığı fark edilmektedir.²⁶ Bu hususta Mâtürîdî'yi referans olarak onun *tefsir-te'vîl* yaklaşımını benimseyen en güçlü örneğin Ömer en-Nesefî olduğunu söyleyebiliriz.

bk. Selim Türkan, "Kur'an'ı Anlamada Yöntem Tartışmalarınının Tefsir Tarihçiliği Açısından Değeri Üzerine", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 40.

²¹ Bu husustaki ifade ve düşünceleri için bk. el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 13/76; 16/276, 277.

²² Bk. el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/391.

²³ Bu husustaki düşünce ve tespitler için bk. Karataş, *İmâm Mâtürîdî'nin Kur'an Anlayışı ve Kur'an'ı Kur'an'la Te'vîl Yöntemi*, 93; Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", 221; Gengil, *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı*, 161.

²⁴ Bu husustaki örnekler için bk. el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1/227-228; 2/383, 392; 16/276-277.

²⁵ Bu durumun istisnası olarak görülebilecek bir tespite göre Mâtürîdî yaklaşık iki yüz civarındaki ayetle alakalı yaptığı izahlarda kendi teorisi dışında hareket etmiş gözükmektedir. Ancak bu durum onun kendisiyle ters düşmesi değil ilgili yerlerdeki amacının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu hususta yapılan tespit ve ayrıntılı değerlendirmeler için b. Gengil, *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı*, 335 vd.

²⁶ Örneğin Hanefî müfessir Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin *te'vîl* meselesine bakışı için bk. Sıddık Baysal, *Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl Adlı Eserinde Tefsir-Te'vîl İlişkisi* (Ankara: Bilge Yayınları, 2016), 176 vd.

2. Ömer en-Neseî'nin *et-Teysîr*'deki Te'vîl Meselesine Yaklaşımı ve Mâtürîdî'yle Olan İrtibatı

Ömer en-Neseî, Mâtürîdî'nin tefsir anlayışını temel alan ve yazdığı *et-Teysîr* adlı eseriyle bu durumu belirgin kılan önemli müfessirlerden birisidir. Klasik tefsir tarihi eserlerinde Neseî'nin sözü edilen eserine atıfta bulunulmasıyla birlikte onun tefsir edebiyatı ve Mâtürîdî ile olan yakın ilişkisine değinilmediği ve bu yönün eksik kaldığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Neseî'nin *te'vîl* konusundaki yaklaşımı, Mâtürîdî ile olan bağı ve ona tefsirdeki bağlılığını gösterecek somut bir karine olarak görünmektedir.

2.1. Tefsirinin Mukaddimesi ve Tefsir-Te'vîl Ayrımına Dair Yaklaşımı

Ömer en-Neseî Mâtürîdî'nin temel sınırlarını belirlediği *tefsir* ile *te'vîl* kavramlarını esas alarak onun *te'vîl* teorisini birçok açıdan esas almış ve bu minvalde çeşitli açılımlar yapabirmiştir. Özellikle Neseî, Mâtürîdî'yi o kadar benimsemiş gözükmemektedir ki, onun mukaddimede yaptığı *tefsir* ve *te'vîl* ayrımına, kendisi de tefsirinin mukaddimesinde detaylı bir şekilde yer vermiştir.²⁷

Mukaddimesine Mâtürîdî'den biraz farklı bir başlangıç yapan Neseî, tefsirin vazgeçilmez unsuru olan Kur'an'ı, yine bizatihi kendisinden hareketle tanımlamaya çalışmaktadır. Öyle ki Kur'an'ı, Allah'ın insanlığa beyan ettiği bütün vasıflarını dile getirerek tanıtmaya çalışan Neseî, onun gönderildiği toplum ile onlardan sonra gelecek olan insanlık için kıyamete kadar bir hidayet kaynağı olma vasfını ön plana çıkarmaktadır.²⁸ Bu tanımlamanın hemen akabinde Neseî, yine Kur'an'ı tanıtmak maksadıyla Kur'an'ın belirli surelerinin başında yer alan hurûf-u mukattaa meselesine²⁹ de atıfta bulunmaktadır. Neseî, Kur'an'da 29 surenin başında bulunan bu harflerin³⁰ önemli bir kısmını zikretmekte³¹ ve bu harflerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair ortaya konulan görüşlerden³² birini tercih etmektedir. Ona göre bu harfler, Kur'an'ın yüz ismini temsil etmektedir ve Kur'an'da bu harflerin her biri tek tek zikredilmiş ve Kur'an'da izah edilmiştir.³³ Neseî'nin huruf-u mukatta noktasında tercih ettiği bu görüşün dayanaklarını tabiûn ve sonraki dönem müfessirlerin görüşlerinden bulabilmek mümkündür. Mücâhid (ö. 103/721), Katâde (ö. 117/735) ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) söz konusu harflerin her birinin Kur'an'ın bir ismine işaret ettiğine atıfta bulunmuşlardır.³⁴ Anlaşılan o ki Neseî, huruf-u mukatta konusunda söz konusu müfessirlerin

²⁷ Bk. Necmeddîn Ömer en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Mahir Edip Habbuş (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019), 1/8 vd.

²⁸ en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/5-6.

²⁹ Bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. M. Zeki Duman - Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 12 Şubat 2022).

³⁰ Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 157.

³¹ en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/6.

³² Bu konudaki tartışmaların mahiyeti, tarihsel seyri ve arka planına dair detaylı bir analiz için bk. Mehmet Akif Koç, "A Chronological Study of the Interpretations of al-Huruf al-Muqatta'a from the Beginning to the Present = Başlangıçtan Bugüne el-Hurufu'l-Mukatta'a Hakkındaki Görüşlerin Kronolojik Bir Değerlendirilmesi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/56 (2021), 31-46.

³³ en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/6.

³⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 1/204.

görüşlerini tercih etmiş gözükmektedir. Bu bağlamda Neseffî'nin zikri geçen bu görüşünü Kur'an'ı tanımlarken, onun isim ve niteliklerini doğrudan gösterdiğini düşündüğü için tefsir mukaddimesinde zikretme ihtiyacı hissettiği anlaşılmaktadır. Buna karşılık ilginçtir ki, Mâtürîdî'nin huruf-ı mukattaa konusunda Neseffî gibi net bir görüş beyân ettiğine rastlamamaktayız. Zira Mâtürîdî, bu konunun Allah'ın muradına yönelik bir mahiyette olmasını da dikkate alarak, kendi dönemine kadar bu hususta serdedilen görüşleri nakletmeyi yeterli görmüş ve bu konuda bir tercihte bulunmaktan kaçınmıştır.³⁵ Bununla birlikte Neseffî de Bakara suresinin başındaki huruf-ı mukattaa harfleri hakkında izahda bulunurken Mâtürîdî'nin yaptığı gibi bütün görüşleri sıralamayı tercih etmiş ve mukaddimedeki zikrettiğinin aksine ilgili konu hakkında bir görüş beyan etmekten geri durmuştur.³⁶ Aslında Neseffî'nin bu noktada Mâtürîdî'nin tefsir metodunu takip ettiği ve her ne kadar huruf-ı mukattaa özelinde mukaddimenin başında bir tercih zikretse de ayetleri tefsir etme durumunda Mâtürîdî'nin tarzını benimsediği anlaşılmaktadır.

Neseffî, Kur'an'ın mahiyeti ve niteliği hakkında çizdiği genel çerçevenin ardından onun anlaşılması ve açıklanması sürecine de kısaca temas etmektedir. Ona göre Allah Kur'an'ı peygamberi Hz. Muhammed'e (sav) bütün ilimleri içine alacak şekilde vahyetmiştir. Öyle ki Allah, Kur'an'ın bütün anlamlarını, sırlarını ve onda bulunan her şeyin manasını Hz. Peygamber'e (sav) bildirmiştir. Böylece Allah'ın muttali kıldığı Kur'an'ın anlamlarını Hz. Peygamber (sav) etrafındakilere açıklamak suretiyle Kur'an'ın anlaşılma yolunu açmıştır. Peygamberden sonra gelen ilk öncüler –ki burada kastettiği sahabe ve tabiûn nesli olmalıdır– bu anlamları esas almak suretiyle istinbatta bulunarak Kur'an'ın manasını sonraki kuşaklara nakletmişlerdir. İşte böylece Hz. Peygamber'den (sav) başlayıp ilk nesillerle devam eden bu aktarım şekli, Müslümanların Kur'an'ın inceliklerine ve onun bitmez tükenmez manalarına ulaşma konusunda büyük bir kolaylık sağlamıştır.³⁷

Neseffî'nin aslında birkaç cümleyle ifade ettiği bu husus onun tefsir tarihi algılamasına da işaret etmektedir. Neseffî, tefsirin kaynağını bizatihi Hz. Peygamber (sav) olarak tanımlamakta ve onun aktardığı anlamlar sayesinde Kur'an'ın açıklanması ve yorumlanması faaliyetinin geliştiğini ikrar etmektedir. İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) tefsir için ilk sırada ön gördüğü Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri hususundan³⁸ farklı bir yaklaşım içerisinde olduğu görülen Neseffî, tefsir için ilk sırada Hz. Peygamber'i (sav) görmektedir. Bu yaklaşım Mâtürîdî'nin tefsir tanımında “Allah'ın muradının tespiti” kaydıyla örtüşmesi bakımından dikkat çekmektedir. Zira Kur'an'ın tefsiri konusunda Hz. Peygamber'den (sav) nakledilen bilgiler bağlayıcı olarak kabul edilmekte ve o bilgiler üzerinden yeni anlama imkânları oluşabilmektedir. Bir sonraki aşamada ayrıntılı olarak yer vereceği üzere Neseffî, *tefsir* ve *te'vîl* ara-

³⁵ Ömer Faruk Bilgin, *el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili* (Bursa: Bursa Akademi, 2015), 130-139.

³⁶ en-Neseffî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 1/183 vd.

³⁷ Bk. en-Neseffî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 1/6.

³⁸ Bu hususta bk. Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, thk. Fevâz Ahmed Zümrelî (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2012), 84.

sında bir fark gözetirken, bu konuda Hz. Peygamber'in (sav) tefsirdeki kaynaklık değerini öncelikle görmüştür.

Mukaddimesinin sonraki aşamasında tefsiri telif etme hikâyesini uzunca anlatan Nesefî'nin, tefsir anlayışına dair bazı ipuçlarını da bu safhada verdiğini söyleyebiliriz. İslamî ilimlerdeki yetkinliği, birçok meseledeki yaklaşımı ve çözüm önerilerinin etrafındaki insanlar tarafından ilgiyle takip edildiğini aktaran Nesefî, kendisinden ısrarla bir tefsir yazmasının beklendiğini dile getirmektedir. Bu talebe göre Nesefî'nin talebeleri ve arkadaşları, Nesefî'den anlaşılır, insanların rahat okuyabilecekleri ve meselelerinin özünü yansıtacak bir tefsir telif etmesini istemişlerdir. Nesefî de bu isteğe ilk zamanlarda cevap veremediğini, farklı mazaretler beyan ederek tefsir eseri telif etmekten uzak durduğunu ifade etmektedir. Öyle ki Nesefî'ye göre Allah'ın kelamı hakkında konuşmanın ve bu minvalde bir tefsir eseri yazmanın zorlu ve meşakkatli bir süreç olduğu ortadadır. Ayrıca Nesefî, yaşadığı hastalıkları, görevleri, geçim sıkıntısını ve başka işlerle meşgul olduğunu etrafındakilere ifade etmesine rağmen, kendisinden tefsir eseri yazmasına yönelik isteklerin devam ettiğini dile getirmektedir. Netice itibariyle Nesefî, bu ısrara dayanmadığını, tüm zorluklara rağmen tefsir eseri kaleme almak üzere Allah'tan güç ve kuvvet istediğini ve bu niyet üzere eserini telif etmeye koyulduğunu ifade etmektedir.³⁹ Nesefî'nin tefsir yazma hikâyesine dair kendisinin aktardığı bu hususlar dikkatle alındığı zaman aslında Kur'an'ı tefsir etmenin kolay bir mesele olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Nesefî'nin bir sonraki aşamada ifade edeceği üzere, tefsirin Allah'ın kastını belirleme amacına matuf ve bunun da zor bir iş olacağının idrakinde olması, Mâtürîdî'nin tefsir konusundaki sıkı tavrının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Zira Mâtürîdî, Allah'ın muradına dair bir görüş beyan etmenin zorluğuna Hz. Peygamber'den (sav) nakledilen "Kim Kur'an'ı reyile tefsir ederse cehennemdeki yerini hazırlasın" rivayetini aktarmak suretiyle dikkat çekmektedir.⁴⁰ Anlaşılan o ki Nesefî de Mâtürîdî'nin naklettiği bu rivayete dolaylı da olsa göndermede bulunarak, tefsir yapabilmenin pek de kolay bir iş olmadığını farkındadır.

Tefsirini ortaya çıkarma sürecine değindikten hemen sonra Mâtürîdî'nin yaptığı gibi *tefsir* ve *te'vil* kavramlarının anlam ve kavram sahasına dair hususlara geçen Nesefî, bu konuyu uzun bir bahisle incelemeye başlamaktadır. Nesefî, kendisinden önce gelen âlimlerin tefsir ve *te'vile* dair uzun veya kısa bazı açıklamalar yaptıklarını belirtirken, bu konuda ortak bir tanımın gerekli olduğunun altını çizmektedir. Bu çerçevede Nesefî, *tefsir* kavramını "ayetin nazil olması, nazil olduğu andaki durumu, ayetin içinde geçen kıssayı, ayetin inmesine sebep olan olayları ve ayette kimlerin kastedildiğinin bilinmesi" olarak tanımlamaktadır.⁴¹ *Te'vil*'i ise "ayetin kendisinden öncesi ve sonrasıyla muvafık olmak şartıyla taşıdığı bir anlama çevirmektir" şeklinde tarif etmektedir.⁴² Nesefî'nin özellikle *tefsir* kavramına dair yaptığı bu tanımın kendisine ait olup olmadığı meselesinde bir şüphenin bulunduğunu belirtmek gerekir. Nitekim müfessir Sa'lebi (ö. 427/1035), *el-Keşf ve'l-Beyân* isimli tefsirinde Nesefî'nin

³⁹ en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/7.

⁴⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/5.

⁴¹ en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/8.

⁴² en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/8.

yaptığı *tefsir* tanımının aynısını Basra dil ekolünün son temsilcisi sayılan İbn Düreyd'e (ö. 321/933) nispet ederek aktarmaktadır.⁴³ Neseî'nin bir sonraki aşamada İbn Düreyd'e *tefsir* kelimesi hakkında müracaat ettiği dikkate alındığı zaman bu tanımın daha önce yapıldığı ve Salebî'nin aktardığı üzere İbn Düreyd'e ait olduğu söylenebilir. Ancak Neseî, İbn Düreyd'in tanımına "ayetlerde bahsedilen kimselerin bilgisi" kaydını ilave etmiştir. Bununla birlikte ilerleyen aşamada Neseî'nin, Mâtürîdî'nin *tefsir* tanımını esas aldığı düşünülürse, onun İbn Düreyd'in bu tarifini Mâtürîdî'ye yakın bulduğu ve tercihe şayan olarak esas aldığı anlaşılmaktadır.

Neseî, *tefsir* ve *te'vîl* kavramlarına yaptığı tanımın dilbilimsel gerekçelerine de detaylı bir şekilde yer vermektedir. Bu bağlamda İbn Düreyd'in⁴⁴ (ö. 321/933) *tefsir* kelimesine verdiği anlamı paylaşan Neseî, bu kökten türeyen *et-tefsiretü* ifadesinin doktorun muayene için incelediği idrar örneği manasına gelmesinden hareketle, müfessirin de delilleri incelemek suretiyle ayetin muradını ortaya çıkardığını savunmaktadır. Benzer şekilde yine Arap Dili sahasında sözlük çalışmalarıyla meşhur olan İbn Fâris'e⁴⁵ (ö. 395/1004) de atıfta bulunan Neseî, İbn Düreyd'in *tefsir* kelimesinin köküne dair verdiği anlamı İbn Fâris'in de kabul ettiğini ve bundan dolayı *tefsir* kavramının murad edilen/kastedilen anlamı açığa çıkarıp hakiki manayı dile getirmek olduğunu beyan etmektedir.⁴⁶ Neseî, sahasında otorite olan dikkate değer iki dil âlimine atıf yaptıktan sonra *tefsir* kelimesinin diğer yan anlamlarına dair bazı örnekler vermeye devam etmekte ve en sonunda *tefsir* kelime olarak "kapalı ve üzere örtülen anlamı keşf edip açığa çıkarma olduğunu" vurgulamaktadır.⁴⁷ Aslında Neseî, *tefsir* kavramına yönelik tarifinde yer verdiği "ayetin bütün yönlerini açığa çıkarma ve kastedilen manayı ortaya koyma" kaydının, *tefsir* kelimesinin özünde yer aldığını dilsel verilere dayalı olarak izah etmiş olmaktadır.

Tefsir kavramının kökenine dair verdiği bilgilerle yaptığı tarifi uzlaştıran Neseî, bunun hemen akabinde *te'vîl* kavramının Arap Dilindeki manasına yer vermektedir. *Te'vîl* kelimesinin *evl* kökünden geldiğini ve "dönmek" manasında kullanıldığını belirten Neseî, bu anlamı temel alarak *te'vîl* kavramındaki tarifini tekrar zikretmektedir. Bu çerçevede Neseî, *te'vîl* ifadesinin "dönmek" manasına gelmesinden hareket ederek ayeti bir delile dayanmak suretiyle ihtimal dahilindeki anlama döndürmenin *te'vîl* kavramına denk düşüğünü belirtmektedir.⁴⁸ Neseî, *te'vîl* kelimesinin literal anlamı ile kavramsal çerçevesi arasında kurduğu irtibatın doğru olduğuna dair başka deliller de getirmektedir. Örneğin Neseî, Arap Dili alanında yazdığı sözlükle tanınan Nadr b. Şümeyl'in⁴⁹ (ö. 204/820) *te'vîl* kelimesi hakkındaki

⁴³ Bu tanımın aynısı için bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Salebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, thk. Hâlit b. Avn el-Anzî (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 2/245.

⁴⁴ Hayatı hakkında bk. Nasuhi Ünal Karaslan, "İbn Düreyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 19 Şubat 2022).

⁴⁵ Bk. Hüseyin Tural, "İbn Fâris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 19 Şubat 2022).

⁴⁶ en-Neseî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 1/8-9.

⁴⁷ en-Neseî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 1/9.

⁴⁸ en-Neseî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 1/10.

⁴⁹ Müellife dair bilgiler için bk. İsmail Durmuş, "Nadr b. Şümeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 19 Şubat 2022).

izahına yer vermekte ve onun ilgili ifadeyi “sevk etmek, yönlendirmek” manasında anladığını dile getirmektedir.⁵⁰ Neseî’ye göre bu anlamdan hareket edildiği zaman Kur’an’daki bir ayeti *te’vîl* etmek isteyen kimse sözü muvafık olduğu yere sevk etmekte ve ortaya koyduğu anlamı bu çerçevede vermektedir.⁵¹ Nadr’ın *tefsir* ve *te’vîl* tanımından sonra başka bir açılım getirip sınırlarını netleştiren Neseî, *tefsiri* “nüzulün yalnızca semâ (nakil/rivâyet) yoluyla bilinmesi”, *te’vîl*’i ise “nassa ve icmaya muvafık olması koşuluyla ilgili ayetin muhtemel anlamlarından birine istinbât yoluyla döndürülmesi”⁵² olarak belirginleştirmektedir.⁵³ Bu tarife dikkatle bakıldığı zaman Mâtürîdî’nin “*tefsir* sahabeyle, *te’vîl* fukahaya aittir” tanımlamasının başka bir açıdan ifade edilişi görülmektedir. Öyle ki Neseî, nüzüî bilgisinin ancak rivâyet/semâ yoluyla bilinmesini zikrederken burada kastedilenin “sahabe” olduğu açıktır. *Te’vîl* kavramıyla alakalı zikrettiği “istinbât” ibaresinin ise Mâtürîdî’nin “fukaha” kaydına denk düşmesi oldukça dikkat çekicidir.

Neseî, *tefsir* ve *te’vîl* meselesindeki yaklaşımını netleştirip söz konusu iki kavramla ilgili tarifini Mâtürîdî’nin tanımı doğrultusunda sınırlandırdıktan sonra ilim ehlinin *tefsir* ve *te’vîl* meselesine nasıl yaklaştıklarını nakletmektedir. Neseî bazı âlimlerin “tefsir kelâmın zahirini keşif, *te’vîl* ise batınını keşiftir”, “*tefsir* kelâmın baş tarafının, *te’vîl* ise sonunun beyan edilmesidir”, “*tefsir* muhkemler, *te’vîl* müteşabihler içindir”, “tefsir üzerinde ihtilaf edilmeyen, *te’vîl* üzerinde ihtilaf bulunmaktadır” şeklinde farklı tanımlar zikrettiklerini söylemektedir. Hemen akabinde *tefsir* ve *te’vîl* ayrımının odağında bulunan “Kur’an’ı *tefsir* ve *te’vîl* etmenin câiz olup olmadığı” meselesine değinen Neseî, ilk olarak Hz. Peygamber’den (sav) nakledilen “*Kim Kur’an’ı kendi reyî ile tefsir ederse cehennemdeki yerini hazırlasın*” hadisine⁵⁴ yer vermektedir.⁵⁵ Bu rivayeti İbn Abbâs’tan (ö. 68/687-88) nakleden Neseî, Hz. Peygamber’in (sav) beyan ettiği sözlerinin bazı sahabîler tarafından nasıl anlaşıldığına dair nakiller aktarmakta-

⁵⁰ Nadr b. Şümeyl’in aktardığı bu izah Sa’lebî’de aynı şekilde geçmektedir. Bk. es-Salebî, *el-Kesf ve’l-Beyân*, 2/249.

⁵¹ en-Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 1/10.

⁵² en-Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 1/10.

⁵³ Bazı çalışmalarda yukarıdaki tanım Nadr b. Şümeyl’e ait olarak zikredilmektedir. Bu tanımın ona ait oluşu ise Neseî’nin mukaddimesine atf yapılarak belirtilmekte ve buradan hareketle Mâtürîdî’nin *tefsir* ve *te’vîl* ayrımının aslında kendisinden önceki dönemlerde oluştuğuna ilişkin bir değerlendirme yapılmaktadır. Bu hususta tespit ve değerlendirmeler için bk. Enes Büyük, *Tefsir İminin Mahiyeti Sorunu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 38 vd.; Büyük, “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vîl Ayrımı ve Bunun Te’vîlât’taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, 221. Kanaatimizce burada şüpheli bir durum bulunmaktadır. Neseî’nin mukaddimesine bakıldığı zaman söz konusu *tefsir* ve *te’vîl* dair tanımlama Neseî’ye ait görünmektedir. Nitekim Neseî, Nadr b. Şümeyl’in yalnızca *te’vîl* kelimesi hakkındaki izahına yer vermektedir. Hatta müfessir Salebî de Neseî’nin yaptığı gibi Nadr’ın *te’vîl* kelimesine verdiği anlama atıfta bulunmaktadır. Salebî’nin de Nadr’dan naklettiği bilgi dikkate alınırsa yukarıda geçen *tefsir* ve *te’vîl* ilişkin tanımlama Neseî’ye nispet edilmelidir. Bunun yanında Nadr b. Şümeyl’e nispet edilmek suretiyle *tefsir*’in nüzülü bilmek anlamında Mâtürîdî’den önce bir tanımlamanın var olduğu şeklindeki tespitin de yanlış olma durumu gündeme gelmektedir. Ancak Mâtürîdî’yle aynı dönemde yaşamış İbn Düreyd’in de *tefsir* tanımı dikkate alınırsa, o dönemde aslında *tefsir* bahsi geçtiği şekliyle bir sınır çizildiği söylenebilir. Bununla beraber her ne kadar İbn Düreyd’in tanımlamasıyla benzerlik arz ettiği düşünülse de bize göre Mâtürîdî *tefsir* ve *te’vîl* ayrımında önemli bir aşamayı temsil etmektedir. Nitekim Neseî, mukaddimesinde bu noktaya ayrıntılı olarak değinmektedir.

⁵⁴ Bu hadisin anlaşılması ve algılanmasına dair detaylı bir analiz için bk. Kadir Gürler, “Kur’an’ın Re’y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004), 17-46.

⁵⁵ en-Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 1/11.

dır. Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Übey b. Ka'b'ın (ö. 33/654 [?]) rivayet edilen hadisi dikkate alarak Kur'an'ın tefsiri konusunda çekimser kaldıklarını belirten Neseî, her ne kadar böyle yaklaşımlar olsa da ilim erbabının Kur'an'ın açıklanması ve tefsirinin caizliği konusunda olumlu bir yaklaşım sergilediklerini ifade etmektedir. Neseî'ye göre bu yaklaşımı benimsemiş olanlar Kur'an'daki bazı ayetleri Kur'an'ın anlaşılması ve açıklanması noktasında delil olarak zikrederlerken aynı zamanda Hz. Peygamber'in (sav) Kur'an'ın açıklanmasına yönelik rivâyetlerini de esas almaktadırlar. Bunun yanında Neseî, Hanefî mezhebinin kaynağı konumunda olan İbn Mes'ûd'un (ö. 32/ 652-53) Kur'an'ın öncekilerin ve sonrakilerin bilgisini kapsadığına dair beyanını, Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) Allah'ın ayetlerinin kulları tarafından bilinmesini istediğine dair görüşünü, Hz. Ali'den (ö. 40/661) "Kur'an'da bilgisi olmayan hiçbir şey yoktur" sözünü aktararak Kur'an'ın tefsir edilmesinin önemine dikkat çekmektedir.⁵⁶ Benzer şekilde Neseî, kendi döneminin önemli müfessirleri arasında yer alan Hüseyin b. Fadl el-Becelî'nin⁵⁷ (ö. 281/895) Allah'ın kitabını binlerce kez tefekkür ederek okuduğunu, her okuyuşunda bir ilme rastladığını, Hz. Peygamber'i (sav) rüyasında görüp ömrünün yüz seneden fazla olacağını duyduğunu ve o şekilde yaşadığını nakletmektedir. Naklettiği bu rivayetlerle Neseî, Kur'an'ın tefsirinin ne kadar önemli bir çaba olduğunu vurgulamaya çalışmakta, bu alana yönelik selef ulemasının teşvik edici bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Neseî, Kur'an'ı tefsir etmenin önemini ifade ettikten hemen sonra İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den (sav) naklettiği dikkat çekici bir rivâyete atıfta bulunmaktadır. Rivâyete göre Hz. Peygamber (sav) "Kur'an zelûldur, zû-vücûhtur. Siz Kur'an'ı veciblerinin en güzeline hamlediniz"⁵⁸ buyurmakta ve Kur'an'ın farklı anlamlara gelebileceğine dair bir işarette bulunmaktadır. Bu rivâyeti *te'vîh*n meşru oluşuna önemli bir dayanak kabul eden Neseî, Hz. Peygamber'in (sav) *zelûl* ifadesini Kur'an'ın okunmasının ve anlaşılmasının kolay oluşuna işaret etmesi olarak değerlendirmektedir. Rivâyette Hz. Peygamber'in (sav) diğer bir ifadesi olan *zû-vücûh* ile Kur'an'ın kelimelerinin icazına münasip olarak muhtemel *te'vîh*leri barındırmasına işarette bulunulduğunu hatta "siz onları en güzeline hamlediniz" ifadesinin bu durumu teyit ettiğini dile getirmektedir. Neseî, bu izah ve değerlendirmelerden hareket ederek Kur'an'daki ayetleri ihtimal dahilindeki manalara sevk etmenin ve bunu yaparken "istinbât" yöntemini esas almanın caiz olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹ Bu çerçevede Neseî, Hz. Peygamber'in (sav) sözü edilen hadisini dikkate alarak *te'vîh*n nasıl olması gerektiğine atıfta bulunurken aynı zamanda onun meşru bir zemine sahip olduğunu ispat etmiş olmaktadır. Nitekim bu rivayetin hemen akabinde İbn Abbâs'ın "Tefsir dört kısma ayrılır; Arapların dilleriyle bileceği tefsir, hiçbir kimsenin bilmemesinin mazur sayılamayacağı tefsir, âlimlerin bile-

⁵⁶ en-Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 1/11-13.

⁵⁷ Hayatı için bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân* (Beirut: Müessesetü'l-A'lemî, 1971), 2/307.

⁵⁸ Kur'an'ın zû-vücûh olduğuna dair bir rivâyet de Hz. Ali'ye nispet edilir. Rivâyete göre Hz. Ali İbn Abbâs'ı, Haricilere gönderirken, "Onlara git ve onlarla müzakare et. Onlarla konuşurken Kur'an'dan değil, sünnetten delil getir. Çünkü Kur'an çok anlamlıdır" dediği nakledilmektedir. Celâleddin es-Süyûtî, *Mu'terekü'l-akerân fi i'câzî'l-Kur'an*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî (Şam: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.), 1/515.

⁵⁹ en-Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 1/14-15.

ceği tefsir ve Allah'tan başkasının bilemeyeceği tefsir” sözünü nakleden Nesefî, ilk sıradaki tefsirin dilin hakikatleri, ikincisinin Allah'ın varlığı, birliği ve hükümleriyle alakalı hususlar olduğunu zikrederken üçüncü sıradaki “âlimlerin bileceği tefsiri” ferî hükümler ile farklı anlama ihtimali bulunan ifadelerin *te'vîl* edilmesi” şeklinde anlaşıldığını beyân etmektedir. Buradan hareketle Nesefî, bu bahsin başında yer verdiği Hz. Peygamber'in (sav) “*Kim Kur'an'ı kendi rey'i ile tefsir ederse...*” hadisinin “bir kimse aklına geldiği gibi Kur'an'ı yorumlar, lafızlarının manasını esas almaz ise o zaman doğru söylese bile yöntem konusunda hata etmiş olur ve bu da rey kapsamına dâhildir” şeklinde anlaşılması gerektiğinin altını çizmektedir.⁶⁰

Nesefî, zikri geçen hadisteki “rey” ifadesinin hangi anlama geldiğine dair bir mesele-ye de temas etmektedir. Buna göre “rey” iki çeşit olup birincisi insanın aklına gelen zan ve düşüncedir. Nesefî, hadiste bahsedilen “rey” kavramının birinci türe dahil olduğunu ve Kur'an'ın tefsiri noktasında yasaklananın bu tarz bir yaklaşım olduğunu söylemektedir. “Rey” ifadesinin ikinci türü ise belirli bir seviyeye ermiş akıl ile ilimden ortaya çıkan ve Allah tarafından ihsan edilen, övülen bir “rey” olduğunu söyleyen Nesefî, bunun fıkhîta bilinen “istinbât” yöntemi olduğunu ifade etmektedir. Nesefî, tanımladığı son “rey” türünün nasıl anlaşılması gerektiğini ise Mâtürîdî'nin bu konudaki izahına yer vererek anlatmaktadır. Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'den (sav) nakledilen rivâyet kimi selef âlimleri tarafından sıhhat bakımından kabul edilmemiştir. Çünkü sahabe ve tabiün neslinin Kur'an tefsiriyle meşgul oldukları bilinen bir gerçektir. Buna karşılık sözü edilen rivâyeti kabul edenler ise anlamı konusunda görüş ayrılığı yaşamışlardır. Bu ihtilafa göre bazıları hadiste bahsedilen “reyin” bir kimsenin Kur'an'ı aklına gelen bir anlamla açıklaması olarak tarif etmişlerdir. Bazıları ise bir kimsenin içtihadı ile vardığı görüşü kesin bir dille iddia etmesi olarak değerlendirmişlerdir. Bununla birlikte bir kimsenin “bu görüş bana ait olup doğru ise Allah'tan yanlıştır” demesinde bir beis bulunmamaktadır. Bazı âlimler ise hadiste zikri geçen “rey” ifadesinin bir kimsenin Kur'an'da anlatılan hususları kendi görüşüne dayanak kılp mezhebinin prensibi haline getirmesi olarak izah etmektedir.⁶¹ Mâtürîdî'nin ilgili hadisteki “rey” kavramına yönelik sıraladığı bu düşüncelerden sonuncusunun önem arz ettiğine işaret eden Nesefî, özellikle Mutezile'nin bazı ayetler hakkında böyle bir yaklaşımı benimse-diklerini dile getirmektedir.⁶²

Nesefî, zikri geçen bilgilerden sonra Kur'an'ın “rey” ile tefsiri meselesinin Mâtürîdî tarafından *tefsir* ve *te'vîl* ayrımı bağlamında ele alındığına temas etmektedir. Nesefî, Mâtürîdî'nin bahsi geçen konu bağlamında görüşlerini bizatihi onun ağzından aktarmakta ve Mâtürîdî'nin kendi mukaddimesinde yer verdiği ayrımın detaylarını paylaşmaktadır. Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'in (sav) Kur'an'ın “rey” ile tefsir edilmesine yönelik tavrının müteşabihlerle alakalı olduğuna dair bir görüş de beyân edilmiştir. Bununla birlikte başka bir anlayışa göre Kur'an'ın “rey” ile tefsir edilmesi meselesi, Kur'an'ın *te'vîl* ile alakalı olmayıp bizatihi *tefsir* edilmesiyle irtibatlıdır. Zira *tefsir*, ayetin nazil oluşunu, kimin hakkında

⁶⁰ en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/15.

⁶¹ en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/16-17.

⁶² en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/17.

indiğini ve nâzil olmasına sebep olan durumu bilmeyi ifade etmektedir. *Tefsir* bilgisi işte nüzûlle alakalı olan her şeyin bilgisini içermektedir. Eğer bir kimse Kur'an'daki bir ayetin *tefsiri* hakkında konuşuyor ise o kimse nüzûle dair bilgilere vakıftır ve bu yönüyle *tefsir* amelîyesinde bulunmaktadır. Şayet bir kimse nüzûl bilgisine sahip olmadan bir ayet hakkında konuşuyor ise işte bu da hadiste ifade edilen "rey" kapsamına dâhil olmaktadır. *Te'vîl* kavramı ise bahsi geçen "rey" kavramından farklı olup lafzın muhtemel anlamlarını ortaya koymak demektir. Çünkü Allah, Kur'an'ı kıyamete kadar insanların bütün ihtiyaçlarını bula-bileceği bir asıl kılmıştır. İmamlardan nakledilen ve fakihlerin belirli dayanaklara göre ortaya koydukları görüşler *tefsir* olmayıp *te'vîl* kapsamındadır. Bu meyânda *tefsir*, ayetin ifade ettiği hakikati bilmek, *te'vîl* ise bundan kastedilenin ne olduğunu beyân etmektir. Öyle ki *te'vîl* kelimesi dilde sözün varacağı yere döndürmek manasını taşımaktadır. *Tefsir* tek bir vechi ifade ederken *te'vîl* ise birçok vechi içerisinde barındırmaktadır.⁶³ Neseî'nin Mâtürîdî'den aktardığı söz konusu ifadeler, Mâtürîdî'nin tefsir mukaddimesindeki çok kısa olarak yer verdiği tanımların bir açılımı olduğunu açıkça göstermektedir. Bir önceki paragraflarda *tefsir*'in nüzûl bilgisi, *te'vîl*'in ise lafzın ihtimal dahilindeki anlamlarını açıklamak olduğunu belirten Neseî, bu noktada Mâtürîdî'nin yaptığı ayrımı esas aldığı da net bir şekilde ortaya koymaktadır. Hatta Mâtürîdî'nin söz konusu kavramlara dair verdiği bilgilere sarıh örnekler getiren Neseî, "Müminlerden iki grup savaşıyorsa..."⁶⁴ ayetinde kastedilen kimselerin Evs ve Hazrec, "Siz kuvvetli bir toplulukla savaşa çağırıldığımız zaman..."⁶⁵ ayetinde belirtilenlerin ise Farslar olduğunu ve bu bilgilerin *tefsir* kapsamına girdiğini beyan etmektedir. "Gerek ağır gerek hafif bir şekilde sefere çıkmış..."⁶⁶ ayetinde geçen "hafif ve ağır" ibarelerinin bazı müfessirlere göre yaşlı-geç, bazılarına göre fakir-zengin şeklinde bir manaya geldiğini ve bu izahların ise *te'vîl* olarak adlandırılması gerektiğini düşünmektedir. Bu çerçevede Neseî, *te'vîl* olarak nitelendirildiği açıklamaların her birisinin kabul edilebilecek makul ve mümkün anlamlar olduğunu düşünmektedir. Neseî'ye göre lafzın aslına uygun olan ve akla aykırı olmayacak her izahın dile getirilmesinde sakınca olmayıp bunların *te'vîl* kavramıyla nitelenmesi mümkündür.⁶⁷ Neseî'nin mukaddimesinin önemli bir bölümünü ayırdığı *tefsir* ve *te'vîl* ayrımı ve özelde *te'vîl* kavramını Mâtürîdî'nin tanımı üzerinden netleştirip sınırlandırması, Neseî'nin *te'vîl* teorisini inşa ettiği zeminin Mâtürîdî'ye dayandığını açıkça göstermektedir. Öyle ki Neseî, *te'vîl* konusunda Mâtürîdî'nin çok kısa olarak yer verdiği *te'vîl* tarifini somutlaştırmış ve bunu belirli bir çerçeve içerisine almış görünmektedir.

2.2. Muhkem-Müteşabih Meselesi Üzerinden Te'vîl'e Bakışı

Ömer en-Neseî'nin tefsir mukaddimesinde ayrıntılı olarak yer verdiği *tefsir* ve *te'vîl* meselesine dair yaklaşımının tefsir metni içerisinde nasıl somutlaştığı ve mukaddimedede çizdiği *te'vîl* anlayışını ayetler üzerinde nasıl uyguladığı meselesi de üzerinde durulmayı hak

⁶³ en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/17; Mâtürîdî'nin tefsirindeki ifadeleri için bk. el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/3-4.

⁶⁴ el-Hucurât, 49/9.

⁶⁵ el-Fetih, 48/16

⁶⁶ et-Tevbe, 9/41.

⁶⁷ en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/18.

eden hususlar arasındadır. Özellikle erken dönem tefsir geleneğinden itibaren önemli bir tartışma konusu olan *müteşâbih* meselesinin merkezinde yer alan Al-i İmran 3/7. ayetiyle ilgili Neseî'nin verdiği bilgiler ve *te'vîl* meselesiyle ilgili yaklaşımlarının dikkat çekici olduğunu söylemeliyiz. Zira mukaddimesinde çerçevesini belirlediği ve Mâtürîdî'nin anlayışına dayandığı *te'vîl* teorisini söz konusu ayet bağlamında savunduğu, *te'vîl* Kur'an'ın tefsir edilmesi faaliyeti için gerekli oluşuna atıfta bulunduğu ve bunu erken dönemdeki sahabe ile tabiûn müfessirlerinden delillendirmeye çalıştığı görülmektedir.

Neseî, ilgili ayetin hemen başında “muhkem” kavramının “ayetlerin sağlam olması” manasına geldiğini ifade ettikten sonra “müteşâbihât” ifadesi hakkında dile getirilen görüşlere yer vermektedir. Bu görüşlerden birisine göre Hristiyanlar, Allah'ın bazı ayetlerini delil göstermek suretiyle teslis inancını ispat etmeye kalkışmışlardır. Bunun üzerine Allah onların bu “müteşâbih” sayılabilecek ayetlerden yola çıkarak sapkın inançlarına cevap vermiştir. Bu ayet, işte Hristiyanların bu yaklaşımı üzerine nazil olmuştur.⁶⁸ Neseî, söz konusu ayetin ilgili kısmıyla alakalı aktarılan bilgiden hareket ederek, bazı ayetlerinin *te'vîl* edilmesinin ihtimal dahilinde olmadığını ve bu ayetlerin “muhkemât” kısmından olduğunu, zira bu kapsama giren ayetlerin Allah'ın vahdaniyetini açık bir şekilde gösterdiğini belirtmektedir. Ayrıca Neseî, “müteşâbihât” alanına giren ayetlerin ise mana bakımından birbirine benzerliklerinin fazla olmasından dolayı Arap dilindeki ifade biçimlerinden haberi olmayan kimselerin söz konusu ayetleri yanlış anlamasının mümkün olduğunu dile getirmektedir. Bu meyanda Neseî, “müteşâbihât” alanına giren ayetlerdeki ifadelerin *te'vîl* edilmesi gerektiğini de açıkça ifade etmektedir.

Neseî, bu izahının hemen ardından İbn Abbâs'ın konu bağlamında yaptığı tasnife yer vermektedir. İbn Abbâs'a göre “muhkemât” kapsamına girenler, *nâsib*, *helal*, *haram*, *hadler*, *farzlar* ve *iman ile amel edilmesinin gerekli olduğu* hususlardır. “Müteşâbihât” ise *mensûb*, *mu-kaddem*, *muahbar*, *yeminler*, *emsaller* ve *inanılmasyyla birlikte amel edilmesi gerekli olmayan* hususlardır. İbn Abbâs'ın bu konu hakkında zikrettiklerinin benzerini ifade eden Kelbî'den (ö. 146/763) nakilde bulunan Neseî, “müteşâbihât” kısmına dahil olan unsurların aslında *te'vîl* edilebilecek konular olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Zira Kur'an'da geçen *meseller*, *yeminler* gibi hususlar birden fazla anlama ihtimali olan, birçok konuyla bağlantı kurulabilen unsurlardır. Öyle ki Neseî, Kur'an'da yoruma kapalı, üzerinde başka bir izahı gerektirmeyen ayetlerin neler olduğuna dair yapılan tasnifleri verdikten sonra geri kalan hususlar üzerinde *te'vîl* yapılmasını bir zorunluluk olarak görmektedir. Bu yaklaşımı onun tefsir mukaddimesinde çerçevesini belirlediği *te'vîl* teorisinin pratik olarak yansıdığı alanlara dair önemli bir işareti de içerisinde barındırmaktadır.⁶⁹

Muhkem-Müteşâbih konusu bağlamında naklettiği bu bilgilerin hemen akabinde özellikle “müteşâbihât” kısmıyla alakalı bazı nakillere yer veren Neseî, bir görüşe göre “müteşâbihât” ibaresinin hurûf-ı mukatta ile bağlantılı olduğunu, zira Yahudilerden Kab b. el-Eşref'in bu harfleri kullanarak ebced hesabı yaptığını ifade etmektedir. Bu aşamadan son-

⁶⁸ en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 3/460-461.

⁶⁹ en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/461.

ra Neseî, bir görüşe göre söz konusu ayetin Hristiyanlar ile Hz. Peygamber (sav) arasında Hz. İsa hakkındaki tartışmaların neticesinde indiğini beyan etmektedir.⁷⁰

Neseî, ayetin sebab-i nüzûl bilgisine dair aktardığı birkaç görüşün ardından “muhkem” ve “müteteşâbih” kavramının hangi anlama geldiği üzerinde durmakta, bu hususta yapılan tanımlara yer vermektedir. “Muhkem” ifadesinin kökünde bulunan “sağlam kılma, bozulmalara karşı koruma” manalarını dikkate alındığını söyleyen Neseî, “muhkemât” kapsamına dahil olan ayetlerin “tek bir anlama sahip olan ve başka bir manaya ihtimali olmayan ayetler” olarak tarif edildiğini aktarmaktadır. Ayrıca “Allah’ın üzerinde farklı bir yorum yapmaya imkan bırakmayacak isimleri, sıfatları, üzerinde herkesin birleşip ihtilafın olmadığı hususlar, namaz, oruç, hac, zekat gibi herkes tarafından açıkça bilinen ibadetler “muhkemât” alanına dahil edilmektedir. Buna karşılık Neseî, birden fazla anlama ihtimali bulunan lafızlar, zahirinden *te’vîl* edilmesinin gerekli olduğu anlaşılan ifadeler, Allah’ın teşbih ve teccîme yorumlanabilecek fiil ve sıfatları, ibâdet ve muâmelâta dair ihtilaf edilen meselelerin ise âlimler tarafından “müteteşâbihât” kısmında değerlendirildiğini belirtmektedir.⁷¹ Neseî, ayetin ilk kısmında geçen “muhkemât” ve “müteteşâbihât” kavramıyla ilgili olarak aktardığı bu izah ve değerlendirmelerin çok büyük bir kısmı Mâtürîdî’nin ilgili ayet bağlamında naklettiği bilgilerle önemli oranda benzerlik göstermektedir.⁷² Bu durumda Neseî’nin *te’vîl* meselesinin merkezinde yer alan ayetin anlaşılması konusunda doğrudan Mâtürîdî’yi referans almış gözükmemektedir.

Söz konusu edilen ayetin ilk kısmına dair görüş ve yaklaşımları naklettikten sonra ayetin ikinci kısmı olan “*Kalblerinde eğrilik olan kimseler, fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlamak için onların çeşitli anlamlı olanlarına uyarlar*”⁷³ beyanını izah eden Neseî, burada bazı kötü niyetli kimselerin “müteteşâbihât” alanında olan ayetleri yanlış *te’vîl* etme arzularının olduğunu dile getirmektedir. Ona göre böyle kimseler yoruma açık olan ayetleri “öğrenme” ve “açıklama” maksadıyla değil, “kusur bulma” ve “alçaltmak” hedefi çerçevesinde hiçbir dayanak olmadan *te’vîl* (yorumlama) ameliyesinde bulunmaktadırlar.⁷⁴ Bu tavrı benimsemiş olan kimseler, mühlid olup bâtil yolu tutanlardır.⁷⁵ Hatta Neseî, bu kimselerin Hariciler gibi olduklarını, nitekim Hz. Ali’nin İbn Abbâs’ı Hariciler’e gönderirken “Sen onlara konuşurken Kur’an’dan delil getirme. Kur’an çok vecihlidir. Sen Kur’an’dan bir şey söyler isen onlar da sana Kur’an’dan bir cevap verebilirler. Sen öyle bir durumda sünneti esas al!” şeklinde tavsiye verdiğini nakletmektedir. Aynı şekilde Ömer b. Abdülazîz’in (ö. 101/720) “Kur’an’ın müteteşâbihâtını alarak yanlış yorumlayacak bir topluluk gelecektir ki sizler onlara karşı sünneti esas alınız. Zira sünneti bilen kimseler aynı zamanda Kur’an’ı en iyi bilen kimselerdir” sözü Neseî’nin izahına denk düşmesi açısından dikkat çekmektedir. Bunun yanında Neseî’nin hem Hz. Ali hem de Ömer b. Abdülazîz’den naklettiği rivâyetlerin içeriğine yakın

⁷⁰ en-Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 1/462-463.

⁷¹ Bu husustaki görüşler için bk. en-Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 1/463-466.

⁷² Mâtürîdî’nin naklettiği görüş ve düşünceler için bk. el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2/243-245.

⁷³ Âl-i İmrân, 3/7.

⁷⁴ Burada kastedilen *te’vîl* aslında Neseî’nin kavramsal çerçevesini belirlediği *te’vîl*den farklılık arz etmektedir. Bu hususta maksat ilke ve presiylere uygun olmadan yapılan yorumlama biçimidir.

⁷⁵ en-Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 1/466-467.

bir şekilde Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in (sav) ümmetin çeşitli gruplara ayrılacağı ve bu noktada kendisinin ile ashabının sünnetine uyulmasını emrettiğini belirten hadisi rivâyet etmektedir.⁷⁶ Öyle anlaşılıyor ki Neseî, ayette belirtilen “*kalplerinde eğrilik olan kimseler*” kısmını İslam coğrafyasında ortaya çıkan ve kendi görüşlerini Kur'an'a uydurmaya çalışan fırkalar olarak izah etmekte olup Mâtürîdî'nin bahsi geçen izahını esas almaktadır.⁷⁷

Neseî, genelde Kur'an'ın özelde ise “müteşabihât” kapsamına giren ayetlerin *te'vîl* edilmesi meselesinin meşruiyeti tartışmalarına zemin teşkil eden söz konusu ayetin son bölümü olan “*Oysa onların te'vîlini ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: "Ona inandık, hepsi Rabbimiz'in katındandır" derler*”⁷⁸ kısmının izahına yer vermektedir. Neseî, öncelikle “*Oysa onların yorumunu ancak Allah bilir*” ifadesinde vakıf yapan ve sonraki ibareyi yeni bir cümlelenin başlangıcı sayanların olduğunu belirtmekte, bu okuyuşu tercih edenlerin “müteşabihâtı yalnızca Allah bilir” şeklinde bir görüşe sahip olduklarını dile getirmektedir. Nitekim ilgili kısmın İbn Mesûd'un mushafında “*Oysa onların yorumunu ancak Allah bilir ve ilimde derinleşenler 'ona inandık' derler*” şeklinde olduğunu beyan etmektedir. Buna göre söz konusu yaklaşımı savunanlar müteşâbihâtın *te'vîl*ni Allah dışında başka hiçbir kimsenin bilemeyeceğini vurgulamış olmaktadır. Çünkü Allah, Kur'an'daki emir ve yasakların hikmeti konusunda neyi murad etmiş ise bunun bilgisini yalnızca kendisine mahsus kılmıştır. Ayrıca müteşabihâtın indirilmesi, bu kapsama dâhil edilecek ayetlere iman edilmesini beraberinde getirmekte olup Allah'ın bu kabilden olan ayetlerinin anlaşılması noktasında beşerin kusurlarına da dikkat çekmek istemiştir.⁷⁹ Neseî bu görüşü kısa bir şekilde verdikten hemen sonra aslında “müteşabihât” kapsamına giren ayetlerin *te'vîl* edilmesi gerektiğini ortaya koyan görüşlere geniş bir şekilde yer vermekte ve bu yaklaşımı da ilim ehlinde birçok kişinin benimsediğini ifade etmektedir. Bu görüşü savunanlara göre ayette “*ilimden derinleşen kimseler*” aslında *te'vîl* konusunda derinleşmiş ve yetkinlik kazanmış olan kimselerdir. Hatta müfessir Mücahid'e (ö. 103/721) göre “*İlimde derinleşmiş olanlar*” ifadesinden maksad “müteşabihâtın” *te'vîl*ni bilenlerdir. Neseî'ye göre bu görüşü dile getirenler, “*İlimde derinleşmiş olanların*” cahil olanlara göre bilgi bakımından üstün olduklarını, müfessirlerin bugüne değin Kur'an'ın her bir ayetini *tefsir* ve *te'vîl* ettiklerini, Kur'an hakkında birçok bilgiye vakıf olup yeri geldiği zaman huruf-ı mukatta gibi anlaşılması zor olan hususları izah ettiklerini belirtmektedirler.⁸⁰ Neseî bu yaklaşım için İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivâyeti de delil olarak getirmektedir. Rivâyete göre İbn Abbâs, “Ben Kur'an'dan herşeyi bilirim. Ancak الأوام, الرقيم, حنان, غسلين, غسيلين kelimelerini bilmiyorum” demiş ancak daha sonra bu kelimeleri de öğrenmiştir.⁸¹ Neseî buradan hareketle ilgili yerin anlamını “onların *te'vîl*ni Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir” şeklinde ifade etmekte ve ilimde rusûh sahibi olan kimselerin kalplerinde herhangi bir

⁷⁶ Bk. el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/246.

⁷⁷ Bu konuda yapılan benzer bir tespit için bk. Seyfullah Efe, *Klasik Dönemde Sünnî-Şîî Tefsir Algısı (Neseî-Râzî Örneği)* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021), 98.

⁷⁸ Âl-i İmrân, 3/7.

⁷⁹ en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/467-468.

⁸⁰ en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/468.

⁸¹ en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/469.

şüphe bulunmadığını, müteşabih alanına dâhil olan ayetler hakkında onlara danışılması gerektiğini, zira Allah'ın bu bilgiyi herkese ihsan etmediğini beyân etmektedir.⁸²

Nesefî, ilgili ayet bağlamındaki yaklaşımının ne olduğunu ortaya koyduktan sonra “Kur'an içerisinde herhangi bir ihtilafın olmadığı, her ayetinin muhkem olduğu bilindiği halde müteşabihâtın hikmeti nedir?” şeklinde bir takdiri sorunun cevabını vermektedir. Nesefî'ye göre Allah, “müteşabihât” ayetleri indirmek suretiyle kullarını imtihana tabi tutmaktadır ve ihtilaf edilen hususlar hakkında ilmin aşamalarını tayin etmiş olmaktadır. Öyle ki Allah ilminin kaynaklarını değişik biçimlerde şekillendirmiştir. Bazılarını açık bir formda bazılarını ise kapalı ve gizli bir tarzda ortaya koymuştur. Bu çerçevede Allah, istinbât yöntemini kullanmak suretiyle emek verip üzerinde çalışarak bize kapalı olan bilgilere ulaşmamızı murat etmiştir. Bu vesileyle Allah'ın kelamı hakkında ciddi bir şekilde çalışan ile bu konuda gevşek davranan birbirinden ayrılmış olacak ve yapılan her işe miktarınca karşılık verilecektir. Eğer Allah böyle yapmasaydı ilmi olan ile olmayan arasında bir fark bulunmazdı. Eğer insanlar bilgilerini artırmaz ve bu yolda çaba harcamaz iseler aynı durumda kalmalarından ötürü helak olmaya doğru giderler.⁸³ İşte bu izahlarına bakıldığı zaman Nesefî'nin ayette belirtilen “*ilimde derinleşmiş kimseler*” ifadesinin bilinçli bir şekilde tercih edildiğini ve “müteşabihât” sahasına dahil edilebilecek ayetlerin söz konusu vasfa sahip kişiler tarafından *te'vîl* edilebileceğini tekrar belirtmektedir. Bunun yanında Nesefî, Allah'ın “müteşabihâtı” indirmesinin bir başka hikmeti olduğunu beyan etmektedir. Allah kullarına akletme yetisi vermesinden dolayı onların müteşabih ayetleri muhkem ayetlere uygun olarak *te'vîl* etmelerini istemektedir. Zira bedeninin birçok uzvuna bazı ibadetler tahsis edildiği gibi söz konusu ayetlerin *te'vîl* edilmesinin istenmesi akıl için bir ibadet kabul edilmektedir.⁸⁴ Bahsi geçen bu düşünce ve yaklaşımlar Nesefî'nin bir yönüyle Mâtürîdî'yi esas aldığını da göstermesi bakımından dikkat çekmektedir. Öyle ki Mâtürîdî, ilgili ayetin son bölümünde “müteşabihât” olarak addedilen ayetlerin Kur'an'da bulunmasının hikmetlerini izah etmekte ve Nesefî'nin naklettiği fikirleri benzer şekilde yansıtmaktadır. Mâtürîdî'ye göre müteşabih sayılan konuların zikredilmiş olması, âlimin cahil kimselere olan üstünlüğünü açığa çıkarmak, insanları müteşabih ayetlerde geçen maksadın ne olduğu hususunda araştırmaya ve incelemeye yönlendirmek amacına matuftur.⁸⁵ Anlaşılan o ki Nesefî, “müteşabihât” konusundaki hikmetin mahiyeti, bunun nasıl anlaşılması ile neden *te'vîl* edilmesi gerektiğine dair vardığı neticeleri açık bir şekilde Mâtürîdî'ye dayandırmaktadır.

Sonuç

Tefsir tarihinde özellikle erken dönemin akabinde bazı müfessirlerin tefsir yapma biçimi ve ilgili alana bakışının bir “tefsir geleneği” oluşturmaya zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Öyle ki bu süreç içerisinde tefsir sahasındaki en önemli iki kavram olan tefsir ve *te'vîl* dair teorik yaklaşımların belirginleşmesi, buna yönelik sistematik bir perspektifin oluşturul-

⁸² en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/469.

⁸³ en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/469-470.

⁸⁴ en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/471.

⁸⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/247.

ması tefsire yönelik bir “karakteri” açığa çıkarmış gözükmektedir. Bu duruma dair verilebilecek en somut örneklerden birisinin, belki de ilkinin Mâtürîdî’nin tefsir ve te’vîle olan bakış açısı olduğunu belirtmek gerekir. Zira Mâtürîdî’nin, kendi dönemine kadar olan tartışmaları dikkate almak suretiyle Hanefî kimliğini ön plana çıkarıp belirlediği kelimâ durumu çerçevesinde tefsir ve te’vîl ayırımına gittiğini belirtmek gerekir.

Mâtürîdî’nin sınırlarını netleştirmeye çalıştığı bu kavramların, tefsir alanındaki yaklaşımın düzlemini yeniden tayin ettiği ve sonraki dönemde yapılan tefsir çalışmalarının hususiyetlerini etkilediği de anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Mâtürîdî’nin yaptığı ayırımın ve ortaya koyduğu anlayışın Hanefî-Mâtürîdî bir tefsir geleneğinin oluşmasına ciddi katkı sağladığı, bunun da bariz tezahürlerinin olduğu da fark edilmektedir. Bu noktada Mâtürîdî’nin sınırlarını çizdiği tefsir anlayışını geliştiren ve onun te’vîl tanımını benimseyerek bir tefsir eseri kaleme alan Ömer en-Nesefî’yi zikretmek gerekir. *et-Tefsîr fi’t-Tefsîr* eseri özelinde Nesefî’nin, Mâtürîdî’nin tefsir yapma anlayışının merkezinde yer alan te’vîl kavramını teorik bir aşamaya taşıdığı ve onun oluşturduğu çerçeveyi belirginleştirdiğini söylemeliyiz. Özellikle Nesefî’nin mukaddimesinde zikrettiği ve detaylı olarak analiz ettiği tefsir ve te’vîl meselesinin kökeninin, Mâtürîdî’nin tefsir eserinde yer verdiği ve belirli sınırlılıkları haiz olan meşhur ayırımına tabi olduğu açıkça görülmektedir. Bu çerçevede Nesefî, aslında Mâtürîdî’nin temellerini attığı ve çerçevesini tayin ettiği *te’vîl* kavramını nazarî olarak geliştiren kendisinden sonraki en önemli Hanefî-Mâtürîdî müfessiri olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar Alâeddîn es-Semerkandî, *Te’vîlât*’ın şarihi olarak Nesefî’yle aynı dönemi paylaşıyor da Nesefî, Semerkandî’den farklı olarak müstakil bir tefsir kaleme almış ve Mâtürîdî’nin belirlediği teorik çerçeveyi geliştirmek suretiyle onun geleneğini sürdürmüştür. Netice itibarıyla Nesefî’nin *te’vîl* anlayışı, Mâtürîdî’nin ilgili sahaya bakış açısıyla büyük oranda örtüşmekte, hatta bazı noktalarda hiçbir fark bulunmamaktadır. Bu durum, aslında Mâtürîdî’nin bir tefsir geleneğinin kurucu ismi olmasını mümkün kılmakta ve kendisinden sonra gelen birçok müfessirin referans aldığı önemli bir figür konumuna taşımaktadır.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s):

Ömer DİNÇ

Finansman / Funding:

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests:

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça

- Baltacı, Burhan. “Maturîdî’nin Tefsir-Te’vil Ayrımının İmkânı Üzerine”. IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Baysal, Sıddık. Ebu’l-Berekât en-Neseî’nin Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl Adlı Eserinde Tefsir-Te’vil İlişkisi. Ankara: Bilge Yayınları, 2016.
- Bilgin, Ömer Faruk. el-Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili. Bursa: Bursa Akademi, 2015.
- Büyük, Enes. “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vîl Ayrımı ve Bunun Te’vîlât’taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 23/1 (Haziran 2019), 213-232.
- Büyük, Enes. Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Cerrahoğlu, İsmail. Tefsir Usûlü. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Çalışkan, İsmail. “Tefsirde Mâtürîdî’yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ın Tefsir İlmindeki Yeri”. Mîlel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi 7/2 (2010), 67-93.
- Doğan, Hüseyin. İslam Kelamcılarına Göre Dinî Metinleri Anlama ve Te’vîl Problemi. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Duman, M. Zeki - Altundağ, Mustafa. “Hurûf-ı Mukattaa”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 12 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/huruf-i-mukattaa>
- Durmuş, İsmail. “Nadr b. Şümeî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 19 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nadr-b-sumeyl>
- Düzgün, Şaban Ali. “Mâtürîdî’nin Kur’an Yorum Yöntemi”. Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Efe, Seyfullah. Klasik Dönemde Sünnî-Şîî Tefsir Algısı (Neseî-Râzî Örneği). Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021.
- Gengil, Veysel. Mâtürîdî’de Tefsirin İmkânı. İz Yayıncılık, 2021.
- Gürler, Kadir. “Kur’an’ın Re’y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/5 (2004), 17-46.
- Işıcık, Yusuf. Kur’an’ı Anlamada Temel Bir Problem Te’vîl. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. Lisânü’l-Mîzân. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî, 1971.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. Mukaddime fî Usûlî’t-Tefsîr. thk. Fevâz Ahmed Zümrelî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

- Kafiyeci, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b Süleyman. Kitâbü't-taysir fî kavâ'idî ilmi't-tafsir = et-Teysir fî kavâ'idî ilmi't-tefsir. thk. İsmail Cerrahoğlu. Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1989. <http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=91594&ele=%3D&wYazarlar=kafiyeci>
- Karaslan, Nasuhi Ünal. "İbn Düreyd". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 19 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-dureyd>
- Karataş, Ali. İmâm Mâtürîdî'nin Kur'an Anlayışı ve Kur'an'ı Kur'an'la Te'vil Yöntemi. İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2014.
- Koç, Mehmet Akif. "A Chronological Study of the Interpretations of al-Huruf al-Muqatta'a from the Beginning to the Present = Başlangıçtan Bugüne el-Hurufu'l-Mukatta'a Hakkındaki Görüşlerin Kronolojik Bir Değerlendirilmesi". İlahiyat Tetkikleri Dergisi 2/56 (2021), 31-46.
- Küçük, Ahmet. Nüzûl Döneminden Modern Döneme Te'vil Kavramı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. Te'vilâtü'l-Kur'an. thk. Ahmed Vanlıoğlu. 17 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Nesefî, Necmeddîn Ömer en-. et-Teysir fî't-tefsir. thk. Mahir Edip Habbuş. 15 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019.
- Özdeş, Talip. Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni". İslami Araştırmalar Dergisi 14/1 (2001), 77-89.
- Salebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-. el-Keşf ve'l-Beyân. thk. Hâlit b. Avn el-Anzî. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.
- Semerkandî, Alâeddîn es-. Şerhu Te'vilât. İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Medine, 179.
- Sezen, Melikşah. İmâm Mâtürîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri. İstanbul: Kökler Yayınları, 2018.
- Süyûtî, Celâleddîn es-. Mu'terekü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'an. thk. Ali Muhammed el-Bicavî. 6 Cilt. Şam: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Teber, Hatice. "Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ı Temelinde Kur'anî Bir Kavram Olarak "Tatavvu"". Social Sciences Research Journal = Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi 8/3 (ts.), 169-178.
- Tural, Hüseyin. "İbn Fâris". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 19 Şubat

2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-faris>

Türcan, Selim. “Kur’ân’ı Anlamada Yöntem Tartışmalarının Tefsir Tarihçiliği Açısından Değeri Üzerine”. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/15 (2009), 29-49.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

Hicrî İkinci Asırda Sünnî-Şîî Paradigmanın Tefsir Rivayetlerine Etkisi: İbn Abbâs Örneği*
The Effect of Sunni-Shi'i Paradigm on Tafsir Riwayah in the Second Century Hijri: The Example of Ibn Abbas

Hatice Ece ERÇİN

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

PhD Student, Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Istanbul, Turkey

haticeeercin@ogr.iu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7532-7567>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 27/01/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 03/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation: Erçin, Hatice Ece. “Hicrî İkinci Asırda Sünnî-Şîî Paradigmanın Tefsir Rivayetlerine Etkisi: İbn Abbâs Örneği”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2022), 365-394.
<https://doi.org/10.31121/tader.1063372>

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

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

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

* Bu çalışma “Hicrî İkinci Asrın İslami İlimlerin Oluşumu ve Şekillenmesindeki Yeri Uluslararası Sempozyumu” adlı sempozyumda sunulmuş özet bildirinin genişletilmiş halidir. Bu çalışma vesilesi ile akademik çalışmalarında desteğini esirgemeyen İlim Yayma Vakfı'na teşekkürlerimi arz ediyorum.

Öz

Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması ve yorumlanması bağlamında rivayetler genel kabul görmüştür. Ne var ki rivayetlere yaklaşım tarzı dönem dönem farklılık arz etmiştir. Bu çalışmada hicrî ikinci asırda tefsir rivayetlerine yaklaşım tarzı araştırılarak İbn Abbâs'a izafe edilen rivayetlerin Sünnî ve Şîî paradigmayla ilgili çelişkili olanlar açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda hicrî ikinci asırda rivayetlere yüklenen değer mahiyeti ele alınmıştır. Erken dönemde rivayetlerin bilginin kaynağını göstermesi bakımından ilim kapsamında mütalaa edilmesi özellikle rivayetlerde içerikten ziyade onu aktaran ismi öne çıkarmıştır. Bu durum, muhtelif fırkalar tarafından birtakım fikirleri, önem atfettikleri isimlere referans edilmesini kaçınılmaz kılmıştır. Bu doğrultuda kendisine atfedilen çok sayıda rivayetlerin günümüze ulaştığı hem Sünnî hem de Şîî taraflarca tefsirde otorite addedilen İbn Abbâs dikkat çekmektedir. Rivayetlere yaklaşım hususunda tefsir disiplininin hadisten farklı olması muhtelif düşüncelerin İbn Abbâs'a isnad edilmesine imkân tanımıştır. Nitekim çalışmamızda Sünnî ve Şîî düşüncesinin ayrıştığı farklılıklar araştırılmış ve söz konusu fikirlerin dayandırıldığı âyetlere ilişkin aktarılan rivayetler mukayese yöntemiyle incelenmiştir. Araştırmanın sınırlı olması hasebiyle imamet, müt'a nikâhı ve abdest olmak üzere üç örneklendirmeye yetinilmiştir. Her üç örnekte de Sünnî ve Şîî tefsirlerde aynı âyet hakkında tezat teşkil eden rivayetlerin İbn Abbâs'a referans verildiği görülmüştür. Hicrî ikinci asırda dinî epistemolojinin önemli ölçüde "rivayet" eksenli olması önemli bir husustur. Bu doğrultuda muhalif grupların varoluşsal inşasında merkezî konuma sahip görüşlerini, her kesim tarafından muteber addedilen isme referans vermek suretiyle meşrulaştırma amacı taşıdıkları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbn Abbâs, Rivayet, Sünnî, Şîî.

Abstract

In the context of understanding and interpreting the Holy Qur'an, the riwayat have been generally accepted. However, the approach to the riwayat differed from time to time. This study aims to examine the riwayat attributed to Ibn Abbas in terms of the contradictory ones related to the Sunni and Shi'i paradigms by researching the approach to riwayat in the second century after hijra. In this context, the nature of the value attributed to the riwayat in the second century of hijra has been examined. In the early period, examining the riwayat within the scope of 'ilm in terms of showing the source of the information brought forward the name that conveyed it rather than the content in the riwayat, and this made it inevitable for various sects to refer some of their ideas to the names they attach importance. In this direction, Ibn Abbas, many of the riwayat that attributed to whom have reached today and who is regarded as an authority in tafsir both by Sunni and Shi'i parties, has attracted attention. The fact that the discipline of tafsir is different from the hadith in terms of approaching the riwayat allowed various thoughts to be attributed to Ibn Abbas. As a matter of fact, in our study, the differences between Sunni and Shi'i thought were examined and the riwayat related to the verses on which these ideas were based were examined by comparison method. Due to the limited nature of the research, three examples, namely imamate, mut'a marriage and ablution, were found sufficient. In all three examples, it was seen that the contradictory riwayat about the same verse in Sunni and Shi'i commentaries were referenced to Ibn Abbas. It is an important issue that the considerably legitimacy of religious epistemological value in the second century hijra was "riwayat". In this respect, it has been determined that the opposition groups aim to legitimize their views that have a central position in their existential construction by referencing the name considered by all segments to be credible.

Keywords: Tafsir, Ibn Abbas, Riwayat, Sunni, Shi'i.

Giriş

Erken dönemler de dâhil olmak üzere İbn Abbâs (ö. 68/687-88) hem Sünnî hem de Şîî gruplar tarafından kendisine referans verilen, güvenilir ve sağlam bir kaynak olarak öne çıkmaktadır.¹ Bilhassa tefsirde İbn Abbâs'a izafe edilen rivayetlerin çokluğu dikkat çekmektedir. Söz konusu rivayetler, ekseriyetle senet yönünden tetkik edilmekte ancak özellikle aynı konu hakkında birden fazla çelişkili söylem içeren rivayetlerin içerik analizlerine rastlanmamaktadır. Haliyle muhtelif fırkaların gerek bu rivayetlere yaklaşımı gerekse müntesibi oldukları fikirleri izafe edip etmedikle-

¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr, 1996), 1/102.

rinin incelenmesi gerekmektedir. Araştırma bu içerik analizini, doldurulması gereken bir boşluk olarak görmektedir. Aynı zamanda bu çalışma, İbn Abbâs'a dayandırılan rivayetlerin Sünnî-Şîî düşünceyle münasebetini de irdelemektedir.

İbn Abbâs'la ilgili literatür incelendiğinde Harun Savut'un, "Abdullah İbn Abbâs'a İsnad Edilen ve Tartışma Konusu Olan Rivayetler",² adlı çalışması dikkat çekmektedir. Bu çalışmada yazar, iddet konusunu ihtiva eden Bakara suresinin 234. âyeti, Mâide suresinin 55. âyetinin nüzul sebebini, Hz. İbrahim'in kurban ettiği oğlunun İshak mı yoksa İsmail mi olduğu gibi meseleleri tahlil etmektedir. Ne var ki yazar, İbn Abbâs'a isnad edilen bu çelişkili rivayetleri; merfu, mevkuf gibi hadis tekniği açısından incelemektedir. Dolayısıyla çelişki arz eden rivayetlere hadis disipliniyle yaklaşan yazar, bu rivayetler arasındaki tercihi ve takip edilmesini önerdiği yöntemi hadis usulüncelikle belirlemektedir. Emin Hamido tarafından hazırlanan "Abdullah Bin Abbâs'ın Şahsıyla İlgili Uydurma Hadislerin Tahrici"³ adlı yüksek lisans tezi ise konuyu, Şîî ve Sünnî hadis kaynaklarında İbn Abbâs'ın şahsı hakkında nakledilen rivayetlerin senet yönünden incelenmesi ve mevzu olanların tespit edilmesi açısından ele almaktadır.

Ayrıca Recep Tuzcu'ya ait "Fıkhi ve Siyasi İhtilaflar Bakımından İbn Abbâs'ın Asabe Rivayetinin Sened ve Metin Açısından Tahlili"⁴ adlı çalışmada asabe konusu çerçevesinde ortaya çıkan ihtilaflar esas alınmaktadır. Ancak konu, Abbâsi siyasetine delil olarak kullanılan tek bir rivayet ekseninde irdelenmektedir. Buna ilaveten bahsi geçen çalışmada, spesifik bir konu tek bir rivayet üzerinden ve hadis tekniği açısından tetkik edilmektedir. Neticede araştırma; asabe rivayetinin yorumunda siyasi yönetimin dahlini incelese de konuyu, dar bir meseleyle sınırlı tutmaktadır.

Bu çalışmalar dışında İbn Abbâs özelinde yapılmış birçok çalışma⁵ bulunmakla birlikte söz konusu çalışmalarda ağırlıklı olarak İbn Abbâs'ın şahsi özellikleri ve rivayetlerin sıhhati üzerinde durulmaktadır. Genel olarak sonraki süreçlerde İbn Abbâs'a dayandırılan tarikler sağlamlık yönünden kategorize edilmiştir.⁶ Bu bağlamda Râşid Abdülmunim er-Racâl'in, *Tefsiru İbn Abbâs el-Müsemma Sabîfetü Ali b. Ebî Talha an İbn Abbâs fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı çalışması örnek verilebilir.

Özetle; bu çalışmada diğer çalışmalardan farklı olarak hicrî ikinci asırda siyasi ve itikadi tutumun rivayet uydurmaya etkisi İbn Abbâs özelinde incelenecektir. Diğer bir ifadeyle İbn Abbâs'ın Sünnî ve Şîî kesimlerce tefsirde otorite kabul edilmesinin tarafların sahip olduğu düşünceleri rivayetler aracılığıyla İbn Abbâs'a izafe etmeye sevk edip etmediği araştırılacaktır. Böylece

² Harun Savut, "Abdullah İbn Abbâs'a İsnad Edilen ve Tartışma Konusu Olan Rivayetler", *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur'an ve Sabâbe Sempozyumu (22-23 Mayıs 2015/Sivas)*, ed. Hasan Keskin, Abdullah Demir (Sivas, 2016), 253-275.

³ Emin Hamido, *Abdullah Bin Abbâs'ın Şahsıyla İlgili Uydurma Hadislerin Tahrici* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁴ Recep Tuzcu, "Fıkhi ve Siyasi İhtilaflar Bakımından İbn Abbâs'ın Asabe Rivayetinin Sened ve Metin Açısından Tahlili", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 55-82.

⁵ Bk. Mustafa Çetin, "Abdullah İbn Abbas (r.a.) ve Tefsiri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 227-238; İftixar Latifov, "Abdullah İbn Abbas'ın Hayatı ve Tefsir Faaliyetleri", *Baki İslam Üniversitesi Elmi Mecma* 7 (2012), 167-182; Ali Bulut, "Kur'an Filolojisine Dair İbn Abbâs'a Nisbet Edilen Üç Eser", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005), 279-297; Ali Özek, "Dirayet Müfessiri İbn Abbas", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 67-74.

⁶ İsmail Lütfi Çakan - Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1988), 1/78.

İbn Abbâs'a isnad edilen rivayetlerdeki söylem ile Sünnî ve Şîî düşünce arasında mutabakatın varlığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda Şîî ve Sünnî tarafların birbirinden ayrıştığı fikirlerin dayandırıldığı âyetlerle ilintili aktarılan rivayetlerin İbn Abbâs'a nispetinin araştırılması, çalışmanın öncelikli hedefleri arasındadır. Ayrıca hicrî ikinci asırda Sünnî ve Şîî düşüncenin teşekkülüne dair veriler toplanacaktır. Bu bilgiler ekseninde o dönemin siyasi ve itikadi gelişimi yorumlanacaktır. İçerik yönüyle analiz edilmesi hedeflenen veriler, mukayese yöntemiyle hicrî ikinci asırdaki siyasi, itikadi ve epistemolojik arka planını ortaya çıkaracaktır. Böylelikle İbn Abbâs'a isnad edilen rivayetlerle ilişkisi de tespit edilebilecektir. Dolayısıyla bu çalışmada veri toplama, içerik analizi, mukayese ve tümevarım yöntemine başvurulacaktır. Böylece hicrî ikinci asırda İbn Abbâs'a atfedilen rivayetlerin arka planında hem Sünnî hem de Şîî taraflarca tefsirde güçlü bir referans kaynağı adanması ve buna bağlı olarak o dönemin epistemolojik yaklaşımıyla ilgisi sebebiyle kendisine nispet edilip edilmediğini tespit edebilme imkânımız olacaktır.

1. Hicrî İkinci Asırda Siyasi Yönetimin Meşruiyetine Dair Dini Temel Argümanlar

Emevilerle birlikte istişareye dayalı ehil kimseleri esas alan hilafet müessesesinin saltanata dönüşmesiyle devlet yönetimi önemli oranda dünyevi mahiyete bürünmüştür. Bu temayül dini meşruiyet açısından krize neden olmuş ve tartışılan önemli konuların başında yer almıştır. Ayrıca bu durum Şîî, Hâricî, Zübeyrî gibi muhalif tarafların oluşumuna da zemin hazırlamıştır. Nitekim söz konusu gruplar tarafından Emevi hilafetinin meşru olmadığı gerekçesiyle çeşitli isyanlar gerçekleştirilmiştir. Aynı zamanda onlar, mevcut yönetimi devirmek için toplumu Kur'ân ve sünnet etrafında toplanmaya çağırılmışlardır.⁷

Ancak şu hususu vurgulamak gerekir ki Emevi devletinin kuruluş aşamasında halk, yaşanan hadiselerin etkisinde olduğu için yönetimin meşruiyetini henüz sorgulama durumunda değildir. Ancak süreç içerisinde yönetimin ele geçirdiği iktidarı keyfî yönde kullanması iktidar-halk çatışmasına sebebiyet vermiştir. Emevi devletinin yönettiği halkın ekseriyetle inançlı bir toplum olması hasebiyle siyasi liderlerin, meşruiyetini halka kabul ettirmek adına Kur'ân'dan istifade cihetine gitmesi kaçınılmaz olmuştur. Cebri kader anlayışı vasıtasıyla Emeviler, halkın kendilerine itaat etmelerini amaçlamışlardır. Bu doğrultuda kader konusu Emevi yönetimi açısından özellikle saltanatlarını sürdürebilmeleri için en uygun dini telakki taşır niteliktedir.⁸ Mürcie'nin düşüncelerinden de ziyadesiyle istifade eden Emeviler, topluma karşı naslardan içerik olarak cebri kader anlayışını destekleyebilecek söylemleri argüman olarak kullanmışlardır.⁹

Kerbela olayından sonra Yezîd b. Muâviye'nin (ö. 64/683) söyledikleri bahsi geçen hususa dayanak teşkil edecek niteliktedir. Nitekim o, kendi haklılığını ispat etmek için Şam halkına şunları söylemiştir: "Hüseyin'in halifelikini kendi hakkı olduğunu düşünmesi tamamen kendi görüşü ve anlayışından kaynaklıdır. Muhtemelen o, Âl-i İmrân sûresinde geçen "*De ki: Ey mutlak hükümlerliliğin sahibi Allahım! Sen hükümlerliliği dilediğine verirsin, dilediğinden alırsın. Sen dilediğini azîz eder, dilediğini zelil edersin.*"¹⁰ âyetini iyi okumamış."¹¹ Nitekim Muâviye de oğlu Yezîd'in velayetliliğine karşı çıkan-

⁷ İsmail Yiğit, "Emeviler" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1995), 11/89.

⁸ Hüseyin Atvân, *el-Emevîyyûn ve'l-Hilâfe* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1986), 19.

⁹ Detaylı bilgi için bk. Atvân, *el-Emevîyyûn ve'l-Hilâfe*, 25-47.

¹⁰ Âl-i İmrân 3/26.

¹¹ Sibṭ İbnul-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu, *Mir'âtu'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*, thk. Muḥammed Berekât vd. (Dimaşk: Daru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1434), 8/163.

lara yazdığı mektupta benzer ifadeleri kullanmıştır.¹² Böylece halk, yönetimin Allah tarafından belirlendiğine inanmak suretiyle kendilerine yapılan haksızlıklar karşısında teslim olup sabır göstermeleri gerektiğini kabullenmek durumunda kalmışlardır. Bu durumda yönetime karşı herhangi bir isyanın, zımnen Allah'ın emrine karşı çıkmaya tekabül ettiği empoze edilmeye çalışılmıştır. Bununla bağlantılı olarak, toplumun koşulsuz itaatini elde etmeyi amaçlayan Muaviye'nin (ö. 60/680) önceki halifeler tarafından kullanılan “*halîfetü resûlillâh*” ya da “*emîrü'l-mü'minîn*” yerine “*halîfetullah*” unvanını kullanmaya başlamasıyla elde ettiği hilafetin meşruiyetinin Allah'tan olduğuna dair telmihte bulunmaya temayül ettiği görülmektedir.¹³ Aktarılanlardan hareketle denilebilir ki hicrî ikinci asırda görülen kelamî çerçevede gelişen tartışmalar ve ortaya konulan dini argümanlar kimi durumlarda siyasi polemikler muvacehesinde geliştirilen bir tavrın neticesinde oluşmuş, daha sonra inanç umdesine dönüşebilmiştir.

Birçok propagandalarında Hz. Ali oğullarını öne sürerek dini meşruiyeti elde etmeye çalışılan ve varlığını onlar üzerinden inşa eden Abbâsiler, siyasi konumlarını ve meşruiyetlerini destekleme gayesiyle Kur'an âyetlerini kendi bakış açılarıyla yorumlamışlardır. Söz gelimi Abbâsilerin kurucusu kabul edilen Ebu'l-Abbâs es-Seffâh Hz. Peygamber ile amcaoğulları olmaları nedeniyle Ahzâb sûresinde yer alan “*أَهْلَ الْبَيْتِ* /ehle'l-beyt”¹⁴ ifadesi ile Şura,¹⁵ Haşr¹⁶ ve Enfal¹⁷ sûresindeki “*ذِي الْقُرْبَى* /zilkurba” ifadelerinden kastedilenin kendilerinin olduğunu belirterek, söz konusu âyetleri Abbâsi hilafetinin meşruiyetine delil getirmiştir.¹⁸

Abbâsiler Kur'an dışında da meşruiyet arayışına girmişler ve bu yönde İbn Abbâs'a isnad edilen birtakım aktarımlarda bulunmuşlardır.¹⁹ Öne çıkardıkları en önemli rivayete göre Hz. Ali'nin (ö. 40/661) başka eşinden olan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim, İbn Abbâs'ın torunlarından Muhammed b. Ali'ye imameti vasiyet etmiştir. Vasiyetinde Ebû Hâşim kendisinden sonra imametın ona geçtiğini ve bu hususta yapması gerekenleri açıklamış, Şîa'dan bazı kimseleri de şahit tutmuştur. Yine rivayete göre Ebû Hâşim, “emanet” olarak nitelendirdiği “emirlik” görevinin Hz. Ali'den babasına ondan da kendisine geçtiğini belirtmiş bundan sonra emirliğin Muhammed b. Ali'ye ve onun evlatlarına intikal ettiğini açıklamıştır.²⁰

Görüldüğü üzere hicrî ikinci asırda siyasi yönetimin toplum nezdinde kabul görmesinin en önemli şartı dini meşruiyettir. Dolayısıyla bu dönemde güç algısı bilgi temellidir. Diğer bir ifadeyle bilgi, gücün meşruiyeti açısından temel bir dayanaktır. Bu nedenle siyasi liderler söz konusu meşruiyeti elde edebilmek adına dönemin önde gelen âlimleriyle irtibat halinde olmuşlar, onlarla münasebetlerini yakın tutarak kendi lehine birtakım dini argümanlar üretmeleri için onlardan destek

¹² Bk. Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Hâlîl el-Manşûr (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 1/142-148.

¹³ Casim Avcı, “Hilâfet” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1998), 17/539-546.

¹⁴ el-Âhzâb 33/33.

¹⁵ eş-Şûrâ 42/23.

¹⁶ el-Haşr 59/7.

¹⁷ el-Enfâl 8/41.

¹⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk, ve Şîlatu Târîhu et-Taberî* (Beyrût: Dâru't-Turâs, 1387), 7/425.

¹⁹ Abbâsilerin Hz. Peygamber'le akraba olduğu tezini öne çıkaran aynı zamanda İbn Abbâs'a isnad edilen rivayetle ilgili detaylı bilgi için bk. Tuzcu, “Fıkhi ve Siyasi İhtilaflar Bakımından İbn Abbâs'ın Asabe Rivayetinin Sened ve Metin Açısından Tahlili”, 55-82.

²⁰ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Tehzîbu Kitâbi Cemheretu'n-Neseb*, ts., 85; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Suheyl Zekkâr (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417), 4/114.

almaya çalışmışlardır. Siyasi yönetimin âlimler vasıtasıyla nasslardan meşruiyetini kanıtlama çabası, nassların ideolojik ve kişisel çıkarlara göre yorumlanması problemini beraberinde getirmiştir.²¹

Neticede ilahi vahyin sona erdiği süreçten sonra Kur'ân tasavvurunun farklı mecralara sürüklendiği yeni durumlar tezahür etmiştir.²² Kur'ân âyetlerinin araçsallaştırılması, sonraki dönemlerde yaşanan olguların, nassa yönelik yorumları önemli oranda belirlediğini göstermektedir. Zira vahyin tamamlandığı dönemden sonra muhtelif saiklerle oluşum gösteren taraflar, kendi varlıklarını korumak ve sürdürebilmek adına âyet ve hadislere başvuruyordu. Buna bağlı olarak uydurma hadis faaliyetleri de yaygın bir şekilde artmıştı. Dolayısıyla gerek siyasi kesimlerce gerekse farklı mezhep taraftarları açısından dini argümanlarla geliştirilen söz konusu fikirlerin, önemli şahıslara refere edilmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu hususun daha iyi anlaşılması adına tarih sahnesinde yerini alan Sünnî ve Şîî oluşumunun arka planına özetle değinmek faydalı olacaktır.

2. Hicrî İkinci Asırda Sünnî ve Şîî Oluşumunun İzdüşümleri

2.1. Ehl-i Sünnet

Ehl-i sünnet ve'l-cemâat kavramı, başlangıçta tek bir mezhebe işaret etmeyip farklı düşünceleri bünyesinde barındırmakta; sünnete ve Müslümanların ekseriyetine tabi olanların oluşturduğu geleneğe bağlılığı ifade etmekteydi.²³ Hicrî ikinci asırda Ehl-i sünnet kavramı ehl-i bid'at fırkalarının karşıtı olarak onlardan ayırıcı fonksiyon icra eden, gelenekçi Müslüman grubu tavsif etme amacıyla kullanılmaya başlanmıştır.²⁴ Bu durumda Ehl-i sünnet, Hâricîlik, Şîa ve Mu'tezile'nin düşüncelerine muhalif karşıt bir grup olup, mutedil bir zümreye işaret etmektedir. Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın görüşü şeklinde tebellür eden Sünnîlik, Şîa'nın imamet konusundaki meşruiyet çabası ve Haricilerin isyancı tutumuna mukabil gelişim göstermiş, bu doğrultuda bütünleştirici bir nazariye sunma gayreti içerisinde bulunmuştur.²⁵

Ehl-i sünnet mensupları aşırılıklardan olabildiğince uzak durmaya gayret etmişler ve orta yol fikrine sarılmışlardır.²⁶ Buna karşılık Ehl-i sünnet kendi içinde homojen bir yapıya sahip değildir. Dolayısıyla bu kavram zamanla ideolojik anlam içeren hususi bir yapı arz etmiştir.²⁷ Bu nedenle bazı âyetler mezhebi saiklerle hareket edilerek yorumlanmıştır. Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde yer alan "*kalplerinde eğrilik olanlar*" ifadesinden kastedilenin Hâricîler olduğunu belirten rivayet²⁸ bu duruma örnek verilebilir. Hz. Peygamber döneminde Hâricî diye nitelendirilen bir grubun olma-

²¹ Hasan Hanefî, *Mine'l-Akîde ile's-Sevra* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, ts.), 1/400.

²² Tahsin Görgün, "Varlık ve Bilgi Cihetinden Kur'an", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 13; Soner Aksoy, "el-Burhan fî Vucuhî'l-Beyân Eseri Bağlamında İbn Vehb el-Kâtib'in Beyan Yönetiminin Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuruna Katkısı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020), 232.

²³ Sıddık Korkmaz, "Sınırları Belirlenemeyen Dinî Bir Oluşum: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 378.

²⁴ Detaylı bilgi için bk. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, (Ankara: Umran, 1981), 335-339.

²⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994), 10/526.

²⁶ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 87.

²⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd Sâlim el-Kahtânî (Riyad: Dâru İbn Kayyim, 1986), 57.

²⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid et-Taberî, *Câmi' u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 5/207; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî, *Me'ânî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'Alî eş-Şâbûnî (Mekke: Câmi'atu Ummu'l-Kurâ, 1409), 349.

ması bilakis bu grubun Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerde ortaya çıkması söz konusu rivayetin ideolojik saiklerle yorumlandığını göstermektedir.

2.2. Şîa

Hicrî birinci asırdan itibaren Şîa diğer gruplardan belirgin şekilde ayrılan bir nitelikte tarih sahnesinde görülmektedir. Bu oluşum tarafından siyasi tavır, dünyevi kimliğinden tecrit edilerek ilahi bir atmosfere dâhil edilmiştir.²⁹ Onlara göre imamet, insanlığa din ve dünya işlerinde doğruyu öğreten rehberlik görevi icra etmekle beraber ilahi kaynaklıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber ile peygamberlik son bulmamış, ilahi bir mevhibe olan imamet vasıtasıyla peygamberin vekili ve naibi olarak bu görev gerçek imamın şahsında devam etmiştir.³⁰ Şîa'nın imamet algısında eski İran düşüncelerinin tesiri olduğu ifade edilse³¹ de bu çalışmada Şîî oluşumunun etkilendiği unsurlardan ziyade söz konusu oluşumun meşruiyetini hangi rivayet üzerinden temellendirdiği hususu irdelenecektir. Ayrıca Şîa'nın kendi içinde fikri bölünmelere maruz kalarak farklı yapıları bünyesinde barındırması nedeniyle Sünnîliğin hilafet fikrine karşılık sadece imamiye Şîasının görüşleri mukayese edilecektir.

Şîa mezhebinin kurumsal bazda teşekkül etmesi, hicrî ikinci asrın başlarına tekabül ettiği belirtilir.³² Bu dönemde gelişen imamiye Şîası açısından ideal devlet, imamların yönettiğidir.³³ Ancak onlara göre imamların iktidar olması gerektiği fikri, kan yoluyla değil ilim vasıtasıyla olmalıdır. Bu düşünce Şîî taraftarları imamların etrafında toplamış ve onların ilmi faaliyetlerini artırmıştır.³⁴ Ancak imamların toplum tarafından dini lider addedilmesi, yönetim açısından siyasi bir tehdit olarak görülmüştür.³⁵ İmamiye Şîası siyasi yönetime karşı “takiyye” inancını geliştirerek³⁶ pasif bir muhalefet sergilemiş, doğrudan herhangi bir isyana teşebbüs etmemiştir.³⁷ Dolayısıyla bu dönemde Şîî ilmi çalışmalar hız kazanmış, nicelik yönünden de artış gözlenmiştir.

Siyâsî-itikâdî gruplardan biri olarak teşekkül eden Şîa, imamet merkezli velayet ve masumiyetle ilintili bir tefsir anlayışı ortaya koymuştur.³⁸ Şîî perspektifinden aktarılan rivayetlerde Hz. Ali'in velayetini kabul etmemenin Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmemekle eşdeğer olduğu belirtilmiş, bunun neticesinde Kur'ân'da “*onun varacağı yer ateştir*”³⁹ âyeti bağlamından koparılarak Hz. Ali'nin velayetini inkâr edenlere hamledilmiştir.⁴⁰

Yine imamet teorisi perspektifinden hareketle Şîa'nın sahabe algısı da Sünnî paradigmadan farklılık arz etmektedir. Şîî müfessirler Gadîr-i Hum olayını aktarırken sahabeye yönelik bazı yo-

²⁹ Mehmet Dalkılıç, “Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Batınî Mezheplerde Gizli Dil”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 129.

³⁰ Dalkılıç, “Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Batınî Mezheplerde Gizli Dil”, 134.

³¹ Bk. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 48.

³² Sancılı, *Erken Dönem Abbâsîlerde Mezhep-İktidar İlişkileri*, 236.

³³ Şaban Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 27.

³⁴ Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 12.

³⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 346.

³⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/354.

³⁷ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 345-347.

³⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/354.

³⁹ Âli İmrân 3/162.

⁴⁰ Ebû'n-Nağır Muhammed b. el-İyâşî, *Tefsîru'l-İyâşî*, thk. Hâşim er-Resûlî (Tahran: Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 1/220.

rumlarını da eklemişlerdir.⁴¹ Örneğin Maide sûresinde yer alan “Bugün dininizi kemale erdirdim...”⁴² âyeti,⁴³ Şîî taraflarca Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali’nin imam tayin edilmesi üzerine inen son âyet olarak kabul edilmektedir. Bu âyetle ilintilendirilerek aktarılan rivayetin akabinde Hz. Ali’nin hilafet hakkına rağmen Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ile Hz. Ömer’in (ö. 23/644) kaba bir ifadeyle hilafeti gasp ettikleri bunun üzerine Hz. Ali’nin de “mevla hadisi”⁴⁴ olarak geçen rivayeti hatırlattığı zikredilir.⁴⁵ Şîî taraftarların sahabiler hakkındaki olumsuz düşüncelerine karşın Şîî kaynaklar önemli miktarda sahabeden nakilde bulunmuştur.⁴⁶ Ancak Şîa’nın sahabeden rivayet aktarması kimi durumda karşıt muhatapları ikna etme amacı taşımaktadır. Dolayısıyla Şîî kaynaklarda yeri geldiğinde kendi argümanlarını desteklemek ve karşı tarafa kabul ettirmek maksadıyla Sünnî kaynaklarda yer alan sahabe rivayetlerine müracaat edilmiştir.⁴⁷

Hem Sünnî hem de Şîî oluşumu birbirinden ayıran en temel konu imamet olup tarafların bu hususta rivayet merkezli bir meşruiyet çabasında olmaları o dönemin epistemolojik yaklaşımıyla yakından irtibatlıdır. Bu bağlamda hicrî ikinci asırda dini epistemolojinin daha detaylı aktarılması elzemdir.

3. Hicrî İkinci Asırda Dini Epistemoloji

Kur’ân ve sünnet, İslâm dininin iki temel kaynağı kabul edilmektedir. Bu iki temel kaynağın birbiriyle mutabık olması hem nassın hem de işin tabiatının ve mantıksal tutarlılığının bir gereği iken; tarihsel süreçte bu iki kaynak arasında çelişki olduğu şeklinde ifade edilen ve tartışılan birçok konu ortaya çıkmıştır.⁴⁸ Bu doğrultuda özellikle Hz. Osman’ın (ö. 35/656) şehadetinden sonra otoritenin güç kaybetmesiyle toplum bazında çeşitli bölünmeler yaşanmıştır. Fitne olayları sonrasında teşekkül eden siyasî ve itikâdî oluşumlar, kendilerine ait birtakım fikirlerini, hasmına karşı güçlü argümanlara sahipmiş gibi göstermek adına Hz. Peygamber’e isnad etmişlerdir. Böylece Nebvî kaynağın otoritesinden yararlanmak isteyen ekoller, muhtelif saiklerle hadis uydurmaya tevessül etmişlerdir.⁴⁹

Buna ilaveten sonraki dönemlerde Kur’ân-ı Kerim meşruiyet aracı olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁵⁰ Bu bağlamda tahkim olayı örnek verilebilir. Zira bahsi geçen hadisede ilk defa âyetlerin yazılı olduğu sayfalar mızraklarla dalgalandırılmış ve bu durum müminler içerisinde şaşkınlığa neden olmuştur. Hz. Ali bunun bir savaş hilesi olduğunu anlamış ve Muâviye’nin bu tavrıyla Kur’ân’ın hükmüne uyma gayesi taşımadığını belirtse de tarafları ikna edememiştir.⁵¹

⁴¹ Bk. Ebû Ali Emînüddîn (Emînü’l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *el-İhticac* (Beyrût: Müessesetü’l-A’lemi li’l-Matbuat, 1983), 78-81.

⁴² el-Mâide 5/3.

⁴³ Konu hakkında detaylı tartışmalar için bk. Esmâ Akbaş, *Mâide Sûresi 3. Ayet Bağlamında Dinin İkmali ve Nimetin İtmamı Meselesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁴⁴ Mevla hadisiyle ilgili detaylı bilgi için sayfa 273’te yer alan “İmametle İlgili İbn Abbâs’a İzafe Edilen Rivayetler” başlığına bakabilirsiniz.

⁴⁵ et-Tabersî, *el-İhticac*, 81.

⁴⁶ Bk. Fazl İbn Şâzân, *el-İdâb* (Tahran: Müessesetu İntişarat, 1363), 7-88.

⁴⁷ Bekir Kuzudışlı, *Şîa ve Hadis* (İstanbul: BSR Yayın Grubu, 2011), 46.

⁴⁸ Selahattin Aydemir, “Hadis Uydurmacılığının Tespitinde Kullanılan Bir Rivâyetin Tetkik ve Tahlili: ‘Hz. Peygamber’e Yalan İsnâd Edilmediği Zamanda Hadis Naklederdik’”, *Bahkesir İlahiyat Dergisi* 11 (2020), 10.

⁴⁹ Aydemir, “Hadis Uydurmacılığının Tespitinde Kullanılan Bir Rivâyetin Tetkik ve Tahlili: ‘Hz. Peygamber’e Yalan İsnâd Edilmediği Zamanda Hadis Naklederdik’”, 10-11.

⁵⁰ Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm’da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 1997), 590.

⁵¹ el-Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşraf*, 2/323.

Hiz. Ali'nin hem Hiz. Peygamber'in yakını olması hem de halifelğine rağmen, Emevî yönetimi ve Hâricîler tarafından hakarete varan söylemlere maruz kalmış olması Şîî düşüncenin teşekkülüne neden olan saiklerinden birini oluşturmuştur. Bu husus, Hiz. Peygamber ve Hiz. Ali adına önlenebilecek bir şekilde hadis uydurulmasına sebebiyet vermiş, süreç içerisinde siyasî ve itikadî yönden oluşum gösteren kesimlerin mevzu hadislere başvurusu kaçınılmaz olmuştur.⁵²

Kur'ân'a meşruiyet kaynağı olarak yaklaşıldığında âyetler, kişinin meşrebine, mezhebine ve genel tutumuna göre yorumlanmaya açık hale gelir. Nitekim Hiz. Ali, İbn Abbâs'ı Hâricîlerle konuşması için görevlendirdiğinde Kur'ân'dan herhangi bir âyeti tartışmaya malzeme kılmamasını zira âyetlerin (bağlamından koparıldığı takdirde) muhtelif anlamlarda kullanılmaya müsait bir yapıda olduğuna dikkat çekmiştir. Hâricîlerin İbn Abbâs'la yaptıkları münakaşada âyetleri kendi fikirlerine delil olarak gelişigüzel kullanmaları dolayısıyla İbn Abbâs da âyetler ile cevap vermek durumunda kalmış, ancak yine de onlarla baş edememiştir.⁵³ Hâricî sloganı haline gelen “لا حكم إلا لله/hüküm ancak Allah'a aittir” söylemini Hiz. Ali, “kendisiyle batılın amaçlandığı hak söz”⁵⁴ şeklinde yorumlayarak yine benzer duruma işaret etmiştir.

Ekseriyetle hicrî ikinci asırda siyasî ve itikadî oluşumlar Kur'ân'ı diğer fırkalara karşı bir savunma aracı olarak görmüşlerdir. Fırkalar arasında karşılıklı gelişen taarruz ve savunma atakları tefsir faaliyetlerinde artmaya neden olmuştur. Buna bağlı olarak da rivayet uydurma faaliyetleri ya da tarafların Kur'ân'ın bağlamını devre dışı bırakarak kendi paradigması doğrultusunda tevil etme durumu söz konusu olmuştur.⁵⁵ Burada siyasî ve ideolojik tutumların neticesinde gelişen mezhebi tefsirlerin daima Kur'ân'a aykırı ve yanlış yorumlar içerdiği iddiası ileri sürülemez. Fakat tefsirin farklı veçhesini yansıtan ideolojik yorumların önemli oranda tefsir faaliyetine etki ettiği gerçeği de gözden uzak tutulmamalıdır.

Şîa'nın oluşumuna karşılık özellikle hilafet hususunda Sünnî taraflar belirgin bir şekilde ayrışarak muhalif bir grup olarak tebarüz etmiştir. Erken dönemde teşekkül eden itikadî mezheplere ait birtakım fikirler, o dönemde telif edilen eserlere önemli oranda yansımıştır.⁵⁶ Bunun bir neticesi olarak hicrî ikinci asra gelindiğinde Kur'ân'daki muhtelif âyetlerin bağlamından koparılarak yorumlanmasıyla önemli oranda ihtilaflar meydana gelmiştir.⁵⁷ Nitekim mezkûr ihtilaflar, Kur'ân metninden kaynaklı olmayıp o dönemde yaşanan siyasî ve toplumsal hadiselerin âyetler üzerinden yorumlanmaya çalışılmasıyla ilintilidir. Dolayısıyla karşıt tarafların kendi fikirlerinin doğruluğunu veya karşısındakinin düşüncelerinin geçersizliğini, Kur'ân'dan delillendirmeye çalışarak meşruiyet arama çabasının neticesinde yorumcu kaynaklı ihtilaflar artarak devam etmiştir.

Hiz. Ömer ile İbn Abbâs hakkında nakledilen rivayet, zikri geçen hususu desteklemektedir. Nitekim rivayete göre Hiz. Ömer, halifelği döneminde İbn Abbâs'a “Peygamberi ve kiblesi bir olan ümmet kendi içinde nasıl ihtilafa düşer” diye sorar. İbn Abbâs da “Ey Müminlerin Emiri!

⁵² Subhî İbrahim es-Sâlih, *Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalabub* (Beyrût: Dâru'l-İlm, 1984), 267.

⁵³ et-Taberî, *et-Târîh*, 5/64.

⁵⁴ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asîl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrût: Dâru İbn Hâzım, 2012), 7/512.

⁵⁵ Nihat Uzun, *Hicrî II. Asırda SİYâset-Tefsir İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 148.

⁵⁶ Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri -İbn Ebû Hâtîm (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-* (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 85.

⁵⁷ Uzun, *Hicrî II. Asırda SİYâset-Tefsir İlişkisi*, 149; Serhan Osmançelebioğlu, "Kur'ânî Üslup Açısından İnfîtar Sûresi", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 110.

Kur'ân-ı Kerim içinde yaşadığımız bir dönemde nazil oldu. Dolayısıyla inen ayetleri hem okur hem de anlardık. Fakat bizden sonrakiler hangi âyetin ne hakkında indiğini bilemeden Kur'ân'a mülâki olacaklar. Kendi görüşlerindeki farklılık nedeniyle de ihtilafa düşeceklerdir.” şeklinde cevap verir.⁵⁸ Rivayette de belirtildiği üzere gerek nüzul ortamından uzaklaşılması⁵⁹ ve Arap kültürüne yabancı olan mevalilerin artması gerekse ideolojik saiklerle Kur'ân'a yaklaşılması gibi nedenlerle toplum, kendini ihtilâflı yorumlar içerisinde bulmuştur.

Bilhassa büyük fitnenin ardından hadis uydurma faaliyetlerinin hızla artması isnad sisteminin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Emevi döneminde başlayan isnad sistemiyle birlikte özellikle hicrî ikinci asır itibarıyla güvenilir âlimlerden aktarılanlar sadece bilgi değeri taşımıştır.⁶⁰ Nitekim erken dönemlerde nakledilen rivayetler bu yaklaşımın oluşumuna zemin hazırlamıştır. Söz gelimi aktarılan bir rivayette şu ifadeler yer almaktadır: “*Kim Kur'ân'ı ilme dayanmaksızın kendi görüşüyle yorumlarsa cehennemdeki yerini hazırlasın.*”⁶¹ Yine tabiilerden Mesruk b. el-Ecda' (ö. 63/683) “*Tefsir Allah'tan rivayette bulunmak demektir. Bu nedenle tefsirden kaçının*” demiştir.⁶² Yani burada kastedilen durum, sahabe bilgisine dayanmayan salt şahsi yorumların Allah'a izafe edilmesinden imtina edilmesidir. Aktarılanlar erken dönemde rivayet dışında öznel yorumlara karşı mesafeli bir tavra işaret etmektedir.

Bilginin Hz. Peygamber'e aidiyetini sağlam delillerle korumayı amaçlayan isnad-rivayet sistemi, ilmi bir faaliyet olmasının yanı sıra dinî değer taşımaktadır. İbn Sîrîn'in “*Bu hadis (ilim) dindir; dininizi kimden aldığımızı dikkat edin*”⁶³ şeklindeki yorumu bu ilmin din kapsamında ele alındığını göstermektedir. İsnad sistemi evveleminde hadis kitaplarında kullanılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda bir bilgi, senet yönünden sağlam bir rivayete dayanması kaydıyla bilgi değeri taşıyabilmektedir. Tabiatıyla bu durumda ehl-i hadis, ağırlıklı olarak rivayetin senedi üzerinde yoğunlaşmakta, isnadın dinin bir rüknü addetmektedir.⁶⁴

Hicrî ikinci asırda isnad yönteminin kullanımı o dönemin epistemolojiye yaklaşım tarzını ortaya koymakla birlikte isnadlı rivayet şekli sadece hadis alanıyla sınırlı değildir. Bilakis bu yöntem, diğer dinî ilimler alanında da uygulanmıştır.⁶⁵ Söz gelimi bu dönemde isnada dayalı rivayet formu tefsir sahasında da görülmektedir. Diğer yandan hicrî ikinci asırda yazılmış ilk tam tefsir olma özelliğine sahip Mukâtil b. Süleymân'ın tefsirinde isnadlı rivayet formunun pek yer almaması tenkit edilmesinin önemli gerekçelerinden birini oluşturmaktadır.⁶⁶ Buna istinaden Ahmed b. Hanbel

⁵⁸ İbrâhîm b. Mûsâ el-Laḥmî eş-Şâtûbî, *el-'İ'tisâm*, thk. Selîm b. 'Îd el-Hilâlî (Suûd: Dâru İbn 'Affân, 1412), 111-112.

⁵⁹ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Hatice Ece Erçin, *Medenî Dönem Hitaplarının Üslûp Açısından Değerlendirilmesi*, (Ankara: İlahiyât, 2021).

⁶⁰ Yiğit, “Emevîler”, 11/98.

⁶¹ Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî, *Tefsîru's-Sewrî*, thk. Ebû Ca'fer Muḥammed (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1983), 6; “من قال في القرآن بغير علم، فليتبوا مقعده من النار”

⁶² İbrâhîm b. Mûsâ el-Laḥmî eş-Şâtûbî, *el-Muvâfakât fî Usulil Fıkḥ*, thk. Abdullah Draz (Beyrût: Daru'l-Marife, ts.), 423.

⁶³ Ebû Muḥammed 'Abdurrahman b. Muḥammed İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Haydarâbâd, Beyrût: Ta'atu Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, Dâru İhyâit-Turâşî'l-'Arabî, 1952), 15.

⁶⁴ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 15.

⁶⁵ Bk. Raşit Küçük, “İsnad” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2001), 23/154.

⁶⁶ İsmail Cerrahoğlu, “Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/ (1976), 20.

(ö. 241/855), “*megaʒi, melâbim ve tefsirin aslı yoktur*”⁶⁷ şeklinde ifade ederek tefsirde ağırlıklı olarak senedsiz rivayetlerin kullanımını eleştirmiştir. Dolayısıyla tefsir rivayetlerini ehl-i hadis yöntemiyle ele alan Ahmed b. Hanbel, bahsi geçen yorumuyla senet yönünden eksik ya da kusurlu olan rivayetlerin bilgi değeri taşımayacağını vurgulamaktadır. Muhtelif kesimlerce kendisine referans verilen İbn Abbâs rivayetlerine ehl-i hadis perspektifiyle yaklaşan âlimler, senet tahlili yaparak İbn Abbâs’tan sabit olan rivayetlerin abartılı sayıda olamayacağını belirtmişlerdir. Söz gelimi İmam Şâfî (ö. 204/820), İbn Abbâs tarafından tefsir edilen âyet sayısının yüzü aşmayacağını ifade etmektedir.⁶⁸

Diğer yandan sahabenin Hz. Peygamber döneminde yaşamış olmaları ve Kur’ân’ın nüzulüne tanıklık etmeleri gibi saiklerle sahabe kavli, kıyasa tercih edilmiştir.⁶⁹ Dolayısıyla gerek Nebvî sünnete ulaştırılan ilk nesil olmaları gerekse dilin ve dinin ilk taşıyıcısı vasfını yüklenmeleri sebebiyle reye dayalı olsa dahi sahabe kavli, İslami ilimlerde bağlayıcı addedilmiştir.⁷⁰ Tefsir faaliyetleri açısından bakıldığında bu durum, sahabenin âyetlerle ilgili kişisel kanaatlerine dayalı yorumları⁷¹ da olsa genel kabul görmesini sağlamıştır.

Sahabîler âyetleri tefsir ederken bazen kendi düşüncelerini dâhil etmiş dolayısıyla aynı âyet hakkında farklı yorumlar tefsirlerde yer alabilmiştir. Hicrî ikinci asırdan sonra sahabe ve tabiûn gibi önceki kuşakların otorite kabul edilmesi, onların Kur’ân tefsirinde referans olma niteliğini artırmıştır.⁷² Bu bağlamda sahabe algısı birçok “tevil” kapsamında değerlendirilebilecek yorumun “tefsir” olarak telakki edilmesine neden olmuştur. Zira ehl-i hadis düşüncesi perspektifinde sahabe’nin tamamının adil ve güvenilir kimseler olması sebebiyle İbn Abbâs başta olmak üzere sahabe’nin reyine bağlı tefsir izahları, özellikle nüzul sebebine dair aktarımları hükmen merfu kapsamında kabul görmüştür.⁷³

Özetle; ehl-i hadis açısından bilgi, rivayette yer alan senedin sıhhatine bağlı olarak anlamlı ve değerli kabul edilirken, tefsir açısından ise önceki nesillere dayanan ve birçok eserde yer alan rivayetler, senedinde kopukluk olsa dahi bilgi değeri taşımaktadır.⁷⁴ Ancak bu durum, tefsirlerde yer alan rivayetleri, sırf senet zinciri zikredilmediği için çoğunu mevzu olarak değerlendirmek gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır. Zira erken dönem tefsirlerde bazen rivayetlerin senedi genel itibarıyla bilindiği için de müfessirler sened zincirini zikretme ihtiyacı duymamışlardır. Buna ilaveten tefsirde önemli olan husus, senedin sıhhatine bağlı olmaksızın rivayet bilgisiyle beraber müfessirin muhtelif açılardan ilmi birikimle desteklenerek oluşan kimliğidir. Bu böyle olmakla beraber her ilmi yönden yetkin olan kimse müfessir vasfını haiz değildir. Bunun için müfessirin bazı önemli kriterleri barındırması gerekir. Bu bağlamda müfessirde bulunması gereken özellikler sıralanırken

⁶⁷ Ebu’l-‘Abbâs Taqıyyuddîn Ahmed b. ‘Abdilhâlim el-Harrânî, *Mukaddime fî Usûli’l-Tefsîr* (Beyrût: Dâru Mektebeti’l-Hayât, 1980), 22.

⁶⁸ Celalu’d-Din ‘Abdurrahmân b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû’l-Faḍl İbrâhîm (Kahire: el-Hey’etu’l-Miṣriyyeti’l-‘Amme li’l-Kuttâb, 1394), 4/239.

⁶⁹ Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Seraḥsî, *Usûlu’s-Seraḥsî* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1993), 2/108.

⁷⁰ Ayşenur Fidan, *Kur’ânî Dilin Nebvî Dilî İnşâsı Kudsi Hadisler Bağlamında*, ed. Vildan Altay, (İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2022), 12.

⁷¹ Örnek için bk. et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili’l-‘Âyi’l-Kur’ân*, 1/74-78.

⁷² Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 196.

⁷³ es-Suyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 4/200.

⁷⁴ Ali Karataş, “Tefsir İlminde Rivayet Algısı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 21.

dil, sarf, nahiv, belagat vb. birçok ilme vakıf olmasının yanı sıra öncelikli olarak müfessirin sağlam bir akideye sahip, takvalı olması gerektiği belirtilmiştir. Dolayısıyla bu durum, Kur'ân'ı anlamada salt bilginin yeterli olamayacağına telmihte bulunmakta, samimiyet ve ihlas, müfessir kimliğinin inşasının en temel gerekliliklerinden biri olarak şart koşulmaktadır.⁷⁵

Hadis paradigmasından bakıldığında ise en temel gaye bilginin Nebvî kaynağa dayandırılmasıdır. Ancak tefsirde ister Hz. Peygamber'den sadır olanlar, ister sahabe ya da tabiundan aktarılanlar olsun sözlerin hepsi benzer ölçüde bilgi değeri taşır.⁷⁶ Rivayetlerde merfu, mevkuf, maktu gibi ayırmalar söz konusu değildir. Ayrıca tefsirde senetlerin hazfedilmesi uydurma rivayetlerin dahiline neden olabilmekte⁷⁷ ve bu durum ehl-i hadis paradigmasına sahip âlimlerce eleştirilmektedir.

Neticede süreç içerisinde tabiûn ve sonraki kuşaklar içerisinde tefsirle meşgul olanların sayısı artmış, buna bağlı olarak da tefsirde muhtelif görüş ve yorumlar söz konusu olmuştur. Sonraki nesiller açısından sahabe, tabiûn başta olmak üzere, yeri geldikçe tebe-i tabiûndan aktarılanlar ilim olarak addedilmiştir. Kimi zaman nakledilen rivayetlerden kimi zaman da aktarımcının kendi yorumunu otorite kabul görülen isimlere izafe etmesinden kaynaklı olarak, tezat teşkil eden rivayet ve yorumlar günümüze kadar gelebilmiştir. Nitekim bu hususta en dikkat çeken isim, rivayet açısından nicelik olarak çokluğuyla öne çıkan İbn Abbâs'tır. Ayrıca tefsir yaklaşımının hadisten farklı olması; rivayetlerde merfu, muttasıl gibi şartların aranmaması ve isnad sisteminin tahlile tabi tutulmaması da birçok rivayetin İbn Abbâs'a izafe edilmesini kolaylaştırmıştır.

Sonuç olarak, hicrî ikinci asır açısından bakıldığında epistemolojinin önemli ölçüde rivayete dayanması nedeniyle âyetler yorumlanırken bir âyet hakkında aktarılan rivayette neyin söylendiğinden ziyade söylenen sözlerin aidiyeti önem arz etmiştir. İbn Abbâs'ı örneklem olarak tercih etmemizin önemi de burada anlaşılmaktadır. İbn Abbâs'ın müfessir kimliğine dair kısaca bilgilendirmenin ardından Sünnî-Şiî tarafların sahip oldukları fikirler doğrultusunda söylemlerini İbn Abbâs'a dayandırıp dayandırmadıkları örnek âyet ve rivayetler üzerinden incelenecektir.

4. İbn Abbâs

Hz. Peygamber'in amcasının oğlu olan İbn Abbâs, hicretten üç yıl kadar önce Mekke'de dünyaya gelmiştir. İbn Abbâs, henüz küçük yaşlarda Hz. Peygamber'le birlikte olma şerefine nail olmuş, ayrıca Rasulullah'ın "*Allah'ım ona hikmeti ve Kur'ân'ın te'vilini öğret, onu dinde fâkih kıl*" duasına mazhar olmuştur.⁷⁸ Ayrıca o, Cemel ve Sıffin savaşlarında Hz. Ali ile aynı safta yer almıştır. Tahkim olayında da Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/662-63) Hz. Ali'ye hakem tayin edilmesine karşı çıkmıştır. Daha sonra Hz. Ali tarafından Haricileri ikna etmesi için görevlendirilmiştir. Bunun üzerine İbn Abbâs, Kur'ân'dan bazı âyetleri delil getirerek, Hz. Ali'ye karşı gelmemeleri ve tekfir

⁷⁵ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 4/200.

⁷⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 4/200.

⁷⁷ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân* (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi ve Şürekahu, ts.), 2/23.

⁷⁸ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Sa'd b. Nâşir eş-Şetrî (Riyad: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 2015), 18/108.

etmemeleri hususunda Hâricîleri uyarmıştır.⁷⁹ Muaviye döneminde de Hz. Ali kendisine sorulduğunda onun hakkındaki olumlu kanaatlerini Muaviye'ye karşı açıkça dile getirmiştir.⁸⁰

Hz. Peygamber vefat ettiğinde on üç yaşında olan İbn Abbâs, aktardığı bazı hadisleri Hz. Peygamber'den doğrudan işitmiş, çoğunu ise Hz. Ali, Hz. Ömer (ö. 23/644), Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]) gibi önemli şahsiyetlerden öğrenmiştir.⁸¹ İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), onun hakkında "O, ne güzel Kur'ân tercümanıdır"⁸² sözüyle olumlu kanaatini ortaya koymaktadır. Hz. Ali ise ondan söz ederken, "İbn Abbâs, gaybı sanki ince bir perdeden görürdü" şeklinde övgüyle anmakta, öte yandan bu sözüyle onun tefsirdeki derinliğine de işaret etmektedir.⁸³ İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) onun hakkında ifade ettiği "Tefsirde en bilgili olanlar, Mekkelilerdir. Çünkü oradaki önemli âlimler İbn Abbâs'tan beslenmektedir." sözü,⁸⁴ onun tefsirdeki öneminin sonraki dönemlerde de devam ettiğini ortaya koymasından dikkate değerdir.

Sahâbe döneminin önemli müfessirleri arasında zikredilen İbn Abbâs üstün zekâsı, doğru görüşlü ve kuvvetli bir imana sahip olmasının yanı sıra hem Arap dili, şiiri ve tarihine vâkıf, hem de belâgat, fesâhat ve Kur'ân ilimlerinde yetkin, çok yönlü bir âlimdir.⁸⁵ Bununla birlikte, İbn Abbâs'a isnad edilen çok sayıda rivayete rağmen, bizzat kendisinin yazdığı bir tefsirin bulunmadığı dolayısıyla "Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsiri İbn Abbâs" adlı eserin İbn Abbâs'a nispetinin kesin olmadığı belirtilmektedir.⁸⁶

Şîî tefsirlerde ağırlıklı olarak Muhammed Bâkır ve Ca'fer Sâdık'tan (ö. 148/765) nakiller yer almasının yanı sıra İbn Abbâs da Şîîlerce kendisine referans verilen önemli bir bilgi kaynağıdır.⁸⁷ İlk dönem Şîî tefsirlerinde Hz. Ali'nin fazileti, fikhî hükümler gibi konularda imamlar dışında en çok İbn Abbâs'tan nakilde bulunan rivayetlere yer verilmektedir.⁸⁸ Sonraki süreçte de bu durum devam etmiştir. Örneğin, Şîî bir âlim olan Tûsî (ö. 460/1067), Tıbyân isimli eserinde Şîa ile Ehl-i sünnet arasında tefrik ettiği düşünülen âyetler dışında kalan diğer âyetleri, büyük oranda Ehl-i sünnet kaynaklarının da yer verdiği İbn Abbâs rivâyetlerine dayanarak yazmıştır.⁸⁹ Hatta Şîî âlimler İbn Abbâs'ı ilk Şîî müfessirler arasında zikretmektedir.⁹⁰

Aktardıklarımızdan da anlaşıldığı üzere İbn Abbâs hem Ehl-i sünnet hem de Şîî taraflarca mu-teber bir şahsiyet ve güvenilir bir âlim kabul edilmesinin yanı sıra tefsirde otorite olarak görülmekte ve güçlü bir rivayet kaynağı olarak kendisine referans verilmektedir. Nitekim bu husus, İbn

⁷⁹ et-Taberî, *et-Târîh*, 5/64.

⁸⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher*, thk. Es'ad Dâğır (Kum: Dâru'l-Hicre, 1409), 3/51.

⁸¹ Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Daru'l-Fikr, 1986), 8/298.

⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakât*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2001), 2/315.

⁸³ Muhammed es-Seyyid Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/53.

⁸⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli'l-Tefsîr*, 24.

⁸⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/52.

⁸⁶ Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 1/99.

⁸⁷ Bk. Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsîr Anlayışı*, 166.

⁸⁸ Bk. el-İyâşî, *Tefsîru'l-İyâşî*, 1/236, 248, 249, 257; el-İyâşî, *Tefsîru'l-İyâşî*, 2/303.

⁸⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *el-Furu' u'l-Kâfî*, thk. Alî Ekber el-Ğifârî, (Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1388H), 6/441; 7/429; Bekir Kuzudîşlî, "Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 74.

⁹⁰ Seyyid Hasan es-Sadr, *Te'sîsu's-Şîa li Ulûmi'l-İslâm* (Tahran, ts.), 322.

Abbâs'a nispet edilen rivayetlerde yer alan söylemlerin, Sünnî-Şîî paradigmayla ilgisinin incelenmesiyle daha da anlaşılır olacaktır.

4.1. İbn Abbâs'a İzafe Edilen Rivayetler ve Bu Rivayetlerin Sünnî-Şîî Paradigmayla İlişkisi

Şîî paradigma, imamların masumiyeti fikrini İbn Abbâs'a referans vererek temellendirmektedir. Onlara göre Ahzâb sûresinde yer alan “*Ey Ehl-i Beyt, Allah sizden, keri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor*”⁹¹ âyetindeki “*tathîr*” ifadesi, imamların ismet sıfatını tavzih etmek içindir. Nitekim onların aktardıkları rivayette İbn Abbâs, Hz. Peygamber'e istinaden masum niteliğine sahip kişileri sıralarken önce kendisini daha sonra sırasıyla Hz. Ali, Hz. Hasan (ö. 49/669), Hz. Hüseyin (ö. 61/680) ve Hz. Hüseyin'in soyundan gelen dokuz evladı zikretmiştir.⁹² Şîî kaynaklarda *إنما وليكم الله* *“Siz’in veliniz ancak Allah’tır, peygamberidir, bir de Allah’ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir”*⁹³ âyeti de İbn Abbâs'a nispetle “*نزلت في علي*” şeklinde nüzul sebebi formuyla aktarılmaktadır.⁹⁴ Bu doğrultuda mezkûr âyet, “*Sizin veliniz Allah, Rasulü ve Hz. Ali’dir*” şeklinde sekteryan bir yorumla güçlü bir isme referans verilmiştir. Nitekim bu yorumlar, ilerleyen süreçte onların Kur’ân meallerine de yansımıştır.⁹⁵

Öte yandan kimi âlimlerin kendi dönemlerine kadar gelen mevcut rivayetleri sahih ya da zayıf yönünden herhangi bir değerlendirmede bulunmaksızın eserlerinde toplamaları⁹⁶ nedeniyle ideolojik saikle üretilen birbirine tezat teşkil eden bazı rivayetler zamanla hem Sünnî hem de Şîî kaynaklara dâhil olabilmıştır. Bu durumda sırf eserinde yer alıyor diye bir âlimin aktardığı tüm rivayetleri kabul ettiğini söylemek güçtür. Bahsi geçen hususun daha iyi anlaşılması için sonraki alt başlıklarda örneklendirilerek izah edilecektir. Ancak öncelikle Şîa'nın hilafete meşruiyet kazandırmak için ilişkilendirdiği âyetleri Sünnîlerin nasıl yorumladığı, Şîî argümanlara karşılık Sünnîlerin nasıl cevap verdiği ve hilafetle ilintilendirilen âyetler bağlamında aktarılan rivayetlerin İbn Abbâs'a nispeti mukayeseli bir şekilde ele alınarak incelenecektir.

4.1.1. İmametle İlgili İbn Abbâs'a İzafe Edilen Rivayetler

Şîa'nın Ehl-i sünnet başta olmak üzere diğer mezheplerden keskin çizgilerle ayrıştığı en önemli konu, kuşkusuz imamet inancıdır. Nitekim Şîa, varoluşunu imamet inancı vasıtasıyla gerçekleştirmiş ve tarih sahnesinde varlığını sürdürebilmesi yine bu inanca bağlı olmuştur.⁹⁷ Dolayısıyla Şîa'nın imamet nazariyesini güçlü delillerle ortaya koyma çabası kaçınılmaz olmuştur.⁹⁸ Bu

⁹¹ el-Ahzâb 33/33.

⁹² Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh, *Uyûnu Abbâr-i Rızâ* (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1984), 1/65-66.

⁹³ el-Mâide 5/55.

⁹⁴ el-Kûfî, *et-Tefsîr*, 8/12; Ebû Ali Eminüddîn (Eminü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma' u'l-Beyân*, ts., 3/324; Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed et-Tabâtabâ'î, *Tefsîru'l-Mîzân*, ts., 6/11.

⁹⁵ Murtaza Turabi, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*, ed. Vahdettin İnce (İstanbul: Kevser, 2013), 31, 32, 485.

⁹⁶ Örneğin bk. Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, thk. 'Omer b. Ğarâme el-'Amravî (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 42/229-234.

⁹⁷ Safa Muradov, *Ehl-i Sünnet Ve Şîa'nın Farklaşmasında Hadis Rivâyetlerinin Rolü* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 157.

⁹⁸ Bk. Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh el-Cuveynî, *Ġyâsî'l-'Umem fî İltiyâsî'z-Zulem*, thk. 'Abdul'azîm ed-Dîb (Mektebetu 'İmâmi'l-Haremeyn, 1401), 28-29.

bağlamda muhalif grupları ikna etmesi için Gadîr-i Hum rivayeti, imamlar dışında, herkes tarafından güçlü bir referans kaynağı kabul edilen İbn Abbâs tarikiyle de nakledilmiştir.⁹⁹

Şîî âlimler imamet teorisini Mâide sûresinin 67. âyetinin nüzul sebebi olarak nakledilen ve onlar tarafından mütevatir kabul edilen rivayet ile temellendirmektedir. Aktardıkları rivayete göre Hz. Peygamber Veda haccından dönerken Gadîr-i Hum denilen mevkide konaklamış ve bu esnada “*Ey Peygamber! Rabbin tarafından sana indirilen buyrukları tebliğ et...*” âyeti nazil olmuştur. Hz. Peygamber bunun üzerine orada hazır bulunanlara önce âyeti okumuş ardından şöyle demiştir: “Sizlere değerli iki şey bırakıyorum. Bunlardan biri Kur’ân, diğeri ise ehl-i beytimdir. Benden sonra bunlara tutunursanız asla yolunuzu kaybetmezsiniz.” Bu sözleri sarf ettikten sonra Hz. Peygamber, sağ tarafına Hz. Ali’yi alarak elinden tutup kaldırmış ardından sözlerine “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım! Onu seveni sev, ona düşmanlık edene sen de düşman ol.” şeklinde devam etmiştir. Hz. Peygamber’in açıklamalarından sonra aralarında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in de yer aldığı sahabîler Hz. Ali’yi tebrik etmiştir. Hz. Peygamber ve ashabı bu olayın hemen akabinde Medine’ye vardıklarında ise Mâide sûresinde yer alan “*Bugün dininizi kemale erdirdim...*”¹⁰⁰ âyeti nâzil olmuştur. Böylece onlara göre Hz. Peygamber, Hz. Ali’nin velayetini insanlara duyurmak suretiyle son görevini hakkıyla icra etmiş ve bu vazifeyle din tamamlanmıştır.¹⁰¹ Aynı zamanda bazı Şîî âlimler, söz konusu rivayetin farklı varyantlarına yer veren¹⁰² Sünnî âlimlerden istişhadda bulunmuşlardır.¹⁰³

Buna ilaveten Şîî kaynaklarda zikri geçen rivayette İbn Abbâs’a istinaden “*نزلت هذه الآية في علي*”¹⁰⁴ şeklinde âyetin nüzul sebebi formuyla aktarılan ifade yer almaktadır. Hatta sonraki dönem Şîî âlimlerden Feyz el-Kâşânî (ö. 1091/1680) Kur’ân’ın tahrif edildiği düşüncesine sahip olmadığı halde Maide sûresinin 67. âyetini tefsir ederken Hz. Ali’nin imametine vurgu yapmak gayesiyle âyete ilavede bulunarak “*Ey Peygamber! Rabbinden sana Ali hakkında indirileni tebliğ et...*” şeklinde aktarmıştır.¹⁰⁵

Geç dönemde telif edilen Şîî tefsirlerde, erken dönem Şîî âlimlerin naklettikleri rivayetlere yer verilerek aynı görüş devam ettirilmiştir.¹⁰⁶ Buna ilaveten onlar tarafından, Sünnî âlimlerin mevla rivayetine yer verdikleri halde Hz. Ali’nin imametini kabul etmemeleri eleştirilmiştir.¹⁰⁷ Şeyh Müfid’in (ö. 413/1022) sistemli bir şekilde ortaya koyduğu daha sonra Şerif Murtaza (ö. 436/1044) ve Tûsî (ö. 460/1067) gibi âlimler tarafından geliştirilen usûlî geleneğinin imamete yaklaşımı, ahbârî geleneğinin argümanlarını aktarmak suretiyle söz konusu âyetler imametle ilişki-

⁹⁹ el-İyâşî, *Tefsîru’l-İyâşî*, 1/353; Ebû’l-Kâsım Furât b. İbrâhîm Furât el-Kûfi, *Tefsîru Furât el-Kûfi*, thk. Muhammed el-Kâzım (Tahran: Vizâretu’s-Şekâfe, 1990), 66/3.

¹⁰⁰ el-Mâide 5/3.

¹⁰¹ el-İyâşî, *Tefsîru’l-İyâşî*, 2/63; el-Kummî, *et-Tefsîr*, 9/13; el-Kûfi, *et-Tefsîr*, 8/1-2; et-Tabersî, *Mecma’u’l-Beyân*, 343; et-Tabâtabâ’î, *Tefsîru’l-Mîzân*, 6/29.

¹⁰² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Mustedrek ale’s-Şâhihain*, thk. Heyet (Dâru’t-Te’şîl, 1435), 303.

¹⁰³ el-Kummî, *et-Tefsîr*, 9/15.

¹⁰⁴ el-Kummî, *et-Tefsîr*, 9/13; et-Tabersî, *Mecma’u’l-Beyân*, 343; et-Tabâtabâ’î, *Tefsîru’l-Mîzân*, 6/29.

¹⁰⁵ el-Feyz el-Kâşânî, *Tefsîru’s-Şâfi*, thk. Huseyn el-A’lemî (Tahran: Metebetu’s-Şadr, ts.), 2/52.

¹⁰⁶ Bk. es-Seyyid Hâşim el-Huseynî el-Bahrânî, *el-Burbân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Heyet (Kum, ts.), 491.

¹⁰⁷ Muhammed Kerim el-Bakûvî, *Gerçeğin Doğuşu Alevî Kur’an Tefsiri*, ed. Ahmet Dolunay (İstanbul: Merkür, 2000), 1/234.

lendirilerek aynı istikamette sürdürülmüştür.¹⁰⁸ Tefsirinde önemli oranda Sünnî kaynaklardan istifade eden Tabâtabâî (ö. 1402/1981) de Şîî geleneğini takip ederek imamet görüşünü aynı minvalde sürdürmüş ve bu konuda taviz vermemiştir.¹⁰⁹

Şîî kaynaklarda imamet görüşü yine İbn Abbâs'a isnad edilen farklı rivayetlerle de güçlendirilmiştir. Bu doğrultuda nakledilen diğer rivayete göre İbn Abbâs, Hz. Ali'nin şu sözlerini nakletmektedir: "Allah'ın hakkı batıldan açıkça ayırdığı gibi Rasullullah (tarafından) imamet bana verildi. Bu nedenle ben apaçık imamım."¹¹⁰

Görüldüğü üzere Şîî tefsirlerde imamet fikri, özellikle Maide Sûresi'nin 67. âyetiyle ilişkilendirilmiş ve nüzul sebebi olarak aktarılan mevla hadisi ilave ifadelerle İbn Abbâs'a izafe edilerek güçlü bir argümana sahipmiş gibi lanse edilmiştir. Bu meyanda bahsi geçen âyetin, onlar tarafından mezhep taassubu içerisinde değerlendirildiği söylenebilir.

Öncelikle Sünnî hilâfet anlayışına bakıldığında Şîîlerin imâmet düşüncesine mukabil geliştiği görülür.¹¹¹ Ehl-i sünnet'in imamet konusundaki genel fikri, nass ile ilişkilendirilmeyip, icmâya dayanmaktadır. Bu bağlamda Ehl-i sünnet "şûra"ya alternatif olarak "icmâ" fikrini geliştirmiştir. Ehl-i sünnet bu düşünceye, Sakîfe günü yaşanan hadisede kimsenin imamet hususunda nass iddiasını öne sürerek karşı çıkmamasını delil getirmektedir.¹¹²

Mâide sûresinin 67. âyeti ile ilgili Sünnî kaynaklara bakıldığında ise âyetin Uhud savaşının akabinde yaşanan gergin ve düşmanların atakta olduğu kaotik bir ortamda nazil olduğu zikredilir.¹¹³ Diğer yandan Sünnî kaynaklar, bahsi geçen âyetin Hz. Peygamber'in Yahudi ve Hıristiyanların hile ve tuzaklarına ve düşmanların sayıca çokluğuna rağmen tebliğ vazifesini sürdürmesini ve korkmaması gerektiğini vurgulamak üzere nazil olduğunu aktarmışlardır.¹¹⁴ Bunun yanı sıra Sünnî kaynaklarda aynı âyet hakkında İbn Abbâs'a isnad edilen farklı rivayetler mevcuttur. Örneğin bir rivayette Hz. Peygamber'in risalet görevini hakkıyla yerine getirememekten ve insanların kendisini tekzip etmelerinden dolayı yaşadığı endişe üzerine bu âyet nazil olmuştur.¹¹⁵ Bir başka rivayete göre ise Hz. Peygamber düşmanlar kendisine zarar vermesinler diye geceleri korunmaktaydı. Âyetin inmesiyle Hz. Peygamber artık başkasının korumasına ihtiyacı olmadığını ifade etmiştir.¹¹⁶

Burada öncelikli olarak Sünnî ve Şîî tefsirlerde âyetle ilintili olarak zamansal bir farklılığın olduğu görülmektedir. Şîî kaynaklarda zikri geçen âyet, Gadîr-i Hum rivayetiyle ilişkilendirildiği için dönemsel olarak Veda haccı zamanına denk gelirken; Sünnî kaynaklarda Uhud savaşı sonrası

¹⁰⁸ Rumeysa Albayrak, *İmâmiyye Şîâsi'nda İmamet Delili Olarak Gadîr-i Hum* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 100-101.

¹⁰⁹ et-Tabâtabâî, *Tefsîru'l-Mizân*, 6/26-27.

¹¹⁰ el-Kummî, *et-Tefsîr*, 45/1.

¹¹¹ Sancılı, *Erken Dönem Abbâsilerde Mezhep-İktidar İlişkileri*, 75-76.

¹¹² el-Cuveynî, *el-Gîyâs*, 27, 34.

¹¹³ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer et-Teymî er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb* (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2000), 12/42; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'an*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 2003), 6/244.

¹¹⁴ et-Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 8/567-568; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 12/41.

¹¹⁵ el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'an*, 6/243.

¹¹⁶ Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1422), 1/568.

nazil olduğu yönünde aktarıldığı için daha erken döneme tekabül etmektedir.¹¹⁷ Buna ilaveten dikkat çekilmesi gereken önemli bir hususu da zikretmek gerekir. Şîî âlimlerin istişhadda bulunduğu Sünnî âlimler eserlerinde mevla hadisine yer vermişlerdir. Fakat onlar, bu rivayeti Mâide sûresinin 67. âyetinin nüzul sebebi bağlamında aktarmamışlardır.¹¹⁸ Diğer bir ifadeyle Sünnî âlimlerin aktarımında âyet rivayet bağlantısı söz konusu değildir. Ayrıca Sünnî âlimler mevla hadisinde geçen “mevlâ” kelimesine Şîa gibi dini bir muhteva yüklemeyiz, Hz. Peygamber döneminde yaşanan sosyal bir olgu bağlamında ele alır.¹¹⁹ Bunun yanı sıra Şîî tefsirlerde mevla rivayetinde İbn Abbâs’a istinaden Gadîr-i Hum’da Hz. Peygamber’in doğrudan velayetle ilgili sözler sarfettiğine dair ifadeler yer verilmek suretiyle bazı ilaveler de söz konusudur. Fakat mevla hadisine yer veren Sünnî kaynaklarda söz konusu ifadeler bulunmamaktadır.

Bunlara ilaveten Şîa’nın imamet nazariyesine karşılık Sünnî kaynaklarda İbn Abbâs tarikiyle Hz. Peygamber’in hiç kimseye vasiyet etmediği nakledilmektedir.¹²⁰ Bu doğrultuda Sünnî tefsirlerde yer alan rivayete göre bir kişi İbn Abbâs’a gelerek şöyle der: “Bazı kimseler, Hz. Peygamber’in halktan gizlediği, sadece bize söylediği bazı bilgilerin yanımızda bulunduğunu söylüyorlar.” Bunun üzerine İbn Abbâs, “Mâide sûresinin 67. âyetini bilmiyor musun? Allah’a yemin olsun ki Allah Rasulü ardından bizlere yazılı bir kâğıt dahi bırakmadı.” şeklinde karşılık verir.¹²¹ Bu rivayet adeta Mâide sûresinin 67. âyetiyle ilintili olarak İbn Abbâs’a dayandırılan Şîî düşüncüyü yine İbn Abbâs’ın diliyle reddeden bir cevap mahiyetindedir.

Öte yandan Sünnî kaynaklarda İbn Abbâs’a istinaden Hz. Peygamber’in kendisinden sonra imam tayin etmediğine ve bu yönde herhangi bir vasiyette bulunmadığına işaret eder nitelikte ilginç bir başka rivayet de aktarılmaktadır. Rivayete göre Hz. Peygamber’in vefatına yakın hasta olduğu sırada Hz. Ali ile Hz. Abbâs arasında bir diyalog hasıl olur. Hz. Abbâs Hz. Peygamber’in hastalığı nedeniyle vefat edeceğini söyler ve bu nedenle Hz. Ali’ye onun yanına birlikte gitmeyi teklif ederek şöyle der: “Beraber Rasûlullâh’a (a.s.) gidelim ve kendisinden sonra idareyi kime bırakacağını soralım. Şayet halifelîği bize verecekse şimdiden bilelim ancak bu vazifeyi bizden başkasına verecekse şimdi öğrenelim ki bize vasiyet etmesini isteyelim.” Bu teklifin üzerine Hz. Ali, kendisine sorulması halinde Rasûlullâh, hilafetin başkasında olduğunu belirtirse insanların yönetimi kendilerine asla vermeyeceklerini bu nedenle de sormayacağını söyler.¹²²

¹¹⁷ Ebû Ca’fer Muḥammed b. Muḥammed et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Ḥabîb (Beyrût: Dâru İhyâ’i Turâsî’l-‘Arabî, ts.), 3/433; et-Tabersî, *Mecma’ u’l-Beyân*, 343.

¹¹⁸ Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muḥammed b. Ahmed b. Ḥanbel eş-Şeybânî, *el-Musned*, thk. Heyet (Cem’iyyetu’l-Meknez, 1431), 2/8/1178; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sunenu’l-Kubrâ*, thk. Heyet (Kahire: Dâru’t-Teşîl, 1433), 10/187; en-Nîsâbü’rî, *el-Mustedrek âle’s-Şahîḥayn*, 5/303.

¹¹⁹ Ebû Muḥammed ‘Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te’vîlu Muḥtelifi’l-Ḥadîs* (el-Mektebu’l-İslâmî - Muessesetu’l-İşrâk, 1999), 93; Ebû’s-Sa’âdât el-Mubârek b. Muḥammed İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî Ğarîbi’l-Ḥadîs ve’l-Eşer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Maḥmûd Muḥammed eṭ-Ṭanâhî (Beyrût: el-Mektebetu’l-‘İlmiyye, 1979), 5/228.

¹²⁰ Ebû Bekr Abdullâh b. el-‘Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Sa’d b. Nâsîr eş-Şetrî (Riyad: Dâru Kunûzi İş-bîliyyâ, 2015), 17/220; Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî, *el-Musned*, thk. Heyet (Cem’iyyetu’l-Meknez, 1431), 2/93; Ebû Ya’lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Musnedu Ebî Ya’lâ*, thk. Heyet (Kahire: Dâru’t-Te’şîl, 2017), 3/75.

¹²¹ İbn Ebî Hâtîm, *et-Tefsîr*, 4/1172. Dürülmensura bk

¹²² Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. İsmâ’il el-Buhârî, *el-Câmi’ u’l-Musnedu’s-Şahîḥu’l-Muḥtaşar*, thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâsîr (Beyrût: Dâru Tavḳî’n-Necât, 2001), 6/12.

Her ne kadar İbn Abbâs'a izafe edilerek Hz. Ali üzerinden böyle bir argüman aktarılmışsa da Hz. Ali'nin tarihsel gerçekliğe tekabül eden şahsiyeti bakımından böyle bir düşünceye sahip olamayacağını kabul etmek gerekir. Nitekim o, hiçbir zaman doğrudan hilafet davasında bulunmamış ve tahkim kararına karşı olmasına rağmen¹²³ olası durumların vehametini anladığından, taraftarların tutumu ve fitne korkusu dolayısıyla halifeliği konusunda ısrarcı davranmamıştır. Bu rivayet, Şîa'nın İbn Abbâs vasıtasıyla güçlendirmeye çalıştığı imamet nazariyesini, yine İbn Abbâs aracılığıyla çürütmeye yönelik muhalif taraflarca ortaya konulduğunu hatıra getirmektedir. Bu doğrultuda hem Sünnî hem de Şîi gruplar tarafından İbn Abbâs'ın güçlü bir referans kabul edilmesi dolayısıyla ona nispetle kendi düşüncelerini destekleyecek argüman geliştirdikleri ve İbn Abbâs'tan nakledilen rivayetlerdeki çelişkilerden bazılarının bu sebepten kaynaklı olabileceği söylenebilir.

Şunu da belirtmek gerekir ki erken dönemlerde İbn Abbâs'a nisbetle aktarılan rivayetler, sonraki süreçlerde bilgi değeri açısından rivayetlerin genel kabul görmesi hasebiyle hem Sünnî hem Şîi tefsirlerde yer alabilmiştir. Ancak her iki grup da kendi paradigmalarına uygun olan rivayetleri güçlü bir argüman olarak aktarırken; aynı kanaldan gelen ve kendi eserlerinde yer alan aksi görüşü destekleyen rivayetleri tevil etmişlerdir. Her iki kesim tarafından bu yöntem vasıtasıyla tezat teşkil eden rivayetlerdeki problemler çözülmeye çalışılmıştır. Ancak çözüm önerileri de yine mezhebi saiklerle ortaya konulmuştur. Tevili mümkün olmayan rivayetler ise zayıf addedilmiştir.

Söz gelimi, *قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ* “*Sizden akrabalık sevgisinden başka bir karşılık istemiyorum.*”¹²⁴ âyetinde yer alan “*meveddet*” ifadesiyle alakalı birbirine muhalif iki farklı rivayet aktarılmakta ve her iki rivayet, İbn Abbâs tarikiyle nakledilmektedir. Mezkûr âyette yer alan “*akraba*” ifadesi, Sünnî kaynaklarda İbn Abbâs'a nispet edilen bir rivayette “Kureyşliler”in, başka bir rivayette ise “ehl-i beyt”in kast edildiği her iki farklı rivayet de yer almıştır.¹²⁵ Ancak ehl-i beyt olduğu yönünde aktarılan rivayet, her ne kadar Sünnî kaynaklarda yer almış olsa da İbn Teymiyye tarafından uydurma kabul edilmiş,¹²⁶ İbn Ebi Hâtüm (ö. 327/938) de bu rivayeti zayıf olarak değerlendirmiştir.¹²⁷ Neticede Sünnî kaynaklarda meveddet âyetiyle ilgili İbn Abbâs'a refere edilen her iki farklı rivayete yer verilmesine karşın, Şîi tefsirlerde olduğu gibi¹²⁸ imamet ile ilişkilendirilmemiştir. Bilakis Sünnî kaynaklarda meveddet âyetiyle bağlantılı olarak İbn Abbâs'a atfen Hz. Peygamber’le akrabalık bağları bulunan Kureyş müşriklerinin olduğu ve onlardan bu bağa riâyet etmelerinin talep edildiği kaydedilmektedir.¹²⁹ Dolayısıyla Sünnî âlimler, kendi kaynaklarında birbirine zıt bu iki rivayete yer vermiş olsa da bazıları rivayetleri kendi görüşleri doğrultusunda izah etmiş bazıları da herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmaksızın sadece mevcut rivayetleri aktarmakla yetinmiş-

¹²³ Adnan Demircan, “Tahkim Sürecinde Hz. Ali”, *Hız. Ali*, ed. Ali Aksu (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2020), 167.

¹²⁴ eş-Şûra 42/23.

¹²⁵ Muḥammed b. ‘Alî b. Muḥammed el-Yemenî Şevkânî, *Fetbu’l-Kadîr* (Dimeşk: Dâru İbn Keşîr, 1414), 4/615.

¹²⁶ Ebu’l-‘Abbâs Taḳıyyuddîn Aḥmed b. ‘Abdilḥalîm İbn Teymiyye, *Minbâcu’s-Sunneti’n-Nebeviyye fî Nakḍi Kelâmi’s-Şî’a el-Kaderiyye*, thk. Muḥammed Reşâd Sâlim (y.y.: Câmî’atu’l-İmâm Muḥammed b. Su’ûd el-İslâmiyye, 1406), 7/95-99.

¹²⁷ İbn Ebi Hâtüm, *et-Tefsîr*, 10/3276.

¹²⁸ el-Kummî, *et-Tefsîr*, 11; *et-Tabâtabâ’î*, *Tefsîru’l-Mîzân*, 26.

¹²⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuhu*, thk. Abdulcelîl ‘Abduh Şelebî (Beyrût: ‘Âlemu’l-Kutub, 1988), 4/398/1988; İbn Teymiyye, *el-Minhâc*, 7/100.

tir.¹³⁰ Şunu da belirtmek gerekir ki görebildiğimiz kadarıyla İbn Abbâs' isnad edilen mütenakız rivayetlerden hem Sünnî hem de Şîî kaynaklarda yer alanların ekseriyeti ahkama dair ihtilaflarla ilintilidir. Hassaten aşağıda yer verilen örneklerde bu husus daha iyi anlaşılacaktır.

4.1.2. Fıkhî Hükümlerle İlgili İbn Abbâs'a İsnad Edilen Rivayetler

4.1.2.1. Sünnî ve Şîî Kaynaklarda Abdestte Ayakların Yıkanması/Mesh Edilmesi Meselesi

Sünnî ve Şîî tefsirler, sadece imamet konusunda değil hüküm bildiren hususlarda da İbn Abbâs'a istinaden çelişkili rivayetleri nakletmişlerdir. Söz gelimi abdest alırken ayakların yıkanması ya da mesh edilmesi meselesi bunlardan biridir. Mâide sûresinin 6. âyetinde geçen “ayakların yıkanması/mesh edilmesi” ifadesiyle bağlantılı olarak Sünnî ve Şîî kaynaklarda iki farklı kıraate ilişkin rivayet aktarılmaktadır.

Şîa'nın benimsediği hükümde abdest esnasında ayaklar yıkanmaz sadece mesh edilir.¹³¹ Nitekim onlara göre Kur'ân'da da bu şekilde geçmekte, İbn Abbâs da “abdest iki yıkama ve iki meshdir”¹³² ifadesiyle bu durumu açıkça zikretmektedir. Ne var ki “abdest iki yıkama ve iki meshdir” rivayeti Sünnî kaynaklarda da yer almıştır.¹³³ İbn Kesir (ö. 774/1373) ayakların mesh edilmesini içeren rivayetlerden bazılarını tenkit ederek Şîa'nın bu konuda hatalı olduğunu ifade ederken,¹³⁴ el-Âlûsî (ö. 1270/1854) de abdestte ayakların yıkanmasıyla ilgili rivayetlerin sahih, meshle ilgili rivayetlerinin tamamının da Şîilerce uydurulmuş olduğu konusunda uzun izahatta bulunmuştur.¹³⁵ Bazı Sünnî kaynaklarda meshe dair aktarılan rivayette de geçtiği üzere âyette ayakların mesh edilmesinin emredildiğini ancak Nebevî uygulamada ekseriyetle ayaklar yıkandığı için sahabenin yıkama hususunda ittifak ettiğini öne sürmüşlerdir.¹³⁶

Abdest âyeti konusunda Sünnî ve Şîî âlimler arasındaki esas ihtilaf, daha önce de ifade edildiği üzere Mâide sûresinde yer alan âyetin kıraatiyle ilintilidir. Ancak kıraatle ilgili her iki farklı varyantı da içeren rivayetler İbn Abbâs kanalıyla aktarılmıştır. Bir rivayette İbn Abbâs, “*وامسحوا برؤسكم وارجلكم*” kısmını “ercülükum” şeklinde önceki kelimeye atfederek kesralı okunduğunu zikrederken,¹³⁷ diğer rivayete göre o, üstün olarak “ercüleikum” şeklinde okunduğunu belirtmiştir.¹³⁸

¹³⁰ Bk. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an Hakkâiki Çavâmiidi't-Tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 4/219.

¹³¹ el-İyâşî, *Tefsîru'l-İyâşî*, 1/318.

¹³² et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/450; et-Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, 3/254.

¹³³ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 8/195; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, 6/92; ed-Dimeşki Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmî b. Muḥammed Selâme (Dâru Tayyibe, 1420), 3/52.

¹³⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3/53.

¹³⁵ Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Alûsî, *Râbu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. 'Alî 'Abdubârî 'Aṭṭiyye (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 3/244-250.

¹³⁶ Celâlu'd-Dîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Menşûr* (Beyrût: Daru'l-Fikr, ts.), 3/29.

¹³⁷ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/450; Abdülazîz b. Abdullah el-Humeydî, *Tefsîru İbn 'Abbâs ve Merviyâtübâ fî't-Tefsîr min Küttübi's-Sünne* (Riyad: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, ts.), 325.

¹³⁸ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *en-Nâsib ve'l-Mensûb*, thk. Muḥammed Şâlih el-Mudeyfir (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1418), 2/117; et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 8/192; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, 6/93.

Öte yandan Sünnî âlimler sened zincirinde İbn Abbâs'ın da yer aldığı “ateşte yanacak topraklara yazıklar olsun”¹³⁹ hadisine binaen ayakların yıkanmasının farziyetine dikkat çekmişler ve bu doğrultuda İbn Abbâs'a istinaden “ercüleikum” şeklinde mansup okunduğunu dolayısıyla da ayakların meshine dair bir hüküm çıkarılamayacağını belirtmişlerdir.¹⁴⁰ Neticede her iki rivayetin hem Sünnî hem de Şiî kaynaklarda yer almasına karşın muhalif taraflar kendi düşünceleri doğrultusunda uygun olan rivayeti tercih etmiştir. Bir mesele olarak abdestte ayakların yıkanması ya da mesh edilmesi elbette bu kadar bilgiyle sınırlı değildir. Ancak çalışmamızın konusu tarafların sahip olduğu düşünceleri izah etmek değil¹⁴¹ aksine bu husustaki fikirlerini İbn Abbâs'a isnad edip etmemeleridir ki araştırmamız neticesinde bu konudaki çelişkili aktarımların İbn Abbâs'a dayandırıldığı açıkça görülmektedir.

4.1.2.2. Sünnî ve Şiî Kaynaklarda Müt`a Nikâhı Meselesi

Müt`a nikâhı da Sünnî ve Şiî tarafların kendi düşünceleri doğrultusunda İbn Abbâs'a referans verdikleri bir başka örnektir. Bu meselede birbirini nakzeden rivayetlerin İbn Abbâs aracılığıyla aktarılması dikkat çekmektedir. Kur'an'ın nâzil olduğu toplumsal vasatta eski Arap adetlerinden olan müt`a nikahı, daha çok geçici bir süre için yabancı memlekette bulunan erkekler tarafından yapılırdı.¹⁴² Ancak çalışmamızda grift bir konu olan müt`a hususunda detaylara¹⁴³ girilmeyecek sadece İbn Abbâs'a izafe edilen çelişkili rivayetlere yer verilecektir.

İbn Abbâs'a isnad edilen ve birinde müt`a nikâhının mübah olduğu diğerinde haram saydığı belirtilen her iki rivayet de Sünnî ve Şiî kaynaklarda yer almaktadır. Rivayetlerden birine göre İbn Abbâs, müt`anın caiz olmadığını ileri süren Abdullah b. Zübeyr ile polemik yaşamış ve Hz. Peygamber döneminde uygulandığını söylemiştir.¹⁴⁴ Bir diğer rivayette ise İbn Abbâs, Huneyn gazvesinde bir başka yerde Hayber gününde müt`anın yasaklandığını açıkça ifade etmiştir.¹⁴⁵

Şi'a'ya göre Nisâ sûresinin 24. âyetine binaen İbn Abbâs'ın da dâhil olduğu Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733 [?]) ve Ca'fer es-Sâdık gibi önemli sahabe ve tabiînin müt`a nikâhına cevaz vermesine karşın¹⁴⁶ Hz. Ömer tarafından yasaklanmıştır. Nitekim Şiî âlimlerin aktarımına göre İbn Abbâs'ın, “Eğer Ömer müt`a nikâhını yasaklamış olmasaydı,

¹³⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mubezzeb* (Dâru 'Âlemi'l-Kitâb, 1423), 46.

¹⁴⁰ Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd el-Başrî et-Tayâlisî, *el-Musned*, thk. Muhammed b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hecer, 1999), 4/228; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 5/2641; et-Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 8/200-201.

¹⁴¹ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şi'a Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012).

¹⁴² Sevim Gelgeç, “Mâ Malakat Aymân in the Context of Returning to the Ontological Understanding of Chastity”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 975-976.

¹⁴³ Detaylı bilgi için bk. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şi'a Polemikleri*, 273-308.

¹⁴⁴ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *en-Nâsib ve'l-Mensûb*, 76; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Muslim, *Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtaşar bi Nakli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilâ Resûlillâh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, thk. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'şîl, 1374-75/1955-56), 3/460; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Abkâmu'l-Kur'an*, thk. Abdusselâm Muhammed Alî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 3/96; et-Tabâtabâ'î, *Tefsiru'l-Mizân*, 2/50.

¹⁴⁵ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 12/289; İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh el-Buhârî*, thk. Muhibbuddin el-Haţib (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 9/168; İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 5/10.

¹⁴⁶ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/165-167; et-Tabersî, *Mecma' u'l-Beyân*, 3/50-51; et-Tabâtabâ'î, *Tefsiru'l-Mizân*, 4/79.

günahkâr kişiler dışında kimse zina etmezdi” şeklinde ifade etmesi,¹⁴⁷ müt`a nikâhının Hz. Ömer tarafından kesin bir şekilde yasaklandığını göstermektedir.

Şîî kaynaklarda aktarılan bir başka rivayette İbn Abbâs zikri geçen âyeti “*belirli bir vakte kadar faydalanmanıza karşılık onlara ücretlerini veriniz*” anlamına gelecek şekilde “*ilâ ecelin müsemmâ*” ifadesini ilâve ederek okumuştur. Bunun yanı sıra onlara göre âyette “*müt`a*” kökünden türetilmiş bir fiilin kullanılması ve mehirden söz edilmeksizin “*üçür*” kelimesine yer verilmesi hasebiyle âyetin dâimî nikâhı murad etmediği müsellemdir.¹⁴⁸ Dolayısıyla İbn Abbâs’ın da ifade ettiği üzere âyette müt`anın helal olduğu ortadadır. Hz. Peygamber de müt`ayı yasaklamamıştır. Bu durumda Allah ve Rasulüne rağmen müt`ayı haram addetmek âyeti inkâr etmek demektir.¹⁴⁹

Ancak Sünnî âlimler, “*istemtea*” fiilinin Arap dilinde muhtelif anlamlarda kullanıldığını ayrıca süresiz evlilikte karı-koca ilişkisini belirtmek üzere de söylendiğini ifade etmişlerdir.¹⁵⁰ Buna ilaveten onlar, âyette “*istemtea*” fiilinin müt`a nikâhı manasında kullanıldığına dair bir karinenin bulunmadığını, âyetin bağlamından hareketle bu fiilin dâimî evliliğe işaret ettiğini vurgulayıp “*üçür*” kelimesinin de “*mehirler*” anlamına geldiğini belirtmişlerdir.¹⁵¹ İbn Abbâs’tan aktarılan ve zikri geçen âyette “*ilâ ecelin müsemmâ*” ifadesinin bulunduğu belirtilen rivayetin de Sünnî kaynaklarda yer almasına karşın “*ilâ ecelin müsemmâ*” ifadesinin resmi mushafta bulunmaması hasebiyle Sünnî âlimlerce bu rivayet reddedilmiştir.¹⁵²

Öte yandan Şîa’nın müt`a nikâhının caiz olduğuna dair güçlü bir argüman olarak ortaya koyduğu İbn Abbâs rivayetleri konusunda Sünnî âlimler farklı yorum geliştirmişlerdir. Bunlardan en dikkat çeken ise Tirmizi’nin görüşleridir. Ona göre İbn Abbâs’ın müt`a nikâhını tecviz ettiği rivayet, İslam’ın ilk dönemiyle ilintilidir. Nitekim İslam’ın erken devrinde müt`a henüz yasaklanmamıştı. Fakat son dönemlerde bu nikâh yasaklanmış, İbn Abbâs bu yasaklamadan haberi olmadığından müt`a’nın caiz olduğunu ifade etmiştir. Buna mukabil İbn Abbâs, bu hususla ilintili gerçeği öğrendikten sonra müt`anın haram olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla her ne kadar rivayetler çelişkili görünse de aslında İbn Abbâs tarafından bu düşünceler, farklı dönemlerde dile getirilmiştir. Başka bir ifadeyle tarihsel açıdan bakıldığında İbn Abbâs’ın bu haramlık hususundan geç haberdar olması durumu söz konusudur.¹⁵³ Dolayısıyla İbn Abbâs, başlangıçta müt`aya cevaz verirken, sonradan bu görüşünden rücû ederek onun haram olduğunu belirtmiştir. Bu meyanda Tirmizi’nin rivayetlerdeki çelişkiyi bir bakıma çözüme kavuşturmayı amaçladığı söylenebilir. Ancak İbn Abbâs’ın Nisâ sûresinin 24. âyetiyle ilintili böylesine önemli bir detayı geç öğrenmesi ya da bulunduğu dönemde yaşanan olgudan çok geç haberdar olması tartışmalı bir konu olarak görülmektedir.

¹⁴⁷ et-Tabersî, *Mecma’u’l-Beyân*, 3/52.

¹⁴⁸ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/165; et-Tabersî, *Mecma’u’l-Beyân*, 3/51.

¹⁴⁹ el-İyâşî, *Tefsîru’l-İyâşî*, 1/249.

¹⁵⁰ el-Buhârî, *es-Sahîh*, 7/10.

¹⁵¹ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-Âşâr*, thk. Muhammed Zuhri en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdilhak (Âlemu’l-Kutub, 1994), 3/26; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Âhkâmi’l-Kur’an*, 5/129.

¹⁵² et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 6/587-588; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Beğavî, *Me’âlimu’t-Tenzîl fi Tefsîri’l-Kur’an*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsi’l-Arabî, 1999), 1/596; Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001), 2/36; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Âhkâmi’l-Kur’an*, 5/130.

¹⁵³ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Heyet (Kahire: Dâru’t-Te’sil, 2015), 2/336.

Yine Sünnî kaynaklarda İbn Abbâs'ın vefatından önce müt`a hakkında dile getirdiği düşüncelerinden dolayı tevbe ettiği de aktarılmıştır.¹⁵⁴ Diğer bir Sünnî yoruma göre ise İbn Abbâs'ın her hâlükârda müt`aya cevaz vermediği gibi, bu nikâh çeşidini mutlak haram olarak da addetmemiştir. Bilakis o, çaresiz durumlarda domuz eti yeme kabilinden bir ruhsat addedip sadece zina suçuna zorlayacak bir zaruret halinde müt`aya ruhsat vermiştir.¹⁵⁵

Görüldüğü kadarıyla Sünnîler ve Şiîler arasında cereyan eden ihtilaflı görüşler, muhtelif rivayetlerin İbn Abbâs'a izafe edilmesine tesir etmiştir. Nitekim “*Tercümânu'l-Kur'an*” niteliğiyle Kur'an'a vukufiyeti belirtilen¹⁵⁶ İbn Abbâs'ın âyetlerle ilintili bahsi geçen rivayetlerde bu denli çelişik görüşleri zikretmiş olmasının izahı mümkün olmasa gerektir. Bu meyanda İbn Abbâs'a nispet edilen çelişkili rivayetler muhteva açısından incelenip Sünnî ve Şiî düşünceyle karşılaştırıldığında aralarında önemli oranda münasebetin olduğu görülmektedir. Tefsirde bilginin önemli ölçüde rivayete dayanması ve tefsirde senet zincirinin ehl-i hadis gibi kriterlere sahip olmaması rivayetlerin İbn Abbâs'a nispet edilmesini kolaylaştırmış ve bu durum, birbirine tezat teşkil eden rivayetlerin nicelik yönünden artmasının yanı sıra birbirini nakzeden rivayetlerin zamanla hem Sünnî hem de Şiî kaynaklarda yer almasına neden olabilmektedir.

Son tahlilde İbn Abbâs'ın hem Şiî hem de Sünnî taraflarca tefsirde muteber addedilmesi hasebiyle bir âyet hakkında birçok çelişkili rivayetin İbn Abbâs'a dayandırılması temelde hicrî ikinci asırdaki dini epistemolojik yaklaşımla doğrudan bağlantılıdır. Böylece taraflar, muhtelif düşüncelerini İbn Abbâs'a isnad ederek, hasmına karşı güçlü argümanlara sahipmiş gibi fikirlerini dayatmaya çalışmışlardır. Söyleyen değil “söylenen İbn Abbâs” fikrini savunma gerekçemiz, hicrî ikinci asırdaki epistemolojik değerlerin rivayete tekabül etmesiyle ilintilidir. Dolayısıyla o dönemde bilgi, referans değeri güçlü olan isimlere izafe edilmesiyle değer kazanmaktadır. Diğer bir ifadeyle ona atfedilen rivayetlerin, bilginin genel geçer addedilmesinde önemli bir kriter olarak görülmesi nedeniyle her iki kesim de kendi düşüncelerinin meşruiyetine dayanak teşkil etmesi adına, kendilerine ait görüşleri İbn Abbâs'a nispet edebilmiştir. Nitekim çoğu çelişkili rivayetlerin İbn Abbâs'tan aktarılması da bu fikri desteklemektedir.

Sonuç

Bu çalışmada İbn Abbâs'a atfedilen rivayetlerin Sünnî-Şiî paradigmayla münasebeti dolayısıyla çelişkili olanları incelenmiş ayrıca muhtelif rivayetlerin İbn Abbâs'a refere edilmesinin hicrî ikinci asırdaki dini epistemolojiye yaklaşım tarzıyla bağlantılı olduğu tespit edilmiştir. Zira erken dönemde bilgi önemli ölçüde rivayete denk gelmekte, ilim kapsamında değerlendirilen isnada dair ihtimam da ağırlıklı olarak bu süreçte gözlemlenmektedir. Dolayısıyla erken dönemde isnad rivayet sistemi, bilginin meşruiyeti açısından hayati önem arz etmektedir. Buna bağlı olarak hicri ikinci asırdaki epistemolojinin önemli ölçüde rivayete dayanması hasebiyle tarafların sahip oldukları fikirleri, birçok kesim tarafından muteber addedilen bir isme izafe etmeleri kaçınılmaz olmuştur. Özellikle rivayetlere yaklaşım açısından tefsirin hadis disiplininin farklı olması, tefsirlerde aynı âyet hakkında birbirini nakzeden muhtelif sayıda rivayetlerin yer almasına sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda nicelik yönünden dikkat çeken isim ise kuşkusuz İbn Abbâs'tır.

¹⁵⁴ ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1/498.

¹⁵⁵ Muḥammed b. Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tabrîr ve't-Temvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 5/11.

¹⁵⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 4/234.

Sünnî ve Şii taraflarca tefsirde otorite kabul edilen İbn Abbâs'a çok sayıda rivayet isnad edilmiştir. İbn Abbâs'a atfedilen çelişkili rivayetler içerik yönünden analiz edildiğinde ihtiva ettiği düşüncelerin erken dönemlerde izdüşümlerine rastlamak mümkündür. Söz gelimi erken dönemde telif edilenler de dâhil Şii kaynaklarda imamet fikri, Maide sûresinin 67. âyetinin nüzul sebebi bağlamında aktarılan İbn Abbâs rivayetiyle temellendirilmiş ve bu durum imamet düşüncesinin meşru zeminini oluşturmuştur. Buna mukabil Sünnî kaynaklarda ise yine İbn Abbâs vasıtasıyla söz konusu düşünceye reddiye mahiyetinde rivayetlerin yer aldığı görülmüştür.

Öte yandan Sünnî ve Şii'lerin ahkam konularından abdestte ayakların yıkanması ya da mesh edilmesi ile müt`a nikâhı konusudaki düşünceleri ve bu hükümlerle ilişkilendirdikleri âyetler hakkında aktardıkları rivayetler incelenmiştir. Bu konuda tenakuz içeren rivayetler ağırlıklı olarak İbn Abbâs kanalıyla aktarılmıştır. Ahkamlarla ilintili mütenakız rivayetler, bir önceki imamet örneğinden farklı olarak hem Sünnî hem de Şii kaynaklarda yer almıştır. Ancak her iki grup tarafından kendi görüşleriyle mutabık olan rivayetler kabul edilirken, İbn Abbâs'a isnad edildiği halde kendi düşünceleriyle uyuşmayan rivayetler yer yer zayıf addedilmiş kimi durumda da farklı yorumlar geliştirilerek tevil edilmeye çalışılmıştır. Neticede, incelenen örneklerle bağlantılı olarak Sünnî ve Şii kaynaklarda yer alan İbn Abbâs'a istinaden tezat teşkil eden rivayetlerin tarafların görüşleriyle paralellik arz etmesi, her iki tarafın da kendi görüşlerini içeren bazı söylemleri İbn Abbâs'a izafe ettikleri düşüncesini desteklemektedir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Hatice Ece ERÇİN

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Kitâbu's-Sünne*. thk. Muhammed b. Saïd Sâlim el-Kahtânî. Riyad: Dâru İbn Kayyim, 1986.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Musned*. thk. Heyet. 12 Cilt. Cem'iyetu'l-Meknez, 1431.
- Aksoy, Soner. "el-Burhan fî Vucuhî'l-Beyân Eseri Bağlamında İbn Vehb el-Kâtib'in Beyan Yönetiminin Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuruna Katkısı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020), 229-251.
- Albayrak, Rumeysa. *İmâmiyye Şiası'nda İmamet Delili Olarak Gadir-i Hum*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Alûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-. *Râhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*. thk. 'Alî 'Abdubârî 'Aṭṭiyye. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Atvân, Hüseyin. *el-Emevîyyûn ve'l-Hilâfe*. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1986.
- Avcı, Casim. "Hilâfet". 17/539-546. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1998.
- Aydemir, Selahattin. "Hadîs Uydurmacılığının Tespitinde Kullanılan Bir Rivâyetin Tetkik ve Tahlili: 'Hz. Peygamber'e Yalan İsnâd Edilmediği Zamanda Hadîs Naklederdik'". *Balikesir İlahiyat Dergisi* 11 (2020), 10-38.
- el-Bahrânî, es-Seyyid Hâşim el-Hüseynî. *el-Burbân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Heyet. Kum, ts.
- el-Baküvi, Muhammed Kerim. *Gerçeğin Doğuşu Alevî Kur'an Tefsiri*. ed. Ahmet Dolunay. İstanbul: Merkür, 2000.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- el-Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbu'l-Eşraf*. thk. Suheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417.
- el-Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Şahîhu'l-Muhtaşar*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâşır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkı'n-Necât, 2001.
- el-Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl. *et-Târîhu'l-Evsat*. thk. Teysîr b. Sa'd, Yahyâ b. 'Abdullâh. 5 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 1426/2005., 1426.
- Bulut, Ali. "Kur'an Filolojisine Dair İbn Abbâs'a Nisbet Edilen Üç Eser". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005), 279-297.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İslâm'da Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Taribi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat*

- Fakültesi Dergisi* 21/ (1976), 1-35.
- el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Abkâmu'l-Kur'an*. thk. Abdusselâm Muḥammed Alî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- el-Cuveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh. *Ğyâsî'l-'Umem fî İltiyâsî'z-Zulem*. thk. 'Abdul'azîm ed-Dîb. Mektebetu 'İmâmî'l-Haremeyn, 1401.
- Çakan, İsmail Lütî - Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbas". 1/76-79. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1988.
- Çetin, Mustafa. "Abdullah İbn Abbas (r.a.) ve Tefsiri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 227-238.
- Dalkılıç, Mehmet. "Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Batınî Mezheplerde Gizli Dil". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 125-142.
- Demircan, Adnan. "Tahkim Sürecinde Hz. Ali". *Hz. Ali*. ed. Ali Aksu. 157-168. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2020.
- Dinç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *en-Nâsib ve'l-Mensûb*. thk. Muḥammed Şâlih el-Mudeyfir. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1418.
- Erçin, Hatice Ece. *Medenî Dönem Hitaplarının Üslûp Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara: İlahiyât, 2021.
- Fidan, Ayşenur. *Kur'ânî Dilin Nebvî Dili İnşası Kudsi Hadisler Bağlamında*, ed. Vildan Altay, İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2022.
- Gelgeç, Sevim. "Ma Malakat Ayman in the Context of Returning to the Ontological Understanding of Chastity", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2021), 965-1011.
- Görgün, Tahsin. "Varlık ve Bilgi Cihetinden Kur'an". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökçür vd. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Hamido, Emin. *Abdullah Bin Abbâs'ın Şahsıyla İlgili Uydurma Hadislerin Tahrîci*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Hanefî, Hasan. *Mine'l-'Akâde ile's-Serra*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, ts.
- el-Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn. *Tebẓîbu Kitâbi Cemheretu'n-Neseb*, ts.
- el-Humeydî, Abdülazîz b. Abdullah. *Tefsîru İbn 'Abbâs ve Merviyâtübû fî't-Tefsîr min Kütübî's-Sünne*. Riyad: Câmîatü Ümmî'l-Kurâ, ts.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Ḥâsen. *Târîhu Dimeşk*. thk. 'Omer b. Ğarâme el-'Amravî. 80 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1995.

- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir b. 'Âşûr. *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *Uyûnu Abbâr-i Raza*. Beyrût: Müessesetu'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1984.
- İbn Ebi Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed eṭ-Ṭayyib. Riyad: Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1998.
- İbn Ebi Hâtım, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerb ve't-Ta'dîl*. Haydarâbâd, Beyrut: Ṭab'atu Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, Dâru İhyâit-Turâşî'l-'Arabî, 1952.
- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musanef*. thk. Sa'd b. Nâşîr eş-Şetrî. 25 Cilt. Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyâ, 2015.
- İbn Hacer el-'Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahîh el-Buhârî*. thk. Muhibbuddîn el-Ḥaṭîb. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Daru'l-Fikr, 1986.
- İbn Kesîr, ed-Dimeşkî Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. Dâru Ṭayyibe, 1420.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-Siyâse*. thk. Ḥalîl el-Manşûr. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*. el-Mektebu'l-İslâmî - Muessesetu'l-İşrâk, 2. Basım, 1999.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. Aḥmed. *Mecmû'u Resâli İbn Receb el-Hanbelî*. thk. Ebû Muş'ab Ṭal'at b. Fu'âd el-Ḥulvânî. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûk el-Ḥadîse, 2004.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî. *et-Tabakât*. thk. Alî Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu'l-Ḥancî, 2001.
- İbn Şâzân, Fazl. *el-İdâb*. Tahran: Müessesetu İntişarat, 1363.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Taḳıyyuddîn Aḥmed b. 'Abdilḥalîm. *Minbâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şî'a el-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. y.y.: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1406.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Taḳıyyuddîn Aḥmed b. 'Abdilḥalîm. *Mukaddime fî Uşûli't-Tefsîr*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Ḥayât, 1980.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muhammed. *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Ḥadîs ve'l-Eşer*. thk. Tâhir Aḥmed ez-Zâvî, Maḥmûd Muhammed eṭ-Ṭanâhî. 5 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1979.
- el-İyâşî, Ebû'n-Naḍr Muhammed. *Tefsîru'l-İyâşî*. thk. Hâşim er-Resûlî. 2 Cilt. Tahran: Mektebetu'l-

- İlmiyye, ts.
- Karataş, Ali. “Tefsir İlminde Rivayet Algısı”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 21-57.
- Karataş, Şaban. *Şiâ'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- el-Kâşânî, el-Feyz. *Tefsîru's-Şâfi*. thk. Huseyn el-A'lemî. Tahran: Metebetu's-Şadr, ts.
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri -İbn Ebû Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Korkmaz, Sıddık. “Sınırları Belirlenemeyen Dinî Bir Oluşum: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 377-392.
- el-Kûfî, Ebû'l-Kâsım Furât b. İbrâhîm Furât. *Tefsîru Furât el-Kûfî*. thk. Muḥammed el-Kâzım. Tahran: Vizâretu's-Şekâfe, 1990.
- el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Ya'kûb. *el-Furû'u'l-Kâfi*. thk. Alî Ekber el-Ğıfârî. 8 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1388.
- el-Kummî, Ebû'l-Hasen 'Alî. *Tefsîru'l-Kummî*. thk. es-Seyyid Tayyib el-Mûsevî. Kum: Dâru'l-Kitâb, 1387.
- el-Kurtubî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥazrecî. *el-Câmi' li-Âḥkâmi'l-Kur'an*. thk. Hişâm Semîr el-Buḥârî. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 2003.
- Kuzudişli, Bekir. *Şiâ ve Hadis*. İstanbul: BSR Yayın Grubu, 2011.
- Kuzudişli, Bekir. “Şiâ'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 59-92.
- Küçük, Raşit. “İsnad”. 23/154-159. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2001.
- Latifov, İftixar. “Abdullah İbn Abbas'ın Hayatı ve Tefsir Faaliyetleri”. *Bakı İslam Üniversitesi Elmi Mecmuası* 7 (2012), 167-182.
- el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*. thk. Es'ad Dâğır. Kum: Dâru'l-Hicre, 1409.
- el-Mevsilî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *Musnedu Ebî Ya'lâ*. thk. Heyet. 6 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2017.
- el-Murâdî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Muḥammed 'Alî es-Şâbûnî. Mekke: Câmi'atu Ummu'l-Ḳurâ, 1409.
- Muradov, Safa. *Ehl-i Sünnet Ve Şiâ'nın Farklaşmasında Hadis Rivayetlerinin Rolü*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Muslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Musnedu's-Şâhibu'l-Muḥtaşar bi Nakli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilâ Resûlillâh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. thk. Heyet. 7 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1374-75/1955-56.

- en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. thk. Heyet. Kahire: Dâru't-Teşîl, 1433.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*. Dâru 'Âlemi'l-Kitâb, 1423.
- en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Mustedrek âle's-Şâhihayn*. thk. Heyet. 8 Cilt. Dâru't-Te'sîl, 1435.
- Osmançebebioğlu, Serhan. "Kur'ânî Üslup Açısından İnfîtar Sûresi", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 103-124.
- Özek, Ali. "Dirayet Müfessiri İbn Abbas". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 67-74.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Rahman, Fazlur. *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu, 4. Basım, 2009.
- er-Râzî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer et-Teymî. *Mefâtîhu'l-Ġayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- es-Sadr, Seyyid Hasan. *Te'sisu's-Şîa li Ulûmi'l-İslâm*. Tahran, ts.
- es-Sâlih, Subhî İbrahim. *Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahub*. Beyrût: Dâru'l-İlm, 1984.
- Sancılı, Fatih. *Erken Dönem Abbasîlerde Mezhep-İktidar İlişkileri*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Savut, Harun. "Abdullah İbn Abbas'a İsnad Edilen ve Tartışma Konusu Olan Rivayetler". *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur'an ve Sabâbe Sempozyumu (22-23 Mayıs 2015/Sivas)*. ed. Hasan Keskin - Abdullah Demir. 253-275. Sivas, 2016.
- es-Serahsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebû Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- es-Sevrî, Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk. *Tefsîru's-Şevrî*. thk. Ebû Ca'fer Muḥammed. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Sıbt İbnul-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtu'z-Zamân fi Tevârîhi'l-A'yân*. thk. Muḥammed Berekât vd. 23 Cilt. Dimeşk, 1434.
- es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Durru'l-Menşûr*. 8 Cilt. Beyrût: Daru'l-Fikr, ts.
- es-Suyûtî, Celalu'd-Din 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Miṣriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394.
- eş-Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ el-Laḥmî. *el-Muvâfakât Fi Usulil Fıkḥ*. thk. Abdullah Draz. 7 Cilt. Beyrût: Daru'l-Marife, ts.

- eş-Şâtübî, İbrâhîm b. Mûsâ el-Laḥmî. *el-İ'tisâm*. thk. Selîm b. 'Îd el-Hilâlî. Suûd: Dâru İbn 'Affân, 1412.
- eş-Şevkânî, Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed el-Yemenî. *Fethu'l-Kadîr*. Dimeşk: Dâru Ibn Keşîr, 1414.
- eş-Şeybânî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. el-Ḥâsen. *el-Asl*. thk. Muḥammed Boynukalın. Beyrût: Dâru İbn Ḥazm, 2012.
- et-Tabâṭabâ'î, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru'l-Mîzân*. 20 Cilt, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Ḥamdî b. Abdulmecîd es-Selefî. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'an*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdilmuḥsin et-Turkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk, ve Şlâtu Târîhi et-Taberî*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru't-Turâs, 1387.
- et-Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *el-İbticac*. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1983.
- et-Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecma'u'l-Beyân*, ts.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muḥammed. *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*. thk. Muḥammed Zuhri en-Neccâr, Muḥammed Seyyid Câdilḥak. 5 Cilt. Âlemu'l-Kutub, 1994.
- et-Tayâlisî, Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd el-Başrî. *el-Musned*. thk. Muḥammed b. 'Abdilmuḥsin et-Turkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1999.
- et-Tirmîzî, Ebû 'Îsâ Muḥammed b. 'Îsâ. *es-Sünen*. thk. Heyet. 5 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.
- Turabi, Murtaza. *Kur'an-ı Kerîm ve Meâli*. ed. Vahdettin İnce. İstanbul: Kevser, 3. Basım, 2013.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Muḥammed. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ahmed Ḥabîb. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ'î Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Tuzcu, Recep. “Fıkhi ve Siyasi İhtilaflar Bakımından İbn Abbas'ın Asabe Rivayetinin Sened ve Metin Açısından Tahlili”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 55-82.
- Uzun, Nihat. *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, ts.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran, 1981.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ehl-i Sünnet”. 10/525-530. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994.
- Yiğit, İsmail. “Emevîler”. 11/87-104. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1995.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*. thk. Abdulcelîl 'Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1988.

- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr. *el-Keşşâf 'an Ḥaḳâiḳi Ğavâmiḍi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1985.
- Zorlu, Cem. *Âlim ve Mubalif: İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Siyasi Otorite Karşısındaki Tutumu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâbilü'l-'İrfân*. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi ve Şürekahu, 3. Basım, ts.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

***et-Tefsirü'l-me'mûn* Adlı Eseri Çerçevesinde Me'mûn Hammûş'un Bilimsel Tefsire Yaklaşımı¹**

Ma'mûn Hammûş's Approach to Scientific Tafsir within the scope of his Work at-Tafsir al-ma'mûn

Sümeyye AKPINAR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Graduate Student, Erciyes University, Institute for
Social Sciences
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Kayseri, Turkey
smyy96kpnr@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6211-0748>

Mustafa KARAGÖZ

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Prof. Dr., Erciyes University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Kayseri, Turkey
mkaragoz@erciyes.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-2215-0443>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 18/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 21/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation: Akpınar, Sümeyye – Karagöz, Mustafa. “*et-Tefsirü'l-me'mûn* Adlı Eseri Çerçevesinde Me'mûn Hammûş'un Bilimsel Tefsire Yaklaşımı”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2022), 395-430.

<https://doi.org/10.31121/tader.1075907>

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

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

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

¹ Bu makale, henüz savunma aşamasında olan *Çağdaş Bir Müfessir Olarak Me'mûn Hammûş ve et-Tefsirü'l-me'mûn Adlı Eseri* başlıklı yüksek lisans tezimizin birinci bölümü esas alınarak hazırlanmış olup söz konusu bölümdeki ilgili kı-sımların genişletilmiş halidir.

Öz

Modern dönemde popüler bir yaklaşım olarak karşımıza çıkan bilimsel tefsir, teorik ve pratik açılardan değerlendirilmiş ve hakkında pek çok şey söylenmiştir. Bilimsel tefsiri incelemeye yönelik çalışmalarda bu tefsir çeşidinin daha çok “savunma” veya “karşı çıkma” bakış açısıyla ele alındığı görülmektedir. Bu araştırma, ilgili tartışmalara katkı sağlayacağı ana hipotezinden hareketle; hem “modern dönem müfessiri” hem de “bilim insanı” kimliğiyle dikkati çeken Me’mûn Hammûş’un bilimsel tefsire yaklaşımını konu edinmiştir. Daha açıkçası, çağdaşı olduğumuz bir müfessir-bilim insanının; bilimsel tefsir hakkındaki fikirlerinin neler olduğunun ve tefsirinde bilimsel tefsir türünden yorumlara yer verip vermediğinin tespiti, araştırmanın temel sorunudur. Hammûş’un bu tefsir ekolüne dair düşüncelerini belirlemeyi ve irdelemeyi amaçlayan araştırma; hacmin gereğinden fazla genişlememesi için kapsamını müfessirin tefsiriyle sınırlı tutmuştur. Araştırma; tefsirin tasvirî/betimleyici bir yöntemle incelenmesi, bilimsel tefsir örneklerinin belirlenmesi ve gerektiğinde bu örneklerin literatürdeki diğer çalışmalarla mukayese edilmesi suretiyle yürütülmüştür. Araştırma sonucunda, müfessirin bilimsel tefsir hususunda orta yolu tuttuğu ve bazı şartlara uyulduğu takdirde tefsirde bilimsel bilgilerden istifade edilebileceğini düşündüğü yargısına varılmıştır. Müfessirin formasyonu da göz önünde bulundurulduğunda ulaşılan bu sonucun, bilimsel tefsire önemli bir perspektif kazandırdığı söylenebilir. Ayrıca bir bütün olarak değerlendirildiğinde *et-Tefsîrü’l-me’mûn*’un, bilimsel bir tefsir olarak nitelendirilmesinin mümkün gözükmediğini belirtmek gerekir. Zira içerisinde bilimsel tefsir kapsamında görülebilecek kimi açıklama ve yorumlar bulunmakla birlikte, söz konusu eser, baştan sona bilimsel tefsir metoduyla yazılmış olmayıp, klasik çizgide kaleme alınmıştır. Üstelik müfessir; bilimsel tefsire konu olan bazı âyetlerin bilimsel bilgilerle yorumlanmasını eleştirmiş, bu türden diğer bazı âyetleri tefsir ederken de bilimsel verilere referans yapma ihtiyacı hissetmemiştir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Hammûş, *et-Tefsîrü’l-me’mûn*, Bilimsel Tefsir, Kur’an, Bilim.

Abstract

There has been profound debate and discussion around scientific tafsir -an exegesis approach- that has gained prominence in modern times. It has been studied in theory and practice, and numerous opinions have been expressed regarding it. Within the studies that are directed towards scientific tafsir, it is observed that this kind of tafsir is discussed with the perspective of “defence” or “objection”. Based on the assumption that his thought will contribute to these discourses; this research seeks to examine Ma’mûn Hammûsh’s approach to scientific tafsir since he draws attention with his dual identity as “a contemporary mufassir” and “a scientist.” More precisely, the main issue of this research is to detect what a contemporary mufassir/scientist’s ideas are and whether he used scientific comments in his tafsir. The research aims to determine Ma’mûn Hammûsh’s views on the tafsir genre, to avoid excessive lengthiness, the scope of our study has been limited to his tafsir work. The study was conducted by employing a descriptive method to examine the tafsir, identifying examples of scientific commentary in his book, and comparing these examples to those found in related literature. The research revealed that he steered a middle course in scientific tafsir and thought that scientific knowledge could be utilised in tafsir provided specific conditions are fulfilled. Conclusively, given the mufassir’s educational background, this perspective can be said to be significant to scientific tafsir discourse. Moreover, when considered wholistically, it is necessary to indicate that it does not seem possible to qualify *at-Tafsîrü’l-me’mûn* as a scientific tafsir. Though there can be found some comments and explanations in it that can be considered within the framework of scientific tafsir, the piece was not authored by means of scientific tafsir method but it was authored by means of classical methods. Furthermore, the mufassir criticized the interpretation of some verses that are subject to scientific tafsir through scientific knowledge and did not feel any need to refer to scientific facts while explaining other similar verses.

Keywords: Tafsir, Hammûsh, *at-Tafsîr al-me’mûn*, Scientific Tafsir, Qur’an, Science.

Giriş

Son birkaç yüzyılda bazı dış ve iç faktörlerin etkisiyle ivme kazanan ve bir ekol hüviyetine bürünen bilimsel tefsir,² birçok tartışmaya konu olmuştur. Bu tartışmalarda üzerinde en çok duru-

² Konuyla ilgili olarak bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 747.

lan hususlardan biri; bilimsel tefsir yapan veya yapacak olan kişilerin formasyonu, başka bir ifadeyle hem İslâmî ilimler hem de bilim alanındaki donanımlarıdır.³

Bu araştırma, çağdaş bir müfessir olup pozitif bilimler sahasındaki çalışmalarıyla öne çıkan Me'mûn Hammûş'un bilimsel tefsire yaklaşımını konu edinmektedir. Müfessirin fizik ve matematik gibi pozitif bilimlerde uzman olması, konuyu ilgi çekici bir hale getirmektedir. Çünkü kanaatimizce; tefsir ilmiyle uğraşan bir bilim adamının, ister olumlu ister olumsuz olsun bilimsel tefsire karşı tavrı bu tefsir çeşidini doğru değerlendirebilmek açısından önem arz etmektedir.

Bu araştırmanın temel hipotezi; Hammûş'un tefsirindeki açıklamalarının, bilimsel tefsirle ve bu çeşit tefsir yapacak kişinin yeterlilikleriyle alakalı tartışmalara katkı sağlayacağı yönündedir. Çünkü İslâmî ilimlerin yanında pozitif bilimlere de vukufiyet sağlamış bir müfessirin bilimsel tefsirin imkân ve sınırlılıklarına dair fikirlerinin, bu özellikleri haiz olmayanlara bariz bir üstünlüğü olmalıdır. Bu düşüncelerden hareketle kaleme alınan araştırma, müfessirin meseleye yaklaşımını ve sahip olduğu birikimi tefsirine ne derece yansıttığını tespit etmeyi; ilaveten, literatürde mevcut bir boşluğu gidermeyi hedeflemektedir. Zira tespitlerimize göre muhtelif müfessirlerin bilimsel tefsire yaklaşımını inceleyen çalışmalar vardır.⁴ Ancak Me'mûn Hammûş'un meseleye bakışını ele alan herhangi bir araştırma bulunmamaktadır. Ayrıca tespitlerimize göre; müfessirin hayatını ve tefsirini incelediğimiz yüksek lisans tezi dışında Türkiye'de Me'mûn Hammûş veya *et-Tefsîrû'l-me'mûn* ile ilgili müstakil bir araştırma da yapılmamıştır.⁵

Çalışmanın hacminin gereğinden fazla genişleyeceği endişesiyle Hammûş'un tefsiri dışındaki eserleri kapsam dışında bırakılmıştır. Araştırma, müfessirin sekiz ciltten müteşekkil *et-Tefsîrû'l-me'mûn* adlı tefsirinin tasvirî/betimleyici bir yöntemle incelenmesi suretiyle yürütülmüştür. Ayrıca literatür incelemesi tekniğinden istifade edilmiş ve zaman zaman tahlil ve mukayese yöntemlerine başvurulmuştur.

1. Me'mûn Hammûş'un Hayatı

Me'mûn Ahmed Râtîb Hammûş muasır bir müfessirdir.⁶ 19 Haziran 1962 Salı (17 Muharrem 1382) gününün sabahında, Suriye'nin başkenti Şam'da dünyaya gelmiştir.⁷ İçerisinde ilmî ça-

³ bk. Ahmet Yüksel Özemre, "Modernist Akım İçinde Kur'an Tefsirleri", *Bilgi ve Hikmet* 11 (1995), 138; Celal Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997), 25; Mehmet Kaya, "Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir" Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", *Kur'an ve Pozitif Bilim*, ed. Turan Çalışkan (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 168; Mustafa Öztürk, "Bilimselci Kur'an Yorumlarının Genel Kritiği", *Kur'an ve Pozitif Bilim*, ed. Turan Çalışkan (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 236.

⁴ Birkaç örnek vermek gerekirse şu çalışmalar zikredilebilir: Recep Orhan Özel, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, ed. Bilal Gökür vd. (b.y.: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013), 2/549-571; Mehmet Bağış, "Beydâvi'nin Envârü't-Tenzîl'inde Bilimsel Tefsir", *Şebr-i Nuh Uluslararası Multi Disipliner Çalışmalar Kongresi*, ed. Gültekin Gürçay (b.y.: İKSAD, 2018), 8-20; Yakup Bıyıkoglu, "Muhaşşi Sinan Efendi'nin 'Hâşiye 'Alâ Tefsiri'l-Kâdi' İsimli Eserinde İlmî Tefsire Dair Yaklaşımları = The Approaches of the Muhaşşi Sinan Efendi to the Scientific Tafseer in His Work 'Hâşiye 'Alâ Tafseer al-Qadi'", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA) = International Journal of Islamic Studies (IJIS)* 5/1 (Ocak 2019), 218-233; Mehmet Zeki Doğan, *Bilimsel Tefsir Açısından Kur'an'ın İcâzı* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁵ Bununla birlikte günümüzde kaleme alınan tefsirler bağlamında *et-Tefsîrû'l-me'mûn*'a işaret eden bazı makaleler bulunmaktadır. Örnek olarak bk. Hidayet Aydar, "Cumhuriyet Dönemi Tercüme Kur'an Tefsirleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (2015), 30.

⁶ Araştırmalarımız neticesinde Hammûş'un hayatına dair matbu kaynaklarda yeterli miktarda veri bulunmadığını tespit ettik. Hem müfessirin yaşantısına dair ilk ağızdan bilgiler edinebilmek hem de *et-Tefsîrû'l-me'mûn*'a dair bazı

lişmaların yapıldığı bir evde doğup büyüyen Hammûş,⁸ henüz çocukluk döneminde Kur’ân’ı ezberlemeye başlamıştır. Hammûş, Şam Üniversitesi’nde eğitimine devam ederken Kur’ân hıfzını tamamladığını belirtmektedir.⁹ Müfessir lise yıllarında, Allah’ın kendisine Hz. Peygamber’in sünnetini sevdirdiğini ifade etmekte ve şunları eklemektedir:

...Sonra kendimi, Kütüb-i Sitte’ye -Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Nesâî ve Tirmizî’ye adadım. Yüce Allah’ın lütfuyla bunları ezberledim. Bundan önce -Allah ona rahmet etsin- muhad-dis el-Elbânî’ye ait olan *Sabîhu’l-Câmi’i’s-Sagîr*’i ve *Silsiletü’l-ebâdîsi’s-sabîha*’nın birçok hadisini; İmam Ahmed’in *el-Müsned*’inin, Taberânî’nin *el-Mu’cem*’inin, İbn Ebî Şeybe’nin *el-Musannef*’inin ve Abdür-rezzâk’ın *el-Musannef*’inin çoğunu, ayrıca bunların haricindeki ulümü’l-hadîs eserlerinin bir kısmını ezberlemiştim.¹⁰

Müfessir; bir yandan tefsir, hadis, fıkıh ve siyer gibi İslâmî ilimlerle meşgul olurken¹¹ bir yandan da pozitif bilimlerde kendisini geliştirmiştir. Şam Üniversitesi’nde, Fen Bilimleri Fakültesi ve İnşaat Mühendisliği Fakültesi olmak üzere aynı anda iki fakültede öğrenim görmüştür. 1985 yılında Fen Bilimleri Fakültesinden birincilikle, İnşaat Mühendisliği Fakültesinden de yüksek bir dereceyle mezun olmuştur.¹²

Lisansüstü eğitimini Amerika Birleşik Devletleri’nde sürdüren Hammûş; 1988 yılında, Oklahoma Üniversitesi, Fen Bilimleri bölümünde “جمل المعادلات التفاضلية/System of differential equation”¹³ alanında yüksek lisansını tamamlayarak diplomasını almıştır. 1989’da yine Oklahoma Üniversitesi’nde ancak bu sefer İnşaat Mühendisliği bölümünde “قشريات ثنائية الانعطاف/Double curvature shells”¹⁴ hakkında yaptığı çalışmayla bir yüksek lisans diploması daha almıştır.¹⁵ Daha sonra Hammûş, Arkansas Üniversitesi’nde doktora eğitimine başlamıştır. Bu üniversitede de iki ayrı bölümde öğrenim gören müfessir; 1993 yılında, “الجمل الديناميكية/Dynamical systems”¹⁶ hakkındaki çalışmasıyla Matematik Fiziki bölümünden ve “نظرية المرونة و نظرية العناصر المنتهية و المحيطية في” “التحليل اللاخطي و مجالات التقارب/Theory of elasticity boundary and finite elements theory for nonli-

sorularımızı tefsirin müellifine yöneltebilmek amacı ile gönderdiğimiz e-posta aracılığıyla bir yazışma gerçekleştirdik. 4 Şubat 2021 tarihli yazımıza; Me’ûn Hammûş, 9 Şubat 2021 tarihinde cevap verdi. Çalışmamızın bu bölümünde, müfessirin hayat hikâyesini anlatırken, matbu eserlerde bulunan az miktarda bilgiye ilaveten bize gönderdiği e-postanın ekinde kendi el yazısıyla ifade etmiş olduğu bilgileri kaynak olarak kullanacağımızı belirtmek istiyoruz. Bu vesileyle çalışmamıza gösterdiği ilgiden ve vermiş olduğu kıymetli bilgilerden ötürü *et-Tefsîrü’l-me’ûn’un* müellifi, Sayın Prof. Dr. Me’ûn Hammûş’a teşekkürlerimizi sunarız.

⁷ bk. Me’ûn Hammûş *et-Tefsîrü’l-me’ûn alâ menbeci’t-tenzîl ve’s-sabîhi’l-mesnûn* (Dımaşk: y.y. 2007), 1/5.

⁸ Nitekim Me’ûn Hammûş’un babası, Dr. Ahmed Râtib Hammûş (öl. 2017) da çeşitli alanlarda ilmî çalışmaları olan bir akademisyendir. bk. Eymen b. Ahmed Zül-Gınâ, “Vefâtü’l-âlimi’l-lügaviyyi’l-muhakkik Dr. Ahmed Râtib Hammûş”, *Majles. Alukah* (Erişim 22 Şubat 2022). <https://majles.alukah.net/t162483/>

⁹ Me’ûn Hammûş, *Lümba ani’d-Düktür Me’ûn Hammûş ve kitâbi’t-Tefsîri’l-Me’ûn bk.* (E-Posta 9 Şubat 2021, Alıcı Sümeyye Akpınar).

¹⁰ Hammûş, *Lümba ani’d-Düktür Me’ûn Hammûş ve kitâbi’t-Tefsîri’l-Me’ûn bk.*

¹¹ bk. el-Mektebetü’s-Şâmîle, “Me’ûn Hammûş” (Erişim 22 Şubat 2022). <https://shamela.ws/author/2992>

¹² bk. Hammûş, *et-Tefsîrü’l-me’ûn*, 1/5.

¹³ Müfessirin bu çalışmasının, diferansiyel denklemler sistemi ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁴ Müfessirin bu çalışmasının, çift eğrili yapılar ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁵ bk. Hammûş, *et-Tefsîrü’l-me’ûn*, 1/5.

¹⁶ Müfessirin bu çalışmasının, dinamik sistemler ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

near structure analysis of convergence"¹⁷ hakkındaki çalışmasıyla İnşaat Mühendisliği bölümünden mezun olmuştur. Böylelikle bu iki alanda doktor unvanı almıştır.¹⁸

Diğer yandan Me'mûn Hammûş, akademik hayatının başlarından itibaren uzun bir süre Oklahoma, Arkansas, New Jersey, Teksas ve Kaliforniya'da bulunan İslâm merkezlerinde ve muhtelif camilerde konferanslar ve dersler vermiştir.¹⁹ Mezkûr faaliyetlerini Suriye'de de sürdüren müfessirin, Dımaşk'da ders verdiği pek çok mescit vardır.²⁰

Görüldüğü gibi Me'mûn Hammûş; gerek dinî ilimlerde gerekse pozitif bilimlerde kendisini yetiştirmiş, çok yönlü bir ilim ve fikir adamıdır. Tabiri caizse müfessirin, ansiklopedik bir âlim olduğu söylenebilir. Kendisi hâlihazırda (Şubat 2021), *Aslî'dîn ve'l-îmân* adlı eserini İngilizceye çevirmekle ve fıkıh ve usûl-i fıkha dair eserlerini tamamlamakla meşguldür.²¹ Altı çocuk babası olan müfessirin,²² bildiğimiz kadarıyla şu anda (2021) herhangi bir resmî görevi bulunmamaktadır.

Me'mûn Hammûş'un hem İslâmî ilimlerle hem de pozitif bilimlerle alakalı çeşitli eserleri bulunmaktadır. Başta tefsir, hadis ve siyer olmak üzere dinî ilimlerin muhtelif sahalarında kaleme aldığı eserler şunlardır: *et-Tefsîrû'l-me'mûn alâ menbeci't-tenzîl ve's-sabâbi'l-mesnûn, Aslî'd-dîn ve'l-îmân inde's-sabâbe ve't-tâbiîn lehüm bi ibsân, es-Sîretü'n-nebevîyye alâ menbeci'l-vahyeyn: el-Kur'ân ve's-sünneti's-sabîha, Tabsîlü's-saadeteyn alâ menbeci'l-vahyeyn, el-Emrâdü'n-nefsîyye ve avâmîlü's-şeddi ile'l-half, el-Hac ve'l-umre alâ menbeci'l-vahyeyn: el-Kur'ân ve's-sünneti's-sabîha, es-Siyâsetü's-şer'îyye alâ menbeci'l-vahyeyn: el-Kur'ân ve's-sünneti's-sabîha, Menbecü'l-vahyeyn fî muâleceti zeleli'n-nefs ve teselluti'l-cin, Ulûmü'l-hadîs ve terâcimi a'lâmihî ve fursânihî.*²³

Pozitif bilimlerle ilgili ilmî teliflerine ise müfessirin Şam Üniversitesi'nde iken vücuda getirdiği *Nazarîyyetü'l-mürûne-dirâse tablîliyye ve tabkîkiyye hendesiyye-* adlı çalışması ile *er-Riyâziyyâtü'l-mütekaddime li'l-mühendisîn -Külliyetü'l-Hendeseti'l-Medeniyye-*²⁴ adlı çalışması örnek verilebilir. Hammûş, hâlen (2021) çeşitli ilmî araştırma ve yayınlara dair faaliyetlerine devam etmektedir.²⁵

2. Bilimsel Tefsir

Me'mûn Hammûş'un *et-Tefsîrû'l-me'mûn* adlı eseri çerçevesinde bilimsel tefsire yaklaşımını incelemeye başlamadan önce genel hatlarıyla bilimsel tefsir olgusu hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Zira tefsir ilminin problematik alanlarından birini oluşturan bilimsel tefsir hakkında, "savunanlar" ve "karşı çıkanlar" şeklinde dikotomik bir bakış açısı hâkimdir.²⁶ Üstelik bilimsel tefsire dair her iki bakış açısına sahip olanların da birbirlerine yönelttikleri ciddi eleştiriler söz konusudur. Öyleyse Me'mûn Hammûş'un bilimsel tefsire karşı tutumunu doğru konumlandırabilmek, çeşitli ilim adamlarının konuyu nasıl ele alıp yorumladıklarıyla yakından ilişkilidir.

¹⁷ Müfessirin bu çalışmasının; elastikiyet sınır teorisi ve linear (doğrusal) olmayan yapı analizinde sonlu elemanlar teorisi ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁸ bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 1/5.

¹⁹ bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 1/6.

²⁰ bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 1/6.

²¹ Hammûş, *Lîmha anî'd-Düktûr Me'mûn Hammûş ve kitâbi't-Tefsîri'l-Me'mûn bk.*

²² Hammûş, *Lîmha anî'd-Düktûr Me'mûn Hammûş ve kitâbi't-Tefsîri'l-Me'mûn bk.*

²³ bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 1/5-6.

²⁴ bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 1/6.

²⁵ bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 1/5-6; Hammûş, *Lîmha anî'd-Düktûr Me'mûn Hammûş ve kitâbi't-Tefsîri'l-Me'mûn bk.*

²⁶ Benzer bir değerlendirme için bk. Mustafa Karagöz, "Kur'ân ve Pozitif Bilim Sempozyumu", *Kur'ân ve Pozitif Bilim*, ed. Turan Çalışkan (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 334-335.

Bu çerçevede ilk olarak “Bilimsel tefsir nedir?” sorusuna cevap aranacak, çeşitli tanımlara yer verilecek ve “bilimsel tefsir” ifadesinin vakiayı ne ölçüde yansıttığı üzerinde durulacaktır. Ardından bilimsel tefsirin tarihî serüveni kısaca ele alınacaktır. Bu arada belirtmek gerekir ki bilimsel tefsir yaklaşımına dair isabetli değerlendirmeler yapabilmek için bilimsel tefsirin imkânı, kökeni, yöntemi, açmazları, sonuç ve etkileri gibi daha birçok konunun derinlemesine incelenmesi gerekmektedir. Ancak çalışmamızın amacı, kapsamı ve sınırlılıkları açısından mezkûr konulara ayrıca yer veremeyeceğimizi ve Me’mûn Hammûs’un bilimsel tefsire bakışını belirlememizi sağlayacak bilgilerle yetineceğimizi ifade etmek istiyoruz. Dolayısıyla bilimsel tefsir hakkındaki meşruiyet sorunu²⁷ tartışmalarını, bu çalışma dâhilinde bir kenara bırakıp tefsirde bilimsel yönelişi bir olgu olarak ele alacağız.

2.1. Bilimsel Tefsirin Tanımı ve Adlandırılması

Bilimsel tefsir, muhtelif ilim adamlarınca çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Yapılan tanımların, tanımı yapan kişinin bilimsel tefsire yaklaşımını yansıttığı söylenebilir.²⁸ Sözelimi; Emîn el-Hûlî’ye (öl. 1966) göre bilimsel tefsir, “Kur’ân metninde, ilmî ıstılahları hâkim kılan ve muhtelif ilimleri ve felsefî görüşleri ondan çıkarmaya çalışan bir tefsirdir.”²⁹ Bilimsel tefsir hakkında yapılan diğer bir tarif şudur: “Bilimsel tefsir, âyetin anlaşılmasında bilimlerin terimlerini hakem tayin etmek ve âyet-i kerîmeler ile tecrübî, astronomik ve felsefî keşifler arasında bağlantı kurmaktır.”³⁰ Bir diğer tarife göre ise “bilimsel tefsir; taraftarlarının, Kur’ân’ın ifadelerini bilimsel teori ve terimlere boyun eğdirmeyi ve Kur’ân ifadelerinden muhtelif bilimsel meseleleri ve felsefî görüşleri elde etme konusunda âzami çaba göstermeyi hedefledikleri tefsirdir.”³¹

Bu ve benzeri tanımların bilimsel tefsire karşı eleştirel bir bakış açısıyla yapıldıkları ve izaha muhtaç oldukları söylenebilir.³² İlk iki tanımda bilimsel terminolojinin, Kur’ân karşısında “hâkim/hakem” bir unsur olduğu vurgulanmıştır. “Hâkim kılmak”, “hakem tayin etmek” tabirlerinin anlamı ve çağrışımı dikkate alındığında, yapılan bu tanımlara göre, bilimsel tefsir açısından Kur’ân-bilim ilişkisinde baskın çıkan/üstün gelen³³ taraf bilim olmaktadır. Üçüncü tanımdaki “boyun eğdirmek/إخضاع” ve “âzami çaba göstermek/بذل أقصى الجهد” ifadeleri de dikkat çekicidir. Bilimsel tefsir hakkında yapılan bu tanımlar esas alınacak olursa; en azından Kur’ân’a inanan bir kişinin, bu tariflerde dile getirildiği haliyle, tefsirde bilimsel yönelişe olumlu bakmasının zor olacağı ifade edilebilir. Çünkü mümin bir kimse için âyetlerin anlaşılmasında bilimlerin terimlerinin hakem tayin edilmesi ya da Kur’ân’ın ifadelerinin bilimsel teori ve terimlere boyun eğdirilmesi gibi

²⁷ Bilimsel tefsir hakkındaki meşruiyet sorununun hâlen devam ettiğine yönelik bir değerlendirme için bk. Kaya, “Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir Başlıklı Tebliğin Müzakeresi”, 164.

²⁸ Benzer bir değerlendirme için bk. Ahmet Akbaş, *Bilimsel Tefsir Üzerine* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017), 14.

²⁹ Emîn el-Hûlî, *Kur’ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör (İstanbul: Kur’ân Kitaplığı Yayınları, 1995), 41. Muhammed Hüseyin ez-Zehabi (öl. 1977) de benzer bir tanım yapmıştır. bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000), 2/349.

³⁰ Muhammed b. Lütî es-Sabbâğ, *Lemhât fî ulûmî'l-Kur’ân ve ittîcâbâtî't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1990), 293.

³¹ Abdülmecid Abdüsselâm el-Muhtesib, *İtticâbâtü't-tefsîr fî'l-asri'r-râbin* (Amman: Menşûrâtî Mektebetü'n-Nehdatî'l-İslâmiyye, 1982), 247.

³² Benzer bir değerlendirme için bk. Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur’ân’a Yönelişler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2009), 195.

³³ bk. D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (b.y: İz Yayıncılık, 1996), “Hâkim”, 451.

bir hedefin amaçlanması söz konusu olamayacağı gibi, bilimsel bir faaliyetin motivasyonu olarak da böyle bir gayeden söz etmek isabetli değildir.³⁴

Diğer yandan bizce mezkûr tanımlarda sorunlu bazı yönler bulunmaktadır. **Birincisi;** herhangi bir kavram tanımlanırken, yapılan tanımın efrâdını câmî ağyârını manî olması gerektiği,³⁵ bilinen bir gerçektir. Bilimsel tefsir hakkında yukarıda zikredilen tanımlar, bu türden tefsir yapan herkesin bilimi, bilimsel terimleri ya da bilimsel verileri Kur'ân üzerinde mutlak bir otorite olarak gördüğü çağrışımına yol açmaktadır. Oysa bilimsel tefsiri savunan bazı araştırmacılar tarafından, bilimsel tefsir yaklaşımında bilimin Kur'ân karşısında hâkim olarak görülmediği, bilakis, Kur'ân ifadelerinin her türlü bilgiden üstün olduğu,³⁶ vahye dayalı bilgilerin inanan kişiler için mutlak doğru kabul edildiği,³⁷ Kur'ân'ın her türlü sözden yüce bir konumda yer aldığı³⁸ ve Kur'ân'ın, beşerî/tecrübî bilgilerin kat'î surette üstünde bulunduğu³⁹ belirtilmiş olması, onların en azından prensipte bilimsel terim ya da verileri Kur'ân üzerinde mutlak bir otorite olarak görmedikleri şeklinde anlaşılabilir. Bu durumda hiç değilse teorik olarak; bilimsel tefsir adına yapılan kimi faaliyetler, yukarıda zikredilen tanımların dışında kalmaktadır. Dolayısıyla bu tanımlar; bilimsel tefsir çerçevesinde yapılan bütün faaliyetleri kapsamadıklarından, efrâdını câmî ağyârını manî olma ilkesini sağlayamamaktadır.

İkincisi; bir disiplin çerçevesinde tanımlama yaparken olabildiğince objektif davranmak ilmî anlayışın bir gereğidir. Bu gereklilik hem bilimsel tefsir karşıtları hem de taraftarları için geçerlidir. Yani tanıma, sarâhaten veya îmâ yoluyla yorumlar karıştırılmamalıdır. İlgili tanımlama, mümkün merteye sübjektiflikten uzak bir şekilde yapıldıktan sonra konuyla ilgili olumlu ya da olumsuz düşünceler ifade edilebilir. Bu hususun bir uzantısı olarak vurgulamak gerekir ki bilimsel tefsire yönelik incelemelerde ağırlıklı biçimde aşırı veya alakasız örneklerin istihdam edilmesi doğru bir yaklaşım değildir.⁴⁰

Bilimsel tefsiri savunanların veya ona nispeten ılımlı bakanların yaptıkları tanımlara örnek olarak da şu tarifler zikredilebilir: “Bilimsel tefsir; müfessirin, Kur'ân ibarelerini bilimin ispat ettiği şeyler ışığında anlamaya, nüzûlü döneminde insanların bilmediği bazı ince bilimsel bilgileri Kur'ân'ın içermesi bakımından onun i'câzının sırlarından birini açığa çıkarmaya; böylelikle, Kur'ân'ın bir beşer sözü olmadığını, Allah katından gönderildiğini kanıtlamaya çalıştığı tefsir türüdür.”⁴¹ Bir başka tarife göre bilimsel tefsir “Kur'ân âyetlerini bilimsel veriler ışığında açıklamak,

³⁴ Benzer bir değerlendirme için bk. Ahmet Akbaş, “Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği”, *Kur'ân ve Pozitif Bilim*, ed. Turan Çalışkan (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 302. Aynı şekilde bilimsel tefsire olumlu yaklaşımıyla bilinen Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) de “Kur'ân'ın mahkûm değil hâkim” olduğunu düşündüğü belirtilmektedir. bk. İsmail Cerrahoğlu, “Büyük Selçuklu İmparatorluğunun Yükselme Devrinde Tefsir Faaliyetleri”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 10/110-111 (Temmuz-Ağustos 1971), 272.

³⁵ Buna göre, “tanım tam olmalıdır. Yani tanımlanan şeyin tüm bireyleri tanımın içine girmeli, ona ait olmayanlar ise alınmamalıdır.” bk. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 87.

³⁶ Akbaş, “Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği”, 290, 302.

³⁷ Kırca, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, 31.

³⁸ Abdülmecîd ez-Zindânî, *Kitâbü't-Tevhîd* (b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-Tıbâa ve'n-Neşr, ts.), 31.

³⁹ Zağlûl Râğîb Muhammed en-Neccâr, *Tefsîrû'l-âyeti'l-keviyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü's-Şurûkî'd-Düveliyye, 2007), 1/39.

⁴⁰ Örneğin bk. J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 113-124.

⁴¹ Ahmed Ömer Ebû Hacer, *et-Tefsîrû'l-ilmî li'l-Kur'ân fi'l-mîzân* (Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2001), 72.

onlardaki bilimsel gerçekleri ortaya çıkararak i'câz yönlerini göstermektedir.”⁴² Bu tanımların, bilimsel tefsirle ilgili olarak günümüzde ortaya konan pek çok çalışmanın amacı ve içeriği ile uyumlu olduğunu söylemek mümkündür. Ancak her ne kadar realiteyle önemli ölçüde örtüşüyor görünse-ler de bu tür tariflerin bilimsel tefsirin ilmî açıdan sağlıklı bir zemine oturabilmesini ne derece sağladığı tartışmaya açıktır. Çünkü bu tarifler, -gaye bu olmasa da- bilimsel bilgilerin meşruiyetinin tartışmasız kabul edildiği gibi bir izlenim uyandırmakta ve haklı olarak, bu tariflerle yapılmak istenenin “modern bilimin üstünlüğünü ispat çabası”⁴³ olduğu şeklindeki bir eleştiriyi karşı karşıya kalmaktadır.

Kanaatimizce tefsirde bilimsel yönelişin imkânını, sınırlılıklarını ve ilmî değerini tespit edebilmek, bu yönelişi tanımlarken doğru ifadeleri kullanmakla sıkı bir ilişki içerisinde. Buradan yola çıkarak, hem bilimsel tefsirin gerçekliğine uygun olması hem de bilimsel bilgileri meşrulaştırma veya önceleme gibi bir maksadın göze çarpmaması nedeniyle bilimsel tefsiri “bilimsel verilerle Kur’ân âyetlerinin delâletleri arasındaki uyumu ele alan ve açıklamaya çalışan tefsir”⁴⁴ şeklinde tanımlamak mümkündür.⁴⁵ Fakat Kur’ân’ı anlama ve yorumlama çabasında olan diğer tüm yaklaşımlarda olduğu üzere bilimsel tefsir yaklaşımında da uyulması gereken kuralların net bir şekilde belirlenmesi ve bu kurallara riayet edilmesi gerektiği unutulmamalıdır.⁴⁶ Zira Kur’ân tefsirinin bir çerçevesi ve kişisel yönelimlerle aşamayacak zaruri ilkeleri vardır.⁴⁷

Tefsirde bilimsel yaklaşımı ifade etmek için kullanılan “bilimsel tefsir” adlandırmasının yapılan faaliyete uygunluğu da ayrı bir tartışma konusudur. Tarihî süreci içerisinde bilimsel tefsirin “bilimsel tefsir” ifadesinden başka genellikle “ilmî tefsir/التفسير العلمي”⁴⁸ ve “fennî tefsir/التفسير الفني”⁴⁹ isimleriyle anıldığı ve son dönemde ülkemizde dillendirilen “bilimselci tefsir”⁵⁰ tâbirinin de bunlara eklendiği görülmektedir.⁵¹

⁴² Veysel Güllüce, “Kur’ân’a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi”, *Tarihten Günümüze Kur’ân’a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 2010), 379.

⁴³ Benzer bir değerlendirme için bk. Mehmet Dağ, “Bilimselci Kur’ân Yorumlarının Genel Kritiği” İsmi Tebliğin Müzakeresi”, *Kur’ân ve Pozitif Bilim*, ed. Turan Çalışkan (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 244.

⁴⁴ bk. Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur’ân’a Yönelişler*, 195.

⁴⁵ Benzer bir değerlendirme için bk. Kutbettin Ekinci, “Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 37 (2019), 176.

⁴⁶ Bu konuda benzer pek çok değerlendirme yapılmıştır. Örneğin Hâlid Abdurrahmân el-Akk (öl.1999), işârî tefsirler grubuna dâhil ettiği ve caiz gördüğü bilimsel tefsir yaklaşımında dikkate alınması gereken kuralları on madde halinde özetlemektedir. bk. Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *Usûlü’l-tesfîr ve kavâiduh* (Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 1986), 224.

⁴⁷ Benzer bir değerlendirme için bk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, *Buhûs fî usûli’l-tesfîr* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1988), 11.

⁴⁸ Örnek olarak bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 341; Hâlis Albayrak, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Şule Yayınları, 2014), 96.

⁴⁹ Örnek olarak bk. Muhsin Demirci, *Tefsîr Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), “İlmî Tefsir”, 123; İbrahim Hilmi Karslı, “Kur’ân’ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Dîyanet İlmî Dergi [Dîyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 46/3 (2010), 81; Sabri Demirci, “İlmî/Fennî Tefsir ve Örnekleri”, *ATLAS Journal International Refereed Journal On Social Sciences* 6/26 (Şubat 2020), 240.

⁵⁰ Mustafa Öztürk, “Son Dönem Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Kur’ân ve Tefsir Çalışmaları”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 57.

⁵¹ Tefsirde bilimsel yaklaşım için kullanılan ifadelerden birinin de “asrî tefsir” tefsir olduğu belirtilmektedir. bk. Özcan Güngör-Abdussamet Varlı, “Bilgi Sosyolojisi Bağlamında Bilimsel Tefsir Geleneği Üzerinde Değerlendirmeler”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 15/7 (Ekim 2020), 3317. Ancak bu adlandırma hem oldukça az kullanıldığı hem de çeşitli açılardan sorunlu gözüktüğü için üzerinde durma gereği duymadığımızı belirtmek istiyoruz. Ayrıca çağdaş Batı literatüründe modern bilimleri ifade noktasında “science” kelimesi ile bağlantılı şekilde bilimsel tefsir için genellikle “scientific

Bilimsel tefsir yaklaşımı hakkında, “ilmî tefsir” şeklinde bir isimlendirme yapmanın problemleri tarafları olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira bu yaklaşıma “ilmî tefsir” denmesi halinde, bilimsel tefsir dışındaki diğer tüm tefsir çalışmaları “ilmî değilmiş” gibi bir çağrışım ortaya çıkmaktadır. Ayrıca; Türkçe açısından düşünülecek olursa⁵² -bazı sözlüklerde, her ne kadar “ilim” kelimesi “bilim” ile eş anlamlı olarak yer alıyorsa da-⁵³ uygulamada “ilim” ile “bilim” arasında önemli farklar bulunmaktadır. “Fennî tefsir” adlandırması bu bakımdan daha avantajlıdır. Ancak “fennî tefsir” adlandırması, ilim adamları tarafından çok fazla rağbet görmediğinden bu adlandırma üzerinde durma gereği duymuyoruz. “Bilimselci tefsir” ifadesinin ise tenkit içerdiği ve değer ifade ettiği, dolayısıyla uygun olmadığı kanaatindeyiz. Zira bu tarz bir kullanım esas alınacak olursa “rivayet tefsiri” yerine “rivayetçi tefsir”, “dirâyet tefsiri” yerine “dirâyetçi tefsir” vs. demek gerektiği dile getirilmiştir ki⁵⁴ bu durum tefsir geleneği içerisinde süregelen üsluba aykırıdır. “Bilimsel tefsir” ifadesinin ise diğer ifadelerle nazaran daha tutarlı olması sebebiyle öne çıktığını ve genel kabul gördüğünü düşünüyoruz.

Yeri gelmişken tefsirde bilimsel yaklaşımı ifade etmek amacıyla “Helenizm”⁵⁵ ve “Bucailizm”⁵⁶ gibi değer ifade eden tabirlerin kullanıldığını belirtmek gerekir. Bir örnek teşkil etmesi açısından bu tabirlerden “Bucailizm” ifadesine değinilebilir. Bilimsel yaklaşımı tavsif eden “tefsirde Bucailizm” ifadesinin, Maurice Bucaille’ye (öl. 1998) nispetle oluşturulduğu anlaşılmaktadır.⁵⁷ Böyle bir durumda bizce sorulması gereken soru şudur: Bilimsel tefsirin klasik dönemdeki kökleri âdeta yok sayılarak, sırf eseri Türkçeye ya da farklı dillere çevrildikten sonra bilimsel tefsirin ivme kazanmasından hareketle,⁵⁸ bilimsel tefsir gibi geniş kapsamlı bir olguyu 20. yüzyılda yaşamış tek bir kişiye dayandırmak, başka bir ifadeyle tek bir örneği merkeze alarak değerlendirmek, ne denli isabetli bir tutum olur?⁵⁹ Zira bilimsel tefsirin tarihçesiyle alakalı yapılacak bir araştırma Kur’ân’ı anlama, açıklama ve yorumlama faaliyetleri çerçevesinde ortaya konan bilimsel yaklaşımın tefsir

tafsir” kullanımının öne çıktığı belirtilmektedir. bk. Ercan Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek* (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 30.

⁵² Arapçada ise “ilim/العلم” sözcüğüyle hem İslâmî ilimler hem de pozitif bilimler kastedilmektedir. Bu sebeple Arapça eserlerde bilimsel tefsir için “ilmî tefsir/التفسير العلمي” ifadesinin kullanımı yaygındır. Benzer bir değerlendirme için bk. Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl* (Erzurum: Aktif Yayınevi, 2007), 7. Fakat son dönemlerde Arapça kaleme alınan bazı eserlerde, bilimsel tefsir hakkında “deneysel bilimlere dayalı tefsir” anlamında “التفسير العلمي التجريبي” ifadesinin kullanıldığı dikkati çekmektedir. Örnek olarak bk. Âdil b. Ali eş-Şeddî, *et-Tefsîrû'l-ilmîyyü't-tecrîbî li'l-Kur’ân’il-Kerîm* (Riyad: Medârü'l-Vatan li'n-Neşr, 2010), 12.

⁵³ Örnek olarak bk. D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (b.y: İz Yayıncılık, 1996), “İlim”, 536.

⁵⁴ Benzer bir değerlendirme için bk. Akbaş, “Kur’ân’ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği”, 293.

⁵⁵ bk. Düccane Cündioğlu, “Tefsirde Helenizm: Bilimsel Tefsir Zaafı ve Eleştirisi”, *Bilgi ve Hikmet* 4 (1993), 160.

⁵⁶ Ziyaüddin Serdar, “İki Efendi Arasında: Kur’ân mı yoksa Bilim mi?”, çev. Mustafa Armağan, *İslâm ve Bilim Tartışmaları*, ed. Mustafa Armağan (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007), 234-237; Öztürk, “Bilimselci Kur’ân Yorumlarının Genel Kritiği”, 215.

⁵⁷ bk. Mustafa Öztürk, “Cumhuriyet Dönemi Telif Tefsirler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 39-40.

⁵⁸ bk. Öztürk, “Cumhuriyet Dönemi Telif Tefsirler”, 39-40.

⁵⁹ Bucaille’nin “Bilimsel yönleri incelemek üzere bu kitapta seçilen Kur’ân âyetlerinin sayısı, benden daha önce, bu konulara dikkati çekmiş olan bazı müslüman müelliflere belki de çok az görünecektir. Ben de genel olarak, onların aldığından daha az âyet aldığımı inanıyorum...” şeklindeki ifadeleri, “kendinden önce bilimsel tefsir alanında çalışan müslüman müelliflere” yaptığı vurgu nedeniyle oldukça manidardır. bk. Maurice Bucaille, *Tevrat, İnciller, Kur’an-ı Kerim ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım (İzmir: TÜV Yayınları, ts.), 149.

tarihindeki izdüşümleri hakkında fikir verebilecektir.⁶⁰ Kaldı ki bu yaklaşımın “Helenizm” diye nitelendirilmesi, bilimsel tefsirin erken dönemlerdeki köklerine işaret etmektedir.

2.2. Bilimsel Tefsirin Tarihçesi

Bilimsel tefsirin tanımlanmasında olduğu gibi tarihî arka planına dair söylemlerde de bilimsel tefsire bakış açısının etkileri söz konusu olmaktadır. Nitekim bilimsel tefsir yaklaşımına olumlu bakan kimi araştırmacılar, bu yaklaşımın köklerinin veya ilk nüvelerinin sahâbe dönemine kadar gittiğini düşünmekte ve bazı sahâbe kavillerini örnek olarak zikretmektedir.⁶¹ Fakat mezkûr düşünce, “Bilimsel tefsire dayanıklık ettiği iddiasıyla sahâbeden aktarılan rivayetlerin sıhhat derecesi nedir?” ve “Acaba bilimsel tefsire bir meşruiyet zemini mi oluşturmak istenmektedir?” gibi soruları haklı olarak akla getirmektedir.⁶² Kanaatimizce herhangi bir tefsir yaklaşımını temellendirmek için rivayetlere başvuruluyorsa, bu rivayetlerin hadis ilmi açısından makbul olması beklenir. Zira bir tefsir yaklaşımını temellendirmek, sözgelimi herhangi bir âyetin tefsirinde sıhhat bakımından farklı rivayetlere müracaat etmek gibi değildir. Öte yandan Kur’ân’ı anlamak, açıklamak ve yorumlamak üzere geliştirilen “yeni” bir yaklaşımın; kendisini sahâbe dönemine dayandırılan rivayetler üzerinden tanımlaması, meşruiyet sağlaması için gerekli veya yeterli midir?

Bununla birlikte, İslâm’ın ilk dönemleri kadar eskilere uzanmasa da bilimsel tefsirin kökeninin, Abbâsîler devri gibi oldukça erken sayılabilecek dönemlere tarihlendirildiğini vurgulamak gerekir.⁶³ Bu devirde öne çıkan tercüme hareketlerinin ve İslâm dünyasında pozitif bilim alanlarında yaşanan gelişmelerin sonuçlarından biri de felsefe, astronomi, tıp, matematik, fizik ve kimya gibi ilimlerin verilerinin “kevnî âyetlerin” tefsirine yansması olmuştur.⁶⁴ Söz konusu dönemden itibaren son birkaç yüzyıla kadar bilimsel yaklaşım, zaman zaman durağanlık göstermekle birlikte sürekli varlığını hissettirmiştir.⁶⁵

Ya’kûb b. İshak el-Kındî (öl. 252/866 [?]), İbn Sînâ (öl. 428/1037) ve İbn Rüşd (öl. 595/1198) gibi bazı İslâm filozoflarının ilmî-felsefî tefsir mahiyetinde çalışmaları vardır.⁶⁶ Ancak Kur’ân’ın sadece nakille değil akılla da tefsir edilmesi gerektiği,⁶⁷ Kur’ân’daki her âyetin birçok

⁶⁰ Bilimsel tefsirin gelenekteki izdüşümleri hakkında geniş bilgi için bk. Şehmus Demir, *Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması-Batı’yla Münasebetin Kur’an Yorumuna Yansımaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 78-85.

⁶¹ Örnek olarak bk. Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, 11-12, 40-43; Akbaş, “Kur’ân’ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği”, 261.

⁶² Benzer değerlendirmeler için bk. Necmettin Gökçür, “Veysel Güllüce’nin ‘Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir’ Adlı Tebliğinin Müzakeresi”, *Kur’an ve Pozitif Bilim*, ed. Turan Çalışkan (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 159; Kaya, “‘Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir’ Başlıklı Tebliğin Müzakeresi”, 167-168.

⁶³ bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 745-746; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 1/108. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Mustafâ Sâdık er-Râfî, *İ’câzül-Kur’ân ve’l-belâgatü’n-nebeviyye* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1973), 120; İffet Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dinî Düşünce-Modern Dönem Tefsir Çalışmaları Üzerine Analitik Bir İnceleme*, çev. Orhan Atalay - Veysel Güllüce (Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2001), 106.

⁶⁴ Ömer Kara, “Tefsir Ekolleri”, *Tefsir Tarihi ve Usulü*, ed. Bahattin Dartma (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 149. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. J.J.G. Jansen, *Kur’an’a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahmân Açar (Ankara: Fecr Yayınları, 1993), 80-81.

⁶⁵ Benzer bir değerlendirme için bk. Şehmus Demir, “Bilimsel Tefsirin Tarihî Süreci ve Eleştirisi”, *Kur’an ve Pozitif Bilim*, ed. Turan Çalışkan (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 61-62.

⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Akbaş, “Kur’ân’ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği”, 263; Demir, “Bilimsel Tefsirin Tarihî Süreci ve Eleştirisi”, 63-64.

⁶⁷ bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1426/2005), 341-347.

ilimler ihtiva ettiği⁶⁸ ve öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerinin Kur'ân'dan kaynaklandığı⁶⁹ şeklindeki sözlerinden hareketle, bilimsel tefsir anlayışını -ya da ona temel olacak hususları- sistematik olarak ele alan ilk kişinin Gazzâlî (öl. 505/1111) olduğu belirtilmektedir.⁷⁰ Bazı âyetleri pozitif bilimler ışığında ele alıp açıklayan ve bir tefsir kitabında yorumlayan ilk müfessir ise Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) olmuştur.⁷¹ Râzî'nin akabinde; Ebû'l-Fadl el-Mürsî (öl. 655/1257), Bedreddin ez-Zerkeşî (öl. 794/1392) ve Süyûtî (öl. 911/1505) gibi âlimlerin, tefsirde bilimsel yaklaşıma olumlu baktıkları söylenebilir.⁷² Süyûtî'den sonra bilimsel tefsir hareketi, bir duraklama evresine girmiş; Kâtip Çelebi (öl. 1067/1657) ve Erzurumlu İbrâhim Hakkı (öl. 1194/1780) gibi bazı âlimlerin girişimleriyle canlandırılmak istenmişse de yapılan çalışmalar münferit ve deyim yerindeyse cılız kalmıştır.⁷³

Modern döneme gelindiğinde bilimsel tefsir hareketinin hız kazandığı görülmektedir. Bu hızlanmada, Ortaçağ ve sonrası Hristiyanlık'taki din-bilim ilişkisi ile bilim ve teknoloji alanında Batı'da yaşanan gelişmeler⁷⁴ gibi dış faktörlerin yanı sıra, klasik dönemden beri süregelen "Kur'ân'ın varlık ve olgularla ilgili ihbarlarının realite ile olan mutabakatını keşfetmek"⁷⁵ şeklindeki bir iç faktörün etkisi söz konusudur. Neticede 19. asırdan itibaren canlanan bilimsel tefsir, "âdeta yeni bir ekol"⁷⁶ olarak kendini göstermiştir.

Bilimsel tefsirin 19. yüzyıldaki ilk muharriki ve bu konuda kaleme alınan ilk eser, bir tıp doktoru olan⁷⁷ Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî'nin (öl. 1306/1889) *Keşfü'l-esrârî'n-nûrâniyyeti'l-kur'âniyye fî mâ yete'alleku bi'l-ecrâmi's-semâviyye ve'l-arzîyye ve'l-hayevânât ve'n-nebâtât ve'l-cevâbirî'l-ma'deniyye* adlı eseri olmuştur.⁷⁸ Bilimsel tefsirin duraklama döneminden sonra telif edilen ve bugün elimizde bulunan eserlerin tamamının İskenderânî'den sonraki zamanda yazıldığı belirtilmektedir.⁷⁹ *Tabâ'i'u'l-istibdâd ve mesâri'u'l-isti'bâd* adlı eseriyle Abdurrahman b. Ahmed el-Kevâkibî (öl. 1902), *Serâirü'l-Kur'ân fî tekvîni ve ifnâi ve iâdeti'l-ekvân* adlı eseriyle Gazi Ahmed Muhtar Paşa (öl. 1919) ve *el-Cevâbir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı tefsiriyle Tantâvî Cevherî (öl. 1940) bilimsel tefsir hareketinin önemli temsilcileri olmuştur.⁸⁰ Her ne kadar çeşitli tenkitler yöneltile

⁶⁸ bk. Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 342.

⁶⁹ bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Cevâbirü'l-Kur'ân ve dîrerüh* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1411/1990.), 8.

⁷⁰ bk. Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 745-746; Akbaş, "Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği", 262-263.

⁷¹ Kırca, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, 61.

⁷² bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2/351-356; Kara, "Tefsir Ekolleri", 149.

⁷³ Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 747.

⁷⁴ Demir, "Bilimsel Tefsirin Tarihi Süreci ve Eleştirisi", 69.

⁷⁵ Hayatî Aydın, "Bilimsel Tefsir ve İlmî Değeri", *Kur'ân ve Pozitif Bilim*, ed. Turan Çalışkan (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 93.

⁷⁶ Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 747.

⁷⁷ M. Kemal Atık, "İskenderânî, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/573.

⁷⁸ Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 747.

⁷⁹ Abdurrahman Ateş, "Keşfü'l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 133.

⁸⁰ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Celal Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler -Münâsebeti-Yorumu-Yorumcuları-* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 23-24, 231-260. Bilimsel tefsir hareketinin Osmanlı'daki bazı temsilcileri hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Öztürk, "Bilimselci Kur'ân Yorumlarının Genel Kritiği", 216.

de⁸¹ Cevherî'nin *el-Cevâhir*'i; Kur'an'ın baştan sona bilimsel yaklaşımıyla tefsir edildiği, ilk ve en kapsamlı örnek olması bakımından önemlidir.⁸² Bilimsel tefsir sahasında, mezkûr isimlerden başka, son dönemde daha pek çok ilim adamı çalışmalar yapmış ya da bilimsel tefsire yönelik açıklamalarda bulunmuştur.⁸³ Ayrıca, günümüzde özellikle Arap dünyasının “bilimsel i'câz/الإعجاز العلمي” konusuna ilgi gösterdiği ve bu yaklaşımın müesses bir yapı kazandığı söylenebilir.⁸⁴

Öte yandan bilimsel tefsir yaklaşımının tarihî seyri içerisinde, hem klasik dönemde hem de modern dönemde, bu yaklaşıma olumsuz bakanlar ve/ya çeşitli yönlerden eleştirenler olmuştur.⁸⁵ Örneğin, Tûfî (öl. 716/1316) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344) gibi müfessirler, bilimsel tefsire karşı eleştirel bir tavır geliştirmişlerdir.⁸⁶ *el-Muvâfakât* adlı eserinde makâsîd merkezli fıkıh usûlü sistemi kurma çabasında olan⁸⁷ İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî'nin (öl. 790/1388) de kurmak istediği sistem gereği bilimsel tefsire karşı olduğunu söylemek mümkündür.⁸⁸ Reşîd Rıza (öl. 1935), Abbas Mahmûd el-Akkâd (öl. 1964), Emîn el-Hûlî (öl. 1966), Muhammed b. Hüseyin ez-Zehebî (öl. 1977) ve Âişe Abdurrahman (öl. 1998) gibi İslâm âlimleri bilimsel tefsir yaklaşımını tenkit eden diğer bazı isimlerdir.⁸⁹ Türkiye'de de Kur'an ayetlerinin bilimsel verilerle tefsir edilmesi yaklaşımını benimseyen ve buna karşı çıkan ilim adamları bulunmaktadır.⁹⁰

Özetleyerek aktarmaya çalıştığımız bilgiler neticesinde denebilir ki bilimsel tefsir yaklaşımı, yüzyıllardır tartışılmış ve muhtelif açılardan tenkide uğramıştır. Buna rağmen ürünler vermeye devam ederek tarih sahnesindeki varlığını sürdürmüştür. İleride işaret edileceği üzere, kimi zaman bazı eleştirilerde bulunmakla beraber Me'mûn Hammûş da tefsirinde pozitif bilimlerin verilerine yer vermiştir. Bu yönüyle Hammûş'un *et-Tefsîrû'l-me'mûn* adlı eseri, bilimsel tefsir yaklaşımı zincirinin son dönemdeki halkalarından biri olarak kabul edilebilir.

⁸¹ Örnek olarak bk. Mâlik Binnebî, *Kur'an-ı Kerîm Mucîzesi*, çev. Ergün Göze (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 8; Akk, *Usûlü'l-tefsîr ve kavâiduh*, 252-254.

⁸² Benzer değerlendirmeler için bk. Demir, “Bilimsel Tefsirin Tarihî Süreci ve Eleştirisi”, 72; Celal Kırca, “el-Cevâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/431.

⁸³ Bilimsel tefsir literatürünün genişlemekte olduğu malumdur. Ancak bu çalışmanın amacı, kapsamlı bir literatür bilgisi sunmak olmadığından öne çıkan bazı isimleri zikretmekle yetiniyoruz. Bu isimlere örnek olarak Cemâled-din el-Kâsîmî (öl. 1914), Elmalılı Muhammed Hamdi (öl. 1942), Abdürrezzak Nevfel (öl. 1984), Zağlûl en-Neccâr, Abdülmecîd ez-Zindânî, Mûsâid et-Tayyâr ve bilimsel tefsir alanında Türkiye'de ilk eser yazan kişi Celal Kırca verilebilir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân er-Rûmî, *İtticâbâtü't-tefsîr fi'l-karnî'r-râbia aşer* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 604-614; Abdurrahman Ateş, “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Ekolü”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 124-134.

⁸⁴ Mehmet Emin Maşalı, “*Bilimsel Tefsirin Tarihî Süreci ve Eleştirisi* Başlıklı Tebliğin Müzakeresi”, *Kur'an ve Pozitif Bilim*, ed. Turan Çalışkan (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 90. İslam Konferansı Teşkilatı bünyesinde çalışan “Hey'etü'l-İ'câzî'l-İlmî fi'l-Kur'an ve's-Sünne” buna örnek gösterilmiştir. bk. Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, 20.

⁸⁵ Hatta çağdaş dönemde bilimsel tefsire karşı çıkanların, ona olumlu bakanlara oranla, sayı bakımından daha fazla oldukları iddia edilmektedir. Benzer bir tespit için bk. Yûsuf el-Karadâvî, *Keyfe neteâmel maa'l-Kur'an'il-Azîm* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2000), 369.

⁸⁶ bk. Karagöz, “Kur'an ve Pozitif Bilim Sempozyumu”, 345-347.

⁸⁷ bk. Ahmed er-Reysûnî - Ali Hakan Çavuşoğlu, “Şâtîbî, İbrâhim b. Mûsâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/374.

⁸⁸ Benzer bir değerlendirme için bk. Karagöz, “Kur'an ve Pozitif Bilim Sempozyumu”, 344.

⁸⁹ bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 347-350; Demir, “Bilimsel Tefsirin Tarihî Süreci ve Eleştirisi”, 75.

⁹⁰ Bilimsel tefsirin Türkiye'deki durumu hakkında bilgi için bk. Ekinci, “Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu”, 172.

3. et-Tefsîrû'l-me'mûn'da Bilimsel Tefsir Örnekleri

Me'mûn Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn* adlı eserinde kendisine göre ideal olan tefsir yönteminden söz ederken bilimsel tefsire dair düşüncelerini açıklamamıştır.⁹¹ Benzer şekilde müfessir, bilimsel tefsiri savunanların genellikle bu yaklaşıma delil olarak gördükleri âyetlerin⁹² tefsiri esnasında da -kimi zaman bazı bilimsel bilgi ve yorumlara yer vermekle birlikte- bilimsel tefsir olgusu hakkındaki fikirlerini sarâhaten beyan etmemiştir.⁹³ Ayrıca tefsirinin girişinde yer alan “Tefsir Çeşitleri” bölümünde müfessirin, tefsirleri; lügavî tefsirler, aklî ve felsefî tefsirler, fikhî tefsirler, bid'î tefsirler, tarihî tefsirler ve rivayet tefsirleri/me'sûr tefsirler olarak altı grupta incelediği; bununla birlikte bilimsel tefsiri bu çeşitler arasında zikretmediği⁹⁴ görülmektedir.

Bilimsel tefsire ilişkin fikirlerini açıkça belirtmemesine rağmen, Hammûş'un bilgi anlayışı, Kur'an tasavvuru, tefsirinde yer verdiği bilimsel veriler ve bu veriler hakkında yaptığı yorumlar, müfessirin bilimsel tefsire bakışı hakkında önemli ipuçları vermektedir. Nitekim tefsirinin muhtelif yerlerinde bilgi anlayışıyla ilgili açıklamalar yapan Hammûş, bu açıklamalarının birinde şunları kaydetmiştir:

Kanaatimce bugün, “ilim/bilim / العلم” kelimesi hakkında insanlar ne kadar büyük bir yanlış içerisindedirler. Nicedir insanlar “âlim/bilim insanı/ العالم” kelimesinin kullanımını ve bu kelimenin kim hakkında kullanılacağı hususunda hata yapmaktadırlar. Onlara göre; tıp, mühendislik, kimya, fizik, matematik, jeoloji ve bunların dışındaki benzer alanlarda yüksek diplomalara ve yan dal uzmanlıklarına sahip olan herkes “âlim/bilim insanı/ العالم” olmuştur. İnsanlar, bu kelimenin kullanılabilmesi için Allah korkusunun/haşyetullâhın ayrılmaz bir şart olduğunu unutmuslardır. İnsanların nazarında nice bilim insanı vardır ki onlar şehirlerin yıkılıp yıkılmasına ve insanların evlerinden barklarından edilmelerine, hatta öldürülmelerine ortak olmaktadır. İnsanların çoğunun gözünde öyle bilim insanları vardır ki bir sürü fitneye ve etrafa yayılan acılara, nesiller boyu devam edegelen hastalıklara sebep olmuşlardır. İnsanların hakkına giren nice doktor, hile ve aldatmayla dahi olsa kendi arzuları uğruna ve (diğer) insanların omuzlarına basarak yükselmek için yaşamaktadır... Günümüzde “âlim / العالم” kelimesinin kullanımının, araştırmaya ve arındırmaya muhtaç olduğunu gösteren daha pek çok hâdise bulunmaktadır... Zira “âlim/ العالم” İslâm'ın nazarında, hangi alanda ve

⁹¹ bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 1/33-47.

⁹² Bu âyetlere önek olarak el-Bakara 2/164, el-En'âm 6/38, el-En'âm 6/67, el-En'âm 6/97, el-Furkân 25/6, en-Neml 27/93, er-Rûm 30/22, Sâd 38/88 ve Fussilet 41/53 verilebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Veysel Güllüce, “Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir”, *Kur'an ve Pozitif Bilim*, ed. Turan Çalışkan (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 124-128.

⁹³ krş. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 1/463-468, 2/615-616, 647-648, 3/15-16, 5/399, 584, 6/41, 568-570, 7/132-133. Ancak belirtmek gerekir ki Hammûş'un mezkûr âyetlerin tefsirinde değindiği bazı bilgi ve değerlendirmeler, “müfessirin prensipte bilimsel tefsire karşı olmadığı” şeklinde yorumlanmaya müsaittir. Meselâ; Hammûş “وَلَعَلَّكُمْ نَبَأَ بَعْضِ جِبِينِ (Onun verdiği haberin doğruluğunu bir zaman sonra çok iyi öğreneceksiniz.)” bk. *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), Sâd 38/88 âyetini “Kur'anî bir müceze” olarak görmekte ve âyetteki “(جِبِينِ)” kelimesinin Araplara göre belirli bir sınırı olmamasından hareketle âyetin âm ve mutlak olduğunu söylemektedir. bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 6/569. Yine Hammûş, “سُئِرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ” (İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur'an'ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeyi şahit olması yetmez mi?)” bk. Fussilet 41/53 âyetini tefsir ederken de Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'in (öl. 774/1373); âyeti, anatomi vb. ilimlere yordduğu bir sözünü nakletmekte, İbn Kesîr'in bu yorumu hakkında olumlu ya da olumsuz bir açıklama yapmayarak onunla hemfikir olduğu izlenimini uyandırmaktadır. bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 7/132-133.

⁹⁴ krş. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 1/29-32.

meslekte çalışırsa çalışsın; ilmini, Allah'a karşı haşyet duygusuyla birleştiren kimsedir. Çünkü ilim ile Allah'tan korkmak arasında kopmaz ve ayrılmaz bir bağ vardır.⁹⁵

Müfessirin Kur'ân tasavvuru da bilimsel tefsire dair düşüncelerine ışık tutması bakımından önemlidir. Zira İslâm düşünce geleneğine göz atıldığında, “fikriyatı şekillendiren küllî tasavvurlardan birinin de Kur'ân tasavvuru olduğu ve farklı tefsir nazariyeleri olarak ifade edilen şeylerin de bu Kur'ân tasavvurlarının dışavurumundan ibaret bulunduğu” belirtilmektedir.⁹⁶

Hammûş, “...Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık...”⁹⁷ ve “...Yaş ve kuru ne varsa bepsi apaçık bir kitaptadır.”⁹⁸ mealindeki âyetlerde kast edilen kitabın “levh-i mahfûz” olduğunu düşünmektedir.⁹⁹ Her ne kadar bu âyetlerde kast edilenin levh-i mahfûz olduğunu düşünse de Hammûş, tefsirinde Kur'ân'da insan, kâinat ve hayat ile ilgili her şeyin açıklandığını da ifade etmektedir.¹⁰⁰ Müfessire göre Kur'ân'da; yaratılışın manalarından, hayatın ibretlik yönlerinden ve geçmiş ümmetlerden söz edilmiş, nüzûl döneminde cereyan eden olaylar ve kıyamete kadar meydana gelecek hadiseler hakkında bilgi verilmiştir. Zira Kur'ân'da her şeye dair haberler vardır.¹⁰¹ Yeryüzünde kurtuluşun ve gücün sırrı olan Kur'ân¹⁰² dünya ve âhirette sıkıntıdan necat bulmanın ve mutlu olmanın yollarını anlatmaktadır.¹⁰³ Apaçık Arapça bir kelâm olarak Kur'ân hak ile batılı ayırt eder, her şeye dair yargı belirtir, onda her şeye ait derin hikmetler vardır.¹⁰⁴ Kur'ân; kulların, dünya ve âhîret işlerinde, yaşayışlarında ve yeniden dirilişlerinde bilmeye muhtaç oldukları konuların tamamını içermektedir.¹⁰⁵ Müfessir, Kur'ân hakkındaki fikirlerini şu sözlerle dile getirmektedir: “...Kur'ân; ilimlerin, bilgilerin ve sahih haberlerin kaynağıdır. Bu yargı şuna işaret etmektedir: Kökü Kur'ân'a dayanmayan her fikir, noksandır; her felsefe merduddur. Kur'ân'a uygun düşmeyen her kıssa ve söz reddedilir. Hikmetler Kur'ân'dan doğar. Başvurulacak makam, Kur'ân ile sahih sünnettir.”¹⁰⁶

Me'mûn Hammûş, mezkûr düşünceleriyle paralel şekilde tefsirinde kimi zaman pozitif bilimlerin verilerine yer vermiştir. Bu noktada, daha önce hayatını anlatırken ifade ettiğimiz üzere, Hammûş'un pozitif bilimlerde yetkin bir şahsiyet olduğunu hatırlamak gerekir. Zira birçok araştırmacı, Kur'ân'da pozitif bilime işaret ettiği belirtilen âyetler hakkında pozitif bilim uzmanlarının görüşlerine de başvurulması ya da ilgili âyetleri pozitif bilimlere dayanarak yorumlayacak kişinin

⁹⁵ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 6/602-603. Benzer bir değerlendirmeye göre; Hz. Peygamber tarafından yapılan işlerin niyetlerine göre anlam kazanacağı belirtilmiştir. Bu sebeple, başta duyular ve tecrübeye dayalı bilgiler olarak kabul edebilecek fen bilimleri olmak üzere, sosyal ve beşerî bilimlerin verilerinin, hayırlı işlerde kullanmak şartıyla, sâlih ameller kategorisine dâhil edilmesi mümkündür. bk. Sıddık Korkmaz, “Mâtürîdî'nin Duyular ve Tecrübeye Dayalı Bilgi Hakkındaki Görüşleri Üzerine”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 2/395.

⁹⁶ Maşalı, “Bilimsel Tefsirin Tarihî Süreci ve Eleştirisi” Başlıklı Tebliğin Müzakeresi”, 88.

⁹⁷ el-En'âm 6/38.

⁹⁸ el-En'âm 6/59.

⁹⁹ bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 2/616, 635.

¹⁰⁰ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 3/169.

¹⁰¹ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 4/109, 5/108.

¹⁰² Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 3/687.

¹⁰³ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 4/601, 5/8.

¹⁰⁴ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 4/239.

¹⁰⁵ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 4/415.

¹⁰⁶ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 4/110. Benzer değerlendirmeler için ayrıca bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 6/633.

bizzat bu yeterliliğe sahip olması gerektiğine dikkat çekmektedir.¹⁰⁷ Dahası bilimsel tefsir yaklaşımına karşı çıkanlar, bu yaklaşımı benimseyenlerin çoğunlukla pozitif bilimler alanında uzmanlık sahibi olmadıklarından hareketle bilimsel tefsiri eleştirmektedir.¹⁰⁸ Bu çerçevede, Hammûş'un bilimsel tefsir kapsamında görülebilecek açıklamalarının, gelişigüzel yorumlar olmadığı; aksine, hem İslâmî ilimlerde hem de pozitif bilimlerin çeşitli sahalarında söz sahibi biri tarafından ifade edilen izahlar olduğu vurgulanmalıdır. Şimdi, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*'da yer alan, dolayısıyla da müfessirin bilimsel tefsire bakışını anlamamıza yardımcı olacak bazı örnekleri gruplar halinde inceleyebiliriz. Ancak aktaracağımız örnekler arasında yer alan; "kâinatın yaratılışı ve oluşumu"yla ilgili ayetlerin bilimsel verilerle tefsir edilmesine, ispatlanmamış bir bilimsel kuram olduğu gerekçesiyle müfessirin ihtiyatlı yaklaştığını belirtmek gerekir. "Uzay yolculuğu" ve "yedi kat yer" konusunda yapılan bilimsel yorumlara ise Hammûş eleştirel bir bakış sergilemiştir. Verdiğimiz diğer örnekler müfessirin ilgili ayetleri bilimsel verilerle izah ettiği kategoride yer almaktadır.

3.1. Yaratılış, Kâinatın ve Dünya'nın Oluşumu

Me'mûn Hammûş, *مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ* "Ben onları (İblis ve soyunu) ne göklerin ve yerin yaratılışına, ne de bizzat kendilerinin yaratılışına şahit tuttum..."¹⁰⁹ âyetini tefsir ederken şöyle demektedir: "...(Bu âyet) kesinleşmemiş bilimsel teorilerini zorla kabul ettirmek ve nihayet yaratılışa dair Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği hakikatleri saptamak isteyen bilgilere karşı bir reddiyedir..."¹¹⁰ Müfessirin bu kısa açıklamasından anlaşılan, ispatlanmamış bilimsel kuramlara dayanarak beşerin bilgi sınırlarını aşan konular hakkında kesin yargılara varılmaması gerektiğidir. Sözelimi kâinatın yaratılışı, deney metodu ile incelenemeyen ve tekrar araştırılması mümkün olmayan bir olay olarak pozitif bilim metodu ile ele alınamamaktadır.¹¹¹ Başka bir ifadeyle; bilim, empirik olguları konu edinen bir bilgi etkinliğidir ve -astronomi ve fizik gibi kozmolojiyle ilgili bilim dallarını da içine alan- doğa bilimlerinin uygulama alanı, olgularla sınırlıdır.¹¹²

Diğer yandan kâinatın nasıl var olduğu sorusu her zaman bilim adamlarının gündeminde olmuştur. Örneğin bir hipoteze göre; Dünya, Güneş, çeşitli gezegenler ve gök cisimleri uzayda nebula halinde bulunmaktaydı ve yeryüzü bu nebuladan bölünerek ayrıldı.¹¹³ Me'mûn Hammûş da bazı âyetleri benzer açıklamalara yer vererek tefsir etmiştir. Meselâ *وَأَعْطَسَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحِّيَهَا* "Gece-sini kararttı, gündüzünü ağırttı."¹¹⁴ âyetini tefsir ederken müfessir şöyle bir izah yapmaktadır:

Çağdaş araştırmacılar, teyit etmişlerdir ki Dünya, Güneş ve yıldızlar hep birden tek bir şey halindeydi. Onda gece ve gündüz ayırt edilmiyordu. Ayrılma meydana geldiğinde ve bazı gezegenler so-

¹⁰⁷ Örnek olarak bk. Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, 25; Kaya, "Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir' Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", 168; Akbaş, "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği", 290.

¹⁰⁸ Örneğin bk. Öztürk, "Bilimselci Kur'an Yorumlarının Genel Kritiği", 236. Sözelimi Ahmet Yüksel Özemre (öl. 2008), bilimsel tefsir bağlamında faaliyet gösterenlerin hiçbirisinin yed-i tûlâ sahibi (yani hakkıyla uzmanlaşmış) olmadıklarını ifade etmektedir. Ona göre bu sahada eser verebileceğini kanıtlamış bir tek kişi bile yoktur. bk. Özemre, "Modernist Akım İçinde Kur'an Tefsirleri", 138.

¹⁰⁹ el-Kehf 18/51.

¹¹⁰ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 4/598. Mezkûr âyet hakkında benzer bir değerlendirme için bk. Zağlûl Râğib Muhammed en-Neccâr, *es-Semâu fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 81.

¹¹¹ Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, 141.

¹¹² Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri* (İstanbul: Notoş Kitap, 2013), 76.

¹¹³ Mahmûd es-Savvâf, *el-Müslimîn ve ilmü'l-felek* (Cidde: Dâru's-Suûdiyye li'n-Neşr, ts.), 40.

¹¹⁴ en-Nâziât 79/29.

ğumaya ve kendi etraflarında dönmeye başladıklarında, bu soğuma sebebiyle gezegenler karanlık bir hale geldi. Gezegenlerin, Güneş'in ve ışık yayan yıldızların etrafında dönmesiyle de gece ve gündüz temeyyüz etti. İşte böylece bizim için “*Gecesini kararttı, gündüzünü ağarttı.*”¹¹⁵ şeklindeki mu'ciz Kur'ânî ifadenin inceliği aşikâr olur.¹¹⁶

Müfessir, “*Sonra*” *ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ* *duman halinde olan göğ'e yöneldi, ona ve yerküreye: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! Dedi. İkisi de 'İsteyerek geldik' dediler.*¹¹⁷ âyeti hakkında şöyle demektedir: “...Denilmiştir ki: (âyetteki) *ثُمَّ* kelimesi; semânın, duhân olma niteliğinden kesafet haline geçişiyle alakalıdır. Bu duhân, nefes alıp verildiğinde solunan sudan müteşekkil idi.”¹¹⁸ Peşinden Hammûş, Cemâleddin el-Kâsımî'nin (öl. 1914) şu sözlerini aktarmaktadır:

Bazı astronomlar bu âyetin tefsirinde şöyle demektedir: “*O, duman halinde olan*”¹¹⁹ ifadesi, parçacıklar, yani çeşitli gazlar, yani nebula demektir. Sonra bu parçacıklar bulutların toplandığı gibi birbirlerini çekmiş ve tek bir kitle haline dönüşmüştür. Bu durum, “*İnkâr edenler, göklerle yer bitişik bir halde iken...*”¹²⁰ âyetini doğrulamaktadır. Yani, (gökler ve yer) tek bir kitleydi. Ardından deveran etti, itici bir kuvvet sebebiyle parçalandı ve çeşitli elemanlara ayrıldı. Böylece yeryüzü ve gökler oluştu. Bu da “...*Bizim, onları birbirinden ayırdığımız ...*”¹²¹ kavlini doğrulamaktadır. Yeryüzü ve gökler iki gün içerisinde sudan müteşekkil bir küre şekline büründü. Sonra Allah buyurdu ki bu zaman zarfında arş suyun üzerindeydi. Yani Allah'ın mülkü ve hâkimiyeti suyun üstünde bulunuyordu. Allah en iyisini bilir.¹²²

Hammûş; tefsirinde, Kâsımî'nin mezkûr açıklamasını, Enbiyâ sûresinin 30. âyetini¹²³ tefsir ederken de aynen zikretmiştir.¹²⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi'nin (öl. 1942) de Enbiyâ sûresi 30. âyeti yakın ifadelerle tefsir ettiği görülmektedir. Elmalılı'nın açıklaması şu şekildedir: “...(Gök cisimleri) yok iken yaratıldılar, bir şey iken çoğaldılar. Başlangıçta duman gibi bir madde iken farklı şekiller alıp değişik kütleler oldular...”¹²⁵

Netice itibariyle Hammûş, kesinlik kazanmamış bilimsel verilerle beşerî bilginin sınırını aşan konulara dalmamak gerektiğini düşünmekle birlikte, eserinde diğer bazı müfessirler gibi pozitif bilimlerin verilerine yer vermekten çekinmemiştir. Müfessirin tefsirinde, astronomi hakkındaki şu açıklamaya yer vermesi de bu yargıyı desteklemektedir:

Kanaatimce; yıldızların dönüşünden, Güneş'in ve gezegenlerin hareketinden istinbat edilen sahil bir ilim vardır. Bu ilim; uzmanlarınca bilinen hesaplamalar ve programlarla gerçekleşen gök bilimidir. Bu ilmin pek çok faydası bulunmaktadır. Eski zamanlarda Araplar, gök bilimini kullanmışlar,

¹¹⁵ en-Nâziât 79/29.

¹¹⁶ Hammûş, *et-Tefsîrü'l-me'mûn*, 8/334.

¹¹⁷ Fussilet 41/11.

¹¹⁸ Hammûş, *et-Tefsîrü'l-me'mûn*, 7/104.

¹¹⁹ Fussilet 41/11.

¹²⁰ el-Enbiyâ 21/30.

¹²¹ el-Enbiyâ 21/30.

¹²² Hammûş, *et-Tefsîrü'l-me'mûn*, 7/104. krş. Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dimaşkı Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 8/327.

¹²³ “*أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففققناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون*” (*İnkâr edenler, göklerle yer bitişik bir halde iken bizim, onları birbirinden kopardığımızı ve her canlı şeyi sudan yarattığımızı görüp düşünmediler mi? Yine de inanmazlar mı?*)”, el-Enbiyâ 21/30.

¹²⁴ bk. Hammûş, *et-Tefsîrü'l-me'mûn*, 5/95.

¹²⁵ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn, ts.), 5/448-449.

İslâm da bu ilmi onaylamıştır. Zira Araplar; yolculuklarında, gezegenlerin hareketleri, yıldızların doğuşu ve batışı gibi bu ilme dair bildikleri vasıtasıyla yön buluyorlardı...¹²⁶

3.2. Evrenin Nizamı, Genişlemesi ve Evrensel Kütleçekim Yasası

Me'mûn Hammûş; bazı âyetleri, modern bilimin evrenin yapısı hakkında sunduğu verilerden istifadeyle yorumlamakta ve bilimsel gerçekler ile Kur'ân âyetleri arasındaki uyumu Kur'ân'ın ilmî i'câzı olarak değerlendirmektedir.¹²⁷ Müfessirin, *رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّيَهَا* “Onu yükseltip düzene koydu.”¹²⁸ âyeti hakkında yaptığı şu izah, buna örnek verilebilir:

Bu Kur'ânî lafızların inceliğini aksettiren muasır ilmî i'câzın bir parçası da şudur: İnsanlık; göğün yükseklik miktarını, ancak bilimin bazı yıldızların konumlarını keşfetmesinden sonra öğrenebilmiştir. Bu keşifler sebebiyle bizler, göğün yüksek olduğunu ve sadece gözle görülenin aksine, onun zannedildiği kadar yakın olmadığını öğrendik. “Onu yükseltip düzene koydu.”¹²⁹ buyuran Allah'ın şanı yücedir.¹³⁰

Hammûş, *هَآءَ أَنْتُمْ أَنْتُمْ خُلُقًا أَمْ السَّمَاءُ بِئِهَا* “Sizi yaratmak mı daha güç, yoksa gökyüzünü yaratmak mı, ki onu Allah bina etti.”¹³¹ âyetini tefsir ederken, şu sözlerle kâinattaki düzenliliğe dikkat çekmektedir.¹³²

Bilimsel gelişmeler ve modern ilmî keşifler; gök cisimlerinin, tıpkı tek bir binanın birbirini takviye eden taşları gibi olduğunu kanıtlamıştır. O taşlardan her biri, şaşırtıcı bir insicam ve ahenk içinde diğerine dayanmaktadır. Zira gök cisimlerinin birinde veya daha fazlasında düzen bozulduğunda, binanın tamamı bozulmaktadır.¹³³

Mezkûr âyetteki *بِئِهَا* “...Onu Allah bina etti.” ifadesinden yola çıkarak Seyyid Kutub'un (öl. 1966) da benzer bir açıklama yaptığı görülmektedir. Kutub, şöyle demektedir: “...‘Bina etmek’ güce ve kenetlenmeye işaret eder. Nitekim gök böyledir; birbirine tutunmuş bir vaziyettedir. Düzeni bozulmaz. Gökteki yıldızlar ve gezegenler ne saçılır ne yörüngelerinden ve eksenlerinden çıkar ne de çöker veya yıkılır. Gök; sağlam, istikrarlı ve parçaları birbirine kenetlenmiş bir yapıdır.”¹³⁴

¹²⁶ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 3/15-16. Erken devirlerden itibaren İslâm bilginlerinin astronomiye ilgi duydukları bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Tevfik Fehd, “İlm-i Felek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/127-128.

¹²⁷ *نَاصِيَةٍ كَاطِنَةٍ خَاطِنَةٍ* (O yalanca, günabkâr alından (perçemen) yakalarız;)” bk. el-Alak, 96/16 âyetinin tefsirinde Hammûş'un ifade ettiği şu sözler, müfessirin ilmî i'câz ile ilgili tefsirde yer verdiği fikirlerine örneklik teşkil edebilir: “...Kanaatimce modern bilim; yalanın, kişinin alnında oluşan alâmetler ve işaretlerle anlaşıldığını ispat etmiştir. Bu durum, bu yüce Kur'ân'ın ilmî i'câzının bir parçasıdır.” bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 8/503.

¹²⁸ en-Nâziât 79/28.

¹²⁹ en-Nâziât 79/28.

¹³⁰ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 8/334.

¹³¹ en-Nâziât 79/27.

¹³² Mezkûr âyetin dışındaki diğer bazı âyetlerden yola çıkarak da eserlerinde kâinattaki nizama dikkat çeken ve/ya bu konuda bilimsel verilere başvuran İslâm âlimleri olmuştur. Örnek olarak bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Hikme fî mablûkâtillâb* (Beyrut: Dârü İhyâi'l-Ulûm, 1398/1978), 15-17; Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (b.y.: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1932), 24/23; Afif Abdülfetâh Tabbâra, *Râbu'd-dîni'l-islâmî* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1993), 57-58.

¹³³ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 8/333.

¹³⁴ Seyyid Kutub, *Fî zülâli'l-Kur'ân* (Kahire - Beyrut: Dârü's-Şurûk, 2003), 1(6)/3816.

Hammûş'un modern bilimin verileriyle yorumladığı bir diğer âyet *وَ السَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ* "Göğü kendi ellerimizle biz kurduk ve biz (onu) elbette genişleticiyiz."¹³⁵ şeklindeki Zâriyât sûresinin 47. âyetidir. Bu âyeti, evrenin genişlemesiyle ilişkilendiren müfessir şunları kaydetmektedir: "Modern astronomi bilimi, uzayın devamlı genişlediğini saptamıştır. (Bu genişleme) sürekli olarak yeni galaksilerin oluşması veya bu galaksilerin gittikçe birbirlerinden uzaklaşması hakkında olabilir."¹³⁶ Zira âyette geçen "السَّمَاءُ/السَّمَاءُ" kelimesiyle kast edilenin, Dünya dışındaki tüm kâinat olduğu belirtilmektedir.¹³⁷

Son dönem İslâm âlimlerinden bazıları da Zâriyât sûresinin 47. âyetini, Hammûş gibi, evrenin genişlemesi teorisiyle ilişkilendirmektedir. Meselâ Abdülfettâh Tabbâra (öl. 1980) bu âyetin, hem evrenin genişliğine hem de evrenin genişlemesine işaret ettiğini düşünmekte¹³⁸ ve kâinatın genişlemesi hakkında şöyle demektedir:

Evrenin genişlemesi teorisine gelince; gök bilimciler, gözlem aletlerinin ulaşabileceği en son noktada, dış nebulaların düzenli bir şekilde hareket ettiklerini gösteren bir takım alametler gözlemlediler. Buradan, bütün dış nebulaların veya "kozmetik adaların" Güneş sistemimizden hatta birbirlerinden uzaklaşan bir görünüm arz ettiği sonucuna vardılar. Buna göre evren, hareketsiz değildir; sabun köpüğünün veya balonun genişlemesi gibi devamlı bir genişleme halindedir...¹³⁹

Benzer şekilde Saîd Havvâ (öl. 1989); bu âyetin, evrenin genişliğine işaret ettiği gibi onun sürekli bir genişleme içerisinde olduğuna da işaret ettiğini söylemekte¹⁴⁰ ve bunu şöyle gerekçelendirmektedir: "...Yüce Allah'ın bu kavlinde ism-i fâil kalıbı (موسع) kullanılmıştır. Arapçada ism-i fâil -bazı durumlarda- süreklilik ifade eder..."¹⁴¹ Saîd Havvâ'ya göre; bu durum, Kur'ân'ın tüm zamanları ve zeminleri kuşatan i'câzının bir parçasıdır ve bilimsel gelişmeleri bahane ederek Kur'ân ile amel etmeyi bir kenara atmak isteyenler, bu iddialarını tekrar düşünmelidir.¹⁴² Tabbâra ve Saîd Havvâ'dan başka, Mustafa Hayri Efendi (öl. 1970),¹⁴³ Mâlik b. Nebî (öl. 1973),¹⁴⁴ Muhammed Esed (öl. 1992)¹⁴⁵ ve Zağlûl en-Neccâr¹⁴⁶ gibi ilim adamları âyeti izah ederken; evrendeki galaksilere, gezegenlere, evrenin genişliğine veya genişlemesine vurgu yapan diğer bazı isimlerdir.

Me'mûn Hammûş'un tefsirinde değindiği ve bilimsel tefsir kapsamında değerlendirilebilecek diğer bir konu evrensel kütleçekim yasasıdır. Bu konuya eserinde iki yerde temas eden müfessir, ilk olarak *وَ السَّمَاءَ ذَاتَ الْحُبُكِ* "İçinde yörüngeleri olan göğe andolsun ki..."¹⁴⁷ âyetini tefsir ederken şu açıklamayı zikretmektedir:

¹³⁵ ez-Zâriyât 51/47.

¹³⁶ Hammûş, *et-Tefsîrü'l-me'mûn*, 7/444.

¹³⁷ Kırcı, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, 165. "Gök/السَّمَاءُ" kelimesiyle ilgili benzer bir değerlendirme için bk. Yazıcı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/366.

¹³⁸ bk. Tabbâra, *Râhu'd-dîni'l-islâmî*, 51-52.

¹³⁹ Tabbâra, *Râhu'd-dîni'l-islâmî*, 52.

¹⁴⁰ Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1985), 10/5530.

¹⁴¹ Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, 10/5530.

¹⁴² Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, 10/5530.

¹⁴³ bk. Mustafa el-Hisnû'l-Mansûrî, *el-Muketetaf min 'uyûni't-tefsîr* (Dımaşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, 1996), 5/94.

¹⁴⁴ bk. Binnebî, *Kur'ân-ı Kerîm Mucizesi*, 225-226.

¹⁴⁵ bk. Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsîr*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996), 3/1071.

¹⁴⁶ bk. Neccâr, *es-Semâu fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 75-94.

¹⁴⁷ ez-Zâriyât 51/7.

Gök bilimcilerden bazıları şöyle demektedir: “Yörüngeler/الْحُبُكُ” sözcüğü; ‘sağlam, birbirine bağlı/مَحْبُوكُ’ anlamına gelen ‘yörünge/حَبِيكَةٌ’ sözcüğünün çoğuludur. Yani kelime ‘bağlantılı, ilişkili/مَرْبُوطُ’ demektir. Bu durumda ذَاتِ الْحُبُكِ¹⁴⁸ ifadesinin anlamı; ‘çekim kuvvetinden oluşan bağlarla birbirine bağlı yıldız kümeleriyle dolu’ şeklindedir. Çünkü her ‘yörünge/حَبِيكَةٌ’ birbirini çeken yıldızların toplamıdır. Âyet-i şerîfe, Batlıların keşfettiklerini iddia ettikleri çekim kuvvetine ve birden çok (yıldız) kümeleri olduğuna dair bir nasır. Öyleyse; bu durum, Kur’ân’ın ilmî mucizelerinden biridir.”¹⁴⁹

İkinci olarak müfessir, وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ “Göğü Allah yükseltti ve mîzânı (dengeyi) O koydu.”¹⁵⁰ şeklindeki Rahmân sûresi 7. âyeti açıklarken evrensel kütleçekim yasasına değinmekte¹⁵¹ ve Abdülmecîd ez-Zindânî’nin *Tevhîdî’l-Hâlık* adlı eserinden uzun bir pasaj aktarmaktadır.¹⁵² Elmalılı da Rahmân sûresinin 7. âyetini çekim yasasıyla ilişki kurarak yorumlamaktadır. Ona göre; âyetteki “denge ve ölçü/الْمِيزَانَ”, bütün eşya arasındaki denge kanunudur ki yer çekimi veya ağırlık kanunu bunun en açık görüntüsüdür.¹⁵³ Terazî ve kantar gibi tartı ölçüğü olan bütün mizanların esasının da bu olduğunu söyleyen Elmalılı, sözlerini şöyle sürdürmektedir: “...Eskiler bunun yalnız yeryüzünde kullanıldığını zannediyor idiyseler de semâ ve yerdeki bütün cisimler hakkında geçerli genel bir kanun olduğu ve bunun astronomi ilmi bakımından hususî bir önemi bulunduğu artık anlaşılmıştır...”¹⁵⁴

3.3. Dünya’nın Şekli, Güneş ve Ay Işığı

Me’mûn Hammûş, وَالْأَرْضِ وَمَا طَحْيَهَا “Yere ve onu yayıp döşeyene... yemin ederim ki...”¹⁵⁵ âyetinin, Dünya’nın şekline işaret ettiğini düşünmekte¹⁵⁶ ve âyeti şöyle açıklamaktadır: “...Yer için kullanıldığında ‘yayıp döşeme/الطَّحُو’ ve ‘yayma/الدَّحُو’ kelimeleri, dünyanın dört bir yanında seyahat edip dolaşınlar diye sakinleri için yeryüzünün serilmesini ve hazırlanmasını ifade eder. Aynı şekilde âyetin lafzı, arzın küre biçimindeki şekline de işaret etmektedir. Yüce Allah en iyisini bilir.”¹⁵⁷

¹⁴⁸ ez-Zâriyât 51/7.

¹⁴⁹ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 7/431.

¹⁵⁰ er-Rahmân 55/7.

¹⁵¹ Hammûş’un evrensel kütleçekim yasası ile ilişkilendirdiği bu iki âyetin (ez-Zâriyât 51/7 ve er-Rahmân 55/7) dışındaki er-Ra’îd 13/2, Lokmân 31/10 ve el-Hac 22/65 gibi diğer bazı âyetleri de genel çekim kanunuyla ilgili gören İslâm âlimleri olmuştur. Örnek olarak bk. Vahîdüddin Han, *el-İslâm yetebaddâ - medbalîm ilmîyyün ile’l-imân*, Arapça’ya çev. Zaferû’l-İslâm Han (b.y.: Mektebetü’r-Risâle, 2005), 190-191; Kırcı, Kur’ân ve Fen Bilimleri, 157-159.

¹⁵² bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 7/533-534.

¹⁵³ bk. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/367.

¹⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/367.

¹⁵⁵ eş-Şems 91/6.

¹⁵⁶ Klasik dönemde mezkûr âyeti, Dünya’nın kürevî olduğuyla ilişkilendirerek yorumlayanlar olmuştur. Örnek olarak bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyan fî aksâmi’l-Kur’ân* (Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbî, ts.), 17-18. Ayrıca; Zümer sûresi 5. âyetten yola çıkan İbn Hazm (öl. 456/1064) da aynı sonuca ulaşmıştır. bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fî’l-mîlel ve’l-ebvâ’ ve’n-nihal* (b.y.: Mektebetü’s-Selâmi’l-Âlemiyye, 1348 H), 2/78. Klasik dönemde Dünya’nın kürevî olduğunu ifade eden bir başka isim olarak Takıyyüddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328) zikredilebilir. bk. Ebû’l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-arşîyye* (Mısır: İdâretü’t-Tıbbâ’atî’l-Müniriyye, ts.), 18.

¹⁵⁷ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 8/461. Hammûş, وَالْأَرْضِ بَعْدَ ذَلِكَ دَحْيَةً “(Bundan sonra da yeryüzünü yayıp döşedi.)” şeklindeki Nâziât sûresinin 30. âyetini de Zindânî’nin, Dünya’nın yuvarlaklığına ve yörüngesi etrafında dönmesine yönelik ifadelerini nakletmek suretiyle tefsir etmektedir. bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 8/334. Benzer şekilde Celal

Hammûş'un Dünya'nın şekliyle ilgili açıklamalarını “yüce Allah en iyisini bilir/الله تعالى أعلم” diyerek sonlandırması, bizce dikkate değerdir. Zira hem bilimsel bilginin mahiyeti hem de Kur'ân yorumunun niteliği açısından düşünüldüğünde denebilir ki bilimsel tefsir kapsamında yapılan açıklamaların kesin çıkarımlar ve nihâî gerçekler olduğunu iddia etmek derin bir yanılıdır.¹⁵⁸ Muhtemelen Hammûş da bu tür kesin bir iddiada bulunmaktan kaçınmak istemiştir.

Müfessir, Sâffât sûresi 5. âyette geçen رَبُّ الْمَشَارِقِ “...(O) doğuların rabbidir.” ifadesini de Dünya'nın küre biçiminde olmasını esas alarak şöyle yorumlamaktadır:

...Allah subhânehû, arzı küre biçiminde yaratmıştır. Kürenin Güneş'e bakan yarısında gündüz olur, arkada kalan yarısında gece olur. Dünya ve Güneş'in, yüce Allah'ın kudretiyle doğudan batıya doğru döndüğü her anda, doğuş ve batış gerçekleşir ve bu durum asla kesintiye uğramaz. Üstelik yazın Güneş'in doğudan doğuşu ve batıdan batışı bir miktar kuzey yönüne kayar. Yazın Ay, bir miktar güney tarafına meylederek doğudan doğar ve yine güneye meylederek batıdan batar.

Kışın ise Güneş'in doğudan doğuşu ve batıdan batışı bir miktar güney yönüne kayar. Keza kışın Ay, bir miktar kuzey tarafına meylederek doğudan doğar ve yine kuzeye meylederek batıdan batar. İki doğunun ve iki batının rabbi ne yücedir! Nasıl ki Güneş'in iki doğusu varsa Ay'ın da öyle iki doğusu vardır. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir.¹⁵⁹

Gece ve gündüzün oluşumuyla Dünya'nın şekli arasında bağlantı kuran başka müfessirler de olmuştur. Meselâ Zümer sûresi 5. âyetin tefsiri sadedinde Seyyid Kutub, Kur'ân'ı insanların keşfettikleri teorilerle tefsir etmemeye özen gösterdiğini, buna rağmen âyette zikredilen يُكْوَرُ اللَّيْلُ “...Geceyi gündüzün üzerine örtüyor, gündüzü de gecenin üzerine sarıyor...”¹⁶⁰ ifadesini oldukça dikkat çekici bulduğunu belirtmektedir. Ona göre bu ifade, son zamanlarda keşfedilen Dünya'nın küre biçiminde olmasını tasvir etmektedir. Çünkü küre şeklindeki arz, Güneş'e karşı kendi etrafında dönmektedir. Dünya'nın Güneş'e bakan yüzeyini ışık kaplamakta ve o tarafta gündüz olmaktadır. Ancak Dünya döndüğü için, gündüz bu yüzeyde sabit kalmamakta Dünya'nın hareketiyle birlikte gündüz olan tarafı gece kaplamaya başlamaktadır. Bu şekilde Dünya yüzeyinde gece ve gündüz birbirleri üzerine sürekli sarılmaktadır. Böylece âyet, Dünya'nın yuvarlaklığını ve dönmesini anlatmaktadır.¹⁶¹

Kırca, Nâziât sûresi 30. âyetin işâri olarak Dünya'nın yuvarlaklığına temas ettiğini ve bu konuda insanları düşünmeye ve araştırmaya sevk ettiğini söylemekte ve Hasan Basri Çantay'ın (öl. 1964) konuyla ilgili açıklamalarına yer vermektedir. bk. Kırca, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, 181-812. Ramazân el-Bûtî (öl. 2013) de Nâziât sûresi 30. âyeti Dünya'nın yuvarlaklığıyla ilişkilendiren diğer bir isimdir. bk. Muhammed Saïd Ramazân el-Bûtî, *Min revâ'i'l-Kur'ân* (Dımaşk: Dârü'l-Fârâbî, 2007), 139. Hasan Habenneke el-Meydânî (öl. 1978) ise âyetin; arzın, hem yörüngesinde hem de kendi eksenini etrafında döndüğüne işaret ettiğini düşünmektedir. bk. Abdurrahmân Hasan Habenneke el-Meydânî, *Meâricü't-tefekür ve dekâikü't-tedebbür* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2006), 15/57-58.

¹⁵⁸ Benzer değerlendirmeler için bk. Kırca, *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler*, 125, 224-225; Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, 106; Kaya, “Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir” Başlıklı Tebliğin Müzakeresi”, 167. Hiç değilse aynı âyete getirilen birbirinden farklı bilimsel açıklamalar, bir âyetin tefsiri bağlamında yapılan bilimsel yorumların kesin çıkarımlar olduğunu iddia etmenin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Bu noktada, bilimsel verilerle yorumlanan bir âyetin başka herhangi bir manaya gelmediğini söyleyerek âyetin manasını bilimsel bilgilerden elde edilen anlamla sınırlandırmanın oldukça sorunlu bir düşünce biçimi olduğunu da belirtmek gerekir. Benzer değerlendirmeler için bk. Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *Makâlât fî ulûmi'l-Kur'ân ve usûli't-tefsîr* (Riyad: Dârü'l-Muhaddis, 1425 H), 60; Ateş, “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Ekolü”, 138.

¹⁵⁹ Hammûş, *et-Tefsîrül-me'mûn*, 6/391. Güneş'in doğuşu ve batışı ile Dünya'nın şekli arasındaki ilişkiye dair benzer bir yorum için bk. Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *el-Beyân fî i'câzi'l-Kur'ân* (Amman: Dâru Ammâr, ts.), 316.

¹⁶⁰ ez-Zümer, 39/5.

¹⁶¹ bk. Kutub, *Fî zıllâli'l-Kur'ân*, 1(5)/3038. Zümer sûresi 5. âyet ile ilgili benzer açıklamalar için ayrıca bk. Muhammed Mustafâ Müslim, *Mebâbis fî i'câzi'l-Kur'ân* (Riyad: Dârü'l-Müslim, 1996), 187-189.

Enbiyâ sûresi 32. âyette geçen *وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا* “Gökyüzünü korunmuş bir tavan yaptık...” ifadesi hakkında Hammûş’un “...Âyette kast edilen şudur: Göğü, yeryüzünün üzerinde kubbe gibi bir tavan yapmamız da âyetlerimizdendir...”¹⁶² şeklindeki yorumu da kayda değerdir. Zira müfessirin, âyette zikredilen “tavan/سَقْفًا” kelimesini “kubbe gibi/كَالْقَبَّةِ عَلَيْهَا” şeklinde izah etmesi, Dünya’nın şekliyle ilgili tefsirinde de yer verdiği düşüncelerinin bir yansıması olarak anlaşılabilir.¹⁶³

Öte yandan Hammûş’un eserinde Güneş’in ve Ay’ın ışığı konusuna da temas ettiği görülmektedir. *تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا* “Gökte burçları var eden, onların içinde bir çerağ (güneş) ve nurlu bir ay barındıran Allah, yüceler yücesidir.”¹⁶⁴ âyetini tefsir ederken müfessir, bilimsel tefsirle ilgili olabilecek şu kısa açıklamayı yapmaktadır: “...Allah Güneş’i, şiddetle yanan bir kandil gibi yaratmıştır. Nitekim ‘Orada ısı ve aydınlık saçan bir lamba yarattık.’ (Nebe:13) buyurmaktadır. Ay’ı ise üzerine gelen Güneş ışığını yansıtmak suretiyle ışık yayar ve aydınlatır halde yaratmıştır. Yoksa Ay, kendisi bir ışık kaynağı değildir.”¹⁶⁵

Benzer bir açıklamaya göre astronomi alanında uzman olan bir araştırmacı, âyetten; Ay’ın karanlık bir cisim olduğunu ve ışık yaymasının kendisine kıyasla “sirâc”a benzetilen Güneş ışıklarının üzerine aksetmesi sebebiyle vuku bulduğunu anlar. Bu, hem dil açısından hem de üslup açısından doğru bir anlayıştır. Çünkü Arapçada ortasındaki bir kandil sebebiyle üzerine ışık yansıyan odaya “عُرْفَةٌ مُنِيرَةٌ” denir. Buna mukabil, söz konusu kandil hakkında “قَبَسٌ مُنِيرٌ” değil, “قَبَسٌ مُضِيءٌ” tabiri kullanılır. Çünkü ışık bizzat onun aslından ve içinden çıkmakta, yani ondan kaynaklanmaktadır.¹⁶⁶

Konuyu *وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ لِّمَن يَتَذَكَّرُ أَلَّا يَكُونَ مِثْلَ الْمَالِ الْمُهْلُوكِ* “Biz, geceyi ve gündüzü birer âyet (delil) olarak yarattık... Gecenin karanlığını silip (yerine, eşyayı) aydınlatan gündüzün aydınlığını getirdik...”¹⁶⁷ âyeti çerçevesinde inceleyen Elmalılı, Hz. Peygamber’den ve sahâbeden çeşitli rivayetler aktardıktan sonra, eskiden beri astronomi bilginlerinin Ay’ın ışığının kendiliğinden olmayıp Güneş’ten elde edilmiş olduğunu bildiğini belirtmektedir.¹⁶⁸ Fakat Ay’ın, önceleri Güneş gibi aydınla-

¹⁶² Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 5/96.

¹⁶³ Mezkûr âyette gökyüzünün bir tavan gibi tasvir edilmesinin; Kur’ân’ın, nüzûl dönemindeki Arapların idrak ve kavrayışına göre hitap ettiğini gösterdiği ifade edilmekte ve bugünkü bilimsel verilerle çelişkili bir görünüm arz ettiği belirtilen bu durumdan hareketle bilimsel tefsir tenkit edilmektedir. bk. Ferihan Özmen, “Din-Bilim İlişkisi Açısından Kur’ân’ın Pozitif Bilimlerle Yorumu”, *Kur’ân ve Pozitif Bilim*, ed. Turan Çalışkan (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 361. Kur’ân’ın nüzûl dönemindeki Arapların anlayabileceği ifadelerle onlara hitap ettiği fikri doğru olmakla beraber; kanaatimizce, bu fikre istinaden bilimsel tefsire karşı çıkmak, en azından bu âyet çerçevesinde, isabetli gözükmemektedir. Şöyle ki mezkûr âyette olduğu gibi “gök/السَّمَاء” kelimesinin Kur’ân’da tekil formda geçtiği bazı yerlerde “genel özelliği ile atmosfer, özellikle de en alt katmanı” anlamında kullanıldığı söylenebilir. bk. Akbaş, *Bilimsel Tefsir Üzerine*, 94. Âyette bahsi geçen “çatı” sözcüğünün ise -Me’mûn Hammûş’un yorumunda görüldüğü gibi- “kubbe” şeklinde anlaşılması mümkündür. Çünkü malumdur ki kubbe, “yarım küre biçiminde olan ve yapıyı örten” bir çeşit çatıdır. bk. D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (b.y: İz Yayıncılık, 1996), “Kubbe”, 686. Bu şekilde anlaşıldığı takdirde, âyet Dünya’nın yuvarlaklığıyla veya günümüzde kabul gören diğer bilimsel verilerle çelişmemektedir.

¹⁶⁴ el-Furkân 25/61.

¹⁶⁵ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 5/435.

¹⁶⁶ bk. Bûtî, *Min revâ’i’i’l-Kur’ân*, 138. Güneş ışığı ile Ay ışığı arasındaki farka dair benzer bir değerlendirme için bk. Davud Selmân es- Sa’dî, *Esrârü’l-kevn fi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü’l-Harfi’l-Arabî, 1997), 86-87.

¹⁶⁷ el-İsrâ 17/12.

¹⁶⁸ bk. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/295-296.

tıcı iken sonradan ışığının sönmüş olduğunun bilinmediğini ekleyen Elmalılı, sözlerini şöyle sürdürmektedir: "...Kur'ân'ın bildirmiş olduğu bu gerçeği nihayet zamanımız bilim adamları almış kabul etmiş ve bugünkü bilimsel düşüncelerini bu temel üzerine takip etmekte bulunmuşlardır..."¹⁶⁹

3.4. Uzak Yolculuğu

et-Tefsîrü'l-me'mûn'da, Me'mûn Hammûş'un bilimsel tefsire yaklaşımı açısından ilginç sayılabilecek örneklere rastlamak mümkündür. Zira bazı âyetlerin tefsirinde bilimsel bilgilere başvuran müfessir; diğer bazı âyetlerde, Kur'ân âyetlerinin modern bilimsel keşifleri temel alarak yorumlanmasını eleştirmektedir. Sözelimi, *يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ* "Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin çerçevesinden çıkıp gitmeye gücünüz yetiyorsa geçin. Ancak büyük bir güçle çıkıp gidebilirsiniz."¹⁷⁰ şeklindeki Rahmân sûresi 33. âyet hakkında Hammûş'un yaptığı çarpıcı açıklamalar; onun, bazı âyetlerin tefsirinde bilimsel bilgilerin kullanılmasını tenkit ettiği bir diğer örnek olarak zikredilebilir. Zira son dönem İslâm âlimlerinden bazılarının, uzak yolculuklarına ve ilgili bazı bilimsel gelişmelere yordukları âyeti¹⁷¹ müfessir, tam tersi bir bakış açısıyla incelemektedir. Müfessir, mezkûr âyeti ilk olarak tefsirinin girişinde ideal tefsir metodunun nasıl olduğunu anlatırken "Siyâk-Sibâkı Değerlendirmek Suretiyle Tefsir"¹⁷² başlığı altında, şu şekilde ele almaktadır:

Bazı muasırların iddia ettiği gibi bu âyette "bir güç" ile kastedilen şey, bilim değildir. Bu kişiler; âyeti, modern bilimin keşiflerine tevcih ettiler ve insanın bilimin yardımıyla göklerin ve yerin sınırlarını aşmış geçtiğini sandılar! Bilmiyorum, bunlar bu sınırları aşmış da nereye geçmiş? Aksine insan ve kendisiyle böbürlendiği ilimleri; Allah'ın hükmettiği ve yönettiği göklerin ve yerin sınırları dâhilindedir.

Tefsire karşı bu cüretin sebebi; Kur'ân'ın ilimlerini, beyânını ve Allah'ın, kitabı için razı olduğu ve Nebî'sinin (s.a.v.), ashâbının ve onlara en güzel şekilde tabi olanların başarıyla sürdürdükleri te'vil metodunu bilmemektir.

Kur'ân hakkında ve Rahmân sûresinde araştırma yapan bir kimse; bu âyetin, ölümden sonra vuku bulacak ve haşir ve kıyametin korkutucu halleri esnasında şahit olunacak olaylardan bahseden âyetlerin bağlamının bir parçası olduğunu görür...

...Böylece anlam şu şekilde olmaktadır: Velew ki kıyamet günü kaçmaya kalkışsanız elbette melekler ve zebâniler, cehennemden alevler atmak ve üzerinize eritilmiş bakır dökmek suretiyle sizi geriye çevirir ve siz de dönmek zorunda kalırsınız. Bundan dolayı mezkûr âyetin devamında Allah, "...Birbirinizi kurtaramaz ve yardımlaşamazsınız."¹⁷³ buyurmaktadır.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/296.

¹⁷⁰ er-Rahmân 55/33.

¹⁷¹ Örneğin Yusuf Mürüvve (öl. 2019); Rahmân sûresi 33. âyeti, insanların uzaya çıkabileceklerinin ve Ay'a ve diğer gök cisimlerine ulaşabileceklerinin bir işareti olarak görmekte; âyette geçen "bir güç/سُلْطَانٌ" kelimesinin bu gerçeği açıkça ifade ettiğini düşünmektedir. bk. Yusuf Mürüvve, *el-Ulûmü't-tabîyye fi'l-Kur'ân* (Beirut: y.y. 1967), 168 akt. Kurca, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, 171. Abdürrezzak Nevfel (öl. 1984) ve Beşir et-Türki (öl. 2009) de Rahmân sûresi 33. âyeti bilimsel gelişmelerle ve modern bilimle alakalı olarak yorumlamaktadır. bk. Abdürrezzak Nevfel, *el-Kur'ân ve'l-ilmü'l-hadîs* (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984), 217-219; Beşir et-Türki, *Lillâbi'l-ilm* (Tunus: y.y. 1979), 200-202.

¹⁷² bk. Hammûş, *et-Tefsîrü'l-me'mûn*, 1/43.

¹⁷³ er-Rahmân 55/35.

¹⁷⁴ Hammûş, *et-Tefsîrü'l-me'mûn*, 1/43-44.

Burada müfessir, âyetin metinsel bağlamıyla alakalı uzun uzadıya açıklamalar yapmaktadır. Mushaf tertibine göre sırası geldiğinde de âyeti benzer şekilde yorumlayan müfessir, düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir:

Kanaatimce günümüzde bu âyeti; keşifleri ve heyecan verici buluşları sebebiyle modern bilim için bir galibiyet olarak gören, bundan dolayı da övünerek konuşan bazı kimseler, yollarını kaybetmişlerdir. Böylesi “...*Ancak büyük bir güçle çıkıp gidebilirsiniz*”¹⁷⁵ ifadesini “bilim” olarak anlamakta, âyeti de şu manaya tevcih etmektedirler: Bilim sayesinde uzayın ufukları aşılabılır, gezegenlerin ve gök cisimlerinin hareketi anlaşılabilir.

Oysa âyette böyle bir anlam mevzubahis edilmemektedir. Aksine; bilim aracılığıyla göklerin ve yerin sınırlarından çıkıldığı zannedildiğinde bu anlam, âyetle çelişmekte ve çatışmaktadır. İnsan, bütün gücünü ve bilgisini bir araya getirirse yine de göklerin ve yerin sınırları içerisinde. Âyet, kıyamet günü haşır esnasında yaşanacak olaylardan söz etmektedir. Kıyamet gününde, insanlar ve cinler, bir düzlükte rablerinin karşısında toplanacaklardır. (Bâtıla) dalar ve bozgunculuk çıkarır bir halde dünyanın çeşitli bölgelerine dağıldıktan sonra, o gün Rableri; onlara, kabzasından kaçıp kurtulmalarına dair meydan okuyacaktır.¹⁷⁶

Görüldüğü gibi Hammûş; eserinde, kimi âyetlerin bilimsel bilgilerle tefsir edilmesine yönelik eleştirel bir tavır takınmaktadır.¹⁷⁷ Hammûş’un, bazı âyetleri bilimsel veriler ışığında açıklarken bazı âyetlerin bilimsel bilgi ve bulgularla yorumlanmasını tenkit etmesi, bizce; bir çelişki olarak değil, Kur’ân yorumunda fennî ilimlerden istifade edilmesine dair müfessirin çizmiş olduğu bir sınır¹⁷⁸ olarak değerlendirilmelidir.¹⁷⁹ Rahmân sûresi 33. âyetle ilgili mezkûr ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, herhangi bir âyeti tefsir ederken siyâka müracaat etmenin, müfessire göre bilimsel verilerden öncelikli olması, bu sınırın bir göstergesi olarak düşünülebilir.¹⁸⁰ Daha açık bir ifadeyle

¹⁷⁵ er-Rahmân 55/33.

¹⁷⁶ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 7/540. Benzer şekilde Veysel Güllüce, bilimsel tefsirde dikkat edilmesi gereken hususlar bağlamında, siyâk ve sibâki göz önünde bulundurmak gerektiğini ifade ettikten sonra Rahmân sûresi 33. âyet ile ilgili şu açıklamayı yapmıştır: “... ‘Sultan’ kelimesini bilimsel güç, bilgi manasında ele alarak âyette bu bilgi sayesinde insanların yerin ve semâvâtın sınırlarını aşacaklarına, Ay’a ulaşacaklarına, yerin ve semâvâtın derinliklerine dalacaklarına işaret edildiğini söylemek de -her ne kadar okuyanın zihninde böyle bir çağrışım oluşsa da- siyâk ve sibâk açısından fazla tutarlı görünmemektedir. Çünkü bu âyetlerin öncesinde Cenâb-ı Hak her şeyin fani, ancak kendisinin Bâki, herkesin kendisine muhtaç olduğunu dile getirmekte ve onları hesaba çekeceğini bildirmektedir...” bk. Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, 107.

¹⁷⁷ Ayrıca eserde; tıpla ilgili görülerek bilimsel yoruma konu olan âyetlerin pek çoğu, parmak uçlarının tesviyesi (el-Kıyâmet 75/4), dağların kazıklar olması (en-Nebe 78/7) ve yeryüzünün etrafından eksiltilmesi (el-Enbiyâ 21/44) gibi diğer bazı âyetler de bilimsel tefsirle ilgili olarak yorumlanmamış, klasik çizgide tefsir edilmiştir.

¹⁷⁸ Nitekim Gazzâlî’nin de bu tür sınırlı ve geçişli bir bilimsel tefsir anlayışına sahip olduğunu dile getirenler olmuştur. bk. Mesut Okumuş, *Kur’ân’ın Çok Boyutlu Okunması*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 272-273.

¹⁷⁹ Kur’ân’ı bilimsel tefsir yaklaşımıyla yorumlarken hiçbir sınır tanımayarak aşırı gitmenin kaçınılmaz sonuçlarından biri de “Kur’ân’ın içeriğini tabiata indirgemek” olacaktır. Benzer bir değerlendirme için bk. Demir, *Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması*, 110.

¹⁸⁰ Bilimsel tefsir yaklaşımında bağlamsal unsurları dikkate almak gerektiğini vurgulayan ve/ya bu yaklaşım kapsamında yapılan bazı yorumlarda siyâkın göz ardı edilmesini tenkit eden başka araştırmacılar da olmuştur. bk. Süleyman Gezer, *Kur’ân’ın Bilimsel Yorumu-Bir Zihniyet Tablîli* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 40-41, 100, 150; Kaya, “Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir’ Başlıklı Tebliğin Müzakeresi”, 164-166; Fatih Tiyek, “‘Ecnabi Bilgi Sistemleri Karşısında Uzlaşmacı Bir Tavır Örneği Olarak Bilimsel Tefsir Zihniyeti’ Adlı Bildirinin Müzakeresi Bağlamında Kur’ân Âyetlerini Bilimsel Verilerle İlişkilendirmenin Çerçevesi Üzerine”, *Kur’ân ve Pozitif Bilim*, ed. Turan Çalışkan (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 211; Dağ, “Bilimselci Kur’ân Yorumlarının Genel Kritiği’ İsimli Tebliğin Müzakeresi”, 247; Nitekim Kur’ânî bir ifadenin bağlamından koparılarak açıklanması; “bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde, çıkarılması âdeti imkân dışı görünen anlamlar yüklenerek Kur’ân yorumunda zorlama bir yola girme” olarak nitelendirilmektedir. bk. Demir, “Bilimsel Tefsirin Tarihi

Hammûş; Kur'ân'ı tefsir ederken bilimsel bilgilerden önce Kur'ân'ın kendisi, sahih sünnet ve siyâk gibi mercilere başvurulması gerektiğini düşünmekte,¹⁸¹ eğer bu mercilere aykırı bir anlam taşımıyorsa bilimsel verilere tefsirinde yer vermektedir.

3.5. Suyun ve Yedi Kat Yerin Oluşumu

Me'mûn Hammûş'un Kur'ân yorumunda bilimsel tefsire biçtiği rolün yansımalarını, yedi kat yer konusunda söylediklerinde de gözlemek mümkündür. Müfessir, **اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ** **وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ** *“Allah yedi kat göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır...”*¹⁸² âyetinde gökler ve yer arasında bahsi geçen benzerliğin hem yaratma hem de sayı bakımından olduğunu düşünmekte¹⁸³ ve şunları eklemektedir:

Kanaatimce yedi yerin dizilişine dair detaylara gelince, bunu en iyi Allah bilir. Biz ancak bu âyetteki, Allah'ın *“...yerden bir o kadarını yaratandır...”*¹⁸⁴ kavline teslim oluruz. Aynı şekilde bu âyetin ufuklarına dair sahih sünnette sabit olan hadislerle de teslim oluruz.

...

Bu hadislerle beraber bu âyet, yedi yerin varlığını ispat etmektedir. Aynen Kur'ân ve sünnetten müteşekkil olan vahyin yedi göğün varlığını ispat ettiği gibi. Günümüzde yaşayan kimselerden her kim; Avrupalıların, Amerikalıların ve diğerlerinin bilimlerinin terakki bakımından ulaştığı konuma ve onların *“yedi yeri/سَبْعَ أَرْضِينَ”* bilmemelerine aldanarak, sayı bakımından (gök ve yer arasında) herhangi bir benzerlik olmadığı şeklinde bir te'ville âyeti tefsir ederse; yolunu şaşırılmış, haddi aşmış, herhangi bir dayanağı olmaksızın Kur'ân'a ve sünnete muhalefet etmiş olur. Böyle bir kişiye denecek olan ancak şudur: *“(Bu) insanlar, tabaka tabaka yedi göğün varlığının hakikatini biliyorlar mı ki?!”* Cevap: *“Hayır.”* Göğün tabakalar halinde yedi kat oluşu, yüce Allah'ın bize bildirdiği bir haberdur. Biz buna ve peygamberlere indirilen bütün kitaplara iman eder, bunları kabul ederiz. Bundan ötürü bu kimselere denir ki: *“Kâinata dair bilgileri arttıkça kâinat hakkındaki bilgisizliklerinin de arttığını itiraf etmelerine rağmen, Avrupalıların ve emsallerinin cehaleti sebebiyle Allah'ın ve elçisinin sözlerini inkâr mı edelim?”* Şöyle buyuran Allah ne kadar doğru söylemiştir: *“Her bileninin üstünde daha çok bilen biri vardır.”* (Yûsuf:76). Yine O şöyle buyurmuştur: *“Sizce pek az bilgi verilmiştir.”* (İsrâ:85).¹⁸⁵

Son dönemde, mevzubahis âyette söz edilen yer ve gök arasındaki benzerliği sayı yönünden kabul ederek *“yedi arz”* olduğunu savunan başka müfessirler de vardır.¹⁸⁶ Buna karşın Kâsımî, âyetle ilgili muhtelif yorumlara yer vermekte ve âyetin *“mutlak olarak yedi tane arzın mevcudiyetini bildirmediğine”* işaret etmektedir.¹⁸⁷ Mevdûdî (öl. 1979) de net bir şekilde âyetteki *“مِثْلَهُنَّ”* ifade-

Süreci ve Eleştirisi”, 66. Tefsir faaliyeti esnasında Kur'ân'ın metinsel iç dinamiğini dikkate almak gerektiği hususunda ayrıca bk. İbrahim Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2004), 178.

¹⁸¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Hammûş, *et-Tefsîrül-me'mûn*, 1/33-45.

¹⁸² et-Talâk 65/12.

¹⁸³ bk. Hammûş, *et-Tefsîrül-me'mûn*, 8/103.

¹⁸⁴ et-Talâk 65/12.

¹⁸⁵ Hammûş, *et-Tefsîrül-me'mûn*, 8/103-104.

¹⁸⁶ bk. Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdillâh b. Nâsır es-Sa'dî, *Tefsîrül-kerîmi'r-Rahmân fî tefsîri kelâmi'l-Mennân* (Riyad: Mektebetü Dârü's-Selâm, 2002), 1028; Ebû Bekir Câbir b. Musâ b. Abdilkâdir b. Câbir el-Cezâirî, *Eyşerü't-tefâsîr li kelâmi'l-Âliyyi'l-Kebîr* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, ts.), 1648.

¹⁸⁷ bk. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 9/264.

sinin “yaratılan sema miktarı kadar da yeryüzünün (arzın) yaratıldığı anlamına gelmeyeceğini” söylemektedir.¹⁸⁸

Konuyla ilgili daha başka yorumlar da yapılmıştır.¹⁸⁹ Örneğin Zağlûl en-Neccâr, meseleyi şöyle izah etmektedir:

Şu anda bilimsel verilerle ispat edildiği üzere yeryüzü, iç içe sarmalanmış olan yedi katmandan müteşekkil bir yapıya sahip. Kur'ân ve hadislerin evrene dair verdiği bilgilere göre arz ve semanın her biri birbirini sarmalamış olan yedi katmandan oluşmuş durumdadır. Yani arz, merkezden dışa doğru birbirini kuşatmış olan yedi tabakadan oluştuğu gibi sema da böyledir. Yedi katmanlı göğün merkezinde Dünya mevcuttur. Dünya dediğimiz gezegen de kendi içinde yedi katmandır...¹⁹⁰

Diğer bir değerlendirmeye göre; yedi arz ve benzeri bazı konularda bir takım bilimsel izahlar yapılmışsa da bu konular hakkında bugünkü bilimin fazla söz sahibi olmadığı ve bu meselelerin ileride aydınlanabileceği belirtilmektedir.¹⁹¹

Hammûş ise konuya biraz daha farklı bir pencereden bakmaktadır. Yedi kat yer ile ilgili yukarıda zikredilen açıklamalarından hareketle genel bir değerlendirme yapılacak olursa müfessir, Kur'ân'da ve sahih sünnette yer alan bilgileri asıl kabul etmekte, Kur'ân ve sahih sünnet konusunda “teslimiyet” vurgusu yapmaktadır.¹⁹² Anlaşılan o ki müfessire göre günümüzde ulaşılan bilimsel bilgi ve bulgular, Kur'ân âyetleriyle uyumlayan bir görünüm arz ettiğinde bilimsel verilere değil; Kur'ân âyetlerine itibar edilmelidir. Çünkü insan bilgisi sınırlıdır; buna mukabil, ilâhî vahyin kaynağı olan Allah'ın ilmi ise sonsuz ve sınırsızdır.¹⁹³ Diğer bir deyişle, vahiy nihâi ve mutlak iken fen bilimlerinden elde edilen veriler izâfi ve sınırlıdır.¹⁹⁴ Bunun yanında Hammûş'a göre Kur'ân âyetleriyle uyuşan bilimsel bilgiler, tefsirlerde zikredilebilir. Müfessirin “أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعِيهَا” “Yerden suyunu ve otladığını çıkardı.”¹⁹⁵ âyetine dair şu açıklaması, bilimsel tefsir konusunda eserde yer alan diğer bir örnektir:

Modern bilimin ulaştığı neticelerden biri de yağmur suyunun yeryüzünden çıkmış olmasıdır. Bazı insanlar hâlâ yağmur suyunun gökteki depolardan yağdığını sanıyorlar. (Oysa) denizlerdeki ilk su, yerkürenin bir parçasıydı. Yer kabuğunun katılaşması esnasındaki kimyevî tepkimeler sonucunda oluşmuştu. Bu tepkimeler, uygun miktarda suyun meydana gelmesi için belirli bir ölçüde gerçekleşti.¹⁹⁶

3.6. Düşünme ve Anlama Merkezi Olarak Kalp

¹⁸⁸ bk. Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986-1988), 6/344.

¹⁸⁹ Konuyla ilgili çeşitli yorumların bir özeti için bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003-2004), 5/320-323.

¹⁹⁰ Akbaş, *Bilimsel Tefsir Üzerine*, 40.

¹⁹¹ Güllüce, “Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir”, 118.

¹⁹² Benzer bir değerlendirmeyi Râzî'nin “yedi gök” ifadesi hakkında yaptığı görülmektedir. Müfessir “yedi gök” hakkında kendi döneminde mevcut olan bilgilere yer vermiş, bu bilgileri tartışmış ve konuyla ilgili açıklamalarını not ederken “...Bu konuda sem'î/naklî delillerle yetinmek gerekir...” demiştir. bk. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), 2/173.

¹⁹³ Bilimsel bilginin mahiyeti ve sınırlılığı ile ilgili olarak krş. Yasin Aktay, “Bilim ve Din Arasında Meşruyet Alışverişinin Hermenötik Bağlamı”, *Kur'ân ve Pozitif Bilim*, ed. Turan Çalışkan (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 17.

¹⁹⁴ bk. Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek*, 238.

¹⁹⁵ en-Nâziât 79/31.

¹⁹⁶ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 8/335.

Me'mûn Hammûş, insanın düşünme ve anlama merkezinin kalp olduğunu söylemekte ve modern bilimin bunu kanıtladığını iddia etmektedir. O, A'râf sûresi 179. âyette geçen **لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا** "...Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar ..." ifadesini şöyle tefsir etmektedir:

Bu âyette; anlamanın merkezinin, beyin değil kalp olduğu ifade edilmektedir. Hatta beyin; kalbin anlayışından, hareketinden ve kavrayışından etkilenir. Modern bilim bunu ispatlamaktadır. Kalp; vücutların hayat merkezidir, onların hareketini yönlendirir. Kalbin çalışmamasıyla hayat durur. Bu, konunun bir yönüdür. İkinci bir yönü de şudur: Kalp; fikrin, aklın, anlamanın ve idrakin merkezidir...

Dolayısıyla âyetin manası şöyle olmaktadır: Allah'ın mahlûkatından cehennem için yarattığı kimse-lerin, Allah'ın âyetleri hakkında tefekkür etmeyen; Allah'ın yüceliğini ve O'nu tevhid, tazim ve kibriyâ ile birlemek gerektiğini düşünmeyen kalpleri vardır...¹⁹⁷

Bakara sûresi 7. âyetin¹⁹⁸ tefsirinde de benzer ifadelerle yer veren müfessir, bu bağlamda "Düşünmenin ve anlamanın merkezi kalptir, beyindeki akıl değil. Tıp sahasındaki âlimlerin bunu ispat eden modern araştırmaları yayınlanmıştır..."¹⁹⁹ demektedir.²⁰⁰ Ayrıca Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (öl. 671/1273)²⁰¹ ve Kâsımî²⁰² gibi müfessirlerin âyetteki "kalp" kelimesini "akıl" olarak açıkladıklarından söz eden müfessir, böyle bir açıklamayı isabetli bulmamaktadır. Müfessir bu konudaki düşüncelerini şu sözlerle dile getirmektedir:

Kanaatimce bu tür izahlar, te'vil kabulindedir. Diğer taraftan A'râf suresindeki âyet,²⁰³ her organı kendi vazifesine tahsis etmiştir. Zira görmek göze, işitmek kulağa hasredilmiştir. Kalbi akıl olarak te'vil etmek, gözü ve kulağı da kendilerinden başka uzuvlarla te'vile fırsat verir. Bu ise sınırı olmayan bir alandır.²⁰⁴

Tefsirinde daha başka yerlerde de kalbin işlevleriyle ilgili mezkûr fikirlerine yer veren²⁰⁵ Hammûş, günümüzde modern bilimin; kalbin, düşünme ve anlama fonksiyonlarının merkezi olduğu yönündeki anlayışı ispatladığını öne sürmektedir. Fakat müfessirin, bu ispatın kimler tarafından ve ne ölçüde gerçekleştirildiği hakkında sadra şifa olabilecek bir açıklama yapmaması bir yana, "kalb" in fizyolojik olan ve olmayan işlevlerini bir arada değerlendirdiği görülmektedir. Elbette Kur'an'ın bildirdiği üzere kalbin anlama ve idrak etme gibi işlevleri vardır²⁰⁶ ve bu konuda bir te-reddüt söz konusu olamaz. Ancak kanaatimizce; kalbe ait bu işlevleri ve düşünme, anlama ve kavrama gibi faaliyetleri beynin değil kalbin yürüttüğünü "modern bilimin ispat ettiğini" söylemek,

¹⁹⁷ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 3/285. Kalbin düşünme ve idrak ile ilişkisine dair benzer değerlendirmeler için bk. Ahmed el-Belevî, *Mevsûatü'n-nebe' fi i'câzi'l-Kur'âni'l-ilmî* (Amman: Dârü'l-Me'mûn, 2010), 163.

¹⁹⁸ **حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** (Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir ve onlar için (dünyave ahirette) büyük bir azap vardır.)" bk. el-Bakara 2/7.

¹⁹⁹ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 1/122.

²⁰⁰ Bakara sûresinin 7. âyeti hakkında benzer yorumlar için bk. Halûk Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Âyetler ve İlmî Gerçekler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 289-291.

²⁰¹ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 1/289.

²⁰² bk. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 1/247.

²⁰³ Bir önceki sayfada işaret ettiği üzere Hammûş'un burada kastettiği şu âyettir: **وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أذانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ** (Andolsun, biz, cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışızdır. Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; batta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır.)" bk. el-A'râf 7/179.

²⁰⁴ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 1/122.

²⁰⁵ bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 4/406, 5/204-205, 6/665.

²⁰⁶ bk. et-Tevbe 9/64, el-A'râf 7/179, el-Hac 22/46 vd.

Tefsirinde benzer bir açıklamaya yer veren Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr (öl. 1973), âyetteki “بَطْنٌ” kelimesinin tekil formunun “بَطْنٌ” olduğunu ve bu kelimenin “mide, karaciğer ve bağırsaklardan oluşan sindirim sisteminin tamamını içeren boşluk” anlamına geldiğini söylemektedir.²¹⁵ Ona göre âyette göz önünde tutulacak kısımlardan biri şudur: Sağmal hayvanların batnında bulunan yem ve otlar önce midede sindirim ile sonra karaciğer ve süt salgılayan bezler aracılığıyla sıvıya dönüşür. Bu sıvı, besin artıkları ve kan arasından çıkıp ayrılmaktadır.²¹⁶ Âyette zikredilen kelimeleri bilimsel bilgiler ışığında genişçe açıklayan İbn Âşûr; âyeti, Kur’ân’ın ilmî mucizelerinden biri olarak değerlendirmektedir.²¹⁷ Günümüz araştırmacılarından; Ahmed Şevki İbrâhîm (öl. 2016),²¹⁸ Zağlûl en-Neccâr²¹⁹, Eymen b. Bahâuddîn es-Serrâc²²⁰ ve Ahmed el-Belevî²²¹ Nahl sûresinin 66. âyetini fizyolojik açıdan sütün teşekkülüyle ilişkilendiren ve bu ilişkiyi Kur’ân’ın i’câzının bir parçası olarak kabul eden diğer bazı isimlerdir.

Bilimsel tefsirle ilgili *et-Tefsîrû'l-me'mûn*'da yer alan örnekler elbette burada zikredilenlerle sınırlı değildir. Zira görebildiğimiz kadarıyla tefsirde, Güneş, Ay ve diğer gezegenlerin hareket etmesi²²² ve yörüngeleri;²²³ koruyucu hekimlik açısından “meYTE”;²²⁴ hava basıncı;²²⁵ balın şifa oluşu;²²⁶ günbatımında Güneş ışıklarının denize yakın olması ve Güneş'ten gelen ışınlarla direkt maruz kalması nedeniyle denizin sıcak olması²²⁷ ve tatlı-tuzlu suların birbirlerine karışmaması²²⁸ gibi konularda da bilimsel tefsirle ilgili olabilecek açıklama ve yorumlar bulunmaktadır. Ancak yukarıda zikredilen örneklerin, Me'mûn Hammûş'un bilimsel tefsire bakışı konusunda fikir vermeye yetecek nitelikte olduğunu düşünüyoruz.

Sonuç

Tefsirinde bilimsel verilerden yararlanan müfessirlerden biri de pozitif bilimlerin bazı sahalarındaki uzmanlıklarıyla öne çıkan Me'mûn Hammûş'tur. Hammûş, araştırmamızın çerçevesini belirleyen *et-Tefsîrû'l-me'mûn* adlı eserinde, bilimsel tefsire ilişkin fikirlerini eserinin belli bir yerinde bir bütün olarak belirtmemiştir. Fakat müfessirin bilgi anlayışı, Kur’ân tasavvuru, eserinde aktardığı bilimsel veriler ve bu veriler hakkında yaptığı yorumlar, müfessirin bilimsel tefsire bakışı hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bu ipuçları takip edildiğinde Hammûş'un, bilimsel tefsire dair savunanlar ve karşı çıkanlar dikotomisinin dışında kalan bir tutum sergilediği görülmektedir. Daha açıkçası müfessirin bilimsel tefsire mutedil bakmaya çalışarak orta yolu tuttuğu söylenebilir. Araştırmada yer verdiğimiz ve Hammûş'un bilimsel tefsir anlayışını yansıtan örneklerden hareketle denebilir ki müfessir için Kur’ân tefsirinde istifade edilen bilimsel bilgiler, gaye değil ancak birer

²¹⁵ bk. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tünusiyye li'n-Neşr, 1984), 14/199.

²¹⁶ bk. İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 14/200.

²¹⁷ bk. İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 14/200-202.

²¹⁸ bk. Ahmed Şevki İbrâhîm, *Mevsûatü'l-i'câzî'l-ilmî fi'l-hadîsi'n-nebevî* (Kahire: Nehdatü Mısır, 2007), 7/35-45.

²¹⁹ bk. Zağlûl Râğîb Muhammed en-Neccâr, *el-Hayevân fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rif, 2006), 313-321.

²²⁰ bk. Eymen b. Bahâuddîn es-Serrâc, *Haddid mesârake* (Riyad: Mektebetü Melik Fehd el-Vataniyye, 1431 H), 18.

²²¹ bk. Belevî, *Mevsûatü'n-nebe fi i'câzî'l-Kur'âni'l-ilmî*, 120.

²²² bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 4/282.

²²³ bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 4/190-191, 5/95.

²²⁴ bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 2/398.

²²⁵ bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 3/52.

²²⁶ bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 4/400.

²²⁷ bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 4/616.

²²⁸ bk. Hammûş, *et-Tefsîrû'l-me'mûn*, 5/428, 561.

vasıtaadır. Zaten tefsirde yer alan bilimsel bilgiler nicelik bakımından oldukça az olduğundan ve bilimsel tefsire konu olan pek çok âyet klasik çizgide tefsir edildiğinden *et-Tefsîrû'l-me'mûn*'u tamamıyla “bilimsel bir tefsir” olarak nitelendirmek mümkün değildir.

Öte yandan Me'mûn Hammûş, bilimsel gerçekler ile âyetler arasındaki uyumun Kur'ân'ın i'câz yönlerinden biri olduğunu ifade etmektedir. Tespitlerimize göre; kâinatın ve Dünya'nın oluşumu, evrenin nizamı ve genişlemesi, evrensel kütleçekim yasası, Dünya'nın şekli, Güneş ve Ay ışığı, düşünme ve anlama merkezi olarak kalp ve sütün oluşumu gibi konularda çeşitli bilimsel bilgiler nakletmektedir. Diğer yandan, yaratılışla ilgili ayetlerin bilimsel verilerle tefsir edilmesine ihtiyatlı yaklaşan müfessir; uzay yolcuğu ve yedi arz gibi diğer bazı konulara ilişkin kimi âyetlerin bilimsel verilerle yorumlanmasını tenkit etmektedir. Sözelimi pek çok müfessirin hakkında bilimsel yorumlar yaptığı “yedi kat gök” ifadesi ve bu ifadenin geçtiği çok sayıdaki Kur'ân âyeti, bilimsel tefsir yöntemi ile yorumlanmamış; diğer bir deyişle, bilimsel tefsire konu olarak görülmemiştir.

Hammûş'un, bazı âyetleri bilimsel veriler ışığında açıklarken bazı âyetlerin bilimsel bilgi ve bulgularla yorumlanmasını tenkit etmesi, bizce bir çelişki olarak değil, Kur'ân yorumunda fennî ilimlerden istifade edilmesine dair müfessirin çizmiş olduğu bir sınır olarak değerlendirilmelidir. Müfessirin bulunduğu yerden bakıldığında karşımızda duran bilimsel tefsir tablosu şu şartlar ile çerçevelidir: Beşerin bilme kapasitesinin farkında olmak, ispatlanmış/sabite haline gelmiş bilimsel bilgileri kullanmak, yapılan açıklamaların kesin çıkarımlar ve nihaî gerçekler olduğunu iddia etmemek, özelde âyetlerin genelde ise Kur'ân'ın hedeflerini gözetmek, âyetlerin metinsel bağlamını göz önünde bulundurmamak ve âyetler ile bilimsel veriler arasındaki muhtemel bir çatışma durumunda Kur'ân'da ve sahih sünnette yer alan bilgileri asıl kabul etmek. Öyle görünüyor ki müfessir, bu şartlar sağlandığı takdirde tefsirde bilimsel verilere yer verilebileceğini düşünmektedir.

Benzer şekilde biz de bilimsel tefsire dair kuralların net bir şekilde belirlenmesi ve belirlenen kurallara riayet edilmesi gerektiği düşüncesindeyiz. Geline nokta bilimsel tefsir hakkında tahdit, tasnif ve tasfiye şeklinde özetleyebileceğimiz işlemler uygulanmalıdır. Yani bilimsel tefsire bir sınır çizilmeli, mevcut fikirler ve ürünler kategorize edilmeli ve İslâm'ın özünü ve temel değerleriyle uyuşmayan aşırı yorumlar ayıklanmalıdır.

Yukarıda anlatılanlar çerçevesinde denebilir ki bu araştırma, Hammûş'un meseleye yaklaşımını ve sahip olduğu birikimi tefsirine ne derece yansıttığını tespit etmek ve literatürde mevcut bir boşluğu gidermek şeklindeki hedeflerine ulaşmıştır. Ayrıca; Hammûş'un tefsirindeki açıklamalarının, bilimsel tefsirle ve bu çeşit tefsir yapacak kişinin yeterlilikleriyle alakalı tartışmalara katkı sağlayacağı yönündeki temel hipotezin, araştırma tarafından desteklendiği söylenebilir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazarlar / Authors

Sümeyye AKPINAR – Mustafa KARAGÖZ

Finansman / Funding

Yazarlar, bu araştırmaı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions

Çalışmanın Tasarlanması / <i>Conceiving the Study</i>	: SA (%40), MK (%60)
Veri Toplanması / <i>Data Collection</i>	: SA (%60), MK (%40)
Veri Analizi / <i>Data Analysis</i>	: SA (%50), MK (%50)
Makalenin Yazımı / <i>Writing up</i>	: SA (%60), MK (%40)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / <i>Submission and Revision</i>	: SA (%50), MK (%50)

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler. / The authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça

- Akbaş, Ahmet. *Bilimsel Tefsir Üzerine*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017.
- Akbaş, Ahmet. "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği". *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed. Turan Çalışkan. 249-308. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Akk, Hâlid Abdurrahmân. *Usûlü't-tefsîr ve kavâidub*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım, 1986.
- Aktay, Yasin. "Bilim ve Din Arasında Meşruiyet Alışverişinin Hermenötik Bağlamı". *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed. Turan Çalışkan 15-54. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Albayrak, Hâlis. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Şule Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Ateş, Abdurrahman. "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Ekolü". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 117-141.
- Ateş, Abdurrahman. "Keşfü'l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 111-134.
- Atik, M. Kemal. "İskenderânî, Muhammed b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/573-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aydar, Hidayet. "Cumhuriyet Dönemi Tercüme Kur'an Tefsirleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (2015), 1-46.
- Aydın, Hayati. "Bilimsel Tefsir ve İlmî Değeri". *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed. Turan Çalışkan. 93-110. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Bağış, Mehmet. "Beydâvî'nin Envâru't-Tenzîl'inde Bilimsel Tefsir". *Şebr-i Nuh Uluslararası Multi Disipliner Çalışmalar Kongresi*. ed. Gültekin Gürçay. 8-20. b.y.: İKSAD, 2018.
- Baljon, J.M.S. *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Belevî, Ahmed. *Mevsûatü'n-nebe fî i'câzî'l-Kur'âni'l-ilmî*. Amman: Dârü'l-Me'mûn, 2010.
- Bıyıkoglu, Yakup. "Muhaşşî Sinan Efendi'nin 'Hâşiye 'Alâ Tefsiri'l-Kâdî' İsimli Eserinde İlmî Tefsire Dair Yaklaşımları". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)*, 5/1 (Ocak 2019), 218-233.
- Binnebî, Mâlik. *Kur'an-ı Kerîm Mucizesi*. çev. Ergün Göze. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Bucaille, Maurice. *Tevrat, İnciller, Kur'an-ı Kerim ve Bilim*. çev. Suat Yıldırım. İzmir: TÖV Yayınları, 8. Basım, ts.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Min revâ'î i'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dârü'l-Fârâbî, Yeni Basım, 2007.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Büyük Selçuklu İmparatorluğunun Yükselme Devrinde Tefsir Faaliyetleri". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 10/110-111 (Temmuz-Ağustos 1971), 263-272.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 9. Basım, 2019.

- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 34. Basım, 2019.
- Cevherî, Tantâvî. *el-Cevâbir fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 25 cilt. b.y.: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1351 H.
- Cezâirî, Ebû Bekir Câbir b. Musâ b. Abdilkâdir b. Câbir. *Eyserü't-tefâsîr li kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 3. Basım, ts.
- Cündioğlu, Dücan. “Tefsirde Helenizm: Bilimsel Tefsir Zaafı ve Eleştirisi”. *Bilgi ve Hikmet* 4 (1993), 152-177.
- Dağ, Mehmet. “‘Bilimselci Kur’ân Yorumlarının Genel Kritiği’ İsimli Tebliğin Müzakeresi”. *Kur’ân ve Pozitif Bilim*. ed. Turan Çalışkan. 243-248. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Demir, Şehmus. “Bilimsel Tefsirin Tarihî Süreci ve Eleştirisi”. *Kur’ân ve Pozitif Bilim*. ed. Turan Çalışkan. 61-86. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Demir, Şehmus. *Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması-Batı’yla Münasebetin Kur’ân Yorumuna Yansımaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2021.
- Demirci, Sabri. “İlmî/Fennî Tefsir ve Örnekleri”. *ATLAS Journal International Refereed Journal On Social Sciences* 6/26 (Şubat 2020), 240-255. <http://dx.doi.org/10.31568/atlas.409>
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. b.y: İz Yayıncılık, 11. Basım, 1996.
- Doğan, Mehmet Zeki. *Bilimsel Tefsir Açısından Kur’ân’ın İcâzı*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ebû Hacer, Ahmed Ömer. *et-Tefsîrü'l-ilmî li'l-Kur’ân fi'l-mîzân*. Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2. Basım, 2001.
- Ekinci, Kutbettin. “Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 37 (2019), 169-190. <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.454785>.
- el-Mektebetü’ş-Şâmile. “Me’mûn Hammûş”. Erişim 22 Şubat 2022. <https://shamela.ws/author/2992>.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 13. Basım, 2016.
- Esed, Muhammed. *Kur’ân Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
- Fehd, Tevfik. “İlm-i Felek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/127-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Cevâbirü'l-Kur’ân ve dürrerüh*. thk. Lecnetü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî. Beyrut: Dârü'l-Âfâki’l-Cedîde, 6. Basım, 1411/1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Hikme fî mablûkâtillâh*. thk. Muhammed Reşid Kabbânî. Beyrut: Dârü İhyâi’l-Ulûm, 1398/1978.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1426/2005.
- Gezer, Süleyman. *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu-Bir Zibniyet Tablîli*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Gökkır, Necmettin. "Veysel Güllüce'nin 'Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir' Adlı Tebliğinin Müzakeresi". *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed.Turan Çalışkan. 157-162. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Görener, İbrahim. *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2004.
- Güllüce, Veysel. *Bilimsel Tefsirde Usûl*. Erzurum: Aktif Yayınevi, 2007.
- Güllüce, Veysel. "Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir". *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed. Turan Çalışkan. 111-155. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Güllüce, Veysel. "Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi". *Tarihîten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökkır vd. 377-399. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Güngör, Özcan - Varlı, Abdussamet. "Bilgi Sosyolojisi Bağlamında Bilimsel Tefsir Geleneği Üzerinde Değerlendirmeler". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 15/7 (Ekim 2020), 3309-3325. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.45877>
- Hâlidî, Salâh Abdülfettâh. *el-Beyân fî i'câzi'l-Kur'an*. Amman: Dâru Ammâr, ts.
- Hammûş, Me'mûn. *et-Tefsîrû'l-me'mûn alâ menbeci't-tenzîl ve's-sabîhi'l-mesnûn*. 8 cilt. Dımaşk: y.y. 2007.
- Hammûş, Me'mûn. *Lümha ani'd-Düktûr Me'mûn Hammûş ve kitâbi't-Tefsîri'l-Me'mûn bk*. E-Posta 9 Şubat 2021, Alıcı Sümeyye Akpınar.
- Han, Vahîdüddin. *el-İslâm yetebaddâ - medhalîn ilmiyyîn ile'l-imân*. Arapça'ya çev. Zaferü'l-İslâm Han. b.y.: Mektebetü'r-Risâle, 2005.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fî't-efsîr*. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1985.
- Hûlî, Emîn. *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*. çev. Mevlüt Güngör. İstanbul: Kur'an Kitaplığı Yayınları, 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ebvâ' ve'n-nihal*. nşr. Muhammed Ali Sabîh. 5 Cilt. b.y.: Mektebetü's-Selâmi'l-Âlemiyye, 1348 H.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *er-Risâletü'l-arşıyye*. Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Münîriyye, ts.

- İbrâhim, Ahmed Şevki. *Mevsûatü'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-badîsi'n-nebevî*. Kahire: Nehdatü Mısır, 2007.
- Jansen, J.J.G. *Kur'ân'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*. çev. Halilrahmân Açar. Ankara: Fecr Yayınları, 1993.
- Kara, Ömer. “Tefsir Ekolleri”. *Tefsir Tarihi ve Usulü*. ed. Bahattin Dartma. 133-155. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, 2013.
- Karadâvî, Yûsuf. *Keyfe neteâmel maa'l-Kur'ân'il-Azîm*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 3. Basım, 2000.
- Karagöz, Mustafa. “Kur'ân ve Pozitif Bilim Sempozyumu”. *Kur'ân ve Pozitif Bilim*. ed. Turan Çalışkan. 333-349. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003-2004.
- Karlı, İbrahim Hilmi. “Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 46/3 (2010), 79-94.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî Cemâleddin. *Mebâsinü't-te'vil*. 9. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Kaya, Mehmet. “Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir' Başlıklı Tebliğin Müzakeresi”. *Kur'ân ve Pozitif Bilim*. ed. Turan Çalışkan. 163-174. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Kırca, Celal. “el-Cevâhir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/431-432. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2009.
- Kırca, Celal. *Kur'ân ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 4. Basım, 1997.
- Kırca, Celal. *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler -Münâsebeti-Yorumu-Yorumcuları-*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Korkmaz, Sıddık. “Mâtürîdî'nin Duyular ve Tecrübeye Dayalı Bilgi Hakkındaki Görüşleri Üzerine”. *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 2/390-396. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meali*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî zıllâli'l-Kur'ân*. 1(6) Cilt. Kahire - Beyrut: Dâru's-Şurûk, 32. Basım, 2003.
- Mansûrî, Mustafa el-Hısnü'l-. *el-Muketef min 'uyûni't-tefâsîr*. 5 Cilt. Dımaşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, 2. Basım, 1996.
- Maşalı, Mehmet Emin. “‘Bilimsel Tefsirin Tarihi Süreci ve Eleştirisi’ Başlıklı Tebliğin Müzakeresi”. *Kur'ân ve Pozitif Bilim*. ed. Turan Çalışkan. 87-92. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.

- Mevdûdî, Ebû'l-A'î. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986-1988.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasan Habenneke. *Meâricü't-tefekker ve dekâikü't-tedebbür*. 15 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2006.
- Muhtesib, Abdülmecîd Abdüsselâm. *İtticâbâtü't-tefsîr fi'l-asri'r-râbin*. Amman: Menşûrâti Mektebeti'n-Nehdati'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1982.
- Mürüvve, Yusuf. *el-Ulûmü't-tabîyye fi'l-Kur'ân*. Beyrut: y.y. 1967.
- Müslim, Muhammed Mustafâ. *Mebâbis fî i'câzi'l-Kur'ân*. Riyad: Dârü'l-Müslim, 2. Basım, 1996.
- Neccâr, Zağlûl Râğîb Muhammed. *el-Hayevân fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2006.
- Neccâr, Zağlûl Râğîb Muhammed. *es-Semâu fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 4. Basım, 2007.
- Neccâr, Zağlûl Râğîb Muhammed. *Tefsîrû'l-âyâti'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Şurûki'd-Düveliyye, 2007.
- Nevfel, Abdürrezzak. *el-Kur'ân ve'l-ilmü'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- Nurbaki, Halûk. *Kur'ân-ı Kerîm'den Âyetler ve İlmî Gerçekler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Basım, 1993.
- Okumuş, Mesut. *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Özel, Recep Orhan. “Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı”. *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*. ed. Bilal Gökkır vd. 2/549-571. b.y.: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013.
- Özemre, Ahmet Yüksel. “Modernist Akım İçinde Kur'ân Tefsirleri”. *Bilgi ve Hikmet*, 11 (1995), 133-142.
- Özlem, Doğan. *Felsefe ve Doğa Bilimleri*. İstanbul: Notos Kitap, 2013.
- Özmen, Ferihan. “Din-Bilim İlişkisi Açısından Kur'ân'ın Pozitif Bilimlerle Yorumu”. *Kur'ân ve Pozitif Bilim*. ed. Turan Çalışkan. 359-366. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Öztürk, Mustafa. “Bilimselci Kur'ân Yorumlarının Genel Kritiği”. *Kur'ân ve Pozitif Bilim*. ed. Turan Çalışkan. 215-240. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Öztürk, Mustafa. “Cumhuriyet Dönemi Telif Tefsirler”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 9-59.
- Öztürk, Mustafa. “Son Dönem Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Kur'ân ve Tefsir Çalışmaları”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 9-63.
- Râfî, Mustafâ Sâdık. *I'câzû'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebevîyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 9. Basım, 1973.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.

- Reysûnî, Ahmed - Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38/373-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân. *İtticâbâtü't-tefsîr fi'l-karnî'r-râbia aşer*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Sabbâğ, Muhammed b. Lütfî. *Buhûs fi usûli't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988.
- Sabbâğ, Muhammed b. Lütfî. *Lemebât fi ulûmi'l-Kur'an ve itticâbâtü't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1990.
- Sa'dî, Davud Selmân. *Esrârü'l-kevn fi'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Harfî'l-Arabî, 1997.
- Sa'dî, Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdillâh b. Nâsır. *Tefsîrü'l-kerîmi'r-Rahmân fi tefsîri kelâmi'l-Mennân*. Riyad: Mektebetü Dârü's-Selâm, 2. Basım, 2002.
- Savvâf, Mahmûd. *el-Müslimûn ve ilmü'l-felek*. Cidde: Dâru's-Suûdiyye li'n-Neşr, ts.
- Serdar, Ziyaüddin. “İki Efendi Arasında: Kur'an mı yoksa Bilim mi?”. çev. Mustafa Armağan. *İslâm ve Bilim Tartışmaları*. ed. Mustafa Armağan. 229-238. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Serrâc, Eymen b. Bahâuddîn. *Haddid mesâra*. Riyad: Mektebetü Melik Fehd el-Vataniyye, 2. Basım, 1431 H.
- Şarkavî, İffet. *Çağla Yüçleşmede Dinî Düşünce-Modern Dönem Tefsir Çalışmaları Üzerine Analitik Bir İnceleme*. çev. Orhan Atalay - Veysel Güllüce. Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2001.
- Şeddî, Âdil b. Ali. *et-Tefsîrü'l-ilmîyyü't-tecrîbî li'l-Kur'an'il-Kerîm*. Riyad: Medârü'l-Vatan li'n-Neşr, 2010.
- Şen, Ercan. *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek*. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Tabbâra, Afif Abdülfettâh. *Râbu'd-dîni'l-islâmî*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 28. Basım, 1993.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır. *Makâlât fi ulûmi'l-Kur'an ve usûli't-tefsîr*. Riyad: Dârü'l-Muhaddis, 1425 H.
- Tiyek, Fatih. “‘Ecnebî Bilgi Sistemleri Karşısında Uzlaşmacı Bir Tavır Örneği Olarak Bilimsel Tefsir Zihniyeti’ Adlı Bildirinin Müzakeresi Bağlamında Kur'an Âyetlerini Bilimsel Verilerle İlişkilendirmenin Çerçevesi Üzerine”. *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed. Turan Çalışkan. 205-213. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Türkî, Beşîr. *Lillâbi'l-ilm*. Tunus: y.y. 1979.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehraveyn, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 7. Basım, 2000.
- Zindânî, Abdülmecîd. *Kitâbü't-Tevhîd*. b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-Tibâa ve'n-Neşr, ts.
- Zü'l-Gınâ, Eymen b. Ahmed. “Vefâtü'l-âlimi'l-lügaviyyi'l-muhakkik Dr. Ahmed Râtib Hammûş”. *Majles.Alukah*. Erişim 22 Şubat 2022. <https://majles.alukah.net/t162483/>

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

Kur'ân Yorumunda Sebr ve Taksim Yöntemi

The Method of *al-sabr wa'l-taqsim* in the Interpretation of the Qur'ân

Servet DEMİRBAŞ

Dr. Öğr. Görevlisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Ph. Dr. Lecturer, University of Ankara Yıldırım Beyazıt, Faculty of Islamic Sciences, Basic
Islamic Sciences Department of Arabic Language and Literature Ankara/Turkey

Serdem124@gmail.com

orcid.org/0000-0001-6415-2140

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 25/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation: Demirbaş, Servet. “Kur'ân Yorumunda Sebr ve Taksim Yöntemi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2022), 431-454.

<https://doi.org/10.31121/tader.1066872>

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

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

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

İslam ilim medeniyetinde sözlü kültürden yazılı kültüre geçilmesine paralel olarak farklı ilmi disiplinler teşekkül etmeye başladı. Bu disiplinlerin tefsirde kullanılmasıyla rivayet ağırlıklı tefsirlerin yanı sıra dirayete dayalı yorumlar da gelişti. Müfessirler, doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'an'ı anlamaya katkısı olan bu ilimlerden tasavvur ve tasdik düzeyinde yararlandılar. İslamî düşüncenin yerelden evrensele doğru yaygınlaşmasıyla, birbiriyle bağlantılı tefsir ve tevil yöntemleri geliştirildi. Bazı araştırmacılar, nassların yorumlanmasında kullanılan bu yöntemleri beyânî, irfânî ve burhânî olmak üzere üçlü bir taksime tabi tutmuşlardır. Beyânî tevil genel olarak lafız-mana ilişkisi üzerine inşa edilirken, irfânî tevil, keşf ve ilham gibi sübjektif bilgi nazariyesine dayanmaktadır. Burhânî tevil ise akli düşüncüyü öncelen ve kesin delillere dayanan akıl yürütme ve mantıkî kıyası esas almaktadır. Burhânî teville dayanan istidlâl yöntemlerinden biri de “es-sebr ve't-taksîm”dir. Sebr ve taksim yöntemi fıkıh usûlü, kelâm, cedel, dilbilim ve tefsir gibi farklı ilim dallarında akli çıkarım vasıtası olarak kullanılmıştır. Bu çalışma Kur'an yorumunda sebr ve taksim yönteminin müfessirler tarafından nasıl kullanıldığını araştırmaktadır. Usulcüler ve kelamcılar sebr ve taksim yöntemini daha çok illetin ispatında delil olarak kullanırken, cedel ve münâzara ile meşgul olanlar tartışma konusu olan şeydeki sahih ve sadık olan delili, fasit ve batıl olandan ayırmak için kullanmışlardır. Ulûmü'l-Kur'an eserlerinde Kur'an'ın kullandığı cedel yöntemlerinden birinin de sebr ve taksim olduğuna yer verilmiştir. Müfessirler, sebr ve taksim yöntemini daha çok muarızlarının iddialarını iptal etmek için nazil olan ayetlerin tefsirinde, muhatapların tutarsızlığını ortaya koyarak onları akli muhakemeye yönlendirip hakikati bulmalarına yardımcı bir unsur olarak kullanmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Sebr ve Taksim, Yöntem, Yorum

Abstract

In parallel with the transition from oral culture to written culture in the Islamic scientific civilization, different scientific disciplines began to be formed. With the use of these disciplines in tafsir, interpretations based on *dirayah* (reasoning/personal opinion) developed as well as tafsir focusing on *rimayah* (reports). Commentators benefited from these sciences, which directly or indirectly contributed to understanding, at the level of *tasavvur* and *tasdik* (conceptualization and assent). With the spread of Islamic thought from the local to the universal, new methods of interpretation and approaches were developed. Some researchers have subjected these methods used in the interpretation of texts to a triple division as; “*bayânî*”, “*irfânî*” and “*burhânî*”. *Bayânî* interpretation is generally built on the word-meaning relationship; *irfânî* interpretation is based on subjective knowledge theory such as discovery and inspiration. *Burhânî* interpretation, on the other hand, is based on reasoning and logical comparison, which emphasizes rational thought and is based on definite evidence. One of the deductive (*istidlâl*) methods based on burhânî interpretation is *al-sabr wa'l-taqsim*. This method has been used as a means of rational inference in different sciences such as fiqh, kalâm, jadal, linguistics and tafsir. This study investigates how the method of *al-sabr wa'l-taqsim* is used by commentators in the interpretation of the Qur'an. While the scholars of *usûl al-fiqh* and kalâm mostly used the method of *al-sabr wa'l-taqsim* as evidence in the proof of the 'illat, those who specialized in jadal and munâzara used it to distinguish the valid evidence from the invalid ones. As it is mentioned in the works of *Ulûm al-Qur'an*, one of the methods of jadal used in the Qur'an is *al-sabr wa'l-taqsim*. Commentators used the method of *al-sabr wa'l-taqsim* mostly as an instrument to show that the claims of their opponents are false, to reveal the inconsistency of the interlocutors, to guide them to rational reasoning and finally to help them find the truth.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Sabr and Taqsim, Method, Interpretation.

Giriş

İslam ilim geleneğinde Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ'nın muradını anlayabilmek için sürdürülen faaliyetlerin tamamı en geniş anlamda tefsir ve tevil kavramlarıyla ifade edilmiştir.¹ Tarihî süreçte tefsir ve tevil çalışmalarında birbiriyle ilişkili, içi içe girmiş farklı

¹ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 1/36.

yöntemler kullanılmıştır.² Bu yöntemlerin bir boyutunu daha çok nakile dayanan rivayet oluştururken diğer boyutunu da naklin yanısıra dil, edebiyat, aklî istidlâl ve içtihadı dayanan dirayet oluşturmaktadır. Kur'ân'ı anlaşılır kılmak, aklî ve naklî ilimlerin oluşturduğu kolektif bilgi birikimi ve disiplinler arası dayanışmayla daha kolay ve etkili olduğu için müfessirler, kendi ilmi vüsatları nispetinde pek çok ilim dalından yararlanmışlardır. Kur'ân'ı anlamaya doğrudan ya da dolaylı katkı sunan ilmî disiplinlerden tasavvur ve tasdik düzeyinde yararlanarak bunları tefsir faaliyeti içinde birer yardımcı unsur yapmışlardır.³ Müfessirler, Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın muradını keşfetmek için lügat, sarf, nahiv ve belagat gibi dil bilimlerini, nüzul sebepleri, muhkem-müteşâbih, eşbâh-nezâir ve nâsîh-mensûh, gibi Kur'ân ilimlerini, hadis ve siyer gibi rivayete dayalı naklî ilimleri, fıkıh ve kelim gibi nassa dayalı yöntem ilimlerini ve istidlâl dayanan felsefe ve mantık gibi aklî ilimleri birer yorum vasıta yapmışlardır.⁴

Nüzul döneminden sonra sözlü aktarımdan yazılı kültüre geçişle farklı ilmî disiplinler tarih sahnesine çıkmaya başlamıştır. İslam coğrafyasının genişlemesine paralel olarak yerelden evrensel doğru düşüncenin yayılmaya başlamasıyla da çeşitli tevil ve yorumlama yöntemleri geliştirilmiştir. Bu bağlamda yöntem arayışını ilk sistemli hale getirenler fıkıhçılar olmuştur. Diğer ilmî disiplinler bazı farklılıklar olsa da genellikle fıkıhçıların metodunu kullanmışlardır.⁵ Câbirî, (öl. 2010) İslam düşünce geleneğinde nassların yorumlanmasında kullanılan yöntemleri genel olarak beyânî, irfânî ve burhânî tevil olarak üçe ayırmıştır. Beyânî tevil yönteminde nasslar, daha çok lafız-mana ve asıl-fer' ilişkisi üzerine inşa edilirken, irfânî tevil, genellikle mutasavvıfların bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri ilham ve keşif yöntemine dayandırılmaktadır. Burhânî tevilde ise aklî çıkarım ve kesin delillere dayanan akıl yürütme ve mantıkî kıyas esas alınmaktadır.⁶ Burhânî teville dayanan aklî çıkarım ve istidlâl yöntemlerinden biri de "es-sebr ve't-taksîm"dir.

Akl yürütme ve kanıtlama türlerinden biri olan sebr ve taksimin bir tür çıkarım vasıtası olarak kullanımı fıkıh usûlü, kelâm, cedel, fûrû-u fıkıh ve tefsir gibi ilimlerle sınırlı kalmamış, sarf, nahiv ve belagat gibi dil bilimlerinde de kullanılmıştır.⁷ Sebr ve taksim yönteminin kelâm, fıkıh usulü ve dil bilimlerinde kullanıldığına dair farklı çalışmalar yapılmıştır.⁸ Sebr ve taksim yönteminin tefsirde kullanıldığına dair bir çalışma Fahreddin Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtîhu'l-gayb* tefsiri özelinde yapılmıştır. Yazar, bu makalesinde sebr ve taksim

² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 289-320.

³ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr et-Tûnisî, *et-Tabrîr ve't-temvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 8/1/18.

⁴ Burhaneddin Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, ts.), 1/13; Tahsin Görgün, *İlahî Sözün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an* (İstanbul: Külliyyat Yayınları 2013), 30.

⁵ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 130; Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 60-61.

⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 53-54- 471-474- 475- 483-488.

⁷ Tuncay Başoğlu, "Sebr ve Taksim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/255-256.

⁸ Halil İmamoğlugil, "Eş'arî'nin Kullandığı Aklî Deliller ve Mantıktaki Akıl Yürütmelerle İlişkisi" *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/20 (Aralık 2016), 57-99; Saî'd b. Müt'ab el-Kadhânî, *es-Sebr vet-taksîm ve eseruhu fî'takvî'di'l-usûli* (Riyâd: Câmia'tü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1426); Nesîbe Abdülhamîd el-Mevâcide, *el-İstidlâl bi's-sebr ve't-taksîm 'inde'n-nubât ve's-sarfîyyîn* (Mute: Câmia'ü Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

yönteminin tanımlarını yaptıktan sonra Râzî'nin farklı ayetlerde uyguladığı sebr ve taksim yorumlarını özet şeklinde aktarmıştır.⁹

Sebr ve taksim alanında yapılan çalışmaların bir kısmı, tefsir dışındaki ilimî disiplinlerle ilgilidir. Bu yöntemin tefsirde kullanımıyla ilgili çalışma ise sadece *Mefâtîbu'l-gayb* özetinde olduğu için kapsayıcılığı daha dardır. Sebr ve taksim yönteminin tefsirde aklî ve burhânî bir yorum yöntemi olarak kullanıldığına dair genel bir çalışma tespit edilememiştir. Bu çalışma, sebr ve taksim yöntemini daha geniş bir boyutta ve farklı tefsirlerden aldığı örneklemelerle incelediği için genel bir çalışma mahiyetindedir. Böyle bir çalışmanın Kur'an'ın anlaşılmasına ve tefsir ilmine katkı sunacağı umulmaktadır. Bu çalışmada ilk önce sebr ve taksim yönteminin tanımı, kullanım alanları ve diğer ilmî disiplinlerle ilişkisi üzerinde durulacaktır. İkinci aşamada, sebr ve taksim yönteminin tefsir ilmine ve Kur'an yorumuna sunduğu katkılar farklı tefsirlerden ayetler örneğinde incelenecektir.

1. Sebr ve Taksimin Kavramsal Çerçevesi

Nassa dayalı şerî ilimlerde ve istidlâle dayalı aklî ilimlerde geniş kullanım alanı bulan sebr ve taksimin ıstılahî tanımlarına geçmeden önce bu kelimelerin lügat anlamlarını bilmekte fayda vardır. İsminden de anlaşılacağı üzere iki kelimedenden oluşan sebr ve taksim yönteminde “sebr” Arapça “سَبْرٌ” fiilinin, “taksim ise “فَسَمٌ” fiilinin mastarıdır.

Halîl b. Ahmed, (öl. 175/791) Sebr kelimesinin manasını “tecrübe etmek, incelemek ve misbâr denen bir aletle yaranın miktarını ve derinliğini ölçmek” olarak açıklamıştır.¹⁰ Cevherî'de (öl. 400/1009) sebri, “yaranın derinliğini ölçmek için incelemek” olarak açıkladıktan sonra yaranın miktarını ölçen alete misbâr ve sebbâr dendiğini söylemiştir.¹¹ Zemahşerî, (öl. 538/1144) sebr mastarının “demir ve benzeri şeylerden yapılmış bir aletle yaranın miktarını ve derinliğini ölçmek” manasında kullanıldığını söylemiştir.¹² İbn Manzûr, (öl. 711/1311) sebr mastarının “tecrübe, tahmin yürütmek, bir şeyin künhünü ortaya çıkarmaya çalışmak ve yaranın derinliğini ölçmek ve bir şeyin sonu” gibi anlamlara geldiğini ifade etmiştir.¹³ Fîrûzâbâdî, (öl. 817/1415) ise sebr kelimesinin “yara ve diğer şeylerin derinliğini araştırmak, bir şeyin aslı, renk ve güzellik” gibi anlamlar taşıdığını nakletmiştir.¹⁴

Taksim kelimesinin kökü olan “ksm ve kısmat” pay, nasip, bir şeyin dengi ve karşılığı, bir şeyi tevzi' etmek paylaşmak, pay olarak vermek” manasına olup, bu kökten türetilen “taksim” ise bir bütünü parçalara bölmek, kısımlara ayırmak gibi manalar ifade eder.¹⁵ Râğîb el-İsfahânî, (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) “ksm ve kısmat” mastarının, payı ifraz

⁹ Ammâr Abbâs İsmâil, “es-Sebr ve t-taksîm ‘inde'l-imâm er-Râzî fî tefsîrih”, *Mecelletü külliyeti'l-esâsiyye li'l-'ulûmi't-terbiyye ve'l-insâniyye* Teşrîni evvel/35, (2017), 556-570.

¹⁰ Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmarrâî (Mısır: Mektebeü'l-Hilâl, ts.), “sbr”, 7/251.

¹¹ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıbâh Tâcü'l-lügah*, tah. Ahmed Abdülgarûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), “sbr”, 2/275.

¹² Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Abdurrahîm Mahmûd (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402), “sbr”, 200.

¹³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), “sbr”, 4/340.

¹⁴ Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-mubtâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995), “sbr”, 2/106.

¹⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lügah*, thk. Muhammed 'Avz Mürîb (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 2001), “ksm”, 8/320; İbn. Manzûr, “ksm”, 12/561.

edip ayırmak ve sınıflandırmak, miras ve ganimet gibi şeyleri sahiplerine paylaştırmak gibi anlamlara geldiğini söylerken,¹⁶ İbn Manzûr, “ksm ve kısme” kök masterlarının nasip hisse ve pay anlamlarına, “taksim”in de parçalara ayırmak anlamında olduğunu ifade etmiştir.¹⁷ Taksim kelimesinin ifade ettiği bu manalar, sebr kelimesinin manalarıyla irtibatlıdır. Çünkü bir şeyi parçalara ayırarak bölecek kişinin önce o şeyin miktarını ölçerek tespitinde bulunması gerekir.

1.1. Sebr ve Taksim İstilâhî Tanımı

Her ilmî disiplin, sebr ve taksim yöntemini geliştirdiği metoda uygun olarak farklı şekillerde tanımlamıştır.¹⁸ Bu yöntemi farklı ilim dalları kendi kural ve kâidelerinin ispatında akli istidlal ve çıkarım vasıtası olarak kullandığı için kuşatıcı bir tanım yapmak zor gözükmemektedir. Zerkeşî, (öl. 794/1392) sebr ve taksim içtihat konularında etkili olduğundan her âlimin kendi ilmî çalışmalarında bu yöntemi kullandığını, bundan dolayı fıkıh usûlündeki kullanımının kelam, mantık ve benzeri ilimlerdeki kullanımına tam uymadığını, hatta aynı ilmî disiplin içindeki kullanımlarının bile farklılık gösterdiğini söylemiştir.¹⁹ Bu yöntemin tarifindeki zorluklardan biri de iki farklı kavramdan oluşmasıdır. Sebr ve taksimi tanımlamak birçok şeyin lâzım ve melzûmlarıyla birlikte tasavvur ve tasdik yönünden bilinmesine muhtaçtır.²⁰

Sebr ve taksim tanımında farklı yaklaşımlar vardır. Bu kavramları birbirinden bağımsız olarak tanımlayanlar olduğu gibi her ikisini beraberce tanımlayanlarda olmuştur. Sebrî bağımsız tanımlayanlar “bir şeyin illet olup olamayacağını belirlemek ve tercih etmek” şeklinde, taksimi de “bir şeyde illet olabilecek bütün unsurları bulup bir araya getirmek” şeklinde tanımlamışlardır.²¹ Sebrî bağımsız olarak tanımlayanlardan Şinkîtî, (öl. 1974) “vasıflar içinden illet olmaya elverişli olanı bulup tercih etmek” şeklinde tanımlamıştır.²² Bazıları sebrin iptal yönünü öne çıkararak “bir şeye illet olmaya elverişli vasıflar içinden illet olabilecek bir vasfı tercih edip diğerlerini iptal etmek” şeklinde tanımlamışlardır.²³ Taksimi sebrden bağımsız olarak tanımlayanlar da farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Taksim en genel tanımı “vasıflar içinden illet olmaya elverişli olanın seçilip tercih edilmesi için illet olabilecek her şeyi derleyip toplayarak bir araya getirmek” şeklindedir.²⁴

Sebr ve taksim için yapılan bağımsız tanımlamalara bakıldığında aslında bu tanımların birbirinden bağımsız olmadıkları anlaşılır. Sebr, illet olabilecek vasıfların belirlenmesini (hasrı) gerekli kıldığı gibi hasır da bu vasıfların taksim ve tefrik edilmesini gerekli kılmakta-

¹⁶ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1433/2010), “ksm”, 404.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “ksm”, 12/103.

¹⁸ Kadhânî, *es-Sebr vet-taksîm*, 113-114.

¹⁹ Bedruddîn b. Muhammed Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Babru'l-mubîd*, thk. Ömer el-Eşşar vd. (Kahire: Dâru's-Safve, 1413/1992), 5/229.

²⁰ Kadhânî, *es-Sebr vet-taksîm*, 65-70.

²¹ Abdülkerim b. Ali en-Nemle, *el-Mübezzeb fî ilmi usûli'l-fıkıh* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), 5/206.

²² Muhammed el-Emin b. Muhammed eş-Şinkîtî, *Nesri'l-vürûd 'alâ şerhi's-Suû'd*, thk. Muhammed Veledd Seydâ (Beyrut: Dâru'l-Minâre, 1415/1995), 2/485.

²³ Ramazân Abdülvedûd el-Lahmî, *el-Envâru's-sâtu' fî turuki isbâti illeti'l-câmi'a'* (Beyrut: Dâru'l-Hudâ, 1406/1986), 249.

²⁴ Şinkîtî, *Nesri'l-vürûd*, 2/526;

dır. Bu durumu göz önünde bulunduranlar sebr ve taksimi tek bir tanım içinde toplayarak şöyle demişlerdir: “Bir asılda illet olması muhtemel vasıfları ele alarak teker teker eleyip geride kalan tek illetle hüküm vermektir.”²⁵ Diğer bir tanım da şu şekildedir: “Bir konuda hükme tesir etmeye ve illet olma ihtimali bulunan bütün vasıfları araştırıp ortaya çıkardıktan sonra, illet olmaya elverişli olanı tercih edip diğerlerini iptal etmektir.”²⁶

1.2. Sebr ve Taksim Kısımları

Sebr ve taksim yöntemi, münhasır ve münteşir olmak üzere iki kısımdır. Münhasır olanda, bir şeye illet olabilecek bütün seçenekler nazarı dikkate alınır, hiçbir seçenek ihtimal haricinde bırakılmaz. Münteşir olanda ise bir şeyin illeti olarak tespit edilenlerin dışında başka seçeneklerinde bulunma ihtimali söz konusudur. Kalam ilminde daha çok münhasır sebr ve taksim yöntemi kullanılırken, fıkıh usulünde münteşir sebr ve taksim yöntemi uygulanmıştır.²⁷

Sebr ve taksim yönteminde açıklanması istenilen şeye illet olabilecek vasıflar, önce iki ya da daha fazla kısımlara bölünür. İki veya daha çok şeyin bir anda sıhhat ve fesatta yani hem doğruluk hem de yanlışlıkta birleşmeleri mümkün değildir. Bu durumda akıl ihtimalleri sırayla değerlendirmeye tabi tutar. Herhangi bir delile dayanmayan, yanlış ve fasit olan ihtimalleri teker teker saf dışı bırakır. Geriye kalan ihtimal doğru olarak kabul edilir.²⁸

1.3. Sebr ve Taksim Farklı İsimleri

Bu yöntemi kullanan fıkıh usûlü âlimleri en genel manada “sebr ve taksim” ismini vermişlerdir. Bu iki kavramı bir arda kullandıkları gibi, bazen “zikrû'l-cüz irâdetü'l-kül” kabilinden birini söyleyip her ikisini de kastetmişlerdir.²⁹ Bazı araştırmacılar, bu yöntemin uygulamasında önce taksim sonra sebr yapıldığı için isimlendirmenin de buna uygun olarak “taksim ve sebr” olması yönünde görüşler ileri sürmüşlerdir.³⁰ İbn Kudâme, (öl. 620/1223) *Ravzatü'n-nâzir*'de bu yöntemle sadece “sebr” ismini kullanırken,³¹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, (öl. 476/1083) sadece “taksim” ismini kullanmıştır.³² İbn Akîl, (öl. 513/1119) bu yöntemi “taksim ve mukâbele” diye isimlendirmiştir.³³

²⁵ es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Curcânî, *et-Ta'rifât* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1938), 102,103; Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 273.

²⁶ Cemâlüddîn Osmân b. Ömer el-Marûf bi İbni'l-Hâcib, *Münteha'l-vusûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 180.

²⁷ Başoğlu, “Sebr ve Taksim”, 255.

²⁸ Ali Sami en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm* (İskenderiye: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 107-108; Ramazan Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, *Kelâm El Kütübü*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012) 323.

²⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustesfâ min İlmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Ulûmi'l-Hadîse, ts.), 1/42.

³⁰ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Tenkâhi'l-fusûl fî ihtisâri'l-Mabsûl*, thk. Tâhâ Abdurraûf b. Sa'd (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1393/1973), 398.

³¹ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, thk. Abdülkerîm en-Nemle (Riyad: Mekteberü'r-Rüşd, 1413/1993), 3/856.

³² Ebû İshâk Cemâlüddîn eş-Şîrâzî, *el-Liima' fî usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 102.

³³ Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullah Abülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 5/284.

Sebr ve taksim yöntemi, cedel ve münazara ilminde “taksim ve terdîd” ya da “terdîd ve taksim” olarak isimlendirilmiştir.³⁴ Mantıkçılar, bu yöntemi önerme çeşitlerinden şartlı ayırık önermelerden infisal-i hakiki dedikleri “eş-şartıyyetü'l-munfasıla” olarak isimlendirmişlerdir. Bu yöntemde nefiy ve ispat bir arada olduğu gibi mantık ilminde de şartlı ayırık önermede iki önermeden biri ispat edilirken diğeri nefyedilir. İkisi birden ispat ya da ikisi birden nefiy edilemez.³⁵ Gazzâlî, (öl. 505/1111) ise mantık risalelerinde bu yöntemi bazen “mîzânü't-teâ'nüd” ve “burhânü'l-hulf” olarak isimlendirmiştir.³⁶ Bu yöntem tefsirlerde daha çok en bilinen ismiyle “sebr ve taksim” olarak yer almaktadır.³⁷ Her bir ilmî disiplin bu yöntemi farklı isimlerle ele alsalar da kullanım alanları ve içerikleri birbirine yakındır.

2. Farklı İlmî Disiplinlerde Sebr ve Taksim Yöntemi

Sebr ve taksim yönteminin ismini kullanmadan içeriğinden ve işlevinden ilk söz edenin Cessâs (öl. 370/981) olduğu söylenmiştir.³⁸ Ancak görünen o ki İslâmî ilimlerde bu metodu öncelikle kelamcılar iddialarını delile dayandırmada ve aklî illetin belirlenmesinde kullanmışlardır. Bu metot diğer ilimlere kelamcılardan sirayet etmiştir.³⁹

Kelamda kullanılan önemli aklî istidlal metotlarından biri sebr ve taksimdir. Eş'arî, (öl. 324/935) Bâkılânî, (öl. 403/1013) Cüveynî, (öl. 478/1085) ve daha sonraki kelamcılar bu metodu bazı yönlerden eleştirseler de kullanmışlardır.⁴⁰ Eş'arî, “Allah cisimdir, yaratılmışlara benzer” diyen muarızların iddialarına sebr ve taksim yöntemini kullanarak şöyle der:

“Allah, yaratılmışlara benzeseydi, onlara ya bütün yönleriyle benzer veya bazı yönleriyle benzerdi. Birbirine benzeyen iki şeyin benzedikleri hususun aynı olması hükümünce, eğer Allah bütün yönleriyle yaratılmışlara benzeseydi, o zaman kendisinin de bütün yönleriyle yaratılmış olması gerekirdi. Şayet bazı yönlerden benzeseydi, benzediği yönüyle yaratılmış olurdu. Oysa ki muhdesin, kadîm, kadîmin de muhdes olması imkânsızdır.”⁴¹

Görüldüğü gibi Eş'arî, sebr ve taksim metoduyla istidlal ederek Allah'ın herhangi bir şeye benzemesinde iki ihtimal olabileceğini, bu ihtimaller asılsız olduğu için Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini kanıtlamıştır.⁴² Eş'arî, “*Ey İblis! ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoymdu.*”⁴³ ayetinde “Allah'ın iki eli” meselesinin açıklamasını yaparken de sebr ve taksim yöntemini kullanmıştır.⁴⁴

Bâkılânî, *Kitâbu't-tembûd*'de ‘İstidlal’ başlığı altında sebr ve taksimi açıklarken, “akıl bir şeyi iki veya daha fazla kısma ayırdığında hepsinin doğru veya hepsinin yanlış olması

³⁴ Şinkîtî, *Edvâü'l-beyân*, 4/457.

³⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 5/222.

³⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, thk. Hamd el-Kübeyşî (Bagdâd: Mektebetü'l-İrşâd, 1390/1971), 450.

³⁷ Şinkîtî, *Edvâü'l-beyân*, 4/457.

³⁸ Başoğlu, “Sebr ve Taksim”, 36/ 255.

³⁹ Başoğlu, “Sebr ve Taksim”, 36/ 255.

⁴⁰ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülazîm Mahmûd (Mısır: b.y., 1999), 537.

⁴¹ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Risâle fî'l-istihşân*, thk. Richard, J. Mc Carty (Beyrut: b.y.1952), 115.

⁴² İmamoglu, *Eş'arî'nin Kullandığı Aklî Deliller*, 69.

⁴³ Sad 38/75

⁴⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.) 37-38; Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *el-İbâne ve usûli Ehlî's-Sünne/Eş'arî Akaidi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 64-70.

muhaldir. Eldeki delil, ikisinden birini batıl kılınca akıl zıddının sıhhatine hükmeder. Şayet delil, bir şeyin hâdis/yaratılmış olduğunu ispat ederse kadîm/yaratılmamış olması batıl olur, kadîm olduğuna hükmederse hâdis olması batıldır.”⁴⁵ ifadelerine yer vermiştir. Bakillânî, bu yöntemi daha çok arazlar ve sıfatlar konusunda kullanmıştır. Gazzâlî, İslam itikadına dair yazdığı *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'da sebr ve taksim yöntemini tanımlayarak İslam akâidinin dayandığı delillerden biri olduğunu söylemiştir.⁴⁶

Sebr ve taksim, fıkıh usûlünde biri dar kapsamlı diğeri geniş kapsamlı olmak üzere iki şekilde kullanılmıştır. Bu yöntem dar kapsamlı olarak şerî kıyasta illetin istinbâtı ve tespiti için kullanılır.⁴⁷ Sebr ve taksimi bu minvalde kullananlar şöyle tanımlamışlardır: “Asıl olan makîysün alyhte illet olması muhtemel bütün unsurları zikir edip, bunları bir delile dayanarak teker teker iptal edip geride kalan bir illetle hüküm vermektir.”⁴⁸

Usulcüler, sebr ve taksim yöntemini illetin ispatında delil olarak kullanırken öncelikle illet olma imkân ve ihtimali olan bütün unsurları bir araya toplayıp sınıflandırdıktan sonra her bir ihtimal ve imkânın hakikatini araştırarak gerçek illeti delilleriyle bulmaya çalışmışlardır. Böylelikle bir araya getirilen vasıflar teker teker iptal edildikten sonra illet olmaya elverişli olan bırakılarak ispat edilir. Bir hükmün illeti nass ya da icma ile sabit olmamış ise müçtehitler akli çıkarım yöntemlerinden sebr ve taksimi kullanır. Örneğin, hamr/şarabın haramlık hükmündeki illetin belirlenmesinde illet olabilecek sarhoş edicilik, renk, tat, acıcılık ve fermente olması gibi vasıflar birer birer incelenir. Sarhoş edicilik vasfının dışındakiler iptal edilir. Sonuçta şarabın haramlığındaki illetin sarhoş edicilik vasfı olduğu ispat edilmiş olur.⁴⁹

Mantıkçılar sebr ve taksim yöntemini kelimcülerin ve usulcülerin kullanımından daha dar çerçevede değerlendirmişlerdir. Mantıkçıların kullanımında sebr ve taksim, aralarında zıtlık olan şeylerin bir arada toplanması manasına olan şartlı ayrık önerme ve bu önermelerden oluşan kıyası istisnâî yani seçmeli kıyas ve hulfi kıyas şeklindedir. Gazzâlî, bu kıyas türünü “ayrık şartlı önermelerde birbirine zıt ve karşıt olan iki ya da daha çok şey bir arada değerlendirildiğinde biri ispat edilirken diğeri iptal edilir” şeklinde açıklamıştır. Gazzâlî, sebr ve taksim yöntemini şartlı ayrık önermelerden oluşan seçmeli kıyas (istisnâî) olarak isimlendirerek sahih istidlal yollarından kabul etmiştir.⁵⁰ İbn Teymiyye, (öl. 728/1328) *er-Red ale'l-mantıkyyîn* isimli eserinde şu ifadelerle yer vermiştir: “Usulcülerin “sebr ve taksim”, cedel ve münâzaracıların “taksim ve terdid” diye isim verdiği akli yöntem mantıkçılar tarafından “ayrık şartlı önerme” ve bu önermelerden oluşan seçmeli kıyas diye isimlendirilir. Bu kıyasta birbirine zıt olan iki şeyden birinin iptaliyle diğeri ispat ya da birinin menfi olmasıyla diğeri müspet olduğu ispat edilir.”⁵¹

⁴⁵ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkallânî, *Kitâbu tembîdî'l-evâil*, thk. Imâdüddîn Ahmed Hayder (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1414/1993), 31-32.

⁴⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988), 12.

⁴⁷ Şînkîti, *Edvâi'l-beyân*, 4/458.

⁴⁸ Cemâlüddîn Osmân b. Ömer el-Marûf bi İbni'l-Hâcib, *Muhtasarü İbni'l-Hâcib* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403), 3/120.

⁴⁹ Başoğlu, “Sebr ve Taksim”, 36/ 255.

⁵⁰ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mibekkü'n-nazar*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Lübânî, 1994), 98.

⁵¹ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkyyîn* (Lâhor: İdâretü Tercümâni'n-sünneh, 1972), 205.

Mantıkçılar, sebr ve taksim yönteminde bir konuyla ilgili şeyleri aklen ve zihnen iki ya da daha çok kısımlara ayırırlar. Birden çok şeyin bir anda hem (sıdık) doğrulukta hem de (kizib) yanlışlıkta birleşmeleri mümkün değildir. Ayrık şartlı önermenin cüzlerinden biri doğru olduğunda karşıtı doğru olamaz. Bu durumda fasit olan geçersiz kılınarak iptal edilir.⁵² Sebr ve taksim yönteminin uygulandığı mantıkî kıyas daha çok biri hamliyye (yüklemlî) diğeri şartiyye-i munfasıla (ayrık şartlı) önermelerden oluşan seçmeli (istisnâî) kıyas formunda gerçekleşir. Bu tür kıyasların sonucu da yine yüklemlî (hamlî) önermedir. Örneğin, “Sayı ya çift ya tektir. Fakat çifttir. Öyleyse, tek değildir”. Diğer bir örnek de Alem ya hadistir ya kadimdir. Fakat hadistir. Öyleyse kadim değildir.⁵³

Bazı mantıkçılar, sebr ve taksim yöntemini, iktirânî (kesin) ve istisnâî (seçmeli) kıyaslardan oluşan hulfi (karma) kıyas ile uygulamışlardır. Bu kıyas türü, “neticenin doğruluğu, bir şeyin nakizinin/karşısının iptal edilmesiyle elde edilen kıyas” şeklinde tanımlanmıştır. Bir başka ifadeyle, neticenin karşıtının yanlış olduğu ispat edilince, neticenin doğruluğu ispat edilen kıyas türüdür.⁵⁴ Ahmet Cevdet Paşa (öl. 1895) hulfi kıyasa şu örneği vermiştir: Bir şeyin kendini yoktan var edemeyeceği hükmünü ispatlamak için öncelikle bunun karşıtı olan “bir şey kendini yoktan var eder.” hükmünü ispat etmek gerekir. Bu durumda ispat edilmek istenen hükmün karşıtı kanıtlanamazsa, iddia edilen hüküm doğru olur. “Bir şey kendini yoktan var eder.” hükmü doğru olmayınca, “Bir şey kendini yoktan var edemez.” hükmü doğru olur. Çünkü bir şey, kendini yoktan var edebilmesi için önceden yok iken kendiliğinden var olması gerekir. Bir şeyin yok iken kendiliğinden var olması batıl ve imkânsız olunca, bir şeyin kendini yoktan var etmesi de mümkün değildir.⁵⁵

Cedel ve münâzara ile meşgul olanlar da sebr ve taksim yöntemini “terdîd ve taksim” diye isimlendirerek aklî istidlal yollarından biri olarak kullanmışlardır. Onların bu yöntemi kullanmaktaki maksatları tartışma konusu olan şeydeki sahih ve sadık olan delili fasit ve batıl olandan ayırmaktır. Cedelciler bir tartışma konusu olan şey hakkındaki bütün seçenekleri bir araya getirip fasit ve batıl olanları iptal ederler. Bu durumda seçeneklerden hepsi batıl olabileceği gibi bir kısmı sahih bir kısmı da batıl olabilir.⁵⁶ Cüveynî, sebr ve taksimi, iki ya da daha çok ihtimali olan bir şeyin biri hariç diğer bütün ihtimallerini iptal etmek ya da tartışılan konuyla ilgili muhalif tarafından serdedilen delilin nakizini ispatlamak olarak tanımlamıştır.⁵⁷ Cedelcilerin bu kullanımı usulcülerin ve mantıkçıların kullanımından biraz daha farklı durmaktadır. Şinkîti, cedelcilerin kullandığı sebr ve taksim yönteminin daha faydalı ve daha etkili olduğunu savunmuştur.⁵⁸

Sebr ve taksim kelimeler, fıkıh usûlü, mantık ve cedel gibi yöntem bilimlerinde aklî istidlal yollarından biri olarak kullanıldığı gibi sarf ve nahiv gibi dilbilimlerinde de kullanılmıştır. Ebü'l-Berekât el-Enbârî, (öl. 577/1181) sebr ve taksimi iki şekilde kullanmıştır. Birincisi,

⁵² Neşşâr, *Menâhicü'l-Bahs*, 107-108.

⁵³ Ya'kûb b. Abdülvehhâb, *Turuk'u'l-istidlâl ve mukaddimâtib'inde'l-menâtuka ve'l-usûliyyîn* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2001), 129.

⁵⁴ Ebü's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd el-Urmevî, *Metâliu'l-envâr* (İstanbul: b.y.1277), 247.

⁵⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd* (İstanbul: Karabat ve Kasbar Matbaası, 1303), 80.

⁵⁶ Ebu'l-Velid el-Bâci, *el-Minhâc fî tertîbi'l-hicâc*, thk. Abdülmecid Türki (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 28-29.

⁵⁷ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Kâfiye fî'l-cedel*, thk. Hüseyin Mahmûd (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî, 1399/1979), 373.

⁵⁸ Şinkîti, *Edevâü'l-beyân*, 4/458-460.

bir konudaki muhtemel bütün seçenekleri bir araya getirip hepsini iptal etmektir. Bütün ihtimaller iptal olunca iddia edilen şey de iptal edilmiş olur. Bu kullanıma, nahiv ilminde “inne ve kardeşleri” olarak isimlendirilen edatlardan “lâkinne” edatının haberine “lâm” dahil olup olamayacağını örnek vermiştir. Lâkinne’nin haberine “lâm” dahil olursa ya tekit için ya kasein için olur. Tekit olması mümkün değildir. Çünkü tekit “inne” edatına uygundur. “Lâkinne”de tekit anlamı yoktur. “Lâm” kasein içinde de olamaz. Çünkü kaseinin cevabı “inne” ile olur “lâkinne” ile olamaz. Sonuç olarak her iki ihtimal birden batıl olunca “lâkinne’nin haberinde lâin bulunur” iddiası da batıl olmuştur.⁵⁹

Enbârî’nin sebr ve taksimi ele aldığı ikinci şekil, hükmün kendisiyle ilgili olduğu seçeneklerin tamamını sayıp içlerinden hükmü ispat edecek olanı bırakıp diğerlerini iptal etmektir. Bu kısma, tam müceb kelamda müstesnanın i’râbının zorunlu olarak nasb olmasını örnek vermiştir. *قام القوم إلا زيدا* örneğinde müstesnanın zorunlu olarak nasb olmasında etkili olabilecek hususlar, ya cümlenin başında gelen fiil, ya istisnâ edatı olan “illâ”, ya illâ edatının “in” ve “lâ” dan mürekkep olması, ya da illâ edatından sonra “enne” edatının takdir edilmesidir. Enbârî, bu ihtimallerden birincisi dışındakileri delilleriyle iptal ettikten sonra birinci ihtimali ispat ederek “müstesnanın nasbında etkili olan amil cümlenin başındaki fiildir” hükmünü ispat etmiştir.⁶⁰ Dil bilimciler sebr ve taksim yöntemini nahiv ilminde kullandıkları gibi sarf ilminde de kullanmışlardır.⁶¹

3. Ulûmü’l-Kur’ân Eserlerinde Sebr ve Taksim Yöntemi

Sebr ve taksim yönteminin Kur’ân’ın tefsirinde kullanılıp kullanılmaması hususu ulûmü’l-Kur’ân eserlerinde farklı değerlendirilmiştir. Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmi’i’t-tefâsîr* isimli eserinde “Kur’ân’ın ihtiva ettiği deliller ve burhanlar” başlığı altında kelimelerin ve mantıkçıların geliştirdiği aklî istidlâl yöntemlerini karmaşık ve anlaşılması zor bir metot olarak değerlendirmiştir. Aklî yöntemlerin Kur’ân’ın anlaşılmasını daha da zorlaştıracığı tezin-den hareketle, Kur’ân’ın ihtiva ettiği bütün burhanların, tanımlamaların ve kanıtlama yöntemlerinin kelimelerin ve mantıkçıların vazî‘ ettiği aklî istidlâl yöntemiyle değil, Arapların adetleri ve dil yöntemleri ile olduğunu söylemiştir.⁶² İsfahânî’nin bu görüşleriyle aklî istidlâl yöntemlerinden olan sebr ve taksimin tefsirde kullanılmasına mesafeli durduğu söylenebilir.

Zerkeşî, *el-Burbân*’da İsfahânî’nin görüşlerini tekrarladıktan sonra, Kur’ân’ın anlaşılmasında cedel ilminin önemine yer verdiği otuz üçüncü başlıkta, kelimelerin kullandığı hudûs delili, temânu‘ delili, kıyâsu’l-i‘âde ‘ale’l-ibtidâ ve benzeri aklî çıkarım yöntemlerine değinse de sebr ve taksim yöntemine değinmemiştir.⁶³

Tefsir ilminin tümel/küllî kurallara dayanan müstakil bir ilim dalı olduğu görüşünü savunan Süleyman el-Kâfiyeci, (öl.879/1474) *et-Tefsîr fî kâvâidi ilmi’t-tefâsîr* isimli eserinde müfessirin bilmesi gereken ilimleri lafzî, aklî ve vehbî olmak üzere temelde üçe ayırmıştır.

⁵⁹ Ebü’l-Berekât Kemâlüddin Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbârî, *el-İgrâb fî cedeli’l-i’râb ve Lüman’l-edille*, thk. Saîd el-Efgânî (Dımeşk: Matbaatü’l-Câmia’ti’s-Sûriyye, 1377/1957), 127.

⁶⁰ el-Enbârî, *el-İgrâb fî cedeli’l-i’râb*, 128-129.

⁶¹ Nesîbe Abdülhamîd el-Mevâcîde, *el-İstidlâl bi’s-sebr ve’t-taksîm ‘inde’n-nubât ve’s-sarfıyyîn* (Mu’te: Câmia’tü Mu’te, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 57-70.

⁶² Ebu’l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmi’i’t-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Kuveyt: Dâru’d-Da’ve, 1984/1405), 75-76.

⁶³ Zerkeşî, *el-Burbân*, 2/24-27.

Bunları detaylandırırken müfessirin bilmesi gereken aklî ilimleri, “aklî istidlal yollarını, kesin kanıtlama yöntemi olan burhanları, kıyas yöntemini, bir konuda farklı seçenekler içinden birini tercih edip diğerlerini iptal etmek manasında kullanılan sebr ve taksimi, tanımlama yöntemlerini ve aklî ve zannî şeyler arasındaki farklılıkların bilinmesi” şeklinde açıklamıştır.⁶⁴ Kâfiyeci, sebr ve taksimi müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında sayarak bu yöntemin Kur'ân tefsirindeki önemine dikkat çekmektedir.

Süyûtî, (öl. 911/1505) *el-İtkân*'da altmış sekizinci bölümde *Cedelü'l-Kur'an/Kur'ân'da Cedel Üslûbu* konusunu ele almıştır. Zerkeşî'nin İsfahânî'den nakletti görüşleri olduğu gibi naklettikten sonra mezheb-i kelâmî, burhân-ı temânu' iscâl, münâkaza ve benzer aklî delillerle birlikte sebr ve taksim yöntemini de zikretmiştir. Kur'ân'ın kullandığı cedel yöntemlerinden birinin de sebr ve taksim olduğunu söyleyen Süyûtî, bu yöneme En'âm sûresi 6/143-144. ayetleri örnek vermiştir.⁶⁵

Menna' el-Kattân (ö. 1999) *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinde *Tartışma Üslûbunda Kur'ân'ın İzlediği Yol* başlığı altında Kur'ân'ın her seviyeden insanın anlayabileceği deliller ve burhanlar içerdiğini, fazla akıl yürütmeye ihtiyaç duyulmadan birçok şüpheyi ortadan kaldırdığını söylemiştir. Kur'ân'ın kendine ait cedel yönteminde mantıkçıların ve kelamcılarının kullandığı aklî kıyas ve istidlâl yöntemlerinden hiçbirinin bulunmadığını dile getirmiştir.⁶⁶ Kattân, kelamcılarının ve mantıkçıların kullandığı aklî yöntemlerin Kur'ân'da yer almadığını ileri sürse de Kur'ân'da yer alan münazara yöntemlerini sayarken aklî çıkarım yöntemlerinden biri olan sebr ve taksime de yer vermiştir.⁶⁷ Görünen o ki Kattân, hem Kur'ân'ın kullandığı cedel ve münazara yöntemlerinde aklî çıkarım yöntemi yok diyor hem de sebr ve taksimi münazara yöntemlerinden sayarak kendi içinde tutarsız bir görüş ortaya koyuyor.

4. Sebr ve Taksim'in Kur'ân'a Dayandırılması

İslami ilimler geleneğinde başlangıçtan beri kendisine ihtiyaç duyulan ilimler kendi meşruiyetlerini ve güvenilirliklerini artırmak için kendilerini doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'ân'a dayandırma ihtiyacı hissetmiştir. Bu meşruiyet sorunu aklî ilimler ve yöntemler içinde vaz geçilmez bir durumdur. Bu bağlamda sebr ve taksimin meşruiyeti de Kur'ân'a dayandırılmış ve bazı ayetler referans olarak kullanılmıştır.

Aklî yöntemlerden biri olan sebr ve taksime Kur'ân'dan en çok referans gösterilen ayetlerden biri el-En'âm 6/143-145. ayetlerdir.⁶⁸ Cahiliye dönemi müşrik Arapları batıl

⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyeci, *Kitâbü't-teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, çev. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: AÜF Yayınları, 1974), 12.

⁶⁵ Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 2/346-347.

⁶⁶ Menna' el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 293-294.

⁶⁷ Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, 298-299.

⁶⁸ “Koyundan iki, keçiden iki olmak üzere sekiz eş. De ki: “O, bunlardan iki erkeği mi, iki dişiyi mi, yoksa bu iki dişinin rahimlerinde ki yavrularını mı haram kaldı? Eğer doğrusanız bana bilerek söyleyin.” ve deveden iki, sığırdan iki ... De ki: “O, bunlardan iki erkeği mi, iki dişiyi mi, yoksa bu iki dişinin rahimlerinde ki yavruları mı haram kaldı? Yoksa Allah'ın size böyle buyurduğuna şâbit mi oldunuz?” Bilgisizce insanları saptırmak için Allah hakekâta yalan uydurandan daha zalimi kimdir! Allah o zalimler topluluğunu asla doğru yola iletmez. De ki: “Bana vahyedilende, murdar et (meyte) veya akatılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Al lah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum. Ama biri zanda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça (yiyebilir). Çünkü rabbın bağışlayan ve esirgeyendir.” Kur'an Yolu Meâlî, çev. Harettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020). el-En'âm 6/143-144-145.

inançlarıyla bazı hayvanların etlerinin yenilmesini kendilerine haram kılarak bunun Allah'ın hükmü olduğunu iddia etmişlerdir. Müşriklerin ileri sürdükleri bu sekiz çift hayvanın neler olduğu sebr ve taksim yöntemiyle sıralanıp her biri hakkında kendilerinden delil istenmiş ve haramlık iddiaları teker teker çürütülmüştür.⁶⁹ Sebr ve taksimin Kur'an'daki referanslarından bir diğeri de Meryem 19/77-78. ayetleridir.⁷⁰ Bu ayetlerde müşriklerden Âs b. Vâil'in iddialarının asılsız olduğu sebr ve taksim yöntemiyle ispat edilmiş, onun iddia ettiği şeylerin Allah'a iftira olduğu açıklanmıştır.⁷¹ Sebr ve taksim yönteminin Kur'an'daki kullanımlarına diğeri bir ayet, et-Tûr 52/35. ayettir.⁷² Bu ayette insanın yaradılışıyla ilgili ihtimaller sebr ve taksim yöntemiyle sıralanıp, Allah Teâlâ'nın yaratması dışındaki ihtimaller iptal edilerek geçersiz kılınmıştır.⁷³

Sebr ve taksim yönteminin hüccet olup olamayacağı konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Özellikle fıkıh usûlü açısından bazı usûlcüler kendisinde hasr ve iptalin katî olması durumunda bu yöntemin aklî, şerî ve amelî konularda kesin delil olduğunu söylemişlerdir. Ancak Fahreddîn er-Râzî, (öl. 606/1210) sebr ve taksimin şerî konularda hüccet olmasının diğeri alanlara nispetle daha az olduğunu söylemiştir.⁷⁴ Hanefî usûlcüler, sebr ve taksimdeki iptalin nass ya da icma ile sabit olması halinde şerî konularda hüccet olduğunu söylemişlerdir.⁷⁵ Cessâs, (öl. 370/981) Bâkılânî, Cüveynî gibi usûlcüler, illetin tespitinde aslın muallel olduğuna dair ittifak olması halinde sebr ve taksimin hüccet olacağını bildirmişlerdir.⁷⁶ Gazzâlî, aslın muallel olması hususunda ittifak olduğunda sebr ve taksim zan ifade etse de fikhî konularda yeterli bir delil olacağını söylemiştir.⁷⁷

Diğeri taraftan bazı ulema zanna dayanan sebr ve taksimin aklî konularda hüccet olamayacağını ileri sürmüşlerdir.⁷⁸ Âmidî, (öl. 631/1233) sebr ve taksim yönteminin zannî olduğu için kesin bilgi ifade edemeyeceğini ve akliyyâtta delil olamayacağını söylerken, şerî konularda hüccet olabileceğini savunmuştur.⁷⁹ Zerkeşî, *el-Babru'l-muhât*'te Malîkî fıkıhçı Kurtubî'den (öl. 656/1258) naklen sebr ve taksimin mutlak manada delil olamayacağını, ancak illetin açıklanmasında ve vasfın illet olmasının açığa çıkarılmasında yardımcı unsur olabileceğini söylemiştir.⁸⁰ Sebr ve taksimde hasr ve iptal kesin delillere dayanırsa kendisiyle ulaşı-

⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 8/131-133.

⁷⁰ "Ayetlerimizi inkâr eden ve "Mutlaka bana mal ve evlât verilecektir" diyen adamı gördün mü! O, gaybı mı biliyor, yoksa Allah'ın katından bir söz mü aldı?", Meryem 19/77-78.

⁷¹ Şinkîtî, *Edvâü'l-beyân*, 4/456-461.

⁷² "Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar yoksa kendileri mi yaratıcıdır?", et-Tûr 52/35.

⁷³ Necmüddîn Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâbiyye*, thk. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1423/2002), 3/287.

⁷⁴ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 5/217.

⁷⁵ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telhîb fî usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dâdu'l-Kürübî'l-İlmiyye, ts.), 2/77.

⁷⁶ Başoğlu, "Sebr ve Taksim", 36/ 255.

⁷⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/233-234.

⁷⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/219.

⁷⁹ Seyfüddîn Alî b. Muhammed es-Sa'lebî, *Gâyetü'l-merâm*, thk. Hasan Mahmûd Abullatîf (Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1971), 153-154.

⁸⁰ Zerkeşî, *el-Babru'l-muhât*, 5/225; Sebr ve taksim yönteminin hüccet olup olmaması konusunda daha geniş bilgi için bakınız, el-Kadhânî, *es-Sebr ve't-taksîm ve eserubu fî't-takî'di'l-usûli*, 248- 275.

lan sonuçta kesin olur. Fakat hasr ve iptalden biri kesin diğeri zannî ya da her ikisi birden zannî olursa sebr ve taksim de zannî olur.⁸¹

5. Müfessirlerin Sebr ve Taksim Yöntemini Kullanmaları

İlahî vahy olan Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın muradını anlamaya çalışma çabalarının tümünü kapsayan tefsir, nüzul süreciyle eş zamanlı başlamıştır. Hz. Peygamberden sonra sahabe ve tabiîn Kur'ân'ı anlama ve tefsir etme çalışmalarını öncelikle rivayete dayalı bir anlayışla sürdürürken zuhur eden bazı problemlerin çözümünde zaman zaman kendi rey ve içtihatlarını kullanmışlardır. Sahabeyle başlayan bu ikili tefsir faaliyeti daha sonraki dönemlerde rivayete dayalı ehl-i hadis ve dirayete dayalı ehl-i rey ekollerinin başlangıcını temsil etmiştir.⁸² İlk dönem dirayet tefsiri daha çok dil merkezli izahlara dayanırken İslam coğrafyasının genişlemesine paralel olarak fikhî, kelimî ve siyasî ihtilafların çoğalmasıyla dirayet tefsirinin alanı da buna bağlı olarak genişlemiştir. Akli istidlale dayanan felsefe ve mantık gibi ilimlerin yaygınlaşmasıyla Kur'ân yorumunda daha farklı yönelişler gündeme gelmiştir. Özellikle Gazzâlî sonrası dönemde Fahreddîn er-Râzî'nin tefsir anlayışında bu yönelişler kendini bariz bir şekilde göstermiştir. Müfessirlerin dirayet tefsirinde filolojik izahların yanı sıra akli istidlal metotlarını da kullanmaları, daha çok tevil alanını genişletmek, ilmî hakikatleri ispat etmek ve muarızları ilzam etmek gibi maksatlara yöneliktir.

Daha çok kelamcılarının, fıkıhçıların, mantıkçıların ve münazaracıların kullandıkları akli istidlal yollarından biri olan sebr ve taksim yöntemi birçok müfessir tarafından Kur'ân yorumunda başarılı bir şekilde uygulanmıştır.

Bu bölümde sebr ve taksim yönteminin müfessirler tarafından nasıl uygulandığı seçilen bazı ayetler özelinde gösterilmeye çalışılacaktır. Bu hususta ilk örnek, müşriklerin Allah'a iftira ederek bazı hayvanları kendilerine haram kılmalarındaki⁸³ tutum ve uygulamalarının hepsinin geçersiz ve batıl olduğunun ispat edildiği ayetlerdir. Necmüddîn et-Tûfî, (öl. 716/1316) Süyûtî, Şinkîti, Elmalılı (öl. 1942) ve İbn Âşûr (öl. 1973) gibi müfessirler Kur'ân'ın kullandığı akli istidlal yöntemlerinden biri olan sebr ve taksim En'âm suresi 143-144. ayetlerinde en güzel şekliyle uygulandığını söylemişlerdir.

“Koyundan iki, keçiden iki olmak üzere sekiz eşi de (yaratandır.) De ki: “O, bunlardan iki erkeği mi, iki dişi mi, yoksa bu iki dişinin rahimlerindeki yavrularını mı haram kıldı? Eğer doğrusanız bana bilerek söyleyin.” ve deveden iki, sığırdan iki. De ki: “O, bunlardan iki erkeği mi, iki dişi mi, yoksa bu iki dişinin rahimlerindeki yavruları mı haram kıldı? Yoksa Allah'ın size böyle buyurduğuna şâbit mi oldunuz?” Bilgisizce insanları saptırmak için Allah hakkında yalan uydurandan daha zalimi

⁸¹ Muhammed el-Emîn b. Muhammed eş-Şinkîti, *Edvâü'l-beyân fî tîzâbi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Cidde: Dâru 'Ale-mi'l-Fevâid, ts.), 4/457-460.

⁸² Süyûtî, *el-İtkân*. 2/193; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 72.

⁸³ Cahiliye dönemi Arapları bazı hayvanları putlara adayarak onlardan yararlanmayı haram kılmışlardı. Bunlar: “Bahîre”, “Sâibe”, “Vasîle ve “Hâm” dir. “Bahîre” beşincisi erkek olmak üzere beş batın doğuran deve; “Sâibe” bir kimsenin yakalandığı hastalıktan kurtulduğu takdirde “Bahîre” yapmayı adadığı deve, Kuzuların, dişili erkekli ikiz olmaları hâlinde dişinin hürmetine, erkeği de kurban etmeyip “Vasîle” adıyla salveritlerdi. “Hâm”, on nesil dişi develeri dölleyen erkek deve demektir. Müşriklerin bu batıl inanışları Mâide suresi 103. ayette reddedilmiştir. *“Allah bahîre, sâibe, vasîle ve hâm ile (diye bazı hayvanların işaretlenip kullanımdan alınması) ilgili bir buyruk koymamıştır. Fakat inkârcılar kendi uydurdukları yalanları Allah'a yakıştırmaya çalışıyorlar; onların çoğu akıllarını kullanmıyorlar.”* el-Mâide 5/103.

*kimdir! Allah o zalimler topluluğunu asla doğru yola iletmez.*⁸⁴ Bu ayetlerin sebebi nüzulünde şöyle denmiştir: Müşrik Araplar, Allah'a iftira ederek hiçbir gerekçeye dayanmaksızın bazı hayvanları kendilerine haram kılmışlardır. Müşriklerden Mâlik b. Avf, Hz. Peygambere hitaben "Ya Muhammed, duyduk ki sen haram olan bazı şeyleri helal kılyormuşsun" demesi üzerine, Hz. Peygamber de ona "asıl siz, Allah'ın helal kıldığı hayvanları haram kıyorsunuz. Sizin bu haram kılmanızın gerekçesi nedir?" Erkek olduklarından mı, dişi olduklarından mı yoksa dişilerin rahminde olduklarından mı?" Bu sorular karşısında hayret ve şaşkınlığa düşen Mâlik b. Avf hiçbir cevap verememiş, Hz. Peygamber'e hitaben "sen söyle biz dinleyelim" demesi üzerine bu ayetler nazil olmuştur.⁸⁵

Allah Teâlâ, bu ayetlerde en'âm türünden hayvanların bir kısmını helal bir kısmını haram sayan müşriklerin iddialarının asılsızlığını ispatlanmak için önce taksim yoluyla bütün seçenekleri teker teker zikretmiştir. Ey müşrikler sizin bu iddialarınız ya akli bir illete ve sebebe dayanır ya da bu konuda akli bir sebep olmayıp tamamen taabbudî bir durumdur. Haramlık sebebi ya hayvanların erkek olmasından ya dişi olmasından ya da dişi hayvanların rahimlerinin hem erkek hem de dişiyi barındırmasındandır. Eğer sizin bu hayvanları haram kılmanız için bir sebep ve illet yoksa bu tahrimin taabbudî olması yani bu hükmü Allah'tan almanız gerekir. Bir hükmü Allah'tan almanın yolu ya önceden bir peygamberin gönderilmesiyle ya Allah'ın kelamını vasıtasız bir şekilde işitmenizle ya da Allah'ı bizzat müşahade etmenizle olur. Ya da siz bu konuda Allah'a iftira ediyorsunuz. Ey müşrikler sizin bazı hayvanları haram saymanızdaki ihtimaller bunlardan ibarettir.

Bu taksimden sonra söz konusu seçeneklerden hangisinin gerçek sebep olduğunun anlaşılabilmesi için sebr yöntemi uygulanmıştır. Sahih bir sebr yöntemiyle söz konusu sebeplerin hepsinin batıl ve geçersiz olduğu ispat edilmiştir. Eğer haramlık sebebi hayvanın erkek olmasıysa, bütün erkek hayvanların haram olması gerekir. Eğer dişi olmasıysa bütün dişilerin haram olması gerekir. Yok eğer dişi hayvanların rahmi ise rahimler hem erkek hem dişi hayvanları barındırdığı için hepsinin haram olması gerekir. Bütün bunlar haramlık sebebi olamaz. Hepsi batıldır. Ayetlerde "De ki: O, bunlardan iki erkeği mi, iki dişiyi mi, yoksa bu iki dişinin rahimlerindeki yavrularını mı haram kıldı? Eğer doğruysanız bana bilerek söyleyin." kısmı bu iddiaların geçersizliğine işaret etmektedir.

Eğer iddia ettiğiniz haramlık bu sebeplere dayanmıyorsa Allah'tan almanız gerekir. Allah'tan almak ya peygamber vasıtasıyla ya da vasıtasız bir şekilde işitmenizle ya da Allah'ı bizzat müşahade etmenizle olur. Daha önceden size bir peygamber gönderilmediği gibi bunu bizzat Allah'tan işitmeniz de mümkün değildir; zaten sizin böyle bir iddianız da yoktur. Ayetlerdeki "Yoksa Allah'ın size böyle buyurduğuna şahit mi oldunuz?" kısmı bu ihtimallerin de geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Bütün bu ihtimaller içinde geriye kalan, müşriklerin bazı hayvanları haram saymalarında Allah'a iftira etmeleridir. Hiçbir akli ve şerî delil olmadan Allah'a iftira etmek en büyük zulüm ve en büyük yalandır. 144. ayetin sonundaki "Bilgisizce insanları saptırmak için Allah hakkında yalan uydurandan daha zalimi kimdir! Allah o zalimler topluluğunu asla doğru yola iletmez." kısmı bunu ifade etmektedir.⁸⁶ Sonuç olarak "De ki: Bana vahyedilende, yiyecek kimse için murdar et (meyte) veya akatılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendi-

⁸⁴ el-En'âm 6/143-144.

⁸⁵ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 3/2072.

⁸⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/346-347.

sidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka yasaklanmış bir şey bulamıyorum..."⁸⁷ ayeti müşriklerin iddia ettiği haramlığın asılsız olduğunu açıklamıştır.⁸⁸

İmam Mâtürîdî, (öl. 333/944) bu ayetlerdeki sebr ve taksim yöntemini insanda meydana gelen ilimler üzerinden yürütmüştür. Müşriklerin bazı hayvanları haram kılmalarında kitaba, peygambere ve akli istidlale dayanan ilimleri yoktur. Mâtürîdî, sebr ve taksimi uygularken, ilimleri akla dayalı istidlali ilim, duyulara dayalı müşâhede ilmi ve vahye dayalı semî ve haberî ilim olmak üzere üçe taksim etmiştir. Bu taksimden sonra bazı hayvanları haram kılma konusunda hangi ilmin bulunup bulunmadığını sebr yöntemiyle şöyle açıklamıştır: Müşriklerin bazı hayvanları haram kılmalarında dayandıkları akli istidlale dayalı ilimleri olmadığı gibi müşahedeye ve vahye dayanan ilimleri de yoktur. Sonuç olarak müşriklerin bütün iddiaları batıldır.⁸⁹ Benzer yorumları diğer müfessirlerde yapmışlardır.⁹⁰

Elmalılı, bu ayetlerdeki sebr ve taksimi anlatırken “ezvâcî semâniyenin hillini ispat ve tefhim için burada pek güzel bir tahric ve tenkîhi menat usulü gösterilmiştir.” dedikten sonra sebr ve taksim yöntemini fıkıh usulü açısından şu şekilde değerlendirmiştir:

“(Bu ayetlerde) **evvelâ** ezvaci semaniye diye bir ihsâ, **saniiyen** koyun, keçi, ibil ve bakar olmak üzere dört cins, mertebe-i münasebet ve mücanesetlerine göre ikişer ikişer tasnif, **salisen** her sınıf çiftten illet-i hürmet olması muhtemil bulunan evsafı zatiyyelerini zükûret ve ünûset veya iştimali rahim olmak üzere hasr-ü istikra, **rabian** bunların hiç biriyle hürmetin münasebet ve mülayemeti vücuden veya ademen telâzümü, deveranı, ittîrad ve in'ikâsı olmadığını bilbedâhe irae ederek hiç birinde hilkaten illeti hürmet bulunmadığını ve binaenaleyh ne erkeğinin ne dişisinin haram olmadıklarını ispat eylemiştir ki işte ilmi usulde tafsil bulunduğu üzere bir müçtehidin kıyası fikhî ile bilictihat isbatı ahkam edebilmesinin esas böyle tahric ve tenkîhi menattır.”⁹¹

Sebr ve taksim yöntemini tefsirde en iyi uygulayan müfessirlerin başında Fahreddîn er-Râzî gelmektedir. Yâkût el-Hamevî (öl. 626/1229) Râzî'nin bu konudaki maharetini şu sözleriyle ifade etmiştir: “Sebr ve taksim yöntemini eserlerinde en etkili kullanan Razi'dir. Bu konuda kendisini hiç kimse geçememiştir.”⁹² Razi, tefsirinde sebr ve taksim yöntemini sıfatlar konusunda muarızlarını reddetmek için kullanmıştır. *أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ* “Acaba onlar bir yaratıcı bulunmadan mı yaratıldılar, yoksa yaratıcı kendileri midir?”⁹³ ayetinde Allah'ın varlığını ve yaratma kudretini inkar edenlerin inkarları reddedilmiştir. Râzî, inkarcıla-

⁸⁷ el-En'âm 6/145.

⁸⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2/197-198; Muhammed el-Emîn b. Muhammed eş-Şinkîtî, *el-Azbu'n-nemîr min mecâlisi's-Şmkâtî* (Kahire: Dâru İbn Affân, ts.), 2/726-727.

⁸⁹ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâsirûn, 1425/2004), 2/184-185.

⁹⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb (Beirut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, ts.), 4/300-301; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Tayyibe, 1409/1989), 3/197; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 9/70; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Dâru'l-Vefâ, ts.), 2/239-240; Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Mısır: Matbaatü'l-Menâr, 1328), 8/142-145; İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-temvîr*, 8/128-129.

⁹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2072-2073.

⁹² Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 6/2586-2587.

⁹³ et-Tûr 52/35.

rın batıl inancını iptal sadedinde sebr ve taksim yöntemini şu şekilde uygulamıştır: Yaratıcının varlığını kabul etmemek ya kâinatın yaratılmış olduğunu reddetmekle olur. Bu durumda kâinat mümkün varlık olamaz. Ya da kâinat kendiliğinden var olması mümkün olur. Bu durumda mümkün varlığın başkasına muhtaç olmadan var olması gerekir. Ya da kâinatı ya kendilerinin ya da bir yaratıcının yaratması lazım gelir. Bu taksimde gerçek illetin ne olduğunu tespit için her bir iddiayı değerlendirerek ilk iki illetin muhal olup üçüncüsünün de acziyeti ifade ettiğini söyleyip sonuçta kâinatın yaratıcının Allah olduğu sabit olmuş olur.⁹⁴

Râzî, hâdisatın yaratılmasının كُنْ emrine muhtaç olup olmadığını açıklarken بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ “O, göklerin ve yerin eşi benzeri olmayacak şekilde yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona “ol” der, hemen olurur.”⁹⁵ ayetinin tefsirinde sebr ve taksim yöntemini kullanmıştır. Allah Teâlâ yaratılmışların ihdasını “كُنْ” emrine bağlamıştır. Bu durumda “كُنْ” emrinin yaratılmışlardan önce olması gerekir. Yaratılmışlardan önce olanın da yaratılmış olması gerekir. Fakat gerçekte “كُنْ” emrinin kadim olması caiz olmadığı gibi muhdes olması da caiz değildir. Çünkü her bir mahluk “كُنْ” emrine muhtaç olsa “كُنْ” emri de muhdes olacak. Bu durumda muhdes olan “كُنْ” başka bir “كُنْ” emrine muhtaç olup teselsül ve devir lazım gelecektir. Bu iki durum muhal ve batıl olunca sonuç olarak hadisatın/yaratılmışların yaratılması “كُنْ” emrine bağlı olması gerekmez.⁹⁶ Bu ayetlerde olduğu gibi Râzî, tefsirinin birçok yerinde sebr ve taksim yöntemini yorum vasıtası olarak kullanmıştır.⁹⁷

Yirminci yüzyılın önemli müfessirlerinden Şinkîti, sebr ve taksimi gerek *el-‘Azbü’n-nemîr*’de gerekse *Edvâü’l-beyân*’da bütün yönleriyle incelemiştir. Özellikle *Edvâü’l-beyân*’da Meryem suresi 78. ayetin tefsirinde sebr ve taksim tanımlarını, cedel alimlerinin, fıkıhçıların ve mantıkçıların bu yöntemi nasıl kullandıklarını ve bu kullanımlar arasındaki farkları açıklamıştır. İsminden de anlaşılacağı üzere iki aşamadan oluşan bu yöntemde öncelikle konuyla ilgili bütün seçenekler bir arada toplanır ki bu işlem fıkıhçılara ve cedelcilere göre taksim, mantıkçılara göre kazıyye-i şartıyye-i munfasıla yani ayrıık şartlı önerme diye isimlendirilir. İkinci aşamada ise bir araya getirilen seçeneklerden hükme sebep ve illet olabilecek olanı seçip tayin edebilmek için her bir vasıf teker teker incelenerek batıl ve fasit olanlar iptal edilip sahih olan bırakılır. Bu ikinci işlemi fıkıhçılar sebr, cedelciler terdîd, mantıkçılar ayrıık şartlı önermeden istisnâ yani kıyas-ı istisnâi/seçmeli kıyas diye isimlendirmişlerdir.⁹⁸

Şinkîti, sebr ve taksim tanımlarından sonra أَطَّلَعَ الْعَيْبَ أَمْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا “O, gaybı mı biliyor, yoksa Allah’ın katından bir söz mü aldı?”⁹⁹ ayetinde uygulamasını yapmıştır. Bu ayetin “benim ahirette malım ve oğullarım olacak” diyen Âs b. Vâil’in iddiasını çürüterek reddetmek için indiğini nakletmiştir. Ayette, muhtemel vecihler taksim-i sahihle üçe hasredilmiş, sonra sebr-i sahihle üç vecihten ikisi iptal edilip biri ispat edilerek Âs b. Vâil’in iddiaları reddedilmiştir.

⁹⁴ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-Arabî, 1417/1997), 10/217.

⁹⁵ el-Bakara 2/117.

⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/26.

⁹⁷ Râzî’nin tefsirinde sebr ve taksim yöntemini nasıl kullandığıyla ilgili daha geniş malumat için bakınız. Ammâr Abbâs İsmâil, “es-Sebr ve t-taksîm ‘inde’l-imâm er-Râzî fi tefsîrih”, *Mecelletü külliyeti’l-esâsiyye li’l-‘ul’umi’t-terbiyye ve’l-insâniyye*, 2017/Teşrîni evvel/35), 556-570.

⁹⁸ Şinkîti, *Edvâü’l-beyân*, 4/457-458.

⁹⁹ Meryem 19/78.

Ayetin nazmında mündemiç bulunan taksim vecihleri şunlardır: 1-Sen (Âs b. Vâil) gayba muttali oldun; Allah'ın senin için levhi mahfuzda yazdıklarını gördün; Allah'ın ahirette sana mal ve oğullar vereceğini bundan bildin. 2- Allah, ahirette sana mal ve oğullar vereceğine dair söz verdi. Çünkü Allah vadinden caymaz. 3- Senin bu hususta bir bilgin ve ahidin yok; Allah'a iftira ediyorsun.

Bu taksimden sonra sebr yöntemiyle ilk iki vecih iptal edilmiş, üçüncüsü ispat edilmiştir. Çünkü Âs b. Vâil, gayba muttali olmadığı gibi bu hususta Allah'tan herhangi bir söz de almamıştır. Geriye illet olacak tek bir sebep kalmıştır; o da iddia ettiği konuda Allah'a iftira etmiş olmasıdır. İlk iki veçhin iptali ayetin başındaki istifhâm-ı inkarî ile son veçhin ispatı da ayetin devamında gelen redî' harfî **كَلَّا** ile olmuştur.¹⁰⁰

Şinkîtî, bu yorumun bir benzerini de Bakara suresi 80. ayette uygulamıştır. وَقَالُوا لَنْ نَسْنَأَ النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَنْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (Yahudiler) 'Sayılı birkaç gün dışında (cehennem) ateşi bize dokunmayacak' dediler. De ki: '(Bu hususta) Allah'tan söz mü aldınız? -çünkü Allah sözünden caymaz- yoksa Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?'¹⁰¹ Bu ayette, Yahudilerin ahiretle ilgili yanlış ve batıl iddiaları sebr ve taksim yöntemiyle çürütülmüştür. Önce konuyla ilgili illet olma ihtimali bulunan şeyler hepsi bir araya getirilerek taksim edilmiştir.

Bu hususta onların iddiaları şu üç şeyden ibarettir: 1- Ey Yahudiler! Cehennemde sayılı birkaç gün kalacağınızı ileri sürüyorsunuz. Bu konuda Allah'tan söz mü aldınız? Eğer böyle bir söz aldıysanız Allah vadinden caymaz. 2- Siz gayba muttali olup Allah'ın size azabının az olacağını mı bildiniz? 3- Bu konuda Allah'a iftira ediyorsunuz; Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylüyorsunuz.

Bu ihtimaller sebr yöntemiyle değerlendirilip incelendiğinde ilk iki ihtimalin iddia ettikleri şeye illet ve sebep olamayacağı kesin olduğu için iptal edilmiştir. Taksim edilen üçüncü ihtimal Yahudilerin iddialarına illet olmaya elverişli olduğu için ayette ispat edilmiştir. Yahudilerin (cehennem ateşinin kendilerini sayılı birkaç gün yakacağına) dair iddiaları için Allah'tan herhangi bir söz almadıkları gibi gayba da muttali olmamışlardır. Bu hususta Allah'a iftira edip bilmedikleri şeyleri söylemişlerdir.¹⁰²

Bakara suresi 80. ayetle Meryem suresi 78. ayette tatbik edilen sebr ve taksim yöntemi arasında karşılaştırma yapan Şinkîtî, taksim yönteminde zikir edilen sebepler arasında mukayese yapmıştır. Allah'tan söz almaları her iki ayette sarîh bir şekilde yer alırken, Allah hakkına bilmediklerini söylemeleri ve iftirada bulunmaları Bakara suresinde sarîh olarak yer alırken, Meryem suresinde redî' harfî **كَلَّا** edatı zımınında zikir edilmiştir. Gayba muttali olup oradan bilgi alma hususu, Meryem suresinde sarîh bir şekilde yer alırken, Bakara suresinde zımnîdir.¹⁰³

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ¹⁰⁴ Allah'ın varlığını ve yaratma kudretini inkar edenleri reddetmek için nazil olan bu ayette Şinkîtî'nin tatbik ettiği sebr ve taksim yöntemi şu şekildedir: Allah Teâlâ inkarcılara şunu söylüyor: Sizin iddialarınız sahih bir taksimle üç ih-

¹⁰⁰ Şinkîtî, *Edvâü'l-beyân*, 4/457-458.

¹⁰¹ el-Bakara 2/80.

¹⁰² Şinkîtî, *Edvâü'l-beyân*, 4/459.

¹⁰³ Şinkîtî, *Edvâü'l-beyân*, 4/460.

¹⁰⁴ et-Tûr 52/35.

timalden birisidir. 1- Bir yaratıcı olmadan yaratıldınız. 2- Kendi yaratıcınız kendinizsiniz; kendi kendinizi yarattınız. 3- Sizi bir yaratıcı yarattı. Bu sahih taksimden sonra her bir kısım teker teker incelendiği zaman ilk ikisinin batıl olduğu aklen ve şeran sabit olur. Sonuçta varlık aleminde her şey bir yaratıcı tarafından yaratılmıştır.¹⁰⁵

Bu ayette sebr ve taksim yöntemini varlık felsefesi açısından ele alan Elmalılı, konuyu izah sadedinde şunları söylüyor: “Yaratıcının varlığını akıllarıyla hiç düşünmüyorlar mı? Kendilerini yaratan bir yaratıcı yok mu? Hiçbir şeysiz; bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar? Yahut yaratamı hiçbir şey yerine tutmuyorlar mı ki onun varlığını ve kudretini hesaba almıyorlar.” Elmalılı, bu sahih taksimden sonra sebr yoluyla ileri sürülen ihtimalleri iptal ediyor. Konuyu varlık felsefesi açısından değerlendirerek bu ayette aklî ilimlerin esas olan bir kanuna işaret edildiğini söylüyor.

“Yoktan bir şey olmaz, yokluk varlığa illet olamaz. Mevcudun illeti ma’dum olamaz. Hiçbir hâdis muhdissiz olamaz. Yok, ne kendini ne de başkasını vücuda getiremez... . Yok olanı vücuda getirecek illet-i fâile, bir yokluktan ibaret lâ şey olamaz. Yoku var edecek olan hâlık muhakkak bir varlık olması zaruridir. Ulumi tabüyye namı verilen ilimlerde dahi esas olan bu kanun, eşyanın kendi tabiatleriyle kendiliklerinden vücuda gelivermiş olması gibi bir tabiat fikrini de iptal eder. Bazıları da bundan, her hâdisin bir madde ile mesbuk olması lazım geleceğini zannetmişlerdir. Fakat madde bir şeyin vücutu için kâfi illet olmadığı gibi mutlak vücut için de zarurî değildir. Varlık için vacip olan ancak illet-i fâiledir. Bir hâlık mevcut olmayınca hiçbir şey yaratılamaz. İşte aklın en esaslı kanunu, hâlıkın vücut ve kudretini tanımak iken o kafirler kendilerini yaratamı inkâr ediyorlar.”¹⁰⁶

“De ki: *فَلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ إِنَّ اللَّهَ آتَىٰ كُفْرًا أَمْ عَلَىٰ اللَّهِ تَفْتَرُونَ*” *De ki: “Allah’ın size rızık olarak indirdiği şeylerden bir kısmını helâl bir kısmını haram saymanıza ne demeli?”* *De ki: “Buna Allah mı izin verdi yoksa Allah adına hüküm mü uyduruyorsunuz?”*¹⁰⁷ Tûfi, bu ve benzeri ayetlerde sebr ve taksim yöntemiyle istidlal ederek bir konudaki bütün seçeneklerin önce hasr edilip sonra biri hariç diğerlerinin iptal edilmesinin mümkün olduğunu söylemiştir. Bu ayetteki sebr ve taksimi de şu şekilde açıklamıştır: Ey müşrikler! siz bazı hayvanları kendinize haram kıldınız. Bu konuda ya Allah’tan şerî‘ bir izin aldınız, ya da Allah’a iftira ediyorsunuz. Bunlardan birincisi batıldır. Çünkü şeriati, tevhidi ve peygamberi inkâr ediyorsunuz. O zaman bazı hayvanları haram kılmakla Allah’a iftira ediyorsunuz. Birincisi batıl olmakla ikincisi zorunlu olarak ispat edilmiştir.¹⁰⁸ Bu yorumun bir benzerini de İbn Atiyye (öl. 541/1147) *el-Muharrerü’l-vecîz*’de yapmıştır.¹⁰⁹

Râzî, bu ayetin tefsirinde sebr ve taksim yöntemini nübüvvetin ispatı yönünde kullanmıştır. Hz. Peygamber müşriklere “siz bazı şeylerin helal bazılarının da haram olduğuna hükmediyorsunuz. Bu hükmü verirken ya Allah’a iftira ediyorsunuz ya da Allah’ın verdiği bir hükme dayandırıyorunuz” demiştir. Bu iki durumdan birincisi batıldır. Bu durumda sadece ikincisi kalır. Ancak Allah Teâlâ’nın insanlara arada bir peygamber vasıtası olmadan hitap etmesi de sünnetullaha aykırıdır. Sonuç olarak bu hükümler, Allah’ın size gönderdiği

¹⁰⁵ Şinkîti, *Edvâü’l-beyân*, 4/461.

¹⁰⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/4561-4562.

¹⁰⁷ Yûnus 10/59.

¹⁰⁸ Tûfi, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 2/297-298.

¹⁰⁹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, thk. Abüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1422/2001), 3/127.

bir peygamber vasıtasıyla ulaşmıştır. Sizin bazı şeyleri helal bazı şeyleri haram kılmanız aklen bir peygamberin gönderildiğini itirafır.¹¹⁰ Bu yorumun bir benzerini de en-Nisâbü'rî'de (öl. 730/1329) ve İbn Adil'de (öl. VIII. / XIV.) görmekteyiz.¹¹¹

Sonuç

Kur'ân'ın tefsir ve tevili, farklı ilmî disiplinlerden elde edilen ilmi birikimle mümkündür. 'Ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde müfessirin bilmesi gereken zorunlu ilimlerin sayılması bunun önemli kanıtlarındandır. Sahabe ve tabiîn döneminde Kur'ân'ın tefsir ve tevili daha çok rivâyete ve Arap diline dayanmaktaydı. Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişle birlikte toplumun ihtiyaçları doğrultusunda farklı ilim dallarının teşekkülü ve farklı kültürlerle temas, tefsir ve tevil alanlarının genişlesine sebep olmuştur.

Felsefe ve mantık gibi aklî ilimlerinin tercüme yoluyla Arapçaya kazandırılıp İslamî düşünce içinde yer almasıyla şerî ilimlerin yanı sıra aklî yöntemler de Kur'ân tefsir ve tevilinde kullanılmaya başlanmıştır. Aklî çıkarım ve istidlal yollarından biri de *es-sebr ve't-taksîm* yöntemidir. Bu yöntem fıkıh usûlü, kelim ve münâzara gibi yöntem ilimlerinde, sarf, nahiv ve belagat gibi dil bilimlerinde ve furû-u fıkıh ve tefsir gibi dinî ilimlerde genellikle bir iddiayı delillendirmek ve bir şeydeki aklî illeti belirlemek için kullanılmıştır.

Sebr ve taksim yöntemini kullananlar bunun meşruiyeti için En'âm suresi 143-145. ayetleri referans olarak getirilmiştir. Daha çok kelamcılar, fıkıhçıların, mantıkçıların ve münazaracıların kullandıkları aklî istidlal yollarından biri olan sebr ve taksim yöntemi birçok müfessir tarafından da Kur'ân yorumunda başarılı bir şekilde uygulanmıştır. Müfessirler, sebr ve taksim yöntemine daha çok ehli kitaptan, müşriklerden ve münafıklardan muarızlarının tevhit ve risalet gibi konulardaki batıl inanç ve iddialarını iptal etmek için nazil olan ayetlerin tefsirinde yer vermişlerdir. Onlar bu yöntemi kullanarak muhataplarını aklî muhakemeye yönlendirmeye çalışmışlardır.

Bazı 'ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde bu gibi aklî yöntemlerin tefsirde kullanılmasına mesafeli yaklaşılsa da realite olarak bu ve benzeri yöntemlerin Kur'ân'ın tefsir ve tevilinde kullanıldığını müşahede etmekteyiz. Aklî muhakemenin öne çıktığı çağdaş dönemde özellikle yeni yetişen genç nesillere Kur'ân'ı ve onun eşsiz hidayetini daha iyi anlatabilmek için sebr ve taksim gibi aklî çıkarım yöntemlerinin tefsirde kullanılmasını önemli buluyoruz.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

¹¹⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 6/271.

¹¹¹ Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/592; Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998); 10/360.

Servet DEMİRBAŞ

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder /
The author acknowledge that they received no external funding in support of this re-
search.

Kaynakça

- Abbâs İsmâil, Ammâr. “es-Sebr ve't-taksîm ‘inde'l-imâm er-Râzî fî tefsîrih”. *Mecelletü kâilliy-yeti'l-esâsiyye li'l-'ul'umi't-terbeviyye ve'l-insâniyye*” Teşrîni evvel/35 (2017), 556-570.
- Altıntaş, Ramazan. “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”. *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 323-331. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd. *el-Minhâc fî tertîbi'l-bicâc*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 3. Basım, 2001.
- Bâgdâdî, Ebü'l-Vefâ Ali b. Akîl. *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkıh*. thk. Abdullah Abülmuhîsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1420. 5/284.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbu Temhîd*. thk. İmâdüddîn Ahmed Hayder. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1414/1993.
- Başoğlu, Tuncay. “Sebr ve Taksim” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/255-256. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1. Basım 1409/1989.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 1. Basım, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 1995.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Mi'yâr-ı Sedâd*. İstanbul: Karabat ve Kasbar Matbaası, 1303.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sübâh Tâci'l-lüga*. tah. Ahmed Abdülgarûr Attâr 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1938.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burbân fî usûli'l-fıkıh*. thk. Abdülazîm Mahmûd. Katar: b.y. 1399.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Kâfiye fî'l-cedel*. thk. Hüseyin Mahmûd. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî, 1399/1979.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 22. Basım, 2014.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât. *el-İgrâb fî cedeli'l-i'râb ve lüman'l-edille*. thk. Saîd el-Efgânî. Dımişk: Matbaatü'l-Câmia' es-Sûriyye, 1377/1957.
- Erten, Mevlüt. *Nass-Yorum İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil. *el-İbâne ve usûli eblî's-sünne/Eş'arî Akâidi*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil. *Risâle fî'l-istihâsân*. thk. Richard, J. Mc Carty Beyrut: b.y.

1952.

- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tebzîbü'l-lüga*. 16 Cilt. thk. Muhammed 'Avz Mürib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. 8 Cilt. thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrâhim es-Sâmarrâi. Mısır: Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-mubtâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım. 1415/1995.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ min İlmi'l-usûl*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Bulâk, 1324.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mibekekü'n-nazar*. thk. Refîk el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Lübnânî, 1. Basım, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Şifâü'l-galîl*. thk. Hamd el-Kübeysî. Bağdat: Mektebetü'l-İrşâd, 1390/1971.
- Görgün, Tahsin. *İlahî Sözün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Hamevî, Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsân Abbâs. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1414/1993.
- İbn Abdülvehhâb, Ya'kûb. *Turuku'l-istidlâl ve mukaddimâtih*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1421/2001.
- İbn Âdil, Sirâcüddîn Ömer b. Nûridîn Alî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1. Basım, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *Ravzatü'n-nâzır*. thk. Abdülkerîm en-Nemle. 3 Cilt. Riyad: Mekteberü'r-Rüşd, 1. Basım, 1413/1993.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed. *er-Red ale'l-mantekiyyîn*. Lâhor: İdâretü Tercümâni'n-sünneh, 1972.

- İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddîn Osmân b. Ömer. *Mubtasru İbni'l-Hâcib*. 3. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1403.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddîn Osmân b. Ömer. *Münteha'l-vusûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- İmamoğlugil, Halil. "Eş'arî'nin Kullandığı Aklî Deliller ve Mantıktaki Akıl Yürütmelele İlişkisi". *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/20 (Aralık 2016), 57-99.
- Kadhânî, Saî'd b. Müt'ab. *es-Sebr vet-taksîm ve eserubu fî-takî'di'l-usûlî*. Riyâd: Câmia'tü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1425.
- Kâfiyeci, Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân. *Kitâbü't-teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. çev. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Tenkâbu'l-fusûl fî ihtisârî'l-Mahsûl*. thk. Tâhâ Abdurraûf b. Sa'd. Kahire: Dâru'l-Fikr 1. Basım, 1393/1973.
- Karaman, Hayrettin. vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Kattân, Menna'. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Kur'an Yolu Meâli*, çev. Harettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 16. Basım, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 22 Cilt. Beyrut: Müesseserü'r-Risâle, 1. Basım, 1427/2006.
- Lahmî, Ramazân Abdülvedûd. *el-Envâru's-sâta' fî turuki isbâti illeti'l-câmiâ'*. Beyrut: Dâru'l-Hudâ, 1406/1986.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, thk. Fâtîma Yûsuf el-Haymî. 4. Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1425/2004.
- Mevâcide, Nesîbe Abdülhamîd. *el-İstidlâl bi's-sebr ve't-taksîm 'inde'n-nuhât ve's-sarfîyyîn*. Mu'te: Câmia'tü Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Nemle, Abdülkerîm b. Ali. *el-Mübezzeb fî ilmi usûli'l-fıkâh*. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1420/1999.
- Neşşâr, Ali Sami. *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslam*. İskenderiye: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed. *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halil Aytânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 6. Basım, 1433/2010.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım. *Mukaddimetü câmi'i't-tefâsîr*. thk. Ahmed Hasan Ferhat. Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1984-1405.

- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mabsûl fî ilmi usûli'l-fıkah*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1417/1997.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Menâr, 1. Basım, 1328.
- Sa'lebî Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî. *Gâyetü'l-merâm*. thk. Hasan Mahmûd Abullatîf. Kahire: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1971.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed b. Ali. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. thk. Abdurraahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Vefâ, 1. Basım, ts.
- Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed. *Edvâü'l-beyân fî îzâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*. 9 Cilt. Cidde: Dâru 'Alemi'l-Fevâid, ts.
- Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed. *el-Azbu'n-nemîr min mecâlisi's-Şinkîtî*. 5 Cilt. Kahire: Dâru İbn Affân, ts.
- Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed. *Nesrü'l-vürûd 'alâ şerhi's-Suûd*. thk. Muhammed Veled Seydâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minâre, 1415/1995.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn. *el-Lüma' fî usûli'l-fıkah*. Beyrut: Dâru'l-Kütüübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1405/1985.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-Tevhîb fî usûli'l-fıkah*. 2 Cilt. Beyrut: Dâdu'l-Kürübî'l-İlmiyye, ts.
- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Tûfî, Necmüddîn Süleyman b. Abdülkavî. *el-İşârâtü'l-ilâbiyye*. thk. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs. 3 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1423/2002.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ahmed Habîb. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Urmevî, Ebü's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd. *Metâliu'l-envâr*. İstanbul: b.y., 1277.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-belâga*. thk. Abdurrarîm Mahmûd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402.
- Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdır Bedruddîn. *el-Bahru'l-mubît*. thk. Ömer el-Eşgar vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Safve, 2. Basım, 1413/1992.
- Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdır Bedruddîn. *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, ts.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

Feth ve İmâle

(Ebû Amr ed-Dânî'nin el-Feth ve'l-İmâle Adlı Eseri Bağlamında)

Feth And Imale

(In the Context of Abu Amr ed-Dânî's Work entitled el-Feth ve'l-İmâle)

Yakup UZUN

Dr. Öğr. Görevlisi Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Kıraat Anabilim Dalı
Doctor Lecturer, Erciyes University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences Department of Qiraat
Kayseri, Turkey

yakupuzun@erciyes.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7534-6880>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 04/12/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 25/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation: Uzun, Yakup. “Feth ve İmâle (Ebû Amr ed-Dânî'nin el-Feth ve'l-İmâle Adlı Eseri Bağlamında)”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2022), 455-482.

<https://doi.org/10.31121/tader.1032440>

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

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

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Kur'ân-ı Kerîm, nüzulünden günümüze asırlar boyunca birkaç farklı vecihlerle okunagelmıştır. Okunan bu vecihler, vakf ve ibtidânın aksine insanların ihtiyarına bağlı olarak değişmemiştir. Zira bu vecihler, menşecini sahih hadis kitaplarında şöhret derecesini yakalamış hadislerin delâlet ettiği şekilde ilâhî ruhsattan almışlardır. Bu ruhsata göre Kur'ân tilâvetinin temeli, farklı Arap kabilelerinin kullanmış oldukları günlük konuşma dilinin zengin bir şive yapılanması esası dahilinde şekillenmiş olup, öteden beri İslâm dünyasında özel bir itina ile sürdürülmektedir. Lafız ve mana yönünden Kur'ân için tam bir zenginlik kaynağı oluşturan ve onun hiçbir beşerî müdahaleye ve tahrifata uğramamış olmasının bir garantörü olarak da görülen bu vecihlerin icra ve eda keyfiyeti, asırlar boyunca muhafaza edilerek günümüze gelmiş, kıyamete kadar da kuşkusuz bu şekilde devam edecektir. Söz konusu olan bu vecihlerden birisi de imâle olup bu kapsamda mütalaa edilmektedir. Zira imâle, âhengle doğrudan irtibatlı olan, sesler arası uyumsuzluğu gideren, tını ve uyum güzelliği sağlayan fonetik bir keyfiyet olarak hem dilde hem kıraatte yaygın ve çok farklı uygulamaları ihata etmektedir. Bu bağlamda çalışmamızda alanın duayenlerinden biri olan Ebû Amr ed-Dânî'nin *el-Feth ve'l-imâle* adlı eseri esas alınarak öncelikle feth ve imâle kavramları üzerinde durulmuştur. Ardından müellifin eserinin genel muhtevası çerçevesinde imâlenin menşecinden, çeşitlerinden bahsedilmiştir. Sonrasında imâle yapılan ve yapılmayan durumlar, imâleyi gerektiren sebepler, imâle ile okunmasında ihtilaf edilen lafızlar, imâle ile okunan isim ve fiiller zikredilmiştir. Son olarak da feth ve imâlenin ses-anlam ilişkisi üzerindeki etkileri araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Fonetik, İmâle-i şedîde, İmâle-i mutavassıta, Feth.

Abstract:

The Qur'an has been recited in several different styles (*vecih*) over the centuries from revelation to the present day. Contrary to *vakf* and *ibtida*, these recitations did not change depending on the people's choice. This is because these *vecibs* have taken their origins from divine permission, as evidenced by the hadiths that have achieved the degree of Fame in authentic hadith books. According to this permission, the basis of the Qur'anic recitation has been shaped by a rich dialect of the daily spoken language used by different Arab tribes and has been maintained with special care in the Islamic world for a long time. The performance of these *vecibs*, which constitute a complete source of richness for the Qur'an in terms of wording and meaning and are also seen as a guarantor that it has not been subjected to any human intervention or distortion, has been preserved for centuries and will undoubtedly continue in this way until the Day of Judgment. One of these *vecibs* is *imale* and it is considered in this context. Because *imale*, as a phonetic quality that is directly related to harmony, eliminates inconsistency between sounds and provides timbre and harmony beauty, encompasses widespread and very different applications both in language and in recitation. In this context, in our study, primarily the concepts of *feth* and *imale* were emphasized, based on the work of *Ebû Amr ed-Dânî*, one of the doyens of the field, *el-Feth ve'l-imâle*. Then, within the framework of the general content of the author's work, the origin, and varieties of *imale* are mentioned. Then, the situations where *imale* is done and not done, the reasons that require *imale*, the words that are inconsistent in reading with *imale*, and the names and verbs that are read with *imale* are mentioned. Finally, the effects of *feth* and *imale* on the sound-meaning relationship were investigated.

Keywords: Qiraat, Phonetic, al-Imalah shadida, al-Imalah mutavassıta, Feth.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, hem lafız hem mana cihetiyle vahiy olduğu, Müslümanların da bu şekilde kabul edip bunu muhafaza noktasında hassas davrandıkları on beş asırdan beri süre gelen bir gerçektir. Dolayısıyla lafız ve mânâ yönüyle ilâhî kaynaklı olan bu kelamın, tilâvet keyfiligi düşünülemez. Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm'in yazılı bir metin olması aynı zamanda onun okunmasını da beraberinde getirmiştir. Fakat bu okuma ihtiyara bağlı olmayıp vahiy olması hasebiyle ilâhî olan lafızlarının telaffuzları da ilâhî olmuştur. Nitekim bu gerçeği

Kıyâmet sûresindeki *إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ* "Kuşkusuz onu toplamak ve okumak bize aittir"¹ ifadeyle öğreniyoruz.

Aynı şekilde *فَإِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ* "O halde biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okunuşunu takip et"² ifadesi, melek sana vahyi okuduğu zaman sen ona kulak ver, sonra o sana okuduğu gibi sen de oku" anlamındadır. Nitekim Cebrail (a.s.) Kur'ân âyetlerini okumuş, Hz. Peygamber (s.a.s.) dinlemiş, sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) okumuş, Cebrail (a.s.) dinlemiştir. Neticede Kur'ân tilâveti bu şekilde insanlara ulaşmıştır. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber Kur'ân'ı nasıl aldıysa aynı şekilde onun okunuşunu da almıştır. Bu yüzden Kur'ân tilâveti icthadi değil tevkîfidir. Söz konusu olan feth ve imâle de bu kapsamda değerlendirilir.

Diğer taraftan imâle, Kur'ân tilâvetinde birkaç vechin hiçbir çelişki olmadan tek bir lafızda bulunabilmesini göstermekte, farklı anlamlara kapı aralamakta ve âyete çeşitli açılardan bakma imkânı sağlamaktadır. Bu yönüyle imâle, bir yönüyle Kur'ân'ın mu'cize olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Eğer beşer eli değmiş ya da bu vecihler sonradan birileri tarafından uydurulmuş olsaydı, Kur'ân çelişkilerle dolu bir kitap görünümünde olurdu. Nitekim bu gerçeği *أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا* "Kur'an'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!"³ ifadesinde görüyoruz. Dolayısıyla başından sonuna kadar yüzlerce vechin bulunduğu Kur'ân âyetlerinde ne ifade ne gramer ne de anlam yönüyle en ufak bir çelişki bulmak mümkündür.

Yeryüzünde yaşayan insanların farklı milletlere mensup olduğu, neredeyse her bir milletin kendine has dilinin bulunduğu hatta aynı dili konuşan insanların dahi farklı şive ve lehçelere sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Bu yönüyle Kur'ân-ı Kerîm'in yeryüzündeki bütün insanları muhatap aldığı gerçeği düşünülürse bu vecih farklılığının önemi daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Bundan ötürü lehçe, şive ve ses aksanına yönelik âyetlerdeki farklı okuyuşlar, sahabeden tabiine intikal etmiş hicrî II. asırda Kur'ân kıraatinde otorite kabul edilen imamlar tarafından bir bir tesbit edilmiş, hiçbir kıraatın kaybolmasına meydan verilmeden günümüze taşınmıştır.⁴

Günümüze ulaşmış olan lehçe, şive ve ses aksanına yönelik âyetlerdeki bu farklı okuyuşların, toplumdaki farklı kesimleri muhatap alması oldukça önem arz etmektedir. Bundan ötürü farklı kültürlerden pek çok dil ve kıraat âlimi bu ilimle ilgilenmiş ve bu konuyla alakalı eserler telif etmişlerdir. Tabii bu eserlerin bir kısmı müstakil olarak sırf bu konuya tahsis edilmişken, bir kısmı ise muhtelif eserler içerisinde bab veya bölüm başlığı altında yer almıştır. Örneğin; Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi müellifler eserlerinde bab olarak bu konuya yer vermişlerken; Müberred (ö. 286/900), Dâni (ö. 444/1053) ve Abdülfettâh İsmâil Şelebî vb. müellifler ise müstakil olarak bu konuya has eser telif etmişlerdir. Nitekim Sîbeveyhi imâleyi altı ayrı başlık altında *el-Kitâp* isimli eserde

¹ Kıyâmet 75/17.

² Kıyâmet 75/18.

³ en-Nisâ 4/82.

⁴ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, nşr. Ali Muammer Debbâ, (Mısır, ts.), 1/8-9.

ele almış, İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*'da bu konuya bab olarak geniş yer ayırmıştır. Müstakil eser telif eden müelliflerden Müberred, *el-Muktedab*'ı, Abdülfettâh İsmâil Şelebî, *fi'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye ve'l-luğaviyye el-imâle fi'l-kurâati ve'l-lehecâti'l-Arabîyye*⁵ adlı eserleri telif etmişlerdir; Dâni ise bu alanda söz sahibi olduğunun ispatı mahiyetinde bu konuya has birçok müstakil eser telif etmiştir. Bu eserlerden birkaçını zikredecek olursak, *el-Mûdib li-mezâhibi'l-kurrâ ve ihtilâfihim fi'l-feth ve'l-imâle*,⁶ *el-Mûdab fi vucûbi'l-kurâât ve ilelibâ el-feth ve'l-imâle* ve bizim de çalışma konumuz olan *el-Feth ve'l-imâle*'yi sayabiliriz. Ayrıca Dâni'nin saydığımız bu eserler dışında *Câmi'u'l-beyân fi'l-kurâ'âti's-seb'* ve *et-Teyâsîr fi'l-kurâ'âti's-seb'* gibi daha onlarca eser içerisinde bu konuya bölüm veya bab olarak yer verdiği de vakidir.

Öte yandan Dâni, kıraat alanında temayüz etmiş, ilim erbabının müsteğni olamayacağı yüzden fazla eser telif etmiştir. Telif ettiği eserler çok olmasına rağmen bunların tamamını zihninde canlı tutabilmiştir. Kendi ifadesiyle “Gördüğüm her şeyi yazdım, yazdığım her şeyi ezberledim ve ezberlediğim hiçbir şeyi unutmadım” demiştir. Demek ki o, ilmi hem yazmak hem de ezberlemek suretiyle, diğer bir ifadeyle hem satırlarda hem sadırda çift yönlü ve sağlam bir şekilde tespit etmiştir. Teliflerinin sayısı hakkında onun yüz yirmiye yakın eser ismini kendisinin *Urcûze el-münebbibe* adlı manzum eserinde zikrettiği ifade edilmiştir. Gânim Kaddûrî Hamed, Dâni'nin yüz on dokuz eserinin ismini içeren ve kim tarafından derlendiği meçhul olan Câmiu'l-Ezher Kütüphanesi'ndeki üç yapraklık listeyi, müellifin *et-Tabdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd* isimli eserinin başında neşretmiştir. Bu liste incelendiğinde müellifin kıraat ilminde pek çok konuyu ele aldığı hatta kıraatın yanı sıra hadis usulü, akaid ve tabakat konularında da telifleri bulunduğu görülecektir.⁷

Bizim konu edindiğimiz Dâni'nin *el-Feth ve'l-imâle* adlı eseri, isminden de anlaşılacağı üzere feth ve imâle⁸ hakkında olup kıraat ilminde oldukça önemli bir yere sahiptir. Eser, kıraat alanında önemli bir yere sahip olmasına rağmen müellifin diğer eserleri gibi akademik alanda pek rağbet görmüş ve üzerinde çalışma yapılmış değildir. Her ne kadar isim benzerliğinden ötürü Hasan Çiftçi'nin üzerinde çalıştığı *el-Mûdib li-mezâhibi'l-kurrâ ve ihtilâfihim fi'l-feth ve'l-imâle*⁹ isimli eseriyle zaman zaman karıştırılsa da bu eserler, birbirinden farklıdır. Yine konuya dair İbrahim Tetik tarafından yapılan imâleyi uygulamadaki sorunlar, imâle ile ilgili tembihler, imâlenin doğru ve hatalı telaffuzu gibi konuların işlendiği *Kur'ân Kıraatinde İmâle ve Feth'in Kitâbî Referansları*¹⁰ isimli bir çalışma bulunsa da bu çalışmalar, bizim yapacağımız çalışmayla hem içerik hem de sonuç itibarıyla farklılık arz etmektedir. Zira biz,

⁵ Mehmet Ali Sarı, “İmâle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/177.

⁶ Eserle ilgili geniş bilgi için bk. Hasan Çiftçi, *Kıraat İlminde Feth, Beyne, İmâle Olgusu ve Ebû Amr ed-Dâni'nin el-Mûdib li-Mezâhibi'l-Kurrâ fi'l-Feth ve'l-İmâle Adlı Eserinin Tablîli* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁷ Abdurrahman Çetin, “Ebû Amr ed-Dâni ve Eserleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 31.

⁸ Bu makalede sıklıkla kullanılan feth, imâle vb. kavramlarda ve müellif isimlerinde genellikle *DİA* ve *TDK* esas alınmıştır.

⁹ Çiftçi, *Kıraat İlminde Feth, Beyne, İmâle Olgusu ve Ebû Amr ed-Dâni'nin el-Mûdib li-Mezâhibi'l-Kurrâ fi'l-Feth ve'l-İmâle Adlı Eserinin Tablîli*, 1-80.

¹⁰ İbrahim Tetik, “Kur'ân Kıraatinde İmâle ve Feth'in Kitâbî Referansları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53/1 (2020), 41-65.

Dânî'nin *el-Feth ve'l-imâle* adlı eserini gündeme almakla hem bu eseri yakından tanımış hem de Dâni'nin bu alandaki yetkinliğini yakinen görme fırsatı bulmuş olacağız. Bunu yaparken de müellifin kısa hal tercümesini dipnot şeklinde temas etmek suretiyle ele alıp, eseri üzerinde yoğunlaşacağız.¹¹ Tabii eser, feth ve imâle ile ilgili olunca haliyle bu kavramları ele almamız kaçınılmaz gözükmektedir. Dolayısıyla öncelikle bu kavramların ne anlama geldiğini etraflıca ele alıp, bu ilmin menşeyini hadisler eşliğinde inceleyeceğiz. Ardından imâle yapılan ve yapılmayan durumları, imâleyi gerektiren sebepleri, imâle ile okunmasında ittifak bulunmayan lafızları Dâni'nin tasarrufu eşliğinde vereceğiz. Sonrasında Dâni'nin imâle yapılan hemen bütün isim ve fiil vezinlerini belli bir düzen içerisinde verişini, tablolar halinde sunacağız. Son olarak *el-Feth ve'l-imâle* adlı eser bağlamında kıraat imamları tarafından icra edilen feth ve imâle vecihlerinin Kur'ân'ın mana sofrasına ne gibi bir zenginlik kattığını ortaya koyabilmek için ses-anlam ilişkisi üzerinde imâlenin etkilerini araştıracağız.

1. el-Feth (الفتح)

Kıraat esnasında harfler fetha harekeliyken ağzın “a” yönünde tamamen açılmasıyla okunmasına *fethâ* denir.¹² Eğer fethalı harften sonra elif varsa, bu defa ağız daha belirgin bir şekilde açılır. Buna, imâlenin zıddı anlamında tefhîm التَّفْهِيم ve nasb da النَّسْب denmiştir.¹³ Fetha, fetha-i şedîd ve fetha-i mutavassıt olarak ikiye ayrılır. Fetha-i şedîd, bu harekeden

¹¹ Kıraat ilminde mümtaz isimlerden biri olan Dâni (371/981), yılında Endülüs Kurtuba'da dünyaya gelmiştir. İlk dönemlerde İbnü's-Sayrâfi diye isimlendirilen Dâni, uzun süre Dâniye kasabasında yaşadığı için buraya nispetle Dâni diye meşhur olmuştur. Kaynaklarda Dâni hakkında, Ebû Amr Osman b. Said b. Said b. Ömer, İbnü's-Sayrâfi, el-Endelûsî, el-Kurtubî, el-Emevî, el-Münîrî, el-Malîkî, el-Hâfîz, el-Mukrî, el-Allame, el-İmâm, en-Nâzım gibi birçok farklı nisbe ve sıfatlar da zikredilmiştir. Bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, “Ebû Amr ed-Dâni ve Kıraat İlmindeki Yeri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 14. Kendi ifadesiyle ilim yolculuğuna on dört yaşında başlayan Dâni; Kurtuba, Beccane, İstice, Sarakusta ve diğer sahil bandındaki şehirlerde birçok müderristen ilim tahsil etmiş, babasının vefatından birkaç yıl sonra doğu ülkelerindeki âlimlerden faydalanmak için ülke aşırı seyahatlere başlamıştır. O, bu yolculukta Kayrevan, Mısır, Mekke ve Medine'de birçok müderristen başta kıraat, tefsir, hadis, fıkıh vb. ilimleri tahsil etmiştir. Birkaç yıl sonra tekrar memleketi Kurtuba'ya dönen Dâni, Kurtuba'da o dönem cereyan eden siyasi kargaşa ve Berberiler'in halka karşı yürüttüğü zulüm sebebiyle Kurtuba'dan ayrılmış Sarakusta'ya yerleşmiştir. Dâni, daha sonraları Valencia eyaletine bağlı bir liman kasabası olan Dâniye'ye dönerek vefatına kadar bu kasabada yaşamış ve orada vefat etmiştir. Bilgi için bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*. thk. C. Bergstraesser (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 1/447-449; Çetin, “Ebû Amr ed-Dâni ve Kıraat İlmindeki Yeri”, 15.

Dâni, kendi dönemine kadar telif edilmiş eserlerden istifade etmekle kalmamış, şifâhî olarak kendisine ulaşan bilgilerden de yararlanmış ve bu bilgileri toplamıştır. Diğer bir ifadeyle o, önceki kaynaklardan istifade ederek kendisinden sonrakilere sağlam ve güvenilir bir kaynak bırakmıştır. Nitekim Endülüslü tarihçi, fâkih ve muhaddis olan İbn Beşkûvâl (ö. 578/1183), Sehâvî (ö. 643/1245), Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), Zehebî (ö. 748/1348), Zerkeşî (ö. 794/1392), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi pek çok âlim de kendisinden istifade etmiş ve eserlerine atıfta bulunmuşlardır. Bunun dışında yazma nüshalarının bir kısmının pek çok ülkede bulunması, onun eserlerinin ne kadar yaygın ve ne denli insanlar tarafından hüsn-ü kabul gördüğünü yansıtmaları bakımından önemlidir. Ayrıca Dâni'nin, Arap dili ve edebiyatına vâkif olduğu, şiiirler yazdığı da kaynaklarda verilen bilgiler arasındadır. İtikadda Eş'arî, fıkıhta Mâlîkî olan Dâni, kaynaklarda dindarlığı ve ilimdeki kudretiyle övülmüş, onun üstün bir zekâ ve kuvvetli bir hâfızaya sahip olduğu zikredilmiştir. Bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, “Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 13/459-461.

¹² Abdullah Benli, *Hafız Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları* (Kayseri: Tezmer, ts.), 42.

¹³ Ömer Ali Muhammed ed-Delîmî, Zafer Akidî Fethî el-Âni, *Mevâni'u'l-İmâle, Ustâz*, (2012), 203/60-61.

ötürü ağzın tamamen açılmasıdır. Şunu da ifade edelim ki fetihteki okuma, istifâle sıfatlı harfleri isti'la sıfatlı harfler gibi veya isti'la sıfatlı harfleri de ağzı gereğinden fazla açarak katı bir şekilde okumak demek değildir.

Öte yandan fetha-i şedidin oluşuna dair birtakım ifadeler söylemek gerekirse bu meyanda Cezerî'nin ifadelerini anımsamak yerinde olacaktır. Zira o, şu ifadeleri zikretmiştir: “Fetha-i şedîd, ne Kur'ân'da ne de Arap lûgatında vardı. Farslıların özellikle de Horasan ehlinin lûgati olup zamanla Maverâünnehir Bölgesinde yaygınlaştı ve bu bölgelerden de diğer bölgelere yayıldı.”¹⁴

Fetha-i mutavassıt ise fetha-i şedîd ile mütavassıt imâle arasında bir okuyuş tarzıdır. Nitekim Ebû Amr ed-Dânî de bunu benimsemiş ayrıca İbn Kesîr ve Âsım'ın tercihinin de bu yönde olduğunu bildirmiştir.¹⁵

2. el-İmâle (الإمالة)

Sözlük olarak imâle, sülâsî mücerred fiilde مَالٌ يَمِيلُ مَيْلًا “meyletmek, eğilmek, bir tarafa doğru eğmek, yönlendirmek” anlamına gelirken, mezid if'âl babında اِمَالَةٌ اِمَالَةٌ “meylettirmek, aşağı doğru eğmek”¹⁶ anlamındadır.

Istîlâhî olarak ise imâleyi Sibeveyhi (ö. 180/796), “elifin, sonrasında gelen kesraya yaklaştırılmasıdır” şeklinde tarif etmiştir.¹⁷ Müberred (ö. 286/900), “elifin yâ harfine yaklaştırılarak okunması” şeklinde tanımlamış ve müstakil bir konu olarak beş bölümde ele almıştır.¹⁸ İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) ise imâleyi ses uyumunu dikkate alarak “elifi yâya, fethayı kesraya meylettirerek telaffuz etmektir” şeklinde ifade etmişlerdir.¹⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib'e (ö. 437/1045) gelince o, imâleyi “elifin yâ harfine doğru yaklaştırılması şeklinde tanımlamış, elifi yâ'ya yaklaştırırken, eliften önceki fethanın kesraya meyletmedikçe imâlenin sahih olmayacağını” ilave etmiştir.²⁰

Müelliflerin tanımlarında görüldüğü üzere ifadeler birbirleriyle tam anlamıyla örtüşmese de sarfedilen cümleler birbirine çok uzak da değildir. Bu tanımlardan hareketle

¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/31..

¹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/31-32; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Feth ve'l-İmâle*, thk. Ebû Said Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 13-14.

¹⁶ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâb*, nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Mısır, 1316/1898), 7/1822; Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2003), 11/636-637; Ebû Bekr Abdülka-hir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Curcânî, *Mu'cemu't-Tarîfât*, thk. Muhammed Sıddik el-Miñşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004), 34; İbrahim Muhammed el-Cermî, *Mu'cemu 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2001), 49.

¹⁷ Ebû Bişr Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb* (Mısır: Bulak, 1316/1898), 2/259.

¹⁸ Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberred, *el-Muktedab*, thk. Abdulhâlık Udayme (Beyrut: Âlemü'l Kutub, 2010), 3/42-54; Doğan Fırıncı, “İmâle Kurallarını İnşasında Müberred'in Kullandığı Bazı Kavramlar”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2016), 163.

¹⁹ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*, thk. Hasan Hindâvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993), 52; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fî 'Ulmi'l-Luğa Arabiyye*, thk. Salih Kadâra (Ammân: Dâru'l-Ammâr, 2004), 345.

²⁰ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *Kitâbü't-Tebsıra fî'l-Kerââtî's-Seb'*, thk. Muhammed Gavs en-Nedvî (Bombay/Hindistan: ed-Dâru's-Selefi, 1402/1982), 370-371.

imâle, elif ile fethanın (ي) ile kesraya doğru meylettirilerek telaffuz edilmesiyle ortaya çıkan ara sesleri tanımlamak için kullanılan bir ıstîlâhî terimdir, diyebiliriz.

Feth ve imâle ile okumanın dayanağına gelince, bunu Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen sahih rivayete dayandıran Dâni (ö. 444/1053), Kur'ân tilâvetinin, Arab'ın ses ve sedasına uyarak okunması gerektiğini bildirmiştir. Fâsık ve ehl-i kitaptan olanların sesleriyle okunmamasına dair rivayeti²¹ esas almakla da imâleyi yedi harf ve Arap dili ses unsurlarından biri olarak mütalaa etmiştir.²² Sehâvî de (ö. 643/1245) Dâni'nin değerlendirmelerini destekler mahiyette feth ve imâleyi nakle dayandırmıştır.²³

Öte yandan feth ve imâleden hangisinin asıl olduğu Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen nakiller eşliğinde tartışılmıştır.²⁴ Bu bağlamda Hz. Peygamber'den (s.a.s.) نزل القرآن بالتفخيم "Kur'ân, tefhîm üzere indirilmiştir"²⁵ hadis-i şerîfini zikretmek yerinde olacaktır. Bu hadisle, fethin dışındaki diğer tilâvet şekillerinin geçersiz olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Zira kıraat imamları, tefhîm mubah olmakla birlikte imâle-i suğrâ ve kübrâ ile de kıraatin icra edilebileceği hususunda ittifak etmişlerdir. Bu da imâleli okuyuşu, onların bizzat Hz. Peygamber'den aldıklarını göstermektedir. Nitekim Safvân b. Assâl, Hz. Peygamber'in Meryem sûresi 12. âyetteki يحيى lafzını imâle ile okumasını işitmesi üzerine Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın Rasûlü, imâle ile okuyorsunuz. Hâlbuki imâle Kureyş lügati değil" demiş, Hz. Peygamber ise "O da daylarımız Benî Sa'd'ın lügatidir" şeklinde cevap vermiştir.²⁶ Bu da Kureyş dışındaki fonetik farklılıkların kullanılmasında bir sakınca olmadığını ortaya koymaktadır. Netice itibarıyla fetha asıl, imâle ise ikincil olmakla birlikte Kur'ân'ın her ikisiyle tilâvetine ruhsat verildiği düşünülürse bunların biri diğerine tafdil edilemez. Nitekim feth ve imâle iki meşhur lehçe olup, fethin Hicaz kabilelerinden Kureyş, Sakîf, Hevâzin ve Kinâne; imâlenin ise Temîm, Esed, Kays kabilelerini oluşturan ehl-i Necd'in lehçesi olduğu ifade edilmiştir.²⁷ Yeri gelmişken şunu da ifade edelim ki farklı kabilelerin imâleli okuyuşlarını belli bir sistem içerisinde vermeye yönelik yapılan çalışmalar da vardır. Örneğin; İsmâil Şelebî, imâle vechiyle okuyanların yaşadığı bölgeleri nüfus yoğunluğunu dikkate alarak haritada resmetmiştir. Bunu yaparken telaffuzda imâleyle yer verenlerin çok olduğu bölgeleri kırmızı, orta olan bölgeleri yeşil, az olan bölgeleri ise siyah renkle göstermiştir.²⁸

²¹ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Heravî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-Atiyye (Dimâşk: Dâru İbni Kesîr, 1415/1995), 165.

²² Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *el-Mûdih li-Mezâhibi'l-Kurrâ ve İhtilâfihim fi'l-Feth ve'l-İmâle*, thk. Fergali Seyyid Arbâvî (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 28.

²³ Ebû'l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Cemâli'l-Kurrâ ve Kemâli'l-İkrâ'*, thk. Mervân el-Atiyye-Muhsin Ferâbe (Dimâşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1997), 600.

²⁴ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *el-Mûdah fi Vucûbi'l-Kirâat ve İlelibâ*, thk. Ömer Hamdan el-Kubeysî (Cidde: el-Cemâ'atü'l-Hayriyye li Tahfizi Kur'âni'l-Kerîm, 1414/1993), 210.

²⁵ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 350; Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 14.

²⁶ Sehâvî, *Cemâli'l-Kurrâ ve Kemâli'l-İkrâ'*, 598; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974), 1/313-314.

²⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/313; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kirâat ve Eserubâ fi 'Ulûmi'l-Arabîyye* (Kahire: Mek-tebetü'l-Külliyâti'l-Eseriyye, 1984), 97.

²⁸ Abdulfettâh İsmâil eş-Şelebî, *el-İmâle fi'l-Kirâat ve'l-Lebecâti'l-Arabîyye* (Cidde: Dâru's-Şurûk, 1403/1983), 402-403.

Öte yandan imâle yapılmasındaki amaca değinecek olursak imâle yapmadaki amaç, kelimenin aslına dikkat çekmenin yanı sıra sesler arasında ahengin (fonetiğin) sağlanması, telffuz organlarını iki zıt yönde (alt-üst) hareket ettirme yerine tek yönlü bir hareketle telffuzun kolaylaştırılmasıdır diyebiliriz.²⁹ Çünkü dil, fetha ile yükselir, imâle ile alçalır. Alçalma dile, yükselmeden daha hafif gelir. Zaten genel olarak Araplarda, sonrasında kesralı harfin yer aldığı her elifi, imâle ile okumaya meyilleri vardır. Örneğin; عاكف, عابد vb. lafızlarda Araplar elifi, sonrasında gelen kesraya zaman zaman da (ي) harfine yaklaştırarak imâle ile telaffuz etmişlerdir.³⁰

İmâlenin çeşitlerine gelince imâle orta ve kuvvetli olmak üzere ikiye ayrılır. Yalnız Ebü'l-'Alâ'nın imâlenin bu iki çeşidine, fetha ve imâle-i kübrâya daha yakın olmak üzere iki imâle çeşidini daha eklediğini belirtelim. Böylece bu tasnifle birlikte imâle dörde çıkmış yalnız cumhurun katında bu dörtlü tasnif pek rağbet görmemiştir. Zira cumhur, imâley-i kübrâ ve suğrâ olmak üzere iki çeşit olarak kabul etmiştir.³¹ Bununla beraber imâle-i kübrâ ve suğrâya imâle-i şedîde ve imâle-i mutavassıtta isimleri verenler de olmuştur.³² Şimdi biz Dâni'nin el-*Feth ve'l-İmâle* isimli eseri bağlamında imâle çeşitlerine değinelim.

3. Dâni'ye Göre İmâle Çeşitleri

İmâle uygulanırken, fethanın kesraya doğru meyl oranına göre çeşitli isimler almıştır.

3.1. İmâle-i Mutavassıtta

İmâle-i mutavassıtı, mutavassıt feth ile imâle-i şedîde arasına konumlandıran Dâni, buna orta imâle dendiğini de bildirmiştir.³³ Mutavassıt bir fetha ile şedid imâle arasında bir vecihle seslendirilen bu imâleye, *taklîl*, *taltîf*, *beyne'l-lafzayn* ve *beyne beyne* gibi isimler de verilmiştir. Bu bilgilere ilave olarak bazı müelliflerce buna birtakım isimlerin yanı sıra orta imâle de denmiş, orta yollu bir fetha ile kuvvetli imâle arasında denge bulan bir tür olarak tanımlamışlardır.³⁴ Öte yandan imâle-i mutavassıtta, fethalı harfin feth-i şedîd ile mutavassıt imâle arası bir sesle okunması sebebiyle Arapça'da feth-i şedîdin uygulandığı yerler dışında kalan fethalı harflerin tamamı bu kapsama dâhil edilmiştir. Türkçe'de *fener* ve *felek* kelimelerindeki ikinci "e" lerin verdiği ses bu tür fetha (imâle-i mutavassıtta) örnek olarak verilebilir.³⁵

3.2. İmâle-i Şedîde

İmâle-i kübrâyı, imâle-i şedîde olarak isimlendiren Dâni, imâle-i şedidi, fetha hareketinin kesra harekeye, sakın olan lazımlî elifin (ي) harfine yaklaştırılması şeklinde konum-

²⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/259.

³⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/259.

³¹ Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hüccetü li'l-Karââtî's-Seb'*, thk. Bedreddin Kahvecî-Beşîr Cevicâtî (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1413/1993), 1/380.

³² Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 14.

³³ Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 14.

³⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, 2/30-31.

³⁵ Mehmet Ali Sarı, "İmâle", 22/177.

landırmış, tam bir dönüşüm olmamakla beraber, abartılı bir işbâ'ında olmaması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca mütekaddimun ulemasının ve kurrâsının bu iki imâleyi, *Kesr-i Mecâzen* ve *Kesr-i İttisâan* şeklinde isimlendirdiklerini de bildirmiştir.³⁶ Dâni'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere imâle-i mutavassıta ve imâle-i şedîde için birtakım isimler zikredilmiştir. Her ne kadar bu iki imâle için birtakım farklı isimler zikredilse de İbnü'l-Cezerî'yle birlikte zikredilen bu isimler belli bir sisteme kavuşmuştur. Zira İbnü'l-Cezerî, imâle-i kübrâ için mahza المحض, idcâ' الإضجاع, bath البطح veya kesr الكسر isimleri zikretmiş; imâle-i suğrâ için ise beyne'l-lafzeyn بين اللفظين, et-teltif التلطيف, et-taklîl التقليل ve beyne beyne (بين بين) terimlerini dillendirmiştir. Böylelikle imâle-i kübrâ ile imâle-i suğrâ arasında net bir şekilde ayırmıştır.³⁷ Ebû Şâme (ö. 665/1267) ise bu ifadelere ek olarak imâle-i şedîdenin hâlis bir kalb olmaksızın ve bu hususta mübalağa etmeksizin telaffuz edilmesi gerektiğini beyan etmiştir.³⁸

Dâni, imâle ile ilgili oluşan farklı isimlerin sebebine dair birtakım ifadeler zikremiştir. Ona göre bu ifadeler; kaynağın yakın olması, iki şeyin arasında var olan ilişki vb. durumlardır.³⁹ Görüldüğü üzere imâle çeşitleri ile ilgili isimler farklı olsa da birbirine olan yakınlıkları sebebiyle ciddi bir ayrışma da söz konusu değildir. Bundan ötürü kıraat imamları, bu vecihlerden hangisi ya da hangilerinin, delil ve kıyas açısından daha evlâ olduğu konusunu tartışmışlardır. Bazıları, feth'in asıl olduğu görüşünü savunmuşlar ve bunu Hz. Peygamber'e (s.a.s.) نزل القرآن بالتفخيم "Kur'ân-ı Kerîm tefhîm üzere indirilmiştir" hadis-i şerifine dayandırmışlardır.⁴⁰ Bazıları ise yazım şeklinin daha uygun olduğu gerekçesiyle imâlenin evlâ olduğunu söylemişlerdir. Diğer bir kısmı ise imâlenin değil, beyne beyne olarak da isimlendirilen imâle-i mütavassıtanın daha evlâ olduğunu, kurrânın bir kısmının ve âlimlerden bir grubun görüşünün de bu yönde olduğunu bildirmişlerdir. Eser müellifi Dâni de bu ifadelerin ardından kendi tercihinin de imâle-i mütavassıttadan yana olduğunu beyan etmiş ve bu durumu üç şeyle izah etmiştir.⁴¹

- İmâle-i mütavassıtada elifin aslının (ي) olduğunu ilan etmek, imâle-i mahdada olduğu gibi elifin (ي)'ya dönüştüğüne dikkat çekmektir.
- Sahabe-i kirâm, Resmu'l-mushafta ittifak etmişlerdir. Resmu'l-mushaf üzerinde ihtilaf edilen her bir harf (ي) ile yazılmıştır. Bundan ötürü imâle (ي) harfindendir.
- Anlam bununla değişime uğramaz, tam aksine anlam ziyadesiyle zikredilir.⁴²

Dâni'nin verdiği bu bilgilerden hareketle نزل القرآن بالتفخيم "Kur'ân-ı Kerîm tefhîm üzere indirilmiştir"⁴³ hadis-i şerifine dayanılarak Kur'ân, sadece tefhîm üzere okunur veya en doğru okuyuş vechi tefhîmdir demek doğru olmaz. Zira tefhîm vechi ile okuyuşun yanı sıra diğer okuyuş vecihleri de geçerli ve sahihtir. Nitekim kıraat imamları tefhîmin mubah olduğunu bununla beraber diğer okuyuş vecihlerinin de okunabileceğini söylemişlerdir. Bu konuya

³⁶ Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 14.

³⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30.

³⁸ Ebû Şâme Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî, *İbrâzi'l-Me'ânî min Hirzî'l-Emânî*, thk. İbrahim Atve 'İvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 204.

³⁹ Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 16.

⁴⁰ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 350.

⁴¹ Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 15.

⁴² Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 15-16.

⁴³ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 350.

ilişkin benzer bir rivâyeti Nehhâs, Ebû Hüreyre'ye (ö. 58/678) nisbet ederek şu şekilde nakletmiştir: *ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف فقرأوا ما تيسر منه* “*Muhakkak ki bu Kur’ân yedi harf üzerine indirilmiştir. O halde ondan kolay olanı okuyun.*”⁴⁴

Hiz. Peygamber (s.a.s.), mütevâtir ve meşhur okuyuş vecihlerinin tamamına ruhsat vermiş ve neticede diğer okuyuş vecihlerinin de geçerli olduğunu ve bunların da tercih edilebileceği anlaşılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), *اقرأوا القرآن بألحان العرب* “*Kur’ân-ı Arapların lahnyyla okuyun*” buyurmuştur.⁴⁵

Öte yandan Dâni, “Kur’ân yedi harf üzere indirilmiştir” hadisiyle alakalı şunları söylemiştir: Şüphesiz ki imâle, yedi harften biri olup Arapların nâmelerinden ve seslerinden biridir. Zira onların nâmeleri, sesleri, düşünce ve kültürleri hakkında bilgiler edindik. Netice itibariyle sahih olan bu hadisler ışığında tefhim gibi imâle uygulanan vechin de sahih ve doğru olduğu gayet açıktır.⁴⁶

Dâni, yukarıda ifade ettiğimiz gibi imâle ve feth konusunda âlimlerin ihtilaf ettiğini belirtmiş, fethanın asıl imâlenin ise sonradan oluşmuş bir uygulama olduğunu beş maddeyle izah etmiştir.

- a. İmâle yapılabilecek her bir harfî feth ile okumak da câizdir. Fakat imâle sebepsiz câiz olmayıp imâle yapılabilmesi için mutlaka kesra harekeye veya (ي) harfî gibi bir sebebe bağlı olması gerekir.
- b. İmâle, bir harfî okurken iki harf arasında teleffuz etmektir. Asıl olan bu iki harf arasında okumak değil, her bir harfî başka bir harfin mahrecine karıştırmadan öz mahrecinden çıkarmaktır.
- c. Nahivcilerin genel ittifakına göre (ي) ile yazılan isim veya fiiller, herhengi bir müşkil yoksa (ل) ile de yazılabilir.
- d. Herhangi bir kelimenin yazımında (و) veya (ي) harfiyle ilgili müşkil olursa (ل) harfinden başkasıyla yazılmaz.
- e. Hicaz ehlinin lügatı kalın telaffuzlu olduğu için, Resmu’l-mushaf ، الصلاة ، الزكاة ، كمشكاة ، النجاة ، الحياة ، gibi kelimeler elifle yazılmıştır.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buhârî, *Sahib-i Buhari*, thk. Mustafa Dibu’l Buga (Şam: Daru’l Ulumi’l-İnsaniyye, ts.), “Fedâilu’l Kur’an”, 27; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahib-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beirut: Daru’l-Fikr, 1983), “Salatü’l-Müsafirîn”, 270; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Beirut: Daru’l Cinan, 1988), “Vitr”, 22; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Camii’s-Sahib* thk. İbrahim Urve (Mektebetu’l-İslamiyye, ts.), “Kıraat” 11; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Misrî en-Nehhâs, *el-Kat’ ve’l-İ’tinâf*, thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî (Riyad: Âlemü’l-Kütüb, 1992), 13; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *el-Müktefâ fi’l-Vakf ve’l-İbtidâ*, thk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar’aşî (Beirut: 1407), 132; Dâni, *el-Feth ve’l-İmâle*, 16; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 159.

⁴⁵ Dâni, *el-Feth ve’l-İmâle*, 16; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30.

⁴⁶ Dâni, *el-Feth ve’l-İmâle*, 15.

Maddelerden de anlaşıldığı üzere kıraatte asıl olan fetihtir. İmâle yapmayı tercih eden kişi telaffuzu kolaylaştırmak ve ses uyumunu dikkate alarak bunu yapmıştır.⁴⁷

4. Dâni'ye Göre İmâle Yapılan ve Yapılmayan Durumlar

Dâni'ye göre imâle isim ve fiillerde söz konusudur. İsimler güçlü, fiiller değişkendir. Harflere gelince harfler zayıf olup çekimleri olmadığı için harflerde imâle yapılmaz. Yalnız bazı harflerin isimlere benzemesinden ötürü bunlarda imâle yapılabilmektedir.

Kelimenin sonunda elif bulunan isimler, üç harf ve üç harften ziyade olanlar şeklinde ikiye ayrılır. Üç harfli olan bazı isimlerin ya (و) harfinden veya (ي) harfinden munkalib (dönüşmüş) olması söz konusudur. (و) harfinden munkalib olan عصاه ، سنا ، شفا ، صفا vb. isimlerde ise imâle yapılmaz. Bu isimlerdeki (و) harfinin varlığına bu isimlerin tesniye hali delalet eder. Zira bu isimlerin tesniye halleri عصوان ، سنوان ، شفوان ، الصفوان şeklinde (و) harfini açığa çıkarır.⁴⁸

Fiillere gelince üç harfli olan نجا ، علا ، بدا ، خلا ، عفا ، دعا vb. fiillerde (و) harfinden dönme bir elifin bulunması sebebiyle kurrâ bu fiillerde imâle yapmamışlardır. Yalnız bu fiillerin aksine bunlar gibi olup istisna olarak imâle yapılanlar da vardır. Bunlar; دحاها ، طحاها ، سجا ، ستلاها ، olmak üzere dört fiildir. Bunlara ilave olarak bazı kıraat imamları, en-Nûr sûresindeki زكى lafzındaki (ي) harfinden dönme bir elifin varlığına delalet etsin diye bu lafızda imâle yapmışlardır. Keza رمى ، سعى fiilleri de bu kapsamda değerlendirilir. Zira bu fiillerin asıllarında (ي) harfi vardır. Nitekim bu lafızların hem fiilinde hem tesniye halinde hem de isimde (ي) harfi açığa çıkmış ve bu durum fiilin aslındaki (ي) harfinin varlığına kanıt olarak sunulmuştur.⁴⁹

Üç harften daha ziyade fiillere gelince bu fiillerin asılları ister (و) ister (ي) olsun bu fiillerde imâle yapmak câizdir. Bu fiiller; إذ ابتلى ، تدعى إلى كتابها ، يدعو إلى ، أنجيناكم ، نجانا لله ، vb. lafızlardır.

İmâle yapılan lafızlardaki eliflerin, kelimenin aslı harflerinden olup olmadığını anlamanın yöntemine gelince bu kelimenin hangi isimden geldiğine, hangi fiil olup hangi kökten türediğine, tesniye ve cemilerine bakılarak karar verilir. Tesniye ve cemilerinde (ي) harfi açığa çıkarsa elifin aslının (ي); (و) harfi açığa çıkarsa elifin aslının (و) olduğu anlaşılır. Örneğin; رمى ، سعى < رميت ، سعيت < رميا ، سعيا < الرمي ، السعي; عفا ، دنا < عفوت ، دنوت < عفا ، دنوا < العفو ، الدنوم fiillerinde de durum benzerdir. Zira bu lafızların fiilin tesniye halinde ve isimlerinde (و) harfi açığa çıkmıştır.⁵⁰

Kurrânın tamamı sonunda (و) harfinden dönüşen bir elifin bulunduğu üç harfli fiillerde fetha okunması konusunda ittifak etmişlerdir. Bu

⁴⁷ Dâni, *el-Feth ve'l-imâle*, 12.

⁴⁸ Dâni, *el-Feth ve'l-imâle*, 26.

⁴⁹ Dâni, *el-Feth ve'l-imâle*, 27-28.

⁵⁰ Dâni, *el-Feth ve'l-imâle*, 29.

وإذا خلا ، ولعلا بعضهم ، وعلا في الأرض ، ولقد عفا ، وقال الذي نجا ، وبدا لهم ، ثم دنا ، فدعا ربه ؛ lafızlar; vb. olup bunlar nerede gelirse gelsin bu lafızlarda imâle yapmamışlardır. Yalnız bunlardan ⁵⁴ سجي ، ⁵³ طحيها ، ⁵² تليها ، ⁵¹ دحيها fiillerini hariç tutmuşlardır. Zira bu fiillerde ihtilaf söz konusu olmuştur. Nitekim kıraat imamlardan Kisâî, bu dört fiili imâle-i hâlisâ (tam imâle) ile okumuş, aynı şekilde Harun b. Hatim, Ebû Bekr ve Hüseyin b. Ali'nin de imâle yaptıkları rivayet olunmuştur. Ebû Amr, Halef b. Hişam, Müseyyeb, Ebû Ubeyd, İsmail b. Ca'fer ve Nâfi'nin ikinci ravisi Verş ise bunları taklil (beyne beyne) ile okumuşlardır. Diğerleri ise bu lafızları halis fetha ile okumuşlardır.

Öte yandan Kisâî ve onun gibi imâle yapan diğer kurrânın imâle yaptığı yerlere baktığımızda bu yerlerin bir kısmının âyet sonu olduğu görülür. Dolayısıyla bunlar, önceki ve sonraki ayet sonlarında da imâle yaptıkları için ses uyumunu nazarı dikkate almışlar, diğer bir ifadeyle ahengi bozmamak için imâle ile okumuşlardır. Bu durumun telaffuzda hafiflik sağladığı aynı zamanda işitsel olarak da kulağa hoş geldiğini söylemişlerdir.⁵⁵

İmâlenin yapılmasına etki eden faktörlere gelince Arap dilbilimcilerince elif, yâ ve kesrayla ilgili olarak üç ile on madde arasında değişen birtakım ifadelerle zikretmişlerdir. Bu ifadelerden bazıları, elifin öncesinde ve sonrasında kesra veya (ي) harfi gelmesi, (ل) harfinin (ي) harfinden dönüşmüş olması, (ل) harfi öncesinde gelen kesrasız harfin, fiilin diğer çekimlerinde kesra ile harekelenmesi yahut kelimedede yapılan imâle nedeniyle gerçekleşen ikinci imâle vb. şeklinde sıralamak mümkündür.⁵⁶

5. Dâni'ye Göre İmâleyi Gerektiren Sebepler

Dâni'ye göre imâleyi câiz kılan yedi sebep vardır:

1. Kesra hareke bulunması.
2. (ي) harfinin varlığı.
3. Münkalib olmaktan (dönüşmek) ötürü.
4. (ي)'dan münkalib bir şeye benzeme.
5. İmâle ile uyum olsun diye imâle yapmak.
6. Bazı durumlarda öncesi veya sonrasında kesralı bir elifin bulunması.
7. Üç harften fazla olan kelimelerin son harfi elif olması.⁵⁷

5.1. Kesra Sebebiyle İmâle

وقود النار ، وفي الغار ، من النار ، عابد ، عابدون ، بالكافرين ، إلى بارئكم ، الباري ، أو كلاهما ، وقود النار في جرف هار ، إلى دار السلام ، سو الدار دارهم ، وقود النار جرف هار ، إلى دار السلام

⁵¹ en-Nâzi'ât 79/30.

⁵² eş-Şems 91/2.

⁵³ eş-Şems 91/6.

⁵⁴ ed-Duhâ 93/2.

⁵⁵ Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 30-32.

⁵⁶ Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 22-25; İbn Serac Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *el-Usûl fî'n-Nabv*, thk. Abdulhu-Seyn el-Fitlî Muessesetu'r-Risâle, ts), 3/160-163; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *İrtisâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, thk. Receb Osman Muhammed ve Ramazan Abduttevvâb (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998), 2/518.

⁵⁷ Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 14.

elifler, sonrasındaki kesraya yakın olması amacıyla imâle ile okunmuşlardır. Dâni'nin ifade ettiği bu kalıpta Kur'ân-ı Kerim'de onlarca örnek vardır. Yalnız biz bu örneklerin bir kısmını vermekle yetindik.

Bu vezin üzere gelen lafızları kıraat imamlarından Ebû Amr, imâle ile okumuştur. Yine Ebî'l-Hâris rivayeti dışında Kisâ ve Üşmûnî; A'meş, Ebû Bekr ve Âsım'dan gelen rivayete göre imâle ile okumuşlardır. Yalnız Ebû Amr, bu vezinde gelen lafızlardan iki tanesini müstesnâ yapmıştır. Bu lafızlar ise en-Nisâ sûresi ⁵⁸ *والجار ذي القربى والجار الجنب* ifade-sindeki *الجار* lafızlarıdır.⁵⁹ Verş, sonrasında kesralı rânın bulunduğu *ابصارهم النار* ve *من قرار* gibi kelimelerde beyne beyne vechini uygulamıştır.⁶⁰

5.2. Yâ (ي) Sebebiyle İmâle

eş-Şüarâ 42/50 *لاضير* , el-Bakara 2/148 *الخيرات* gibi benzer lafızların, (ي)'dan ötürü (ل) ve fethanın (ي)'ya meyledilmesiyle okunduğunu söyleyen Dâni, bu ifadelerde imâle yapılması hususunda ittifakın olmadığını ayrıca hatırlatmıştır. Nitekim Pâluvî, kıraat imamlarından Nâfi'nin ikinci râvisi Verş'in bu gibi lafızları taklîl (beyne beyne) ile okuduğunu bildirmiş,⁶¹ Dâni ise benzer durumu Ebû Bekr el-İsbahânî rivâyeti dışında Verş, fetha olan (ر) harfini öncesinde sakin bir (ي) veya lazimî bir kesradan ötürü beyne beyne ile okumuştur, şeklinde ifade etmiştir. Buna ilave olarak (ر) harfinden önce gelen sükûnlu yâya ، *الخيرات* ، *لاضير* lafızlarını, lazimî kesraya ise *قطران* ، *سراعا* lafızlarını örnek vermiş,⁶² Sîbeveyh'in bu vezinlerde imâle yapılabileceği görüşünü de nakletmiştir.⁶³

5.3. Munkalib Olması Sebebiyle İmâle

تري ، *رمى* ، *سعى* ، *خاب* ، *طاب* vb. isim veya fiillerdeki elifler, (ي)'dan dönüştüğü için bu lafızlarda imâle yapılacağını söyleyen Dâni, bu lafızları *رمي* ، *سعي* ، *خبب* ، *طيب* şeklinde ifade etmekle bu lafızların asıllarına dikkat çekmiştir. Öte yandan bu lafızların her biri hem imâleli hem imâlesiz okunmuştur. Bu lafızlarda imâle yapmakla kelimenin aslına işaret edileceği için bu lafızları imâle ile okumak Dâni'ye göre daha güzeldir. Zira bu lafızlarda imâle yapmakla (ل) harfinin aslının (ي)'den munkalib olduğu ortaya çıkmış olacaktır.⁶⁴

5.4. (ي)'dan Munkalib Bir Şeye Benzeme Sebebiyle İmâle

يحيى ، *موسى* ، *عيسى* ، *يحيى* kelimelerin sonları ister müzekker ister müennes olsun bu kelimelerde imâle yapılabileceğini söyleyen Dâni, bu kelimelerin tesniye ve cemi' hallerinde *سكاريان* < *سكاريان* < *سكاريان* şeklinde (ي) harfinin açığa çıktığını söylemiştir.⁶⁵

⁵⁸ en-Nisâ 4/36.

⁵⁹ Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 55-56.

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/55.

⁶¹ Abdu'l-Fettâh Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye), 30.

⁶² Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 318.

⁶³ Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 15.

⁶⁴ Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 15-167.

⁶⁵ Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 23.

5.5. İmâle ile uyum olsun diye imâle

Dâni, رأى ، رأى gibi lafızlarda hemzenin imâlesinden ötürü insicamı dikkate alarak (ر) ve (ن) harflerinde de imâle yapılabileceğini söylemiş,⁶⁶ İmam Hamza, Kisâi, İmam Âsım'ın birinci ravisi Ebû Bekr ve Yahyâ b. Âdem, Ebû Şuayb el-Kavvâs, İbn Su'dân, İbn Cübeyr, Ebû Şuayb es-Sûsî'nin hem hemzeyi hem de (ر) harfini imâle ile okuduklarını bildirmiştir. Bu bilgilere ilave olarak رأى fiilinin imâleli okunuşunda ihtilaf olduğunu da söylemiştir. Nitekim İbn Âmir'in râvisi İbn Zekvân رأى fiiline zamir bitişmediği sürece (أ) ve (ر) harflerini imâle ile okumuş, yalnız bu lafızlara وراها ، وراك ، وراه gibi muttasıl zamir bitişmesi halinde bu lafızlardaki her iki harfi de halis fetha ile okumuştur. Ebû'l Feth ise ism-i zahir olduğunda (أ) ، (ر) harflerini imâle ile okumuş, bunun dışında imâle ile okumamıştır. İmam Nâfi'nin Verş rivayetine gelince o, el-İsbahânî dışındaki rivâyette Kur'ân-ı Kerim'de geçen bu lafızların tamamını ve her iki harfi de (أ ، ر) tefhim ve imâle arasındaki bir okuyuşla (beyne beyne) okumuştur.⁶⁷

5.6. Bazı Durumlarda Öncesi veya Sonrasında Kesralı Bir Elifin Bulunması Sebebiyle İmâle

a)- Öncesinde Elifin Bulunması

Dâni, خاف gibi kelimelerin yapısına dikkat çekerek bu kelimelerin asıllarına bakıldığında bu kelimelerdeki fetha harekenin aslında kesra olduğunu söylemiştir. Zira bu kelimenin aslı فعل vezninde خوف olup (و) harfinin harekesinden ötürü elife çevrilmiştir. Bu kelimelere mütekellim veya muhataba tâsı bitiştiğinde خَفْتُ ، خَفْتُ şeklinde (خ) harfi kesra harekeyi almıştır. Ona göre kesra hareke ise imâle için yeterli bir sebeptir.⁶⁸

b)- Sonrasında Kesralı Bir Harf Bulunması

Dâni sonrasında kesralı bir harf bulunması sebebiyle imâle yapılacağını والناهون عن المنكر ifadesi üzerinden anlatmış, والناهون lafzının aslına işaret ederek bu lafzın aslının والناهيون olduğunu bildirmiştir. Ona göre bu kelimedeki damme hareke (ي) harfine ağır geldiği için (ي) harfi hafif olmuş, ardından sükûn olan cemi' vavı sebebiyle öncesindeki (ه) harfi dammeye dönüşmüştür. Netice itibariyle sonrasında harekenin aslına işaret olsun diye والناهون lafzında imâle yapılır demiştir.⁶⁹

5.7. Üç Harften Fazla Olan Kelimelerin Son Harfinin Elif Olması Sebebiyle İmâle

Üç harften ziyade lafızların son harfinin elif olması hasebiyle تدعى ، تتلى ، إذ ابتلى ، من تزكى ، نجانا الله ، مسمى ، مصلى ، مصفى ، مقترى gibi kelimelerde imâle

⁶⁶ Dâni, *el-Feth ve'l-imâle*, 24.

⁶⁷ Dâni, *el-Feth ve'l-imâle*, 181-182.

⁶⁸ Dâni, *el-Feth ve'l-imâle*, 24.

⁶⁹ Dâni, *el-Feth ve'l-imâle*, 24-25.

yapılacağını söyleyen Dâni, bu kelimelerin tamamının son harfi ister (ي) harfinden ister (و) harfinden çevrilmiş bir elif olsun bu lafızlarda imâle yapılır demiştir.⁷⁰

Öte yandan imâleyi uygulayabilmek için fethayı kesraya yaklaştırıp (ل) harfini ise (ي)'ya dönüştürmek gerekir. İmâle için bu iki kural önem arz etmektedir. İmâleyi doğru uygulayabilmek için, öncelikle fetha harekenin kesra harekeye yakınlaştırılması kaçınılmazdır. Zira kesra hareke aslında (ي) harfindendir. Böyle bir kıraatle sonraki elifi imâle ile okumak daha kolay olacaktır.

İmâle olunan bazı kelime türlerine ve bu türlerin uygulayıcılarına gelince; Hamza, Kisâi ve Halef موسى عيسى، يحيى، الأذنى، الأعلى vb. sonu elif-i maksûra (uzatan yâ) ile biten isimlerde; بلى، عسى، متى gibi sonu sâkin (ي) ile son bulan fiillerde ve أبى، سعى، يخشى، سعى، أبى gibi edatlarda imâle yapmışlardır.⁷¹ İmam Nâfi'nin ikinci râvisi Verş, bu lafızları hem fetha, hem fetha ile kesra arasında tonunu bulan ama fethaya daha yakın (taklîl/beyne beyne) bir okuyuşla okumuştur.⁷² İmam Âsım'ın ikinci râvisi Hafs مَجْرَاهَا kelimesinde imâle yapmış bunun dışında imâle yapmamıştır. Ebû Amr ise بئرى، بئرى gibi (ي)'dan önce (ج) harfinin bulunduğu kelimeleri imâle ile okumuş, âyet sonu olan فَعْلَى، فَعْلَى، فَعْلَى kalıbında gelen tüm maksûra lafızları da taklîl ile okumuştur.⁷³

6. Dâni'ye Göre İsimlerde İmâle

Dâni, eserinde imâle yapılacak hemen bütün vezinlere yer vermiştir. Yalnız biz çalışmamızın boyutunu hesaba katarak bu vezinlerdeki kelimelerin tamamına yer vermeyeceğiz. İmâle yapılan bu vezinleri kavrayabilmek için mümkün mertebe her vezinden birkaç kelime örneği zikretmekle yetineceğiz.

6.1. Feth ve İmâle Okunmasında İhtilaf edilen İsimler

أفعال	Ef'âl vezninde	على أديركم ، من الأحبار ، والأنصار
فَعَال	Fe'âl vezninde	كَلَّ كَفَّار ، الواحد القهار ، إلى العزيز الغفار
فِعَال	Fi'âl vezninde	من دياركم ، خلال الديار ، كمثل الحمار
فُعَال	Fu'âl vezninde	والكفار أولياء ، كما لفجار ، على الكفار
فَعَال	Fe'âle vezninde	وجه النهار ، من قرار ، دار البوار
فَعْل	Feale vezninde	عذاب النار ، عاقبة الدار ، جرف هار ، الجار ، في الغار

⁷⁰ Dâni, *el-Feth ve'l-imâle*, 25.

⁷¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/35-37.

⁷² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/35-36.

⁷³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/40-52-53.

فَعَّالٌ	Fi'âl veznine göre بدینار kelimesinde	بدینار tek örnek olup Âl-i İmrân sûresindedir. Dâni'ye göre bu kelimenin aslı دَنَارٌ dır. Araplar (ن) harfinden ivaz (ي) harfini kullanmışlardır. ⁷⁴
فَعْلَالٌ	Fi'lâl vezninde	بِقَطَارٌ tek örnek olup Âl-i İmrân sûresindedir.
مِفْعَالٌ	Mif'âl vezninde	بِمِقْدَارٌ tek örnek olup Ra'd sûresinde geçmektedir.
إِفْعَالٌ	İf'âl vezninde	الإِبْكَارٌ tek örnek olup Âl-i İmrân ve Mü'min sûrelerinde geçmektedir.
أَفْعَالٌ	Ef'âl vezninde	أَذَانَهُمْ
فُعْلَانٌ	Fü'lân vezninde	فِي طَغْيَانِهِمْ
فَاعِلٌ	Fâil vezninde	إِلَى بَارِكُمْ
فَاعِلٌ	Fâilun vezninde	عَابِدُونَ ، عَابِدٌ
فَفَوَاعِلٌ	Fevâil veznine göre lâme'l-fili hitaptan düşmüş (ي) lı keli- melerde	الجَوَارِ الْكُنُسِ
أَنِيةٌ ، من عين أنية ، أوكلاهما ، ضعاقا ، يس ، مشارب ، مشارب ، كافرين ، الناس ، المحراب vb. lafızlarda imâle konusunda ihtilaf edilmiştir.		

6.2. Sonunda Te'nis Alâmeti (l) Olan İsimlerde İmâle

فَعْلَى	Fe'lâ vezninde	والسلوى ، وإن كنتم مرضى ، على رسلنا تترى البر والتقوى ،
فِعْلَى	Fi'lâ vezninde	ولكن ذكرى ، كلا بسيمهم ، إحداهما
فُعْلَى	Fü'lâ vezninde	موسى ، الدنيا ، القربى ، وهدى وبشرى ، ولأنتى
فُعَالَى	Füâlâ vezninde	أسارى ، وأنتم سكارى ، وقاموا كسالى ، فرادى
فُعَالَى	Feâlâ vezninde	النصارى ، الليتامى ، الحوايا ، وأنكجوا الأيامى

6.3. (و) veya (ي)'dan (l) Dönüşen İsimlerde İmâle

فَعْلٌ	Feile vezninde	فلا تتبعوا الهوى ، واتبع هواه ، موسى لفتاه ، وما تحت الثرى
--------	----------------	---

⁷⁴ Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 59.

مَفْعَل	Mef'ilü vezninde	أنت مولنا ، مأواهم جهنم ، ومحياي ، أكرمي مئواه ، مرعاها
مُفْعَل	Müf'alü vezninde	أيان مرسها ، بسم الله مجراها ومرساها
مُفْتَعَل	Müfteilü vezninde	عند سدرة المنتهى
أفعل	Ef'il vezninde	ذلكم أركى ، ذلك أدنى ، الأعمى ، أولى ببعض ، هي ربي
فوعلة	Fev'iletün vezninde	وأنزل التوراة
مَفْعَلَة	Mef'aletün vezninde	مرضاة الله ، ابتغاء مرضاتي
مُفْعَلَة	Müf'aletün vezninde	ببضاعة مزجاة
مِفْعَلَة	Mif'aletün vezninde	كمشكوة
فُعَلَة	Füaletün vezninde	منهم تقاة ، حق تقاته
فُعَل	Fiale vezninde	غير ناظرين إناه

7. Dâni'ye Göre Fiillerde Feth ve İmâle

7.1. Muhtelif Vezinli Fiillerde İmâle

فَعَل	Feale vezninde gelen mâzî fiillerde	، خاف ، ز اغ ، ضاق ، حاق ، شاء طاب
فعل	Feale veznine göre aynel fiilinde hemze bulunmayan lafızlarda	أبى ، وإذا قضى أمرا ، ، كفى ، سعى وكفى إثما
فَعَل	Feale veznine göre aynel fiilinde hemze bulunan lafızlarda	فلما رأى قميصه ، فراه حسنا
أفعل	Ef'ale vezninde gelen mâzî fiillerde	فأحياكم ، وأتبه الملك ، وقد أفضى بعضكم ، فألقى عصاه
فَعَل	Fe'ale vezninde gelen fiillerde	فسويهن ، وصى بها ، فلما نجاكم ، تم سويك رجلا فغشيها ما غشى
تَفَعَّل	Tefe'alü vezninde gelen fiillerde	فتلقى آدم ، وإذا تولى ، توفاه رسلنا ، فتولى عنهم فلما تغشاها
اِفْتَعَلَ	İfteale veznine göre evvelinde vasıl hemzesi bulunan	تم استوى ، لمن اشتراه ، إن الله اصطفى

	fiillerde	
اسْتَفْعَلَ	İstef'ale veznine göre evvelinde vasil hemzesi bulunan fiillerde	وإذ استسقى ، كالذي استواه ، أن رآه استغنى
فَاعَلَ	Fâale vezninde gelen fiillerde	إذا ساوى ، فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ
تَفَاعَلَ	Tefâale vezninde gelen fiillerde	سبحانه وتعالى ، فتعاطى فعقر ، فلما تراءى الجمعان
فَعَلَ	Feale vezninde gelen عسى fiili gibi gayr-ı munsarif olanlarda	بلى gibi zarf-u zaman ve gibi harf olanlarda

7.2. Evvelinde Zâid (ا) ، (ن) ، (ت) ، (ي) Bulunan Müstekbal Fiillerde İmâle

يَفْعَلُ	Yef'alü vezninde gelen fiillerde	ما لا يرضى من القول ، بما لا تهوى ، وما نرى لكم
نُفْعَلُ / نُفْعَلُ / يُفْعَلُ	Yüf'alü/Tüf'alü/Nüf'alü vezinlerinde gelen fiillerde	إلا ما يوحا إلي ، وإذا تتلى عليهم ، حتى نؤتى
يُفْعَلُ / نُفْعَلُ	Yüfe'alü/ Tüfe'alü vezinlerinde gelen fiillerde	ثم توفى كل نفس ، يلقه منثورا ، وما يلقها ، أتى أمر الله
يُنْفَعَلُ	Yütefe'alü vezninde gelen fiillerde	ومنكم من يتوفى
تُنْفَعَلُ / يُنْفَعَلُ	Yetefe'alü/ Tetefe'alü vezinlerinde gelen fiillerde	ثم يتولى فريق ، وهو الذى يتوفاكم ، والذين تتوفاهم
تُنْفَعَلُ	Tetefe'alü vezninde gelip yazı hattında olmayan fiillerde	إلى أن تزكى ، فأنت له تصدى Zira bu fiillerin asılları تتصدى ve تتزكى idi.
يُنْفَعَلُ	Yetefe'alü vezninde gelip yazı hattında olmayan fiillerde	لعله يزكى Zira يتزكى fiilin aslı لعله يزكى idi.
يُفْعَلُ	Yüftealü vezninde gelen fiillerde	أن يفترى من دون الله
	Yetefâalü/Tetefâalü	يتوارى من القوم ، تتجافى جنوبهم ، تتمارى

تَفَاعُل /يَتَفَاعَلُ	vezinlerinde gelen fiil- lerde	
أَفْعَلُ	Ef'alü vezninde gelen fiillerde	إني أراك ، فكيف أسي ، إلى ما أنهاكم

7.3. يُفَاعَلُونَ ، يُفَاعَلُونَ ، فَاعِلُونَ Vezinli Müstekbal Fiillerde İmâle

يفاعلون	Yüfâilûn vezninde ge- len fiillerde	ويسارعون في الخيرات
يُفَاعَلُ	Yüfâilû vezninde gelen fiillerde	يؤاري
فاعلوا	Fâilû vezninde gelen fiillerde	وسارعوا إلى
نُفَاعَلُ	Nüfâilû vezninde ge- len fiillerde	نسارع لهم

8. Ses-Anlam İlişkisi Bağlamında Feth ve İmâle

Hiz. Peygamber (s.a.s.), Kur'ân-ı Kerîm'i çeşitli vecihlerle tilâvet edilmeine ruhsat vermiş bu da haliyle birçok durumu beraberinde getirmiştir. Bunlardan biri Kur'ân tilâvetinde birkaç vechin tek bir lafızda ve hiçbir çelişki olmadan bulunabilmesine imkân vermesidir. Bir diğeri, farklı anlamlara kapı aralaması, âyete çeşitli açılardan bakma imkânı sağlamasıdır. Bir diğeri de Kur'ân-ı Kerîm'in mu'cize oluşunu göstermesi vb. hususlardır. Bu bağlamda bu bölümde Dâni'nin *el-Feth ve'l-İmâle* adlı eser çerçevesinde feth ve imâlenin Kur'ân'ın mana sofrasına ne gibi bir zenginlik kattığına bakıp âyetlere çeşitli açılardan bakma imkânını görmeye çalışacağız.

8.1. أفعال Veznine Göre Son Harfi Kesralı (ر), Fethalı (أ), Sakin (ف) Harfli

İsimlerde Feth ve İmâle

“أم مَنْ أَسَسَ بُيُوتَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَالْتَهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ” *Binasını takva üzere, Allah rızası için kuran kimse mi, yoksa binasını uçurumun kenarına kurup da onunla birlikte Cehennem ateşinin içine yuvarlanan kimse mi daha bayırlıdır?*⁷⁵

Bu âyetteki هَارٍ lafzında Kâlûn, Ebû Amr, Ebû Bekr, Kisâî imâle yaparlarken; İbn Zekvân ikinci okuyuşunda (hulf) imâle yapmıştır. Ayrıca Ebû Amr ve Kisâî, bu ifadedeki

⁷⁵ et-Tevbe 9/109.

نار lafzını nîrin şekilde imâle ile okumuşlar; Verş ise taklîl yaparak neerin şeklinde okumuştur.⁷⁶

Ebû Amr, هَارِ lafzının فَعَلَ vezninden geldiğini vurgulayarak bu lafzın iştikakına değinmiş ve bu lafzın aslında فاعل vezninden olmadığını bildirmiştir. Lâkin ona göre bu lafzın aslı هَايِر idi. Kalb olmak (dönüşmek) suretiyle (ر) harfi (ي) yerine geçmiş, (ي) harfi ise (ر) yerine geçmiş هَارِي olmuştur. Damme hareke (ي) üzerine ağır geldiği için de damme izale edilmiş ve (ي) harfi sakin kalmıştır. Sonrasındaki tenvin, aslında sakin olduğundan iki sakin bir araya gelmiş ve ictima-i sakineyn olmuştur. Neticede (ي) harfi hazfolmuş ve هَار kalmıştır.⁷⁷

Bu ifadedeki هَار ve نَار lafızlarının her ikisini imâle ile okuyan kıraat imamlarını vermiş bulunuyoruz. هَار ve نَار lafızları arasındaki فَاثَهَار fiilinin kıraatine gelince bu fiili bütün imamlar imâle yapmaksızın fetha ile okumuşlardır. Bu şekilde bir kıraatle de şöyle bir ses-anlam ilişkisi ortaya çıkmıştır: هَار فَاثَهَار بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ ifadesinde önce imâle sonra feth daha sonra tekrar imâle yapmak, ip üzerinde yürümeye çalışan bir cambazın iki meyillenip bir doğrulan tehlikeli yürüyüşünü andırır niteliktedir. Bu bir nevi inkârcı birinin dünyada haktan sapmış olarak sürdürmeye çalıştığı çarpık bir hayatın, ahirette bir iz düşümü olarak, sırat köprüsü üzerinden geçerken düşmeye ramak kalacak bir durumda sağa sola meyillendiğini ve bir türlü denge tutturamadığını tasvir ediyor gibidir. Yine bu okuyuşa göre iki imâle arasında bir fethanın yer alması, çok yükseğe gerilmiş olan ince bir ip üzerinde güç bela yürümeye çalışan acemi bir cambazın, birincisinde sağa meyillenip, ikincide doğrularak; üçüncüsünde ise sola meyillenip dördüncüde tekrar doğrularak devam eden yürüyüş durumunu göstermektedir. Bu yalpalı yürüyüşün uzun sürmeyeceği, böyle yürüyen birinin mutlaka bir yerlerde düşeceği kaçınılmazdır. Benzer şekilde, bu imâleler ve imâleler arasındaki fethalı okuyuştan yola çıkarak cehennem kenarında zikzaklı yürüyen ve cehenneme düşmemeye çalışan inançsızın, eninde sonunda dengesini kaybederek cehenneme yuvarlanacağını çıkarabiliriz.⁷⁸

8.2. أَفْعَلُ (EḤâlü) Veznindeki İsimlerde Feth ve İmâle

EḤâlü vezninde imâle örneğine el-İsrâ 17/72 وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا “Kim bu dünyada körlük ettiyse ahirette de kördür, yolunu daha da şaşırmıştır”⁷⁹ ifadesini verebiliriz. Dâni’nin ifadesiyle bu ifadedeki her iki أَعْمَى lafzını Ebû Bekr, Hamza, Kisâi ve Halef imâle ile; Verş birincisinde fetha, ikincisinde beyne beyne; Kalûn, İbn Kesîr, İbn Âmir Hafs ve Ebû Ca’fer her ikisini fetha ile okumuşlardır. Ebû Amr ve Ya’kûb ise ilkini imâle ikincisini fetha ile okumuşlardır.⁸⁰

⁷⁶ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *Kitâbu’t-Teysîr fi’l-Kirâati’s-Seb’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1426/2005), 98; *el-Feth ve’l-İmâle*, 57; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/57; Pâluvî, *Zübdetü’l-İrfân*, 66.

⁷⁷ Dâni, *el-Feth ve’l-İmâle*, 57.

⁷⁸ Dâni, *el-Feth ve’l-İmâle*, 39; Necdet Çağlı, *Kur’ân Belâgati ve Fonetikî Yönünden Kıraatler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2002), 412.

⁷⁹ el-İsrâ 17/72.

⁸⁰ Dâni, *el-Feth ve’l-İmâle*, 138; *Teysîr*, 114; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/43.

Bu durumu Pâluvî ise şu şekilde ifade etmiştir: “Ebû Bekr, Hamza, Kisâî ve Halef her iki lafzı imâle ile okumuş; Ebû Amr ve Ya'kûb bu lafızların ilkinde muvafakat etmişlerdir. Verş ise hulf ile (birinci okuyuşta fetha, ikincisinde beyne beyne) okumuştur.”⁸¹

Ebû Amr'a gelince o, her iki lafızdan ilkinde imâle ikincisini ise fetha ile okumuştur. Sebebini ise ilkinin sıfat ikincisinin ism-i tafdîl konumunda olmasına bağlamıştır. Böyle bir kıraatle Ebû Amr, nahvî ve dolayısıyla manayı dikkate alarak bu lafızların vezinleri aynı da olsa iki farklı durum ortaya koymuştur. Neticede “*Kim bu dünyada körlük ederse, ahirette onun kalp gözü dünyadaki haline oranla daha da kör olacaktır*” şeklinde bir anlam ortaya çıkmıştır. Öte yandan *أَعْمَى* kelimesinden sonra yine *وَأَضَلُّ سَبِيلاً* “*yolca daha sapıktır*” şeklinde ism-i tafdîl gelip aynı zamanda *وَأَضَلُّ* lafzı öncesine atfedilmesi, ikinci *أَعْمَى* lafzının ism-i tafdîl olmasının delili olmuştur. Yani “kalp gözü daha bir kör, yolca da daha sapıktır” anlamındadır.⁸² Nitekim bu lafızların i'rab durumunu dikkate aldığımızda bunların ilkinin كَانِ nin haberi olup nasb makamında bulunurken, ikincisinin haber konumunda olup merfu' makamda olduğunu görürüz. Yalnız bu lafızların her ikisi de ism-i maksûr olduğu için takdiren i'rab almışlardır.⁸³

Bu durumda birinci *أَعْمَى* lafzı sıfat-ı müşebbehe olup gözü görmeyen kimsenin halini vasfederken, ikinci *أَعْمَى* lafzı ise e'falü kalıbından olup üstünlük anlamı taşımaktadır. Taberî de (ö. 310/922), bu iki lafızdan ilkinde imâleyi, ikincisinde ise fethayı tercih eden Ebû Amr ve Ya'kûb'un kıraatlerini, her iki lafzı imâle ile okuyan kıraatlere nispetle daha isabetli bulmuştur. Ona göre Ebû Amr ve Ya'kûb'un kıraatleri, iki anlam arasındaki farkı ortaya çıkarmıştır.⁸⁴

Bütün bu yorumların zuhur etmesine sebep olan, Ebû Amr kıraati gösteriyorki, imâleye konu olan bir kelimedede bir zayıflık ya da tam aksi bir kuvvet, bir şeffaflık diğer bir ifadeyle bir hafiflik manası olması mhtemeldir.

8.3. Sonu Kesralı Harekeli Râ Olan أفعال Vezinli İsimlerde Feth ve İmâle

Dâni'nin ifadesiyle Kur'ân-ı Kerîm'de toplamda kırk dört yerde bu vezinli lafız geçmekte olup bu lafızların son harfî kesralı (ج), öncesinde ise ziyade (elif) vardır. Bu lafızlar, من الأبحار ، مع الأبرار ، على آثارهم ، وبالأسحار ، من أنصار ، vb. kelimeler olup bu kelimelerde imâle yapılıdır. Yalnız bu kelimelerde imâle konusunda ihtilaf söz konusudur. Nitekim bu lafızları Ebû Amr, Kisâî'nin ikinci râvisi Dûrî, Nusayr, Kuteybe, Ebû Musa eş-Şirâzî imâle ile okumuşlardır. Yalnız Ebû Amr rivayetine göre Hamza, yukarıdaki kelimelerden ، الآثار ، إلى آثارِ رَحْمَتِ اللَّهِ 30/50 Rûm sûresi 30/50 lafızlarını müstesnâ tutmuştur. Ebû Amr ise Rûm sûresi 30/50 lafzını medsiz okuduğu için bu lafzı imâlesiz okumuştur.⁸⁵

⁸¹ Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 83.

⁸² Ebû Ca'fer Muhammed b. Ce'îr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 8/118.

⁸³ Muhammed Tayyib İbrahim, *İ'rabu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dârun Nefâis, 3. Basım, 1427/2006), 289..

⁸⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, 8/118.

⁸⁵ Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 41-42.

Yine Abdu'l-Azîz b. Ca'fer el-Mukrî'nin Ahmed b. Ferah'dan rivayetle verdiği bilgiye göre imam Hamza bu babların tamamında imâle yapmıştır. O, eliften sonra mecrûr (ج) bulunan bütün kelimelerde imâle yapmış yalnız el-Kehf sûresi 18/64. *على آثارهما* ifadesinde, keza aynı sûrenin 6. âyetindeki *على آثارهم* lafzında ve en-Nahl sûresi 16/25. âyetindeki *من أوزار* lafızlarını imâlesiz (fetha) okumuştur. Muhammed b. Ahmed, İbn Mücâhid Halef ve Ebî Hişâm'ın verdiği bilgiye göre ise Hamza, bu lafızları tefhim ile kesra orasında okumuştur. İmam Nâfi'nin ikinci râvisi Verş, bütün bu lafızları teklîl (beyne beyne) ile okumuştur. Fâris b. Ahmed rivâyeti Ebî Ya'kûb, *الأبصار* lafzı her nerede gelirse gelsin bu lafzı halis fet-ha ile okuyarak bu lafzı müstesnâ yapmıştır.⁸⁶

وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ “Onların gözlerinde perde vardır”⁸⁷ Bu âyetteki *أَبْصَارِهِمْ* lafzını Ebû Amr ve Kisâî'nin râvisi Dûrî, ebsîrihim şeklinde okurlarken; Kisâî *غِشَاوَةٌ* lafzını vakf halinde imâle ile okumuştur.⁸⁸

Bu ifadedeki her iki kelimenin art arda imâle ile okunmasıyla ortaya çıkan ses-anlam ilişkisine gelince bu ifadelerin birbiri ardına imâle ile okunması anında, yükselen (a) hece, alçalan (i) hecesine doğru fonetik bir düşüş, bir büzüşme izlemekte olup, böyle bir ses ortamında yukarıdan aşağıya doğru âdeta bir kepenk indirme ve bir perde tasviri gibidir. Böylece, gözü önüne çekilen bir engel sebebiyle maddî görüş açısı tamamen kaybolan bir kişinin haline iz düşüm oluşturacak şekilde imâleli okuyuş, inkârcıların kalp gözlerine sesli delâletle manevî bir perde çekildiğini ortaya koymaktadır.⁸⁹

8.4. *فَعْل* (Feale) Veznine Göre Üç Harfli Mâzî Fiillerde İmâle

Üç harfli mâzî fiille imâle örneğini et-Tevbe sûresi 9/118. âyet üzerinden verebiliriz. Zira bu âyette *حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ* “Sonunda, bütün genişliğine rağmen yeryüzü onlara dar gelmeye başlamış, vicdanları kendilerini sıkıştırmış” ifadesindeki *ضَاقَتْ* lafızları imâle ile okunmuştur. Bu lafızların i'rap durumuna baktığımız zaman bu lafızlar, mâzî fiildir. Bunlardan ilki zarf olan *إِذَا* edatının muzaf-ı ileyhi olup mecrûr konumda bulunurken ikincisi ise ilkinin ma'tûf olup aynı konumda bulunur.⁹⁰

Âyette bulunan her iki *ضَاقَتْ* lafzını imam Hamza, *Dikat* şeklinde kesraya daha yakın bir şekilde imâle ile okumuştur.⁹¹ Böyle bir kıraatle sanki Tebuk seferinden geri kalan üç kişinin⁹² durumunu tasvir eder gibidir. Zira bu kişiler, Hz. Peygamber'le beraber cihada katılmamanın verdiği pişmanlık ve iç huzursuzluk nedeniyle, şiddetli bir darlık ve sıkıntı çekmişlerdir. Öyle ki buldukları bölge olanca genişliğine rağmen kendilerine dar gelmiştir. Bu ifadedeki fiiller, cumhurun kıraatine göre imâlesiz *ضَاقَتْ* şeklinde okunduğunda insan psikolojik olarak rahatlamakta; buna mukâbil imâleli *Dikat* şeklinde okunması duru-

⁸⁶ Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 41-43.

⁸⁷ el-Bakara 2/7.

⁸⁸ Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 16.

⁸⁹ Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 39; Çağıl, *Kur'an Belâgati ve Fonetik Yöniinden Kıraatler*, 411.

⁹⁰ İbrahim, *İrabu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 206.

⁹¹ Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 159; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/55; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 67.

⁹² Ka'b. Mâlk, Hilâl b. Ümeyye ve Murâre b. Rabî'.

munda ise insanın iç dünyasını âdeta karartmaktadır. Bu da ses-anlam ilişkisi bakımından imâle ile oluşan fonetiğin etkisini ortaya koyması bakımından önemlidir.

8.5. مَفْعَلٌ/مُفْعَلٌ (meʿʾâlu/müʿʾalü) Vezinlerine Göre İlk Harfi Fethalı ve Dam-meli, İkinci Harfi Sükûnlu İsimlerde Feth ve İmâle

Hûd sûresi 11/41. وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا وَمُرسِيهَا *“Hz. Nûh, ‘Haydi gemiye binin! Yüzzerken de dururken de Allah’ın adını anın. Şüphesiz ki rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir’ dedi”*⁹³ ifadesindeki مَجْرِيهَا lafzını bu başlığa örnek olarak verebiliriz. Zira bu lafız, birkaç açıdan ele alınarak tîlâvet edilmiştir. Örneğin; bu lafzı İmam Nâfi‘, İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Bekr Şu‘be, Ebû Ca‘fer ve Şeyh Ya‘kûb مُجْرِيهَا şeklinde (م) harfinin dammesiyle feth (imâlesiz) okumuşlarken, Verş, مُجْرِيهَا şeklinde teklîl vechi; Ebû Amr ise مُجْرِيهَا şeklinde imâle vechini okumuştur. Hafs, Hamza; Kisâi ve Halef’e gelince bunlar ise (م) harfinin fet-hasıyla مَجْرِيهَا şeklinde okumuşlardır.⁹⁴

Bu lafızların i‘rabına baktığımız zaman مَجْرِيهَا lafzı müehhar mübtedâ olup elif-i mümâleden ötürü takdirenen merfu‘ makamdadır. وَمُرسِيهَا lafzı ma‘tûfun aleyhtir. Cümle olarak ise بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا ifadesi, öncesindeki فِيهَا zamirinden hal olup nasb konumundadır.⁹⁵

Bu âyette görüldüğü üzere ister sülâsi, ister rubâ‘i olsun; her iki durumda da bu lafzın imâle ile okunması, geminin rahat bir şekilde dalgaların olumsuzluğuna pek maruz kalmadan yüzmesine işaret ediyor gibidir. Öte yandan âyette art arda gelen مَجْرِيهَا وَمُرسِيهَا lafızlarının imâle ile okunması dikkat çekici bir ses-anlam ilişkisini ortaya koymaktadır. Zira Ebû Amr ve Hafs, kelime yapıları aynı olmalarına rağmen مَجْرِيهَا lafzında imâle yapmışlar وَمُرسِيهَا lafzında ise imâle yapmamışlardır. Bu da haliyle anlama farklı bir boyut kazandırmıştır. Nitekim مرسيها lafzı geminin durması için, *lenger’in* ip veya zincire bağlanıp denize bırakılması suretiyle demir atma anlamında rusuv kökünün, if‘âl kalıbına aktarmış mimli masdarı olup, geminin su üstünde sabitleşmesi anlamına gelmektedir.⁹⁶ Yine aynı rusuv kökünden olmak üzere, bir şeyi sağlam yapmak, ayak diremek, dağların yeryüzüne sağlamca bağlanmış olması anlamlarını da ihata etmektedir. Örneğin; وَالْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَالْجِبَالِ أَرْسِيهَا, *“Dağları sağlam bir şekilde yerleştirdi.”*⁹⁷ vb. âyetlerde muhkem olması da söz konusudur. Nitekim أَرْسِيهَا lafzını Ebû Amr, beyne beyne; Verş, hulf ile (*birinci okuyuşta feth (imâlesiz), ikincisinde beyne beyne*); Hamza, Kisâi ve Halef ise imâle ile okumuşlardır.⁹⁸

Şu halde bir tür şeffaflık ve zayıflık anlamı ifade eden مَجْرِيهَا lafzındaki imâle, sonrasında gelen ve tam bir muhkemlik ifade eden مرسيها lafzıyla pek bağdaşmıyor sanılabilir. Yalnız bu kelimedede imâle yaparak okuyan kıraatlere göre mana zenginlik kazanmakta gemi

⁹³ Hûd, 11/41.

⁹⁴ Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 39; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 70.

⁹⁵ İbrahim, *İ‘rabu'l-Kur‘âni'l-Kerîm*, 226.

⁹⁶ Cevherî, *es-Sihâb*, 6/2356.

⁹⁷ en-Nahl 16/15.

⁹⁸ en-Nâ‘iât 77/32.

⁹⁹ Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 70.

demir atması esnasında zincir ucundaki büyük demir çapa aşağılara, derinlere indiği imajını vermektedir.

Bu konuda son örneği Kisâî'nin imâlesiz okuyuşu üzerinden verebiliriz. Daha önce ifade ettiğimiz üzere, tâ-i marbûtâ üzerinde vakf yaparken imâle ile okuyan Kisâî'nin, bu tânın öncesinde ح, خ, ص, ض, ط, ظ, ع, غ, ق harflerinden biri bulunması halinde bu kelimeleri imâlesiz okumuştur.¹⁰⁰ Örneğin; يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً “Ey iman edenler! İnkârcılardan hemen yakınınızda bulunanlarla savaşın. Onlar sizin için gücünüzü görsünler”¹⁰¹ ifadesinde yer alan غِلْظَةً lafzını vakf esnasında imâleli okunması durumunda, fethalı okuyuşta var olan o sertlik imâleli okuyuşta olmayacak ve mana itibarıyla de pek bağdaşmayacaktır. Zira sertlik ve yumuşaklık vasıflarının bir eşyada aynı anda bulunmaları tabiata aykırıdır.

Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm, Yüce Allah’ın, Cebrail (a.s.) aracılığıyla Hz. Peygamber’e (s.a.s.) indirdiği son ilâhî kitaptır. Hz. Peygamber, ilâhî kitabı Cebrail’den (a.s.) aldığı gibi onun okunuşunu da almıştır. Dolayısıyla Kur’ân, lafız ve mânâ yönüyle ilâhî kaynaklı olup bu kelamın, tilâveti insanların ihtiyarına bırakılmamıştır. Bundan ötürü her bir mümin Kur’ân tilâvetini Cebrâil (a.s.) ile Hz. Peygamber’den tevârüs eden arz ve sema usulüne dayanarak şekillendirmesi gerekir. Nitekim Müslümanlar, Kur’ân nâzil olduğu andan günümüze onun mahâfazası için gereken hassasiyeti göstermiş, onun okunması, anlaşılması ve yaşama tatbiki hususunda elinden geleni yapmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’in nüzulü döneminde Mekke ve çevresinde Kureyş kabilesiyle beraber birçok Arap kabilesi vardı. Kur’ân, Kureyş lehçesiyle nazil olunca, diğer kabilelerin bu şekliyle Kur’ân’ı telaffuz etme zorluğu ortaya çıkmış oldu. Bu zorluğu aşmak üzere biz-zat Efendimiz (s.a.s.) tarafından kabilelerin kendi lehçelerinde Kur’ân’ı okumalarına izin verildi. Öte yandan bu ruhsatın verilmesi, Kur’ân’ın basit ve önemsiz bir kitap olmasından dolayı değil, aksine evrensel ve tüm toplumlara hitap edebilme özelliği olmasındandır. Zira bedevî hayat yaşayan, farklı lehçe ve şiveye sahip bir topluma, onun okuyup anlayabileceği ahvale göre bir sistem getirmek gerekiyordu. Dolayısıyla, temel bazı kurallara bağlı kalınarak, farklı rivâyetlere, okuyuşlara ruhsat verilmesi zarurî olmuştur.

Kur’ân ilimleri içerisinde kıraat ilminin, kıraat ilmi içerisinde de feth ve imâlenin önemli bir yeri vardır. Yüce Allah’ın Hz. Peygamber (s.a.s.) vesilesiyle Ashabına farklı vecihlerle okuma ruhsatı vermesi neticesinde Ashap, bazı kelime ve harflerin edâ şekillerini sonraki nesillere nakletmişlerdir. Nakledilen bu lafızlar zamanla farklı bölgelerde hem tedris hem tedvin edilmiş ve bu alanda pek çok âlim temayüz etmiştir. Bu âlimlerden birisi de Dâni olup kıraatin hemen her alanıyla ilgili pek çok eser telif etmiştir. Telif ettiği eserlerden birisi de konuyla müsemma olduğu *el-Feth ve’l-imâle*’dir.

¹⁰⁰ Dâni, *Teyssir*, 50-51.

¹⁰¹ et-Tevbe 9/123..

Makale konusu edindiğimiz *el-Feth ve'l-İmâle* adlı eserde şu sonuçlara ulaşılmıştır: Müellifler tarafından imâlenin yazı karakteri olmayan ancak kimine göre elifin kimine göre fethanın yâ veya kesraya doğru yöneltilerek telaffuz edilmesiyle ortaya çıkan ara sesleri tanımlamak için kullandıkları ıstılâhî bir terim olduğu görülmüştür. Kanaatimizce fethanın kesraya doğru meyletmesidir şeklinde ihtisar edebileceğimiz bu terim, fethayı karşılayan elifin, kesraya karşılık gelen yâ'ya meylini de içerdiğinden tüm imâle şekillerini kapsayan diğer bir ifadeyle efradını câmi ağyarını mâni bir niteliktedir.

Ulemânın imâle-i suğrâ ve kübrâ ile ilgili tanım ve açıklamalarından anlaşıldığına göre bazı âlimler tarafından imâle-i suğrâ ve kübrâya ikişer çeşit daha eklenip sayı dörde çıkarılsa da cumhur tarafından imâlenin sadece kübrâ ve suğrâ olmak üzere iki çeşidi kabul görmüştür. Ayrıca kübrâ için mahza, idcâ', bath veya kesr; imâle-i suğrâ için ise beyne'l-lafzeyn, et-teltîf, et-taklîl ve beyne beyne terimleri zikredilmiştir. Dâni ise zaman zaman farklı terimler zikretse de genelde imâle-i kübrâ için imâle-i şedîde; imâle-i suğrâ için ise imâle-i mutavassita terimlerini zikretmiştir.

İmâlenin yapılmasına sebep olan etkenler için dilbilimcilerce muhtelif ifadeler zikredilmiş yalnız Dâni, bunu yedi maddeyle sınırlandırarak belli bir çerçeveye oturtmuştur. Diğer taraftan müellif, imâle yapılan isim ve fiil vezinlerini sistemli bir şekilde vermiş, ardından imamların o vezinlerle ilgili tutumlarını zikretmiştir. Bunu yaparken de sadece mütevatir kıraatlara değil diğer kıraatlara da yer verdiği görülmüştür.

Dâni, imâle kurallarını tespit ederken hem hareke hem harf üzerinde açıklamalar yapmış, zaman zaman isti'lâ harfli kelimelerin durumuna değinmiştir. Kesralı râ harfi bulunan kelimelerin imâle ile okunmasını ise duruma göre farklılık arzettiğini örnekleriyle ortaya koymuştur.

Son olarak kıraat imamları tarafından icra edilen imâle ve feth vecihlerinin Kur'ân-ı Kerîm'in mana sofrasına ayrı bir çeşni kattığı görülmüş, ses-anlam ilişkisi lafız-mana uyumu yönünden imâle ve feth okumalarının Kur'ân'ın özünde var olan o zenginliği daha da görünür hale getirdiği müşahede edilmiştir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Yakup UZUN

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Bağdâdî, İbn Serac Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl. *el-Usûl fî'n-Nahv*. thk. Abdulhu-Seyn el-Fitlî. Muessesetu'r-Risâle, ts.
- Benli, Abdullah. *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları*. Kayseri: Tezmer, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *Sahib-i Buhari*. thk. Mustafa Dibu'l Buga. Şam: Daru'l Ulumi'l-İnsaniyye, ts.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu'Ulûmi'l-Kur'ân*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sibâb*. nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Mısır, 1316/1898.
- Curcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Mu'cemu't-Tarifât*. thk. Muhammed Siddik el-Miñşavî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004.
- Çağıl, Necdet. *Kur'ân Belâgati ve Fonetikî Yönünden Kıraatler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2002.
- Çetin, Abdurrahman, "Ebû Amr ed-Dânî ve Eserleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991).
- Çetin, Abdurrahman. "Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 13-30.
- Çetin, Abdurrahman. "Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/459-461. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çiftçi, Hasan. *Kıraat İlminde Feth, Beyne, İmâle Olgusu ve Ebû Amr ed-Dânî'nin el-Mûdab li-Mezâbibi'l-Kurrâ fi'l-Feth ve'l-İmâle Adlı Eserinin Tablîli*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Feth ve'l-İmâle*. thk. Ebû Said Ömer b. Garâme el-Amrevî. Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1422/2002.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Mûdab fî Vucûbi'l-Kurâât ve İlelibâ*. thk. Ömer Hamdan el-Kubeysî. Cidde: el-Cemâ'atü'l-Hayriyye li Tahfizi Kur'âni'l-Kerîm, 1414/1993.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Mûdab li-Mezâbibi'l-Kurrâ ve İhtilâfihim fi'l-Feth ve'l-İmâle*. thk. Fergali Seyyid Arbâvî. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*. thk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşî. Beyrut, 1407.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Kitâbu't-Teyisâr fi'l-Kirââti's-Seb'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 2. Basım, 1426/2005.
- Delîmî, Ömer Ali Muhammed, Zafer Akîdî Fethî el-Âni. *Mevâni'u'l-İmâle, Ustâz*. 2012.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Beyrut: Daru'l Cinan, 1988.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî. *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*. thk. Receb Osman Muhammed ve Ramazan Abduttevvâb. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Heravî. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atiyye. Dimaşk: Dâru İbni Kesîr, 1415/1995.
- Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hüccce li'l-Kurâati's-Seb'*. thk. Bedreddîn Kahvecî-Beşîr Cevicâtî. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1413/1993.
- Fırıncı, Doğan. "İmâle Kurallarını İnşasında Müberred'in Kullandığı Bazı Kavramlar". *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016).
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2003.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neyr fi'l-Kurâati'l-Ayr*. nşr. Ali Muammed Debbâ. Mısır, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*. thk. C. Bergstraesser. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- İbrahim, Muhammed Tayyib. *İrabu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dârun Nefâis, 3. Basım, 1427/2006.
- Makdisî, Ebû Şâme Ebü'l-Kasım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmail b. İbrahim. *İbrâzi'l-Me'ânî min Hirzi'l-Emânî*. thk. İbrahim Atve 'İvad. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *Kitâbü't-Tebşira fi'l-Kurâati's-Seb'*. thk. Muhammed Gavs en-Nedvî Bombay/Hindistan: ed-Dâru's-Selefî, 1402/1982.
- Mevsilî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Bağdâdî. *Sırru Smâ'ati'l-İ'râb*. thk. Hasan Hindâvî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- Mubberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. thk. Abdulhâlık Udayme. Beyrut: Âlemü'l Kutub, 2010.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Kurâât ve Eseruhâ fi 'Ulûmi'l-'Arabîyye*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Eseriyye, 1984.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sabih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdu'lbaqi. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1983.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî. *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*. thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî. Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1992.
- Pâluvî, Abdu'l-Fettâh. *Zübdetü'l-İrfân*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye ts.

- Sarı, Mehmet Ali “İmâle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/177. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Cemâli'l-Kurrâ' ve Kemâli'l-İkerâ'*. thk. Mervân el-Atıyye-Muhsin Ferâbe. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1997.
- Sıbeveyhi, Ebû Bısr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. Mısır: Bulak, 1316/1898.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Şelebî, Abdulfettâh İsmâîl. *el-İmâle fî'l-Kıâât ve'l-Lebecâti'l-Arabiyye*. Cidde: Dâru's-Şurûk, 1403/1983.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Tetik, İbrahim. “Kur'ân Kıraatinde İmâle ve Feth'in Kitâbî Referansları”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53/1 (2020), 41-65.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Camiu's-Sahib*. thk. İbrahim Urve. .Mektebetu'l-İslamiyye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Mufasssal fî 'İlmi'l-Luğa Arabiyye*. thk. Salih Kadâra. Ammân: Dâru'l-Ammâr, 2004.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Nisan/April)

Tefsir Rivayetlerine Yaklaşım Problemi*

The Issue of Approaching Tafsir Rivāyāt

Çeviren/Translator by

Mustafa ERGİN

Arş. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı ve

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi

Res. Asst., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Islamic Sciences

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir and Ph. D. Candidate, Marmara University

Institute of Social Sciences

Kilis, Turkey

mustafa.ergin@kilis.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5674-1439>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Çeviri/Translation

Geliş Tarihi/Date Received: 12/01/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 11/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2022

Atıf / Citation. Ergin, Mustafa. “Tefsir Rivayetlerine Yaklaşım Problemi?”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2022), 483-491.

<https://doi.org/10.31121/tader.1056668>

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

* Bu makale, Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr'ın Makâlât fi Ulûmi'l-Kur'ân ve Usûli't-Tefsîr (Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Riyad, 1435/2015) adlı Arapça eserinin “Keyfiyyetü't-Teâmül meâ Esânidi't-Tefsîr” başlığıyla 410-422 sayfaları arasında yer alan bölümünün çevirisidir. Öz ve abstract asıl metinde bulunmayıp tarafımızca metne eklenmiştir. Çeviri esnasında mananın Türkçe'ye daha doğru aktarılması amacıyla anlamı bozmayacak derecede az da olsa bazı tasarruflarda bulunulmuştur. Metin içerisinde zikredilen alimlerin vefat tarihleri tarafımızca verilmiştir. Ayrıca müellifin atıfta bulunduğu kaynaklara yönelik bir kaynakça vermemesi nedeniyle ilgili atıflar veri tabanlarında tarafımızca taranmış, kendisine ulaşılamayan kaynaklar olduğunda aynı eserin farklı bir baskısı kaynak olarak zikredilmiştir.

Öz

Bu makalede tefsir ilminin temel yapıtaşlarından biri olan rivayet malzemelerine nasıl yaklaşıldığı ve yaklaşılması gerektiği meselesi tartışmaya açılacaktır. Bu meselenin temelinde tefsir rivayetlerinin isnadı probleminin olduğunu söylemek mümkündür. Zira tefsir ilminin temellerini başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabe ve tabiun neslinden nakledilen rivayetlerin oluşturduğu bilinmektedir. Ayrıca bu rivayetlerin önemli bir kısmının hadis alimlerinin zayıf ve uydurma olduğuna hükmettikleri rivayetler olduğu da malumdur. Bu özelliklere sahip rivayetleri tefsir malzemesi olarak kullanmada temelde iki farklı görüşün olduğunu söylemek mümkündür. İlk görüşe göre söz konusu rivayetlere hadis nakillerine tatbik edilen cerh ve tadil yöntemleri uygulanarak katı bir şekilde yaklaşılması gerekmektedir. Diğer görüşte olanlara göre ise -ki bu grubu cumhur ulema oluşturmaktadır- tefsir rivayetlerine karşı hoşgörü (tesâhül) ile hareket edilmelidir. Tesâhülü savunarak söz konusu rivayet malzemesinden istifade edilmesi gerektiğini savunanlar birçok delil ileri sürmektedirler. İlimlerin birbirinden farklı tabiatlara sahip olması hasebiyle hadis ilminin rivayet kabul şartlarının bir kenara bırakılmasının gerekliliği, tefsirin bir ilim olarak kendine ait rivayet kabul kriterlerinin olduğu, müfessirlerin bu malzemelere karşı tutumları ve tefsir rivayetlerinin hıfz ve telkiden ziyade yazılı kaynaklara dayanması bu delillerden bazılarıdır. Sonuç olarak bu makalede söz konusu deliller akli ve nakli olarak arttırılarak tefsir rivayetlerine yaklaşımının, hadis rivayetlerine yaklaşımından farklı olması gerektiği ve tefsir ilminin varlığını sağlıklı bir şekilde sürdürebilmesi açısından da tefsir rivayetlerinden istifade etmenin kaçınılmaz bir zorunluluk olduğu vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Rivayet, Hadis, Tesâhül, Teşeddüd.

Abstract

In this article, the issue of how the riwāya (narration) materials, which constitute one of the most important building blocks of the science of tafsīr, are approached and ought to be approached, will be discussed. It is possible to say that the basis of this issue is the problem of isnād (attributions) for tafsīr riwāyāt. Because, it is known that the foundations of the science of tafsīr are formed by the riwāyāt transmitted from the Prophet, the Companions and the members of the Tābi'ūn. It is also known that the majority of these riwāyāt are the ones that hadith scholars judged to be weak and fabricated. It is safe to say that there are basically two different views in using the riwāyāt with such qualities as tafsīr materials. According to the first view, the riwāyāt in question should be approached with tashaddud by applying the djarh and ta'deel methods implemented in hadith transmissions. On the other hand, according to those who hold the other view - this group is formed by the public 'ulama - it is necessary to act making use of tasāhul facing the tafsīr riwāyāt. Those who argue that the riwāya material in question should be used by defending tasāhul, assert citing lots of evidences that since the sciences have different natures, the conditions of acceptance of the hadith science should be left aside, because tafsīr has its own acceptance criteria, and the attitudes of the commentators towards these materials and the tafsīr riwāyāt are based on written sources rather than hifdh (memorization) and suggestion. As a result, in this article, it has been emphasized that the approach to tafsīr riwāya material should be different from the approach to hadith riwāyāt by increasing the number of aforementioned evidences in mental and narrative sense, and it is an inevitable necessity to benefit from tafsīr riwāyāt in order to maintain the existence of tafsīr science in a healthy way.

Keywords: Tafsīr, Riwāya, Hadith, Tasāhul, Tashaddud.

Ali b. Ebû Talha'nın (ö. 143/760) tefsir sahifesi hakkında konuşmak, meseleyi daha genel bir başlık altında okumayı gerektirir ki o da tefsir rivayetlerinin isnadı problemidir. Zira tefsirin, hadis ulemasının zayıf ve uydurma olduklarına hükmettikleri rivayetler yoluyla nakledildiği açık şekilde bilinmektedir. Ancak bu noktada kapalı olan hususun, söz konusu alimlerin tefsir rivayetlerine yaklaşımlarının keyfiyeti meselesi olduğu görülmektedir.

Tefsir rivayetlerine yönelik yaklaşımları tasvir etmek gerekirse bu noktada iki farklı grubun varlığından bahsedilebilir. İlk grubu modern dönem alimleri oluşturur ki, bunlardan bazıları seleften nakledilen tefsir rivayetlerine karşı katı bir tutum ile hareket edilmesi gerektiğini söylerler. İkinci grubu ise muhaddis ve müfessir olmak üzere ulemanın cumhuru ve

tefsir ilmiyle iştiğal eden ve söz konusu rivayetlerden istifade edenler oluşturmaktadır. Hatta bu grubu, Allah kelâmını anlama noktasında rivayetlere itimat edenler oluşturmaktadır.

Bana göre meselenin genel görünümü bu olmakla birlikte bize göre doğru olan, söz konusu rivayetlerden istifade etmenin ve rivayetleri isnatları açısından tenkit etme noktasında katı bir tutum ile hareket etmekten kaçınmanın gerekli olduğudur. Bu görüşü destekleyecek birtakım deliller de mevcuttur:

1. Tefsir tarihinde hiçbir müfessirin söz konusu rivayetleri külliye bir kenara attığı görülmemiştir. Ancak bununla beraber bazı rivayetlerin itimat edilmeyi gerektirecek şartları sağlayamamasından dolayı reddedildiği de bilinmektedir. Tefsir isnat silsilelerinin en meşhurlarından biri Muhammed b. Mervân es-Süddî es-Sağîr, el-Kelbî, Ebû Sâlih, İbn Abbâs tarikidir.

2. Müfessirler tefsir rivayetlerine açık bir şekilde itimat etmişlerdir. Bu müfessirlere gerek Taberî (ö. 310/923) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi telife odaklanan müfessirlere gerekse Abd b. Humeyd (ö. 249/863), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930) ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi tefsir nakilcileri örnek olarak zikredilebilir. Bu alimler söz konusu rivayetlerin içerisinde zayıf olanların bulunduğunu bilmelerine rağmen inkâr etme yoluna gitmeden onlardan istifade etmişlerdir.

Bazı kişilerin “Taberî'nin söz konusu rivayetlere yaklaşımını belirleyen şey isnadın sıhhatidir.” şeklindeki iddiaları doğru değildir. Zira Taberî'nin rivayetlere karşı tutumunu belirleyen şey, “Kim isnad ederse seni kurtarmıştır.” kaidesi gereğince rivayetlerin sıhhatleri değildir. Bu anlamda Taberî'ye yönelik söz konusu ithamda açık bir gaflet hali bulunmaktadır. Zira Taberî'nin tefsir rivayetlerini işlemedeki yöntemi incelendiğinde bunu destekleyecek herhangi bir veri bulmak mümkün değildir. Çünkü o, her daim Allah kelâmını anlama ve müfessirlerin görüşleri arasında tercihte bulunma hususlarında söz konusu rivayetlere itimat etmiştir. Çok az noktada bu tutumu sürdürmemiş olsa da bu durum, onun tefsir isnatlarına yönelik tenkitçi bir yaklaşıma sahip olduğu şeklinde genel bir değerlendirme yapmaya izin vermemektedir. Sonuç olarak, genel tutumun söz konusu rivayetleri nakletme ve Allah kelâmını tefsir etme noktasında kendilerinden istifade etme şeklinde olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda yukarıda Taberî üzerinden yapılan örneklendirmeden hareket edilirse söz konusu rivayetlere itimat eden ve tefsirlerinde bu malzemedan istifade eden müfessirleri anlamak mümkün olacaktır.

3. Hadis alimleri söz konusu rivayetleri kabul etmede ve onlara itimat etme noktasında açık ve anlaşılır bir tutuma sahiptirler. Çünkü onlar, helal ve haram ifade eden rivayetler ile diğer konulardaki rivayetlere yaklaşım arasında katılık (teşeddüd) ve hoşgörü (tesâhül) açısından farklı bir yaklaşıma sahiptirler ve bu iki rivayet malzemesini muhteva açısından birbirinden ayırma konusundaki tutumları açıktır. Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813) bu hususta şöyle demiştir: “Sevap, ceza ve amellerin faziletlerine dair nakilde bulunduğumuzda

isnatlara ve râvilere hoşgörü ile yaklaşırız. Ancak helal, haram ve ahkâmı ilgilendiren rivayetleri naklederken isnatlara katı bir şekilde yaklaşır, râvileri tenkit etmekten geri durmayız.”¹

Tefsir rivayetleri de yukarıda ifade edildiği üzere kendisine hoşgörü ile yaklaşılan rivayetler kabilinden değerlendirilmektedir. Öyle ki hadis naklinde zayıf oldukları bilinen bir kavimden bir bütün olarak nakledilen tefsir rivayetleri kabul edilmektedir. Bu konuda Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (ö. 198/813) bazı kişiler hakkında şöyle demiştir: “Hadis naklinde güvenilir görmedikleri bir kavimden nakledilen tefsir rivayetlerine hoşgörü ile yaklaşmışlardır.” Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân bu kimselerin Leys b. Ebî Süleym, Cüveybir b. Sa'îd, Dahhâk ve Muhammed b. Sâib el-Kelbî olduğunu zikretmiş ve “onların hadisleri hoş karşılanmaz ama tefsirleri yazılır” demiştir.² Beyhakî de (ö. 458/1066) konuyla ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: “... İkinci bir rivayet türü ise hadis alimlerinin kaynağının zayıflığı üzerinde ittifak ettikleri rivayetlerdir. Bu tür ise iki çeşittir. Birincisi, hadis uydurmak ve yalan söylemekle bilinen kişinin naklettiği rivayet, ki bu türden bir rivayet ortamı yumuşatma haricinde dinle (akaid) alakalı herhangi bir hususta kullanılmaz. İkincisi ise râvisi hadis uydurma ile itham edilen bir kişi olmamakla beraber hafıza zayıflığı veya hataya düşkünlüğü ile bilinen yahut adaleti ve rivayetlerini kabul etmeyi gerektiren şartları bünyesinde taşıdığı bilinmeyen meçhul bir şahsın naklettiği rivayettir. Bu gibi kimseler tarafından nakledilen rivayetler ahkâm hususunda delil olarak değerlendirilmez ve bu kişilerin -sahip oldukları sıfatlar nedeniyle- şahitlikleri kabul edilmez. Bununla beraber bu kişilerin rivayetleri davet, terğîb, terhîb, tefsir ve meğâzî gibi hükme tealluk etmeyen konularda kullanılabilir.”³

4. Hadis alimlerinin, naklettikleri rivayetlerin muhtevasına bağlı olarak alimleri tenkit etme hususunda ayrıma gittikleri bilinmektedir. Örnek olarak, birini hadis naklinde cerh ederlerken, mahir olduğu bir ilimde övmüşlerdir. Zira bu kişi, söz konusu ilimde sözü müteber olan bir imam olabilir. İşte bu durum, o kişinin hadis rivayetinde zayıf kabul edilmesinin diğer ilimlerde de zayıf kabul edilmesini gerektirmediğini göstermektedir. Bu bağlamda değerlendirilen bazı alimler şunlardır:

A'sım b. Ebî'n-Nücûd el-Kûfî (ö. 127/745): İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) onun hakkında şöyle demiştir: “Evhamları bulunan dürüst bir râvidir. Kıraat ilminde hüccettir ve hadisleri Sahihayn'de makrun⁴ olarak bulunmaktadır.”⁵

Hafs b. Süleymân el-Esedî (ö. 180/796): A'sım b. Ebî'n-Nücûd el-Kûfî'nin (ö. 127/745) râvilerinden biri olan bu zat hakkında Zehebî (ö. 748/1348) -hadis alimlerinin cerhi meselesini ele aldıktan sonra- şu değerlendirmelerde bulunmuştur: “Kıraat konusunda

¹ Ebû Bekr el-Beyhakî, Delâilü'n-Nübüvve, thk. Abdu'l-Mu'tî el-Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405), 2/34.

² el-Beyhakî, Delâilü'n-Nübüvve, thk. Abdu'l-Mu'tî el-Kal'acî, 1/35-37.

³ el-Beyhakî, Delâilü'n-Nübüvve, thk. Abdu'l-Mu'tî el-Kal'acî, 1/33-34.

⁴ Makrun rivayet, bazı râvilerin zayıf hadislerini güvenilir olarak tanınmış bir ravinin hadisiyle birlikte zikrederek ona kuvvet kazandırmasıdır. (çev.)

⁵ İbn Hacer el-Askalânî, Takrîbü't-Tehzîb, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986), 285.

zabıt ve sika bir râvidir. Fakat hadis ilminde durumu böyle değildir.”⁶ İbn Hacer ise onun hakkında “Kıraatta imam olmasına rağmen hadisleri metruktür” demiştir.⁷

Nâfi‘ b. Ebî Nuaym el-Medenî (ö. 169/785): İbn Hacer onun hakkında “Kıraat ilminde dürüst bir râvidir.” demiştir.⁸

Îsâ b. Mînâ’ el-Medenî (ö. 220/835): Kâlûn ismiyle maruf olan bu zat, Nâfi‘ b. Abdurrahman’ın (ö. 169/785) meşhur iki râvisinden biridir. Zehebî onun hakkında şöyle demiştir: “Kıraat ilminde hüccettir. Hadis ilmine gelince, ondan nakledilenler ancak itibar kabildinden yazılabilir. Bir gün Ahmed b. Sâlih el-Mısri’ye (ö. 248/862) Kâlûn’dan nakledilen hadisler hakkında sorulmuş, o bu soruya ‘herkesten hadis mi yazıyorsunuz!’” şeklinde cevap vererek Kâlûn’un hadis ilminde muteber olmadığını ima etmiştir.⁹

Hafs b. Ömer ed-Dûrî (ö. 10248/862): İbn Hacer onun hakkında “kendisinden nakilde bulunulmasında sakınca yoktur” derken, İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) “kıraat imamı, zamanının şeyhi ve zabıt sika bir râvi” olarak onu tavsif etmektedir.¹¹

İslâmi ilimlerin herhangi birinde temâyüz etmiş bir âlimin kendisinden nakledilen hiçbir hadis rivayetinin bulunmaması, İslâm ilim geleneğinin genel durum ve telakkisine aykırı ve uzak bir durum değildir. Mesela Nâfi kıraatinin iki râvisinden biri olan Verş’in (ö. 197/812) durumu böyledir. Bu noktada şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: Tefsir ilim geleneğinde müfessir tabakatlarının ele alındığı ve özellikle onlardan nakledilen rivayetlerin tenkit edildiği telif örneklerine rastlanılmamaktadır. Halbuki kıraat ilminde yukarıda zikredilen örneklerden de anlaşılacağı üzere durum tam tersi istikamettedir. Zira kıraat alimlerinin ele alındığı tabakat eserlerinde onların zatına ve kendilerinden nakledilen rivayetlere yönelik değerlendirmelerin varlığı açıkça göze çarpmaktadır. Ayrıca kıraat alimlerinin aksine müfessirlerin tercemelerinin ele alındığı metinlerde sadece onların müfessir olduklarına işaret etmekle yetinilir, bunun dışında onların söz konusu ilimde imam olduğu ve diğerlerinde zayıf olduğu gibi hususlara değinilmez. Zira terâcim türü eserler incelendiğinde müfessirler hakkında sadece “müfessir” veya “sâhibü’t-tefsîr” gibi ifadeler kullanıldığı görülecektir. Örneğin Zehebî, Mücâhid b. Cebr’i (ö. 103/721) “imam, ebû’l-haccâc, mevlâ es-Sâib b. Ebî’s-Sâib el-Mahzûmî, el-Mekkî, kârî, müfessir ve önde gelen isimlerden biri” şeklinde;¹² Halîlî (ö. 446/1055), Mukâtil b. Süleymân’ı (ö. 150/767) “sâhibü’t-tefsîr, Horasanlı, ehl-i tefsir ve diğer alimler nezdinde çok saygın bir konuma sahip ve geniş bir ilmi birikimi haizdir, ancak hadis alimleri hadis naklinde onu zayıf kabul etmişlerdir.” şeklinde;¹³ İbn Sa’d (ö. 230/845), yine Mukâtil’i “sâhibü’t-tefsîr, Dahhâk ve Atâ’dan nakilde bulunan bir kişidir.

⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Ma’rifetü’l-Kurrâi’l-Kibâr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Şuayb el-Arnâvût, Sâlih Mehdî Abbâs (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1404), 1/141.

⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’t-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, 172.

⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’t-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, 558.

⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1963), 3/327.

¹⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’t-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, 173.

¹¹ Şemsüddîn Ebû’l-Hayr İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-Nihâye fî Tabakâti’l-Kurrâ* (Almanya: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351), 1/255.

¹² ez-Zehebî, *Ma’rifetü’l-Kurrâi’l-Kibâr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Şuayb el-Arnâvût, Sâlih Mehdî Abbâs, 1/37.

¹³ Ebû Ya’lâ Ahmed b. İbrâhîm el-Kazvîni el-Halîlî, *el-İrşâd fî Ma’rifeti ‘Ulemâ’i’l-Hadîs*, Muhammed Saîd Ömer İdrîs (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1988), 3/928.

Bununla beraber hadis alimleri onun rivayetlerinden kaçınır ve rivayetlerini münker sayarlar.” şeklinde¹⁴ tanımlamışlardır.¹⁵

Yukarıda yapılan değerlendirmeler ve örneklerden hareketle müfessirlerin tenkit edilme konusunda diğerlerinden ayrı tutulmalarının birbiriyle yakından ilişkili iki sebebe bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Birincisi, çoğu zaman tefsir rivayetlerinin hadis rivayetleriyle iç içe bulunması, ikincisi de genellikle tefsir rivayetlerinin senetlerinde yer alan râvilerin aynı zamanda hadis silsilelerinde de yer almalarıdır. Bu anlamda o kişilere yönelik tenkit ve hüküm ifadeleri hem tefsir hem de hadis ilmi açınsındandır. Daha önce tefsir ve hadis rivayetleri arasındaki ayrıma işaret edildiği üzere her ne kadar bazı tefsir rivayetlerinin zayıf olduğuna hükmetmişlerse de hadis alimleri, hadis kabul kriterlerini tefsir kabul kriterleri ile eş değer kılmamışlardır.

Yukarıda çoğu zaman tefsir rivayetlerinin hadis rivayetleriyle iç içe olduğu ifade edilse de bazı tefsir rivayetlerinin bu kapsama girmediği, söz konusu rivayetlerin isnatlarıyla beraber sadece tefsir ilminde bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu isnatlar vasıtasıyla bir hadis-i şerifin varlığına ulaşamayabilir, ulaşılsa bile sayısının çok az olacağı muhakkaktır. Hocası İbn Abbâs’tan (ö. 68/687) nakilde bulunan Atiyye el-Avfî (ö. 111/729) ile biten ve “Avfiyyûn” olarak bilinen rivayet silsilesi bu hakikate örnek olarak zikredilebilir. Bu rivayet silsilesinin tamamı hadis ilmi açısından zayıf halkalardan oluşmasına rağmen tefsirde meşhur ve marufur. Bu nedenle “Avfiyye” silsilesinden gelen bir hadise rastlamak mümkün değildir.¹⁶

5. İsnat açısından müfessirlerin rivayetlerine hoşgörü ile yaklaşılmasını mübah kılan sebebin tefsir rivayetlerinin pek çoğunun telkin ve hıfza dayalı rivayetler olmayıp kitaplarda yazılı olarak kaydedilen rivayetler olmasıdır. Çünkü söz konusu rivayetleri aynı isnatlarla zikredenler arasında ihtilafa rastlamak neredeyse mümkün değildir. Bu sebeple tefsir naklinde bulunanlarının rivayetlerini yazılı olarak nakledenlere nispet ettikleri görülmektedir. Atiyye el-Avfî’nin İbn Abbas’tan, Süddî’nin (ö. 127/745) bazı hocalarından, Katâde’nin (ö. 117/735) Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156/773) ve Mamer b. Râşid’ten (ö. 153/770), Alî b. Ebî Talhâ’nın (ö. 143/760) İbn Abbas’tan naklettikleri tefsir sayfeleri ve Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem’in (ö. 136/754) tefsir sahifesi, tefsir rivayetlerinin yazılı kaynaklarına örnek olarak zikredilebilir. Netice olarak, tefsir rivayetlerinin birçoğunun kitabî kaynaklı rivayetler olması, onlara kaynaklık açısından güven duyulmasına ya da genel anlamda ünsiyetle yaklaşılmasına sebep olmaktadır.

Konuyla alakalı olarak bir temennide bulunmak gerekirse, yukarıdaki zikredilen sahifelere ve diğer sahifelere yönelik çok fazla araştırma bulunmamaktadır. Bu alanla ilgilenenlerin bu işi üstlenmeleri ne kadar da güzel ve faydalı olur.

¹⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 7/373.

¹⁵ Müellifimiz asıl metinde bu yargısını destekleyecek mahiyette birçok örnek zikretmektedir. Ancak bu metinde okuyucuyu sıkıması açısından bu örneklerden maksadı hasıl edecek kadarı zikredilmiştir. Diğer örnekler için asıl metnin 415-416 sayfalarına bkz. (çev.)

¹⁶ Avfiyyûn silsilesiyle nakledilen tefsir rivayetlerindeki ricalleri görmek için bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’ u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 1/263.

6. Müfessirlerle ilgili dikkat çekilmesi gereken hususlardan biri de onlardan bazıları-
nın rivayet yahut dirayet yönteminde şöhret bulduklarıdır. Dolayısıyla bir müfessire rivayet
yöntemi bağlamında verilen hükmün, onun dirayeti bağlamında da geçerli sayılmasına çe-
kilmemelidir. Çünkü iki yöntemin arasını ayırmak en sağlıklı tutumdur. Zira rivayet yöntemi
açısından bir müfessirin zayıf kabul edilmesi, rey/dirayet yöntemi açısından da onun zayıf
olduğu anlamına gelmemektedir. Böyle yapıldığı takdirde her müfessirin başarılı olduğu
yöntemde muteber müfessirlerden olması devam eder ve sözleri taşıdıkları manalar açısın-
dan değerlendirilir; hata varsa reddedilir, doğru ise kabul edilir.

Yukarıda geçen dirayet meselesi üzerine objektif ve dikkatlice düşünüldüğünde
rey/dirayetin yalanla değil ancak hata ile vasıflandırılabilceği görülecektir. Dolayısıyla bir
kişinin kavli yalan ya da doğru olma açısından değil sıhhati ve manada hata etme ihtimali
üzerinden tartışılır. Çünkü rey ile ortaya konulmuş bir fikrin tartışma bağlamı yalan ya da
doğru olma ihtimali değildir. Bu sebeple dirayete dayalı bir görüşü/kavli, söyleyeni rivayette
yalancılık yaptığı için değil, ancak tevildeki hata etme ihtimali üzerinden reddedebilirsiniz.
Dolayısıyla Kelbî (ö. 146/763) ve Mukâtil b. Süleymân'a (ö. 150/767) yönelik rivayette ya-
lana başvurdukları şeklindeki hüküm, onların içtihatlarına dayanarak tefsirlerinde zikrettikle-
ri görüşlerin alamayacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü mana açısından görüşleri sıhhat
emareleri taşıyorsa kabul edilir, yoksa sırf rivayet yönteminde yalancı olarak kabul edildikleri
için reddedilmez. Aynı hüküm rivayetleri zayıf olarak kabul edilen Atiyye el-Avfi, Abdur-
rahman b. Zeyd b. Eslem ve diğerleri için de geçerlidir.

Belirtilmesi gereken bir husus da bu hükmün göz ardı edilmesi halinde iki probleme
sebeplendirilmesidir. Birincisi, selef müfessirlerinin önde gelenlerinden olan bu kişilerin görüşle-
rinin reddedilmesi, ikincisi de onlardan nakledilen rivayetlerin isnatlarına verilecek hükümde
hata etme ihtimalidir. Çünkü doğal olarak onlardan nakledilen rivayetlere -hadis nakli bağ-
lamında- kişisel olarak kendilerine daha önceden verilen hükmü aynıyla geçerli kılmak gibi
bir reaksiyona gidilecektir. Halbuki onlar söz konusu senedin bir râvisi değil, isnadın kendi-
lerine ulaştığı kişilerdir. Dolayısıyla yapılacak olan şey, o kişilerden nakilde bulunanların
güvenirliliğini araştırmak olmalıdır. Bu teorik açıklamaları pekiştirmek adına araştırmacıların
meseleyi yorumlamada hataya düştüğü bir örnek zikretmek faydalı olacaktır:

İbn Ebî Hâtim, Âli İmrân suresinin 2. ayetinde geçen “el-hayyu'l-kayyûm” ifadesini
tefsir ederken, senedini sırasıyla babası, Hasan b. Rebî', Abdullah b. İdrîs ve Muhammed b.
İshâk'ın oluşturduğu bir rivayet nakleder. Muhammed b. İshâk (ö. 151/768) ayeti
“mekânında kaim olan, zail olmayandır. İsa ise et ve kandan oluşmuştur. Allah O'nun hak-
kında ölüm takdir etmiştir, o da böylece varlığa geldiği mekândan zail olmuştur.” şeklinde
tefsir etmiştir.¹⁷ Bir muhakkik söz konusu senedi incelemiş ve birtakım değerlendirmelerde
bulunmuştur. O, Hasan b. Rebî' ve Abdullah b. İdrîs'in sika, Muhammed b. İshâk'ın ise
sadûk olduğunu söylemiş ve rivayetin hükmünü şöyle açıklamıştır: “Sadûk olan İbn İshâk
hariç râvileri sikadır. Dolayısıyla isnat hasendir.”¹⁸ Görüldüğü üzere muhakkik, İbn İshâk

¹⁷ Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Esad
Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1998), 2/5

¹⁸ Asıl metinde verilen bu pasajın kaynağı müellif tarafından Hikmet Beşîr Yâsîn tarafından tahkik edilen İbn
Ebî Hâtim tefsirinin 28. sayfası olarak ifade edilmiştir. Asıl metne bkz. 420.

sebebiyle isnadı hasen saymıştır. Kanaatimizce bu hüküm tartışmaya açıktır. Zira sahih rivayet, isnadına sahih hükmü verilen rivayettir. Bu nedenle sadece İbn İshâk'tan nakilde bulunanlar cerh ve tadil süzgecinden geçirilmelidir. Sözü söyleyen İbn İshâk'a gelince, o hükme muhatap değildir.

7. Tefsir rivayetlerini tenkit etme hususunda katı bir tutumu benimseyenler, zorunlu olarak tefsir rivayetlerinin birçoğunun zayıf olduğu sonucuna ulaşacaklardır. Bu anlamda zayıfları atıp sadece sahihlere itimat edecek olsalar, seleften gelecek tefsir malzemesi çok az olacaktır. Tefsir ilminde en muteber şahsiyetler selef uleması iken onları yönelik tavır böyle ise, onlardan sonra gelenlerden nasıl tefsir alınabilir?

Bu meseleyi, tefsir rivayetlerine katı şekilde yaklaşılması, tefsir kitaplarının zayıf ve israiliyat rivayetlerinden arındırılması ve böylece selefin naklettiği sahih rivayetlerden oluşan ve üzerine hüküm bina edilebilecek bir tefsirin ortaya çıkarılması gerektiğini düşünen birine açtım. Aramızda şöyle bir diyalog gerçekleşti:

- Ben: “Senin söylediklerini uyguladığımız takdirde tefsir rivayetlerinin büyük bölümünün boşa çıkacağını ve bu takdirde bazı ayetlerin tefsirinde reddettiklerin dışında seleften aktarılan herhangi bir açıklama bulamayabileceğimizi biliyorsun. O zaman kimden tefsir alacaksın?”

- O: “Lugat/dile döneriz. Zira Kur‘ân Arap diliyle nazil olmuştur.”

- Ben: “Lugati kimden alacaksın?”

- O: “Kitaplardan ve Halîl b. Ahmed, Ferrâ ve Ebû Ubeyde gibi alimlerden.”

- Ben: “Sen tefsir rivayetlerinde sıhhat şartını talep ettin. Bu talebinin aynısını neden zikrettiğin dil alimlerinin Araplardan yaptıkları nakillerde de geçerli kılmadın? Şimdi ben senden, dilcilerin ‘bu lafzın manası Araplarda şu anlama gelmektedir’ diyerek yaptıkları nakilleri, o anlamı öğrendikleri kişiye sahih ve muttasıl bir senetle ulaştırarak tashih etmeni istiyorum.”

Görüldüğü üzere, böyle bir yöntemin doğru yöntem olduğu düşünülebilir mi? Öyle ki her ilmin tabiatı diğerinden farklıdır. Mesela sünnetin sübûtu ve insanları ona ilzam etmek, dilin sübûtu gibi değildir. Zira dil, hadisin sabit olmadığı şeylerle sabit olur. Aynı durum tefsir için de geçerlidir. O da hadis ilminin sabit olmadığı şeylerle sabit olur. Öyle ki tefsir rivayetlerine itimat etmek, tefsir ilminin kendisinden hali olamayacağı yöntemlerinden biridir. Kim ki bu rivayetleri bir kenara atarsa tefsir ilmini ortadan kaldırmış olur.

8. Tefsirin, kendisiyle bilindiği, cerh ve tadil dışında kendine ait kriterleri bulunmaktadır. Çünkü tefsir, mananın açıklanmasıyla ilgilidir; mananın idraki ise isnada verilen hükme bakmaksızın hasıl olur. Bu bağlamda tefsirin siyak-sibak, dil, âdâtı'l-Kur‘ân ve sünnet gibi sahihini zayıfından ayırt edebilecek bütüncül kurallara arz edilmesi daha doğrudur. Beyhakî bu meseleye şöyle işaret etmiştir: “Selef alimleri tefsir rivayetlerini almada hoşgörü ile hareket etmişlerdir. Çünkü onların tefsirleri, aldıkları rivayetlerin lafızları Arap diline uygun olduğundan sadece rivayetlere yönelik toplama (cem) ve ilişkilendirme (takrîb) işlemlerinden

ibarettir.”¹⁹ Dolayısıyla tefsir kitaplarını okuyan ve tefsire yönelik tedris faaliyetlerini sürdüren bir kişi bu manayı idrak edecektir. Böyle olmadığı takdirde kişinin itimat edebilmesi için tefsir rivayetlerinin sıhhatinin açığa çıkmasını daha çok beklemesi gerekecektir. Bu halet-i ruhiye içerisinde de onun tefsir yapması uzak bir ihtimal olarak kalacaktır.

9. Bu bağlamda değinilmesi gereken hususlardan biri de içerisinde zayıflıkların bulunduğu farklı tariklerle nakledilen tefsir rivayetlerinin birtakım faydalar içerdiği gerçeğidir. Örneğin selef alimleri arasında şöhret bulmuş bir tefsir rivayetinin taşıdığı manadan özellikle itikadî konularda muarızlarla yapılan cedeller esnasında istifade etme imkânı bu faydalardan biridir. Zira bazı alimlerin ne sahih ne de zayıf tarikle sabit olan, buna mukabil tefsir kitaplarında mevcut olan, batıl sayılmakla beraber itikatla alakalı metinler üzerine fikir bina ettikleri görülmektedir.

10. Son olarak, daha uzun tartışmaları kaldırabilecek bu meselede bana göre asıl olan, rivayetleri tenkit yönteminde ehl-i hadisin tutumuna tam itimat ile rivayetlerden istifade etme arasında ayırım yapmanın gerekliliğidir. Doğru olan, rivayetlerden istifade etme yoluna gitmektir. Doğal olarak bu istifadenin gerçekleşebilmesi için tefsir rivayetinin kapalılık içermemesi ve daha sahih olduğu kesin olarak bilinen başka rivayetlerle çelişmemesi gerekir. Bu duruma, İbn Kesîr’in (ö. 774/1373) Mâide suresinin 55. ayetinin tefsiri örnek olarak verilebilir. O, ilgili ayetin tefsirinde zikrettiği rivayetin isnatlarını bulmuş ve onları tenkit etmiştir. Başka bir yerde ise aynı rivayeti zikretmiş ancak herhangi bir tenkitte bulunmamıştır. Bunu yapmasının sebebi ise Mâide suresinin ilgili ayetinin tefsirinde naklettiği rivayetin başka rivayetlerle çelişmesidir. Bunu gören İbn Kesîr, ilgili rivayetin isnadını kontrol etmeye girişmiştir. Diğer yerde ise rivayet ayetin muhtemel anlamlarından biri olduğu için onu kabul etmiştir. Velhasıl en doğrusunu Allah bilir!

Bu yazıda ele almaya çalıştığımız meselenin incelenmesi gereken daha birçok yönü bulunmaktadır, ancak bunlar hususi çalışmaları gerektirmektedir. Dolayısıyla ben bu kadarıyla yetiniyor, Allah’tan kendim ve sizler için başarıyı, sözde ve filde doğruluğu niyaz ediyorum.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s):

Mustafa ERGİN

Finansman / Funding:

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.

¹⁹ el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, thk. Abdu'l-Mu'tî el-Kal'acî, 1/37.