

# TADDER

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**Journal of Tafsir Researches**  
**مجلة تادر للبحوث التفسيرية**

CİLT / VOL

**07**

SAYI / ISSUE

**1**

YIL / YEAR

**2023**

e-ISSN 2587-0882

# TADER

*Tefsir Araştırmaları Dergisi*

*Journal of Tafsir Studies*

**e- ISSN: 2587-0882**

[www.dergipark.org.tr/tader](http://www.dergipark.org.tr/tader)

**SCOPE:** Religious Studies

**PERIOD:** Biannually

(April & October)

**ONLINE PUBLICATION DATE:** April 2023

**PUBLICATION LANGUAGE:** Turkish

**KAPSAM:** Dinî Araştırmalar

**PERİYOT:** Yılda 2 Sayı

(Nisan & Ekim)

**E-YAYIN TARİHİ:** Nisan 2023

**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](http://www.isnadsistemi.org)

## AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI / OPEN ACCESS POLICY

TADER bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı 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 Budapeőte Açık Erişim Deklarasyonunu izalamıőtır 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 BİLGİLERİ**

1. ULAKBİM TRDİZİN (Kabul / Accepted: Nisan 2019)
2. EBSCO (*Central & Eastern European Academic Source*) (Kabul / Accepted: 30 Ağustos 2018)
3. INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL (ICI) (Kabul / Accepted: Nisan 2020)
4. EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
5. EBSCOhost™ Database (Kabul/Accepted: OCAK 2021)
6. EBSCO Academic Search Ultimate (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
7. EBSCO Academic Search Premier (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
8. EBSCO Academic Search Elite (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
9. EBSCO Academic Search Main Edition (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
10. ULRICH'S PERIODICALS DIRECTORY (Kabul Tarihi/Accepted Date: 21.08.2022)
11. ERIH PLUS (Kabul/Accepted: 21 TEMMUZ 2021)

**VERİ TABANLARI**

1. ROAD (Kabul / Accepted: 05 Şubat 2019)
2. Scholar Article Impact Journal Index (SAJI) (Kabul / Accepted: 28 Temmuz 2019)
3. İSAM Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 2017)
4. Scientific Indexing Services (Kabul / Accepted: 14 Haziran 2018)
5. DRJI (Kabul / Accepted: 2018)
6. Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR) (Kabul / Accepted: 2018)
7. PAPERITY (Kabul / Accepted: 2017)
8. CROSSREF
9. MIAR ((Kabul / Accepted: 2017)
10. ASOS İNDEKS (Kabul / Accepted: 2017)

**İLETİŞİM****Prof. Dr. Ali KARATAŞ**

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya

Tel: 0543 403 54 86

karatasali5@gmail.com

alikaratas@karatasali.com

<http://dergipark.gov.tr/tader>[tefsirarastirmalari@gmail.com](mailto:tefsirarastirmalari@gmail.com)[www.dergipark.gov.tr/tader](http://www.dergipark.gov.tr/tader)<https://karatasali.com/tefsir-arastirmalari-dergisi>

**SAHİBİ / OWNER**

**Prof. Dr. Ali KARATAŞ**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Türkiye  
karatasali5@gmail.com  
alikaratas@karatasali.com

**EDİTÖR / EDITOR**

**Prof. Ali KARATAŞ**

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

**EDİTÖR YARDIMCISI / ASSISTANT EDITOR**

**Dr. Soner AKSOY**

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

**ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**

**Prof. Dr. Murat KAYACAN**

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

**Doç. Dr. Veysel GENGİL**

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

**Research Assistant Sakin TAŞ**

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

**Lecturer Betül ÖZDİREK**

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

**Lecturer Dr. Bilal ATİK**

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

**Arş. Gör. Harun BOZKURT**

Sakarya University, Faculty of Theology  
Sakarya, Türkiye



**Arş. Gör. Rukiye ÇELEBİ**  
Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Theology  
Kırşehir, Türkiye

**DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS**

**Prof. Dr. Murat KAYACAN**

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

**Doç. Dr. Yaşar ACAT**

Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Şırnak, Türkiye

**Dr. Öğr. Üyesi Ersin KABAĞCI**

Hitit University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Çorum, Türkiye

**Dr. Dr. Öğr. Üyesi Bayram DEMİRCİGİL**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Türkiye

**Doç. Dr. Üyesi Hadiye ÜNSAL**

Ankara, Social Sciences University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Ankara, Türkiye

**Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali BAĞIR**

Sakarya University, Faculty of Theology  
Sakarya, Türkiye

**Dr. Öğr. Görevlisi Ayşe ELMALI KARAKAYA**

Sakarya University, Faculty of Theology  
Sakarya, Türkiye

**Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman HENDEK**

Sakarya University, Faculty of Theology  
Sakarya, Türkiye

**Dr. Esra AKAY DAĞ**

Sakarya University, Faculty of Theology  
Sakarya, Türkiye

**Arş. Gör. Halil İŞILAK**

Pamukkale University, Faculty of Theology  
Denizli, Türkiye

**Arş. Gör. Abdullah KARACA**

Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Konya, Türkiye

**Doktora Nagihan Ayşe BOŞNAK**

Necmettin Erbakan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Konya, Türkiye

**Doktora Esra Zeynep DURĞUT**

The World Islamic Sciences And Education University

**Yüksek Lisans Feyza ÇELİK**

Master's Degree Student, Istanbul University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,  
Department of Tafsir  
Istanbul, Türkiye

**TADER**

*Tefsir Araştırmaları Dergisi*  
*Journal of Tafsir Studies*  
*مجلة تادر للبحوث التفسيرية*  
[www.dergipark.gov.tr/tader](http://www.dergipark.gov.tr/tader)

**TADER**

## EDİTÖRDEN

### ***YEDİNCİ YIL İLK SAYI ÜZERİNE***

2017’de çıktığımız yolculuğumuzun yedinci yılındaki ilk sayı ile sizlerin karşısındayız. Buruk bir sevinç içerisindeyiz. Ülkemizde yaşanan büyük deprem felaketi sebebiyle hep birlikte üzüldük. Birçok canımız şehit oldu, birçoğu da yaralandı. Bunların içinde üniversite hocalarımız ve öğrencilerimiz de oldu. Vefat edenlere Allah’tan rahmet, vefat edenlerin yakınlarına sabır ve yaralılara da acil şifalar diliyoruz. Rabbim benzerlerinden korusun.

Dergimizde tefsir ve Kur’an ilimleri alanındaki araştırmaların yanı sıra interdisipliner nitelikte olan çalışmaların yayınlanmasına özen gösterilmektedir. Bu sayımızda tefsir dışında Temel İslam bilimleri içinde yer alan ve interdisipliner boyutta Kur’an araştırmaları olarak değerlendirilebilecek makaleler yer almaktadır. Böylece dergimiz tefsirin diğeri ilim dallarıyla keşiştiği, hatta bu ilimlere veri sağlayan bir ilim dalı olduğu gerçeğini fiilen ortaya koymuş olmaktadır.

İçlerinde devamlı ve sağlam iş yapmayı şiar edinerek yolumuza devam etmekteyiz. Akademik süreç yazar, dergi ve hakemlik ile birlikte kat edilen bir yol, şüphesiz. Kim ne kadar çalışma yaparsa yapsın bu çalışmayı yayınlacak bir dergi ve bu çalışmaları akademik süzgeçten geçirerek hakemler olmadığı müddetçe bir anlam ifade etmemektedir. Bu nedenle bu süreç birlikte yürütmeyi gerektirmektedir. Biz bu durumun farkında olarak çıktığımız yolculukta elimizden gelen gayreti göstermekteyiz.

TADER ekibi olarak hem dergimizin hem de yazarlarımızın akademik düzeyde hak ettiği değeri ve yeri elde etmesi için emek harcamaktayız. Bu bağlamda dergiye gönderilen çalışmaların şekil ve içerik açısından yayıncılık kurallarına uyum sağlamasına, özgün, problem odaklı ve alana katkı sunar nitelikte olmasına, uzman hakemler tarafından değerlendirilmesine ve derginin tam vaktinde yayınlanmasına olabildiğince dikkat etmekteyiz. Bununla birlikte insani çabanın olduğu her yerde hata ve eksikliklerin olabileceğinin de bilincindeyiz. Bu nedenle sizlerin eleştiri ve değerlendirmeleri her daim bizim için baş tacı olacaktır. Çalışmalarımızda dergimizi güçlendirmek için YAZIM DESTEĞİ Akademik Yayın ve Danışmanlık (<https://yazimdestegi.com>) ekibinden destek ve katkı alarak yolumuza devam ediyoruz. Kendilerine teşekkür ediyoruz. Bu destekle TADER yeni veri tabanlarında dizinlenmeye başlandı. Böylece makalelerimiz dünya çapında daha geniş kitlelere ulaşacak. Yayımlanan sayıların görünürlüğünü artırmak için çeşitli akademik veri platformlarına da yayımlanan makalelerin verisi iletilmektedir. Bundan sonraki hedefimiz WOS içinde yer almaktır.

TADER ailesi olarak Nisan 2023 sayımıza sunmuş oldukları katkılar sebebiyle alan ve dil editörlerimize, sayı hakemlerimize ve yazarlarımıza en kalbi duygularımızla teşekkür ederiz. Bir sonraki sayıda siz değerli okuyucularla ve ilim adamlarıyla buluşmak dileğiyle hepinizi Allah’a emanet ediyoruz.

**EDİTÖR****PROF. DR. ALİ KARATAŞ***Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

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

VOLUME: 7 ISSUE: 1 (APRIL / NİSAN 2023)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

TADER Journal of Tafsir Studies 7 / 1 (April 2023)  
TADER Tefsir Araştırmaları Dergisi 7 / 1 (Nisan 2023)

**ARAşTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES**

**1. Fıkıhî Tefsir Geleneğinde Korku Namazı**  
*Prayer of Fear In The Tradition Al-Tafsir Al-Fiqhî*  
Dr. Öğr. Üyesi Şükrü ŞİRİN

1-19

**2. “Kur’ân dışında benden hiçbir şey yazmayınız” Rivâyeti ile Hadislerin Yazılmasını Yasaklayan Diğer Rivâyetlerin Tahlil ve Tenkîdi**  
*Analysis and Criticism of the Narration "Do Not Write Anything From Me Except the Qur'an" and the Other Narratives That Forbid the Writing of Hadiths*  
Doç. Dr. Muhittin DÜZENLİ

20-42

**3. Hacı Mehmet Necip Efendi'nin A'zamü't-Ta'zîmât fî Tefsir-i Sûreti'l-Hucurât Tefsirinin Transkripsiyonlu Metni ve Değerlendirmesi**  
*Transcriptional Text and Evaluation of Haji Mehmet Nejip Efendi's al-Tafsir of A'zamü't-Ta'zîmât fî Tafsir al-Sûrat al-Hucurât*  
Doç. Dr. Nurullah DENİZER

43-74

**4. Kur’ân Yorumuna Etkisi Bağlamında Hz. Ömer’in Kiraatleri**  
*In The Context of Its Effect on The Interpretation of The Qur'an Omar's Recitations*  
Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ - Yüksek Lisans Öğrencisi Cihan SUBAŞI

75-93

**5. Üslûbu'l-Kur’ân'a Yeni Bir Bakış: Kur’ân-ı Kerîm'de Bir İfade Tarzı Olarak Ecvibe-i Müskite**  
*A New Look at the Style of the Qur'an: Al-Ajvibah Al-Muskitah as an Expression Style in the Qur'an*  
Dr. Muhammed Emin GÖRGÜN

94-123

**6. Bilimsel Bilginin Sürekliliği Bağlamında Kevnî Âyetlerin Tefsiri Problemi**

*The Problem of the Exegesis of the Verses on Creation in the Context of the Continuity of Scientific Knowledge*

Doç. Dr. Abdulkadir KARAKUŞ

124-141

**7. Kur'an'ın Takdim ve Tehirli Söz Yapılarının Edebî Değeri ve 7. Yüzyıl Arapların Dili Kullanım Zevk ve Âdetleriyle İlişkisi**

*The Literary Value of the Qur'an's Presentations and Delayed Word Structures and Their Relationship with the Language Use, Taste, and Customs of the 7th Century Arabs*

Doç. Dr. Emrah DİNDİ

142-167

**8. Nüzûl Ortamındaki Tarihî Veriler Işığında Lokman Sûresi 34. Âyet ve Mugayyebât-ı Hamseye Farklı Bir Yaklaşım**

*A Different Approach to the Surat Luqmân 34th Verse and al-Mugayyabât al-Hams in The Light of Data About The Historical Context of Revelation*

Doç. Dr. Davut AĞBAL

168-195

**9. Modern Dönemde Yazılan Tecvid Eserlerinden Hareketle Tecvidin Konusu**

*The Subject of Tajweed Based on the Tajweed Works Written in the Modern Period*

Öğr. Görev. Dr. Fatma ÇAKIR - Araş Görev. Zeynep DEMİRTAŞ ATIŞ

196-213

**10. Kur'an Okuma Dersi Ölçme ve Değerlendirme İlkeleri**

*Qur'an Reading Course Assessment and Evaluation Principles*

Dr. Öğretim Üyesi Hasan Hüseyin HAVUZ

214-253

**11. Bakara Suresi 2/81. Ayetindeki 'Seyyie' İfadesinin Anlam ve Yorumu Üzerine Bir İnceleme**

*Surah Al-Baqara 2/81. An Analysis on the Meaning and Interpretation of the Expression of 'Seyyie' in the Verse*

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Murat BATMAN

254-280

**12. Aşiy Kelimesinin Kur'an Meallerinde Hatalı Tercümesi**

*Wrong Translation of the Word "Asbey" in the Qur'an Translations*

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali ÇALGAN

281-306

**13. Fadl Hasan Abbâs'ın Kur'an İlimlerine Yaklaşımı -Tefsîru'l-Kur'âni'l-Mecîd Adlı Eseri Bağlamında-**

*Fadl Hasan Abbas's Approach to the Sciences of the Qur'an in the Context of his work Tafsîr al-Qur'an al-Majîd*

Yüksek Lisans Öğrencisi Bakhtier MAKHMUDOV - Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ

307-333

**14. İnsan Fiilleriyle İlgili Ayetleri Tarihsel Bağlamında Okumak***Reading Verses About Human's Act In Their Historical Context*

Dr. Öğr. Üyesi Hanefi ŞOLA

334-360

**15. Fâ-i Tefsiriyye Edatının Çevirisi Meselesi: Türkçe Meal Çalışmaları Üzerinde Bir İnceleme***The Problem of Translation of the Preposition Fâ at-Tafsiriyya: A Study on Turkish Ma'al/ Translation Studies*

Dr. Öğr. Üyesi Eyyüp TUNCER

361-380

**16. Tabakâtü'l-Müfessirîn Literatürünün Müfessir Kimliğinin Tespitine Katkıları - I: Suyûtî'nin Tabakâtü'l-Müfessirîn'i Bağlamında Tematik ve Metodolojik Bir İnceleme***Contributions of Tabakātu'l-Mufassirin Literature to Identification of Mufassir's Personality - I: A Thematic and Methodological Study in the Context of Suyūṭī's Tabakātu'l-Mufassirin*

Dr. Öğr. Üyesi Enes TEMEL

381-420

**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ/ BOOK REVIEW****17. Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci, Yazar İsmail Çalışkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, 2016), 350 Sayfa, ISBN: 9789758190645***The Occurrence Period of Political Tafsir, author İsmail Çalışkan (Ankara: Ankara Okulu Publications. 3. Edition, 2016), 350 pages, ISBN 9789758190645*

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep CERAN

421-429

**18. Tâbiîn Döneminde Kur'ân Tefsiri -Nâfi' Mevlâ İbn Ömer Örneği, Yazar Yunus Emre Gördük (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 382 Sayfa, ISBN: 6059283950***The Exegesis of the Qur'an in the Tâbiîn Period -Nâfi' Mevlâ İbn Ömer Example, author Yunus Emre Gorduk (Istanbul: Siyer Publications, 2017), 382 Page, ISBN: 6059283950*

Arş. Gör. Sema ÜNAL

430-435

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)

**Fıkhî Tefsir Geleneğinde Korku Namazı**

*Prayer of Fear In The Tradition Al-Tafsir Al-Fiqhî*

**Şükrü ŞİRİN**

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı  
Assistant professor, Sakarya University, Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric  
Sakarya, Türkiye  
ssirin@sakarya.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-8881-9261>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 30/01/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 07/03/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2023

**Atıf / Citation:** Şirin, Şükrü. “Fıkhî Tefsir Geleneğinde Korku Namazı”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan/April, 2023), 1-19.

<https://doi.org/10.31121/tader.1244865>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye



**Öz**

İslâm dininin esaslarından biri olan namaz, en zor şartlar altında dahi yerine getirilmesi gereken bir ibadettir. Bu nedenle insan hayatının tehdit altında olduğu savaş halinde bile namazın eda edilmesi istenmiş ancak bazı kolaylıklar da sağlanmıştır. Kur'ân'da tarif edilen korku namazı, yeni bir namaz türü olmayıp farz namazların kılınmasındaki farklı bir uygulamadır. Fikhî tefsir geleneğinde korku namazı ile ilgili farklı yorumlar yer almış olup hükmü, geçerliliği, korkunun mahiyeti, kasrın anlamı ve seferîlikle ilişkisi gibi hususlar üzerinde farklı görüşler ortaya konmuştur. Fıkıh eserlerinden farklı bir tasnif ile ele alınan konu, genelde rivayetlere bağlı kalınarak tefsir edilmiştir. Ancak korku namazı ile ilgili çok sayıda rivayetin olması tercih ve tefsiri de zorlaştırmıştır. Bu çalışmada fikhî tefsirlerdeki korku namazı ile ilgili görüşler değerlendirilmiştir. Üç farklı âyet çerçevesinde şekillenen görüşlerin ortak yönleri ve farklılıkları tespit edilmiş, tercih sebepleri üzerinde durulmuştur. Korku namazının Rasûlullah'a (s.a.v.) has olduğuna dair bir görüş olsa da halen geçerli olduğunu kabul edenler çoğunluktadır. Bununla birlikte illet olarak sadece korkunun yeterli olup olmadığı tartışılmış, seferîlik hali ve korkunun aynı anda olması gerektiğini söyleyenler olmuştur. Korku namazı konusu, ahkâm tefsirlerinin doğal yapısına bağlı olarak bu eserlerde namazın diğer hükümlerinden bağımsız olarak ele alınmıştır. Korku namazının özel bir namaz olması, bu yaklaşımın diğer bir sebebi olarak düşünülebilir.

**Anahtar kelimeler:** İslâm Hukuku, Tefsir, Fikhî Tefsir, Korku Namazı, Namazın Kısaltılması.

**Abstract**

Prayer (şalât), which is one of the fundamentals of Islam, is an act of worship that must be performed even under the most difficult conditions. For this reason, even in times a war, when human life is threatened, prayers are required to be performed, but some facilities are also provided.. The prayer of fear, described in the Qur'ân, is not a new type of prayer, but a different practice in performing obligatory prayers. In the tradition of al-tafsîr al-fiqhî exegesis, there have been different interpretations of the prayer of fear, and different views have been put forward on its ruling, validity, the nature of fear, the meaning of (qasr)shortening it, and its relationship with travel.. The subject, which is dealt with a different classification from the works of fiqh, is generally interpreted based on the narrations. However, the large number of narrations about the prayer of fear has made the choice and interpretation difficult.. In this study, the views on prayers of fear in al-tafsîr al-fiqhî are evaluated.. The commonalities and differences of the views shaped within the framework of three different verses have been identified and the reasons for their preference have been emphasized.. Although there is an opinion that the prayer of fear is unique to the Messenger of Allah (pbuh), those who accept that it is still valid today are in the majority. However, it has been debated whether fear alone is sufficient as a cause, and some have said that the state of travel and fear must be present at the same time. The issue of prayer of fear is dealt with independently from other provisions of the prayer in these works, due to natural structure of al-tafsîr al-ahkâm.. The fact that the prayer of fear is a special prayer can be considered as another reason for this approach.

**Keywords:** Islamic Law, Tafsîr, al-Tafsîr al-Fiqhî, Prayer of Fear, Shortening the Prayer.

**Giriş**

İslâm hukuku kaynaklarında 'salâtü'l-havf' olarak isimlendirilen korku namazı, özellikle savaş halinde iken farz namazların belirli bir yöntem ile kılınmasına verilen ad olup yeni bir namaz türü değildir. Sonraki dönemlerde korkunun kaynağı ve kapsamı genişletilerek düşman dışında başka bir sebepten dolayı ortaya çıkan korku hallerinde de aynı yöntemle kılınabileceği sonucuna kıyas yoluyla ulaşılmıştır.<sup>1</sup> Korku namazına ilişkin âyetin ne zaman nazil olduğuna dair farklı görüşlerin yer alması ise Sünnet'te yer alan bazı uygulamalarla çelişir bir vaziyet sergilemesi nedeniyle nesih tartışmalarına zemin hazırlamıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) korku namazını kıldırıldığı kesin olmakla beraber kaç defa kıldırıldığı, ilk olarak ne zaman kıldırıldığı ve nasıl kıldırıldığı hususları ihtilaflıdır. Korku namazı daha önce Taha Çelik tarafından "Korku Namazı İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi" başlıklı makalede kılınıp şekilleri ile ilgili rivayetler bağlamında ele alınmıştır. Korku namazı ile ilgili rivayetle-

<sup>1</sup> Mehmet Erdem, "Salâtü'l-Havf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/21.

ri bir araya getirerek bunlar hakkında değerlendirme yapılan çalışmada, bu namazın kılınışı şekli ile birlikte rivayetler arasındaki farklılıklara da yer verilmiş ve oldukça faydalı bir sonuç ortaya konmuştur.<sup>2</sup> İlgili makalede işaret edildiği gibi korku namazının nasıl kılındığı yönündeki rivayet zenginliği oldukça fazla olup bunlar arasında bir tercihte bulunmak zordur. Nitekim fakihler, hangi rivayet olursa olsun sahih olan her biri ile amel etmenin mümkün olduğunu kabul etmişler,<sup>3</sup> ancak namazla ilgili genel kurallara bağlı olarak bazı tercihlerde bulunmuşlardır. Bu çalışmada korku namazının kılınışı şekli ve bununla ilgili rivayetler bahsi geçen makaleye havale edilerek konu edilmemiş olmakla beraber gerekli durumlarda ilgili rivayetlere müracaat edilmiştir.

Ali b. Nâyif eş-Şuhûd tarafından kaleme alınan *el-Hulâsatu fî Ahkâmi Salâti'l-Havf* isimli<sup>4</sup> eserde ise fıkıh ve tefsir kitaplarından yapılan uzun alıntılarla korku namazı konusu ele alınmış ancak serdedilen görüşler arasında bir mukayeseye gidilmemiştir. Özellikle korku namazının neshi, korkunun mahiyeti gibi konular birkaç satırla geçilmiştir.

Bu çalışmada öncelikli olarak korku namazının fikhî açıdan hükmü tespiti çalışılmıştır. Akabinde ise şartları, korkunun ve kasrın mahiyeti, korku namazının seferîlikle ilişkisi konularına yer verilmiştir. Ancak bu konulara dair tespitler yapılırken fikhî tefsir geleneği içinde yer alan ahkâm tefsirleri ile sınırlı kalmaya çalışılmıştır. Zira çalışmanın amacı, klasik fıkıh eserlerinden bağımsız olarak fikhî tefsirlerde korku namazının nasıl ele alındığını tespit etmektir. Bununla birlikte ihtiyaç halinde diğer eserlerden az da olsa istifade edilmiştir.

Görebildiğimiz kadarıyla fikhî tefsir geleneğinde yer alan ve çalışmamızda istifade edilen ahkâm tefsirleri, korku namazı konusunu fıkıh eserleri kadar düzenli bir tasnif altında vermemişlerdir. Bu, tefsir metodunun doğal yapısı içinde makul karşılanabilecek bir durumdur. Zira âyetleri mushaf sırasına göre tefsir ederken farklı bir tasnif ile bir konuyu derinlemesine ele almak pek mümkün olmayabilir. Bununla birlikte bazı eserlerde konunun fıkıh eserlerine yakın seviyede tafsilatlı ve tasnifli olduğu da görülmüştür. Özellikle Cessâs (ö. 370/981) ve İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmu'l-Kur'ân* isimli eserleri bunlar arasında sayılabilir.

Fikhî tefsir geleneği arasında yer alan eserlerde korku namazı ve bununla ilgili ayetlere yer verilirken genel olarak nüzûl sebebi ile başlanmış, akabinde korku namazının hükmüne yer verilmiştir. Korku namazının hükmü konusundaki üç farklı görüş ise hemen hemen bütün eserlerde kendine yer bulabilmiştir. Rasûlullah'ın (s.a.v.) korku namazını nasıl kıldırıldığına dair rivayetlere de geniş yer verilmiştir. Ancak korku namazının en fazla ikinci plana alındığı yer seferîlik ile olan ilişkisi olmuştur. Bu durumun, korku namazı ile yolculuğun aynı âyette zikredilmesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Fikhî tefsirlerde korku namazı ile ilgili olarak dile getirilen hususlar arasında en dikkat çeken hususun kasrın mahiyetine dair görüşler olduğu söylenebilir. Kasrın mahiyetinin namazın rekât sayısına yönelik olduğu gibi namazın sıfatına dair olması da mümkün görülmüş ve tercih edilen görüşlere dair deliller ileri sürülmüştür.

<sup>2</sup> Korku namazıyla ilgili rivayetler ve değerlendirmesi hakkında geniş bilgi için bkz. Taha Çelik, "Korku Namazı İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 209-234.

<sup>3</sup> Erdem, "Salâti'l-Havf", 36/22.

<sup>4</sup> Ali b. Nâyif eş-Şuhûd, *el-Hulâsatu fî Ahkâmi Salâti'l-Havf* (y.y.: y.y., 2012).

## 1. Korku Namazının Tanımı ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Yeri

Korku namazı olarak ifade edilen 'salâtü'l-havf' tanımında yer alan 'havf' kelimesi Arapça h.v.f. kökünden türemiş olup korku manasına gelmektedir.<sup>5</sup> Havf kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de namaz ile ilgili olarak iki yerde zikredilmiş ve her ikisi de mâzî sîgası ile kullanılmıştır. Bu kullanımlardan biri mutlak olarak bırakılırken diğerinde düşmanla ilişkilendirilmiştir. İki farklı kullanımdan hareketle korkunun mahiyeti hakkında farklı yorumlar olmakla beraber korku namazı ifadesi, hem savaş halinde kılınan namazı hem de düşman dışında başka bir tehlike nedeniyle hissedilen korku esnasında kılınan namazı kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Fıkıhta, özellikle düşman saldırısı sırasında olmakla beraber eşkıya ya da vahşi hayvan saldırısı yahut sel, yangın gibi felaketler durumunda farz namazların tek imamla nöbetleşe kılınmasını ifade ettiği söylenmiş, dar anlamıyla da savaş hali için kullanıldığı belirtilmiştir.<sup>6</sup> Bu nedenle korku namazının tanımı yapılırken bir genellemeye gidilerek 'düşman veya sel ve yangın gibi tabî bir âfet yahut vahşî hayvan saldırısı karşısında bulunan bir İslâm cemaatinin namazlarını iki gruba bölünüp bir imam arkasında nöbetle kılmaları'<sup>7</sup> şeklinde yapılmıştır.

Korku namazı, yeni bir namaz türü olmayıp farz namazların belirli şartlarda özel bir şekilde eda edilmesini ifade etmektedir. Diğer taraftan bazı korku ve endişelerden dolayı nafi olarak kılınan namazın ismi ise 'salâtü'l-feza' olarak bilinmektedir. Dolayısıyla âyetlerde ifade edilen korku namazının salâtü'l-feza ile bir ilgisi olmayıp tamamen farz olan namazlara yönelik bir uygulama olduğu görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de konuya dair üç farklı âyet bulunmakta olup bunlardan ikisi peş peşe gelmiş biri de müstakil olarak zikredilmiştir. İlgili âyetler ve mealleri şu şekildedir.

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا. وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكُمْ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكُمْ وَلْيَأْخُذُوا جُنُودَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَدَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا جُنُودَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا.

*“Yeryüzünde sefere çıktığımız vakit kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır. Sen de onların arasında bulunup da onlara namaz kıldırmanın vakit, içlerinden bir kısmı seninle beraber namaza dursun. Silahlarını da yanlarına alsınlar. Bunlar secdeye vardıklarında arkınıza geçsinler. Sonra o namaz kılmamış olan diğer kısım gelsin, seninle beraber kılsınlar ve ihtiyatlı bulunsunlar, silahlarını yanlarına alsınlar. İnkâr edenler arzu ederler ki, silahlarınızdan ve eşyanızdan bir gafil olsanız da size ani bir baskın yapsalar.”<sup>8</sup>*

فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ.

<sup>5</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1994), "hv", 9/99.

<sup>6</sup> Erdem, "Salâtü'l-Havf", 36/21.

<sup>7</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar, 2013), 493.

<sup>8</sup> en-Nisâ 4/101-102.

*“Eğer korkarsanız, namazı yaya olarak veya binek üzerinde kılın. Güvenliğe kavuşunca da, Allah'ı, daha önce bilmediğiniz ve onun size öğrettiği şekilde anın.”<sup>9</sup>*

Korku kavramının bir âyette mutlak olarak zikredilmesine rağmen diğerinde savaşla ilişkili olarak gelmesi, iki farklı korku namazı ihtimaline kapı aralamaktadır. İlgili bölümde değinileceği üzere fakihlerin ve müfessirlerin yaklaşımlarında da böyle bir ihtimalin varlığı hissedilmektedir. İlgili âyetlerin yorumlarında mutlak olarak gelen Bakara Sûresi 239. âyette ifade edilen korkunun, diğerinden daha şiddetli bir korku olması ihtimalinden hareketle her iki âyetin de korku namazına yönelik olduğu belirtilmişse de bu âyette namazın cemaatle kılınmasına yönelik bir izah bulunmamaktadır. Hâlbuki Nisâ Sûresi'nde yer alan âyetlerde namazın kılınıp şekline de ayrıntılı olarak yer verilmiştir. Bu kısmı ilgili bölüme bırakarak asıl dikkat edilmesi ve önemsenmesi gereken hususun, namazın ehemmiyeti olup en zor şartlar altında bile bir şekilde eda edilmesinin gerektiğine işaret edildiğine değinmekle yetinilecektir.

Korku namazının Rasûlullah (s.a.v.) tarafından nasıl kıldırıldığına dair rivayetler ve tariflerden ziyade mahiyeti bakımından değerlendirildiğinde namazın bazı fiillerinin terkine izin verildiği görülmektedir. Zira rükû, secde, kıbleye dönme gibi şartlar yerine getirilmeksizin veya ima yoluyla yapılmasıyla yetinilerek ayakta veya binek üzerinde kıraati de kısaltmak suretiyle kılınan bir namaz söz konusudur. Korku namazını güven zamanlarında kılınan namazdan farklı kılan bu özellikler, içtihatla tespit edilebilecek mahiyette olmayıp nassın belirlediği kurallara tabi olmak gerekir. Kılınıp şekline dair çok sayıda farklı rivayetin olmasının yanı sıra edası esnasında bazı zorluklarla karşılaşılmasını da mümkün gören Hanefiler, fazilet açısından bir sorun ve anlaşmazlık olmayacaksa namazın iki imam ve iki cemaatle kılınmasını tercih etmişlerdir.

## **2. Korku Namazının Hükümü**

Korku namazı Kur'ân ve Sünnet'le sabit bir namazdır. Dolayısıyla bu başlık altında ele alınacak olan husus, bu namazın Rasûlullah (s.a.v.) sonrasında kılınmasının mümkün olup olmadığı açısından değerlendirilmesidir. Konuyla ilgili olarak kaynaklarda üç temel yaklaşımın varlığı tespit edilmiştir. Bu yaklaşımlar sıralanırken şaz olarak nitelenebilecek görüşler öncelikle zikredilmiş olup çoğunluğun kabulü sona bırakılmıştır. Böylece çoğunluğun benimsediği görüş zikredilirken diğer görüşlere nasıl cevap verildiğine yer vermek daha kolay olacaktır.

### **2.1. Korku Namazının Rasûlullah'a (s.a.v.) Has Olduğu Görüşü**

Sayıları az olmakla beraber bazı âlimler korku namazının Rasûlullah'a (s.a.v.) has bir uygulama olduğu görüşünü savunmuşlardır. Onlara göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) imamlığında namaz kılmak çok özel bir durum olup herkesin arzulanacağı bir ameldir. Rasûlullah'ın (s.a.v.) vefatı sonrasında ise bu özellikte bir kişi olmadığı için artık anlatılan şekliyle bir korku namazı kılmaya ihtiyaç yoktur. Nesihten farklı olarak düşünülmesi gereken bu görüşün temel argümanı Rasûlullah'ın (s.a.v.) imametinin faziletidir. Ayrıca durumun böyle olduğuna dair âyetin lafzî delaletini de delil olarak göstermişlerdir. Zira ilgili ayette yer alan “وَإِذَا كُنْتَ

<sup>9</sup> el-Bakara 2/239.

فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ : *sen de onların arasında bulunup da onlara namaz kıldırдыңın vakit*<sup>10</sup> ifadesinde hitap, doğrudan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) olup başkaları bu emrin muhatabı değildir.<sup>11</sup> Ancak görebildiğimiz kadarıyla bu hususu doğrudan dile getiren bir âlim olmayıp, Kur'an'da Peygamber'e yönelik hitabın, bazı özel durumlar dışında ümmetin fertlerini de kapsadığını hemen herkes kabul etmektedir. Dolayısıyla bunu söylemişlerse, uygulamanın Rasûllah'a (s.a.v.) has olduğunu düşünmelerini gerektiren birinci delilden hareketle söylemiş olabilirler.

Korku namazının Rasûlullah'a (s.a.v.) has olduğunu söyleyenler arasında ilk olarak Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) ismi zikredilmektedir. Ancak onun ve böyle düşünenlerin bu görüşlerini nasıl delillendirdiklerine dair doğrudan bir bilgiye ulaşamadığımız için farklı kaynaklardan elde edilen veriler üzerinden yorum yapmak durumunda kalıyoruz.<sup>12</sup> İbnü'l-Feres'in (ö. 597/1200-1201) ifade ettiğine göre âyette hitabın Rasûlullah'a (s.a.v.) yönelik olması, usulcüler arasında derin tartışmalara konu olan bir esasla ilgilidir. Zira Rasûlullah'a (s.a.v.) yönelik bir hitabın, karine olmaksızın başkaları için de bağlayıcı olup olmadığı usul konuları içinde tartışılan bir husustur.<sup>13</sup> Tahâvî, (ö. 321/933) bu görüşü ileri sürenlere cevap mahiyetinde olmak üzere "*Onların mallarından zekât al*"<sup>14</sup> anlamındaki âyeti delil göstererek buradaki emir de Rasûlullah'a (s.a.v.) yönelik olduğu halde zekât toplama yetkisinin sonra gelen halifelerde de bulunduğuna işaret etmiştir.<sup>15</sup> Yukarıda işaret edildiği üzere korku namazını Rasûlullah'a (s.a.v.) has görenlerin delili, doğrudan hitabın muhatabıyla alakalı değildir. Yine de Rasûlullah'ın (s.a.v.) vefatı sonrası Hz. Ebû Bekir döneminde zekât vermeyi reddedenlerin, bu âyetteki emri O'na has olacak şekilde yorumladıkları<sup>16</sup> düşünüldüğünde, bu şekilde anlayanların olması da mümkündür. Nitekim Rasûlullah (s.a.v.) ile özel görüşme yapmak isteyenlerin sadaka vermesini emreden âyetlerin her ne kadar mensûh olduğu iddia edilse de Rasûlullah'ın (s.a.v.) hayatta olmasına bağlı ve O'na has bir uygulama olduğu açıktır.

Tahâvî, yapmış olduğu istidlâle yönelik bir itiraza yer vermiş olmakla beraber bu itirazın kime ait olduğunu belirtmemiştir. Bu itiraza göre her iki âyet arasında muhteva yönünden bir fark olup, Rasûlullah (s.a.v.) hayatta iken kendisi zekât toplayabileceği gibi yetki verdiği birisi de O'nun adına zekât toplayabilmekteydi. Ancak Rasûlullah'ın (s.a.v.) aralarında olması ve namaz kıldırması bunun gibi değildir. Tahâvî, dile getirdiği itiraza cevap mahiyetinde olmak üzere, Rasûlullah'ın (s.a.v.) bizzat varlığına bağlı durumlar olmakla beraber buradaki hükmün öyle olmadığını ve kendisinden sonra gelen halifeler için de geçerli olduğunu izah etmektedir.<sup>17</sup>

<sup>10</sup> en-Nisâ 4/102.

<sup>11</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısri et-Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: İSAM, 1995-1998), 1/209.

<sup>12</sup> Ebû Yusuf'un bazı gerekçeleri için bkz. Ebû'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Mûsâ Muhammed Ali - İzzet Abdu Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 2/491.

<sup>13</sup> Abdülmün'im b. Muhammed el-Gırnâtî İbnü'l-Feres, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Tâhâ b. Ali Bu Serih vd. (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 2/269.

<sup>14</sup> Tevbe, 9/103.

<sup>15</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/209.

<sup>16</sup> İlgili âyete yönelik yorumlarla ilgili bilgi için bkz. Şükrü Şirin, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi -İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'an Örneği-* (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 115 vd.

<sup>17</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/209-210.



Korku namazının Rasûlullah'a (s.a.v.) has bir uygulama olmadığını kabul edenlerin, korku esnasında namazın birden fazla imamla ve hatta münferit kılınmasına cevaz vermeleri, belirtilen şekliyle kılınmasını farz olarak değerlendirmeyip ruhsat mahiyetinde gördükleri anlamına gelmektedir. Nitekim günümüzde pek çok camide vakit namazlarının ve Cuma namazının kılınıyor olması, korku halinde de benzer bir uygulamaya gidilebileceğini göstermektedir. Ebû Yusuf'un, tıpkı Rasûlullah (s.a.v.) zamanında olduğu gibi tek imamla korku namazı kılmanın Rasûlullah (s.a.v.) sonrasında caiz olmadığını söylemesi, namaz kıldırımlar arasında bir fark olmadığından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla namazı diğer ahkâmına uygun olmayacak şekilde kılmaktansa, farklı imamlarla ve ahkâmına riayet ederek kılmayı tercih etmiştir.<sup>18</sup> Ancak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, bu konuda tercih hakkı olmadığından yana bir tavır sergilemiş ve korku halinde namazın tarif edildiği şekliyle kılınmasının esas olduğunu ifade etmiştir.<sup>19</sup>

## 2.2. Korku Namazının Neshedildiği Görüşü

Bazı kaynaklarda korku namazı ile ilgili âyetlerin neshedildiğine dair görüşlere yer verilmiştir. Mesela İbn Kesîr (ö. 774/1373) hayret ettiğini de ifade ederek Ebû Yusuf, Müzenî (ö. 264/878) ve İbn Uleyye'nin (ö. 193/809) bu görüşte olduklarını aktarmaktadır.<sup>20</sup> Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi Ebû Yusuf'un ileri sürdüğü görüş nesihten farklı bir durum olup, bu namazın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) has olduğu yönünde bir iddiadır. Diğer taraftan Müzenî'nin eserlerinde de böyle bir görüşe ulaşılammıştır. İbnü'l-Feres'in eserinde nesih iddiası İbnü'l-Kassâr (ö. 397/1007) üzerinden yürütülmüştür. İbnü'l-Kassâr'a göre Ebû Yusuf ve Müzenî korku namazının mensûh olduğunu iddia etmiş ve delil olarak da Rasûlullah'ın (s.a.v.) Hendek savaşı sırasında namazı erteleyerek daha sonra kılmasını ileri sürdüklerini belirtmiştir. Akabinde yaptığı eleştiride ise Hendek savaşının tarih olarak korku namazı ile ilgili âyetlerin inmesinden daha önce olduğuna ve önce gelenin sonra geleni neshedemeyeceğine değinmiştir.<sup>21</sup> Ebû Yusuf'un bu bilgiye sahip olmadığını düşünmek pek mümkün olmadığı için nesih iddiasına ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Diğer taraftan nesihle ilgili eserlerde de bu bilginin yer almaması dikkat çeken bir husustur. İbnü'l-Alâ (ö. 344/955) tarafında oldukça erken dönemde kaleme alınan *Ahkâmu'l-Kur'ân* isimli eserde korku namazının neshedildiğini söyleyen bir kimseyi bilmediğini ifade etmesi ve Müzenî'nin *Muhtasar* isimli eserlerinde korku namazının kılınışını tarif etmesi de<sup>22</sup> bunu desteklemektedir. Ancak Mâverdî (ö. 450/1058) tarafından Müzenî'nin *Muhtasar*'ına yapılan şerhte korku namazının Rasûlullah'a (s.a.v.) has olduğu belirtildikten sonra 'günümüzde ise neshedilmiş olup bununla

<sup>18</sup> Ebû Yusuf'un korku namazının geçerli ve caiz olduğunu kabul ettiğine dair rivayetler de vardır. Bununla ilgili bilgi için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/328.

<sup>19</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 2/576-577.

<sup>20</sup> Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Taybe, 1999), 2/400.

<sup>21</sup> İbnü'l-Feres, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/269-270.

<sup>22</sup> Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ el-Muzenî el-Muzenî, *Muhtasaru'l-Muzenî (el-Umm içinde)* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 8/122.

amel etmek caiz değildir' şeklinde bir ibare yer almaktadır.<sup>23</sup> Burada zikredilen görüş, Müzenî'ye değil Mâverdî'ye ait olmalıdır.

İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) görüşlerini bir araya getiren Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde bu konuda bir nesihden bahsedilmiş olmakla beraber, konu edilen nesih namazın ertelenmesi hakkındadır. Zira İmam Şâfiî'ye göre Kur'ân Sünnet'i veya Sünnet Sünnet'i neshedebilmektedir. Hendek savaşında namazların ertelenmesi yönündeki Sünnet, korku namazını anlatan âyetle neshedilmiştir. Sonra da Rasûlullah (s.a.v.) yeni bir uygulama ile önceki Sünnet'ini neshetmiş, böylece insanlar bir Sünnet'ten diğer bir Sünnet'e geçmiş olmaktadır.<sup>24</sup> Ancak buradaki yorum, Ebû Yusuf'a nispet edilen neshin aksine olup, nâsih ile mensûh yer değiştirmiştir.

Korku namazının neshedildiğine dair bazı görüşlerin olduğu ileri sürülmüşse de böyle bir iddianın varlığı konusunda şüphe bulunmaktadır. Zira İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Nevâsihu'l-Kur'ân* isimli eserinde muhakkik tarafından mensûh olduğuna dair görüşler bulunan âyetlerin bir listesi yapılmış olup bu listede korku namazıyla ilgili ayete yer verilmemiştir.<sup>25</sup> Daha önce de ifade edildiği gibi mensûh âyetleri konu edinen diğer eserlerde de böyle bir bilginin yer almaması, bu konudaki nesih iddiasını zayıf hale getirmektedir. Bununla birlikte günümüze ulaşmayan eserlerde böyle bir bilginin olabileceği ihtimali de mümkündür.

### 2.3. Korku Namazının Yürürlükte Olduğu Görüşü

Âlimlerin genel kabulü, korku namazının Rasûlullah'a (s.a.v.) has olmadığı gibi<sup>26</sup> mensûh da olmadığı yönündedir. Dolayısıyla belirlenen şartların oluşması durumunda korku namazı meşruiyeti devam eden bir uygulamadır.<sup>27</sup> Zira bir emrin Rasûlullah'a (s.a.v.) has olduğuna dair kesin karine yoksa bu emir bütün Müslümanlar için geçerlidir. Bu görüşü savunanların delillerinden biri de Hz. Peygamber (s.a.v.) sonrasında sahabe tarafından korku namazının kılındığına dair rivayetlerdir. Hz. Ali'nin Sıffin savaşında, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin İsfahan'ın fethi sırasında Huzeyfe b. Yemân'ın Taberistan'ın fethi sırasında korku namazı kıldırıldıkları ve orada bulunan sahabenin de buna itiraz etmediği aktarılmaktadır.<sup>28</sup>

Korku namazının Kur'ân-ı Kerîm'de oldukça ayrıntılı olarak zikredilmesi, bizim bilemediğimiz bir hikmeti barındırıyor olabilir. Zira normal namazların ve hatta Cuma namazının kılınış şekline bile Kur'ân'da yer verilmemişken korku namazının ayrıntılı olarak tarif edilmesinin bir önemi olmalıdır. İnsanlar yaşadıkları dönemlerde farklı sorunlarla karşılaşabilmekte ve dün çok da önemli ve anlamlı olmayan bir uygulama bugün önem kazanabilmekte-

<sup>23</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fî fîkhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 2/459.

<sup>24</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân li's-Şâfiî* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 83.

<sup>25</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Eşref Ali el-Melbârî (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1984), 522-523.

<sup>26</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, thk. Muhammed Abdu's-Selâm Muhammed (Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1987), 118.

<sup>27</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/329.

<sup>28</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lubâbu't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/420; Erdem, "Salâtü'l-Havf", 36/22.



dir. Nitekim pandemi döneminde yaşananlar bunun en güzel örneği olmuştur. Bu nedenle korku namazı uygulamasına günümüzde gerek yokmuş gibi bir düşünce olsa da bir başka zaman diliminde gerekli ve önemli olabilecek bir uygulamadır. Diğer taraftan korku namazı bir ruhsat<sup>29</sup> olarak değerlendirildiğinde zaten ihtiyaca göre belirlenmesi ve uygulanmasına izin verilmiş olmaktadır. Belki de burada asıl önemsenmesi gereken husus, en zor şartlar altında bile namazın ve özellikle de cemaatle namazın önemine işaret edilmesidir.<sup>30</sup> Bununla birlikte namaz kılarken dahi tedbiri elden bırakmamak gerektiği ve Müslümanlara ‘su uyur, düşman uyumaz’ mesajının verildiği de söylenebilir. Zira âyette düşmanın Müslümanların gafletinden yararlanarak onlara saldırmak isteyebileceği birkaç defa vurgulanmıştır.

### 3. Korku Namazının Seferîlikle İlişkisi

Klasik dönem eserlerinde yer alan tartışma konularından biri, namazların kısaltılması ile ilgili hükmün illeti hakkında olmuştur. Genel kabul illetin seferîlik olduğu yönünde olmakla beraber<sup>31</sup> bazıları namazı kısaltmayı seferîlikle birlikte düşmandan duyulan korkuya bağlamışlardır.<sup>32</sup> Tahâvî'nin dile getirdiği bir görüş, âyette sefer ve korkunun birlikte zikredilmesi nedeniyle namazı kısaltmak bu iki şarta bağlı iken Sünnet, seferdeki güven halini de korku hükmünde kılmıştır, şeklindedir.<sup>33</sup> Rivayete göre Hz. Âişe bir yolculuk sırasında namazı kısaltarak kılanlara namazlarını tam kılmalarını söylediğinde onlar, Rasûlullah'ın (s.a.v.) kısaltarak kıldığını belirtmişler, o da ‘Rasûlullah (s.a.v.) savaştaydı ve korkuyordu, siz şimdi korkuyor musunuz?’ diyerek karşılık vermiştir.<sup>34</sup> Bu rivayetin yanı sıra Ümeyye b. Abdullah b. Üseyd'in (ö. 74/694) Abdullah b. Ömer'e (ö. 73/693) ‘mukîmin namazını ve korku namazını Kur'an'da görüyoruz ama yolcunun namazını bulamıyoruz’ dediği de aktarılmaktadır.<sup>35</sup>

Benzer bir sorunun Hz. Ömer'e sorulduğuna dair rivayetlerin yanı sıra Hz. Âişe'nin seferîlik halinde namazın iki rekât olduğunu söylediği de aktarılmaktadır.<sup>36</sup> Sefer esnasında namazın kısaltılmasını oruçla mukayese ederek aradaki farka işaret edenler olmuştur. İbnü'l-Alâ, orucun hastalık ve yolculuk halinde tutulmamasını, farzın bir vakitten başka bir vakte ertelenmesi şeklinde karşılıksız bir tahfif olarak kabul etmektedir. Ona göre şayet namazın kısaltılması orucun ertelenmesiyle aynı olsaydı hastanın namazı kısaltması da caiz olmalıydı.<sup>37</sup> Anlaşıldığı kadarıyla namazların kısaltılması ile ilgili âyetleri sadece savaş ve korkuya bağlayan ve seferîlikle alakalı olmadığını kabul eden bir görüş bulunmaktadır.<sup>38</sup> Ancak bu görüşte olduğu ileri sürülen kişilerden gelen farklı rivayetlerin varlığı da dikkate alındığında,

<sup>29</sup> Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'an li's-Şâfiî*, 138; İbnü'l-Feres, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/270.

<sup>30</sup> Erdem, “Salâtü'l-Havf”, 36/21.

<sup>31</sup> Seferde namazların kısaltılmasıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Fahrettin Atar, “Sefer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/295; Ebu'l-Fadl Bekr b. Muhammed el-Kuşeyrî İbnü'l-Alâ, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Selmân es-Samedî (Dubâi: Câizetü Dubâi ed-devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2016), 1/119.

<sup>32</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 5/353.

<sup>33</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/190.

<sup>34</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vili Âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 9/129.

<sup>35</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/617.

<sup>36</sup> İbnü'l-Alâ, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/417.

<sup>37</sup> İbnü'l-Alâ, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/118-119.

<sup>38</sup> İbnü'l-Feres, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/261.

korku namazından bağımsız olarak seferde namazların kısaltılmasının ayrıca değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira ilgili âyetin korku halinde namazların kısaltılmasına delaleti açık olmakla beraber sefer halinde kısaltmaya yönelik bir mani de bulunmamaktadır.

Bu konunun esası, namazların asıl itibarıyla kaç rekât olarak farz kılındığı meselesine dönmektedir. Zira bazıları esas olanın dört, seferde kısaltmanın ruhsat olduğunu kabul ederken bazıları da esas olanın iki, mukîm olanlar için sonradan dört rekât olduğu yönünde görüşler ileri sürmüşlerdir. Çalışmanın konusu namazların mahiyet ve miktarı olmadığı için ilgili görüşlere korku namazı kapsamında bakmakla yetinilmesi uygun olacaktır.

Fikhî tefsirlerde bu konuyla ilgili ihtilafın gerekçesi, âyetin nasıl yorumlandığına bağlanmıştır. Zira âyette yolculuk ve korku bir arada zikredilmiş, ikisi arasında bir ayırım yapılmamıştır. Aradaki bağlaçlardan da hareketle âyette zikredilen iki husus bir arada olduğunda namazın kısaltılabileceği sonucuna varılmıştır. İbnü'l-Feres, farklı görüşlere yer vererek bu âyetin iki farklı olay üzerine kısım kısım nazil olduğunu belirtir. Ona göre ticaret erbabından bir grup Rasûlullah'a (s.a.v.) gelerek yolculuk esnasında nasıl namaz kılacaklarını sorarlar. Bunun üzerine âyetin '*Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur*' kısmı nazil olur ve vahiy burada sona erer. Daha sonra ise Rasûlullah (s.a.v.) savaşta iken namaz kılacakları sırada müşriklerin kendilerine saldırmaları ihtimali üzerine âyetin '*kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız*' kısmı ve akabinde de 'وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ' diye başlayan âyet nazil olur.<sup>39</sup> Taberî de (ö. 310/923) ilgili yoruma yer vermiş ve 102. âyetin başında yer alan 'izâ' edatı olmasaydı güzel bir tevildi, demek suretiyle bu yorumun pek mümkün olmadığına işaret etmiştir.<sup>40</sup> Zira bu edat sayesinde ifade edilen iki durum arasında bir bağ kurulmakta ve yolculukla korkunun bir arada olması gerektiği ifade edilmektedir.<sup>41</sup> Diğer taraftan İbnü'l-Feres, 102. âyetin başında yer alan 'vav' harfinin zaid kabul edilmesi durumunda bu yorumun mümkün olabileceğini kabul etmektedir. Bununla birlikte *Î'râbu'l-Kur'ân* eserlerinde 'vav' harfinin zaid olduğuna dair bir bilgi yer almamaktadır. Buna en yakın manayı verebilecek irap tercihi ise 'vav' harfinin istinaf için olduğu yorumudur.<sup>42</sup> Diğer taraftan Kurtubî'nin (ö. 671/1273) vav harfinin zaid olduğuna dair bir görüşü olsa da<sup>43</sup> İbnü'l-Arabî 'vav' harfini zaid olarak kabul edenleri eleştirmiş ve bunu kabul etmemiştir.<sup>44</sup> Ayrıca 102. âyette geçen 'hum' zamirinin kime ya da kimlere döndüğü de manayı etkileyen bir başka özelliktir. Şayet bu zamir yolculuk yapanlara dönerse Rasûlullah'ın (s.a.v.) ya da halifenin de onların arasında olmasını gerektirecektir. Düşmandan korkanlara dönmesi halinde de aynı durum burası için geçerli olacaktır. Bu nedenle bazı müfessirler, ilgili zamirin her iki gruba da döndüğünü kabul etmişlerdir.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> İbnü'l-Feres, *Ahkâmu'l-Kurân*, 2/260.

<sup>40</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 9/127.

<sup>41</sup> Bu âyetin nüzul sebebi olarak zikredilen olay bazı tefsir ve hadis kaynaklarında yer almakla beraber *esbâbu'n-nüzûl* eserlerinde ilgili rivayete ulaşamadık. Bununla birlikte âyetin nüzûl sebebiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, thk. İsam b. Abdilmuhsin el-Humeydân (Dammam: Dâru'l-İslâh, 1992), 180 vd.

<sup>42</sup> Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa Derviş, *Î'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhu* (Beyrut: Dâru'l-Yemâme, 1994), 2/309.

<sup>43</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/363.

<sup>44</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/617.

<sup>45</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve Îrâbuhu*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2/97.

Cessâs ise bu ayrıntılara yer vermeksizin âyette iki illete bağlı olarak namazın kısaltılacağına işaret edildiğini kabul ederek bu illetleri sefer ve korku şeklinde belirtmiştir.<sup>46</sup> Kiyâ el-Herrâsî de (ö. 504/1110) mukîm iken korku namazı kılmanın mümkün olduğunu açıkça belirterek yolculuk ve korku şeklinde aynı anda iki şarta bağlanmasını eleştirmektedir. Ona göre yolculuk olmadan da savunma savaşı durumunda korku namazı kılınabilir.<sup>47</sup>

İbnü'l-Feres, kime ait olduğunu belirtmeksizin neshe dair bir görüşe yer vermiştir. Bu görüş ise ilgili âyetin güven halindeki seferde namazı kısaltmayı yasakladığı ancak Sünnet'in bu yasağı neshettiği yönündedir. Ancak İbnü'l-Feres bu görüşü iki açıdan tenkit eder ve ilk olarak Sünnet'in Kur'ân'ı neshetmesi konusuna dikkat çekerek bunun tartışmalı olduğunu belirtir. Sonrasında ise bu tür nesih mümkün olsa bile uygulamanın nesih kapsamına girmediğine değinerek, nassa yapılan bir ziyadedden bahseder ve bunun nesih olmadığını belirtir.<sup>48</sup>

İbnü'l-Alâ, korku namazı ile sefer halindeki namazı tamamen ayırarak, normal namazın ve seferîlik durumundaki namazın nasıllığının zaten bilinmekte olduğunu, korku namazını anlatan âyetin ise özel bir durumdan bahsederek namazın rekâtlarında değil tertibinde bir kısaltmadan bahsettiğini ileri sürmüştür.<sup>49</sup> Kiyâ el-Herrâsî ise tam aksine bir görüş benimseyerek korku namazındaki kısaltmanın namazın sıfatlarıyla alakalı olduğunu söyleyenleri eleştirmiş ve kısaltmanın rekât ile ilgili olduğunu kabul etmiştir.<sup>50</sup>

Korku namazının seferîlikle ilişkisi noktasında görebildiğimiz kadarıyla asıl sorun, namazın iki rekât şeklinde kılınmasında olmayıp korku namazının mahiyeti ve buradaki kısaltmaya dair yorum farklılıklarına dayanmaktadır. Zira seferîlik halinde namazın kısaltılarak kılınması ile korku namazının kısaltılması arasında fark olduğu görülmektedir. Nitekim bir sonraki bölümde yer verileceği gibi korku namazındaki kısaltmayı bir rekât olarak kabul edenlerin yanı sıra kıraati, secdeyi ve rükûyu kısa tutmak veya ima ile yapmak<sup>51</sup> şeklinde tanımlayanlar da olmuştur.<sup>52</sup> Bu ayırmadan hareketle mukîm iken korku namazının kılınmasına cevaz verenler, rekât sayısında bir kısaltma olmaksızın kılınmasına işaret etmişlerdir.<sup>53</sup> Yani mukîm iken korku namazı kıldırarak imam, namazı dört rekât olarak kılacak, her iki grup ise imamla beraber iki rekât ve sonra kendileri iki rekât daha kılmak suretiyle dörde tamamlayacaktır.

#### **4. Korku Namazındaki 'Korku'nun Mahiyeti**

Fıkıhta 'salâtü'l-havf' tabirinin dar anlamıyla savaş esnasında farz namazların tek bir imama uyarak nöbetleşe kılınıp biçimini ifade ettiği, herhangi bir şeyden duyulan korku nedeniyle kılınan nafil namazın ise 'salâtü'l-feza' olarak isimlendirildiği belirtilmişti.<sup>54</sup> Ancak

<sup>46</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/315.

<sup>47</sup> Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/487.

<sup>48</sup> İbnü'l-Feres, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/262.

<sup>49</sup> İbnü'l-Alâ, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/119.

<sup>50</sup> Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/487-488.

<sup>51</sup> Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 2002), 1/201.

<sup>52</sup> İbnü'l-Feres, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/271.

<sup>53</sup> İbnü'l-Feres, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/270-271; Abdulazîz b. Merzûk et-Tarîfî, *et-Tefsîru ve'l-beyân li ahkâmi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 2016), 2/1006.

<sup>54</sup> Erdem, "Salâtü'l-Havf", 36/22.

âyette yer alan havf kelimesinin anlamı daha geniş tutularak başka türlü korkuların da savaş gibi değerlendirildiği görülmektedir. Özellikle Bakara Sûresi 239. âyette yer alan 'eğer korkarsanız' ifadesinden hareketle savaşta kılınan korku namazının başka korkulara da ihtimali üzerinde durulmuştur. Bu ihtimaller genel olarak düşman, eşkıya, hayvan saldırısı yahut yangın, sel tehlikesi gibi tehditler şeklinde sıralanmıştır.<sup>55</sup> Havf kelimesinin daha geniş manaları içerecek şekilde yorumlanmasının sebebi, kelimenin mutlak olarak gelmesi olduğu gibi kıyas yapılması da olabilir.

İlk ahkâm tefsirlerinden biri olarak kabul edilen Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) eserinde bu âyetten bahsedilirken doğrudan 'düşman' ifadesi kullanılmış olup başkaca korkudan bahsedilmemiştir.<sup>56</sup> Anlaşıldığı kadarıyla mutlak olarak kullanılan havf kelimesi, mukayyet olana hamledilmiş ve ikisi için de savaş hali gerekli görülmüştür.

Beyhakî, her iki âyette belirtilen korkunun farklı oluşuna işaret ederek, yaya olarak veya binek üzerinde namaz kılmayı gerektirecek korkunun diğerinden daha şiddetli olması gerektiğini belirtir. Zira birincisinde namaz kılanların korunması için bir kısmı namaza durmamışken ikincisinde böyle bir durum yoktur.<sup>57</sup> Taberî ise burada kastedilen korkunun savaş hali ve düşman korkusu olduğuna dair pek çok rivayete yer verdikten sonra yırtıcı hayvan, sel, saldırgan deve gibi ihtimallerin zikredildiği bir rivayetten bahsederek, normal şekilde namaz kılması halinde kişinin helak olmasına sebep olabilecek her türlü ihtimalden duyulan korkuyu kapsama dâhil etmiştir.<sup>58</sup> İbnü'l-Feres de bu şekilde bir görüş ortaya koymaktadır.<sup>59</sup>

Fıkhî tefsirlerde yer alan Bakara Sûresi 239. âyetle ilgili yorumların geneli dikkate alındığında dar anlamıyla kastedilen korku namazından farklı bir durumun olduğu görülmektedir. Zira önceki âyetlerde namazın önemine vurgu yapıldıktan sonra mutlak olarak bir korku durumunda namazın ayakta veya binek üzerinde kible şartı aranmadan kılınmasına izin verilmesi,<sup>60</sup> savaşta korku namazı olarak kılınış şeklinden farklı bir durumdur. Tahâvî'nin de ifade ettiği gibi korku ifadesi savaşa mahsus olmaksızın mutlak olarak zikredilmiş, bu nedenle de savaş halinden farklı bir hüküm verilmiştir.<sup>61</sup> Diğer taraftan namazın binek üzerinde veya ayakta ima ile kılınmasına izin verilmesini, savaşta durumun çok şiddetli bir hal almasına bağlayanlar da olmuştur. Onlara göre şayet tarif edilen şekliyle korku namazını cemaatle kılmak mümkün olmayacak şekilde durum vahimse binek üzerinde veya ayakta kılmaya izin verilmiş olmaktadır.<sup>62</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla âyetlerde iki farklı korku namazından bahsediliyor olması ihtimali, üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Zira Beyhakî'nin de dediği gibi Bakara Sûresi'nde ifade edilen korkunun savaş dışında bir korku olduğu ve bu durumda kılınacak namazın da tarif edilen korku namazından farklı olduğu söylenebilir. Bineğinden inemeyecek kadar korkan kişi binek üzerinde, oturamayacak kadar korkan kişi de ayakta namazını eda

<sup>55</sup> Erdem, "Salâtü'l-Havf", 36/21.

<sup>56</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/201, 403.

<sup>57</sup> Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân li's-Şâfiî*, 1/95-96.

<sup>58</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 5/245.

<sup>59</sup> İbnü'l-Feres, *Ahkâmu'l-Kurân*, 1/374-375.

<sup>60</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/543-544; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/218.

<sup>61</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/230.

<sup>62</sup> İbnü'l-Alâ, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/266.

edebilir denilirken, bir cemaat veya iki grubun birbirini korumasından bahsedilmemektedir. Nisâ Sûresi'nde ise doğrudan iki grup halinde tek imamla kılınan korku namazından bahsedilmiş olup bu korku ise açık bir şekilde savaş hali olarak belirtilmiştir.

Düşmandan kaynaklanan korkunun mahiyeti hakkında da bir ayrıma gidildiği görülmektedir. Bazılarına göre düşmandan kaçarken korku namazı kılmak caiz iken düşmanı kovalama sırasında buna cevaz verilmemiştir. İki durum arasındaki farkı da kovalayanın korkmasını gerektirecek bir durum olmadığı gibi, kovalamak bir farz olmayıp namaz kılmak ise farzdır, diyerek izah etmişlerdir.<sup>63</sup> Ancak kovalama sırasında baskın yemek gibi bir ihtimalin varlığı düşünüldüğünde, her iki durumda da korku namazı kılmanın mümkün olduğunu söyleyenlerin görüşü daha isabetli olabilir.

### 5. Korku Namazındaki 'Kasr'ın Mahiyeti

Âyette yer alan '*en taksurû*' ifadesinin genel anlamı 'kısaltmanız' şeklinde anlaşılmıştır. Bununla birlikte namazı kısaltmak ile kastedilen mananın ne olduğuna dair farklı görüşler yer almaktadır. Öncelikle seferilik durumunda namazın kısaltılmasından anlaşılan mananın, dört rekâtlı namazların iki rekât olarak kılınması şeklinde yorumlandığını ve bu konuda bir ihtilafın olmadığını belirtmek gerekir. Fıkhî tefsirlerde bu âyet daha çok seferilik üzerinden ele alınmış, sefere ne amaçla çıkıldığı,<sup>64</sup> seferiliğin süresi ile birlikte ne zaman başlayıp ne zaman bittiği,<sup>65</sup> asıl itibariyle namazların dört rekât mı yoksa iki rekât mı olduğu, kısaltmanın ruhsat mı azimet mi olduğu, tam kılmanın hükmü<sup>66</sup> gibi hususlara yer verilmiştir. Korku namazında ise kısaltmaktan kastedilen mananın rekât sayısı ile ilgili olduğu gibi namazın diğer rükünleriyle de ilgili olduğu görülmektedir.

Korku namazındaki kısaltmanın mahiyetine dair en belirgin rivayetin İbn Abbas'tan gelen bir rivayet olduğu söylenebilir. Ona göre Allah Teâlâ namazı mukîm olan için dört rekât, yolcu için iki rekât, korku halinde ise bir rekât olarak farz kılmıştır.<sup>67</sup> Bununla birlikte korku namazının imam için iki rekât, ona uyanlar için ise bir rekât olduğunu gösteren rivayetler de bulunmaktadır.<sup>68</sup> Benzer rivayetlerde cemaatin imamla kılmadığı bir rekâtı kendilerinin kılması gerektiğini söyleyenlerin varlığı,<sup>69</sup> bu iki rivayet arasında bir uzlaşma arayışına sevk etmiştir. İbnü'l-Arabî, korku namazındaki kısaltmaya dair görüşleri sıralarken, çoğunluğun görüşünün rekâtla ilgili olduğunu aktarmış, sonrasında da namazın sıfatlarında kısaltma olarak kabul edenlerin görüşünü zikrederek âyetin her iki manaya da muhtemel olduğunu söylemiş fakat ikinci manayı öncelemiştir.<sup>70</sup>

Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde korku namazındaki kasrın mahiyeti hakkında farklı rivayetlere yer verdikten sonra bir tercihte bulunarak buradaki kısaltmanın rükû ve secdenin ima ile yapılması, kıyam yerine rükû yapılması ve hatta namaz esnasında yürümek şek-

<sup>63</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/370.

<sup>64</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/614.

<sup>65</sup> İbnü'l-Feres, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/264 vd.

<sup>66</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/351.

<sup>67</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/315; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/616; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/224.

<sup>68</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/360.

<sup>69</sup> İbnü'l-Alâ, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/418.

<sup>70</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/615-616, 618.



linde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.<sup>71</sup> Aynı yerde İbn Abbâs'ın rivayetini de değerlendirek, burada kastedilen bir rekâtın imamla kılınan bir rekât olması ihtimaline yer vermiştir. Böylece iki farklı rivayeti uzlaştıran bir yol izlenmiş olmaktadır. İbnü'l-Feres ise konuya dair üç farklı görüşe yer vermiş ve birinci görüş olarak rekât sayısını azaltmaksızın kıraat, rükû ve secdeyi kısa tutmayı zikretmiştir. İkinci olarak da ima ile kılmak, kible şartı aramamak gibi manaların kastedildiğini belirttikten sonra üçüncü sırada namazın sıfat ve rekâtlarını içeren bir manaya yer vermiştir.<sup>72</sup> Ancak İbnü'l-Feres'in bu ayrımı diğerleri kadar net olmayıp görüşler iç içe girmiş görünümü vermektedir.

Kurtubî'nin aktardığı bir rivayete göre korku namazında kısaltmanın anlamı, fiili savaş veya savaş hazırlığı sırasında namazın yapısıyla ilgili olup ima ile bir rekât olarak ve istediği yöne dönerek namaz kılmak, şeklindedir.<sup>73</sup>

Korku namazının cemaatle kılınması sırasında kibleye yönelme hususunda farklı uygulamaların varlığından hareketle, düşmanın konumuna göre yetkili kişinin buna karar vermesinin uygun olacağı düşünülmüştür. Zira düşman kible istikametinde ise o yöne dönmek hem savaş taktiği hem de namaz gereği uygun olabilirken düşmanın aksi yönde olması kibleye dönmeyi zorlaştıracak ve tehlikeli bir durum oluşmasına neden olabilecektir. Ayrıca Müslümanların konumu da korku namazının nasıl kılınacağına dikkate alınmış olup Sünnet'te yer alan farklı uygulama şekilleri bu tür gerekçelerle izah edilmiştir.<sup>74</sup> Nitekim sahih olduğu kabul edilen bütün rivayetlere göre korku namazının kılınabileceğine cevaz verilmesi, bu amaca matufen olmalıdır.

### **Sonuç**

İslâm dininin temel esaslarından biri olan namaz, savaş hali gibi en zor şartlar altında dahi yerine getirilmesi gereken bir ibadettir. Kur'ân'da tarif edilen korku namazı yeni bir namaz türü değil, farz namazların kılınmasında bir kolaylık ve farklı bir uygulamadır. Fıkhî tefsir eserlerinde korku namazı Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan üç âyet çerçevesinde ele alınmıştır. İlgili âyetlerdeki üç farklı kullanım ise konuya dair ihtilafların temelini oluşturmaktadır. Zira havf kelimesi bir yerde mutlak olarak kullanılmışken bir yerde savaş haliyle ilgili olarak gelmiştir. Aynı yerde seferîlik durumu da âyetin kapsamında zikredilmiştir. Bundan dolayı namazın kısaltılması ya da korku namazı şeklinde kılınması konusunda üç illetten bahsedilmiştir. Mutlak olarak korku, savaş zamanındaki korku ve seferîlik olarak sıralanan bu illetlerin hükme ne ölçüde etkili oldukları tartışılmıştır. Bazıları korku namazının belirtilen şekilde kılınabilmesi için üç illetin aynı anda bulunması gerektiğinden hareketle korku namazının sadece seferîlik durumunda ve savaş halinde hissedilen bir korkunun varlığında kılınabileceğini ifade etmişlerdir. Diğer taraftan söz konusu illetlerin her birini müstakil kabul ederek sadece birinin bulunmasını yeterli görenler de olmuştur. Ancak seferîlik illeti namazın kısaltılması için yeterli görülse de tek başına korku namazı kılınması için yeterli görülmemiştir. Başta dört mezhebin imamları olmak üzere bu ayırmadan hareketle mukîm haldeyken korku namazının kılınabileceğini söyleyenler, korkuyu tek ve yeterli bir illet olarak görmüşlerse de namazın

<sup>71</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/316.

<sup>72</sup> İbnü'l-Feres, *Ahkâmu'l-Kurân*, 2/271.

<sup>73</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/361.

<sup>74</sup> Çelik, "Korku Namazı İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 216.

rekât sayısında bir kısaltma olmayacağını belirtmişlerdir. Zira onlara göre rekât sayısı ile ilgili kısaltmanın illeti doğrudan seferîliktir.

İlgili âyetlerde iki farklı durumdan bahsedilmesi korku namazının kılınış şekli ve yeri konusunda ihtilafa sebep olmuştur. Konuya dair görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla iki farklı korku namazından bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi, âyette de tarif edildiği üzere farz namazların savaş korkusu durumunda tek imamla iki grup halinde nöbetleşe kılınmasıdır. Diğeri ise korkunun mutlak olarak zikredildiği âyetten hareketle namazın ayakta veya binek üzerinde kılınmasıdır. Bahsedilen iki durumu birleştirerek savaş halinde korkunun daha şiddetli olduğu durumlarda ikinci uygulamanın geçerli olabileceğini savunan görüşler de bulunmaktadır. Bununla birlikte korkunun mahiyetini daha geniş tutarak vahşî hayvan saldırısı, sel, yangın gibi hallerde de korku namazı kılınabileceği ifade edilmiştir. Ancak bu kabullerin hangi korku namazı türüne yönelik olduğu net değildir. Anlaşıldığı kadarıyla bahsedilen korku türlerinde namazın ayakta veya binek üzerinde kılınması şeklinde yorumlamak daha isabetli görülmektedir. Zira tek imamla nöbetleşe kılma şekli özel olarak düşman korkusu ile kayıtlanmıştır.

Çalışmada kaynak olarak kullanılan ahkâm tefsirlerinde seferîlikteki namaz ile korku namazı bir arada zikredilmiş olup fıkıh eserlerinde olduğu kadar tasnif ve tafsilata gidilmemiştir. Bu yaklaşımda eserlerin tefsir nitelikli olması belirleyici bir neden olarak görülebilir. Korku namazının seferîlikle ilişkisi de bir başka sebep olarak zikredilebilir. Bu nedenle ilgili eserlerde sefer süresi, ne zaman başladığı ve ne zaman bittiği, seferde namazı kısaltmanın mahiyeti gibi konular da bu âyetlerin tefsiri içinde yer bulmuştur. Yine esas olanın iki rekât mı yoksa dört rekât mı olduğu gibi namazların rekât sayılarına, seferde namazları kısaltmanın azimet mi ruhsat mı olduğuna dair ihtilaflara değinilmiştir.

Özellikle korku namazının hükmüne dair ilgili eserlerde üç farklı yaklaşım tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi, âyetin lafzından da hareketle korku namazının Rasûlullah'a (s.a.v.) has bir uygulama olduğu görüşüdür. İkinci ve tespitinde zorlandığımız görüş ise korku namazı uygulamasının neshedildiği görüşüdür. Tespitinde zorlandığımız diyoruz çünkü bir fiilin neshedilmesi ile Rasûlullah'a (s.a.v.) has kabul edilmesi arasında fark vardır. Son görüş olarak da çoğunluğun kabul ettiği korku namazının hâlen yürürlükte olduğu görüşü zikredilmiştir. Korku namazının yürürlükte olduğunu savunanlar, kılınışına dair farklı rivayetlerin olması nedeniyle sahih bir senetle gelen bütün rivayetlerle amel etmenin caiz olduğu kanaatine varmışlardır. Burada belirleyici olan, düşmanın durumu, savaş taktiği ve güvenlik olacaktır.

Seferîlik durumunda namazın kısaltılmasının dört rekâtlı farz namazların iki rekât şeklinde kılınması anlamına geldiğinde ittifak eden âlimler, korku namazındaki kısaltma ile neyin kastedildiğine dair ihtilaf etmişlerdir. Bazıları farz namazın bir rekât veya iki rekât olarak kısaltılması şeklinde yorumlarken kısaltmanın rükû ve secdeyi ima ile yapmak, kıraati kısa tutmak gibi namazın vasıflarında olduğunu beyan edenler de vardır. Diğer taraftan ahkâm tefsirlerinde korku namazı ele alınırken namazla ilgili genel hükümlere pek yer verilmemiştir. Mezheplerin tercihlerinde özellikle etkili olan amel-i kesîrin namazı bozması, kanın abdesti bozması gibi hükümlerden bağımsız olarak korku namazı değerlendirilmiştir.



Kanaatimize göre savaş hali dışındaki diğer korkularda farz namazları tek imamla nöbetleşe kılmaya delalet eden açık bir karine bulunmamaktadır. Bu durumlarda namazın ayakta veya binek üzerinde kılınmasına ise cevaz verildiği açıktır. Savaş halinde âyette tarif edildiği gibi tek imamla nöbetleşe olacak şekilde kılınması ise hem düşmana korku salmak hem de Müslümanların kendi arasındaki dayanışmayı artırmak açısından oldukça etkili bir uygulamadır. Kur'ân-ı Kerîm'de normal namazların ve hatta Cuma namazının kılınışı bile tarif edilmişken korku namazının bu denli ayrıntılı olarak tarif edilmesi bir maksada matuf olmalıdır. Diğer taraftan ibadet halinde bile düşmana karşı uyanık olmak ve tedbiri elden bırakmamak gerektiğine de açıkça vurgu yapılmaktadır. Savaşta şartlara bağlı olarak birden fazla imamla ve farklı cemaatler halinde namazları eda etmek caiz olmakla beraber farz namazları korku namazı formatında kılmak daha önemli ve tercihe şayan bir uygulamadır.

### Kaynakça

- Atar, Fahrettin. “Sefer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/294-298. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-. *Ahkâmu'l-Kur'ân li's-Şâfiî*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Çelik, Taha. “Korku Namazı İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 209-234.
- Dervîş, Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa. *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhu*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Yemâme, 4. Basım, 1994.
- Erdem, Mehmet. “Salâtü'l-Havf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/21-23. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar, 4. Basım, 2013.
- Hâzin, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-. *Lubâbu't-Te'vil fî Me'ânî't-Tenzil*. thk. Muhammed Ali Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1994.
- İbnü'l-Alâ, Ebu'l-Fadl Bekr b. Muhammed el-Kuşeyrî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Selmân es-Samedî. 2 Cilt. Dubâi: Câizetü Dubâi ed-devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2016.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Nevâsihu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Eşref Ali el-Melbârî. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1984.
- İbnü'l-Feres, Abdülmün'im b. Muhammed el-Gırnâtî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Tâhâ b. Ali Bu Serih vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.

- Kiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsülişlâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Mûsâ Muhammed Ali - İzzet Abdu Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 2002.
- Muzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ el-Muzenî el-. *Muhtasarü'l-Muzenî (el-Umm içinde)*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî en-. *en-Nâsih ve'l-Mensûh*. thk. Muhammed Abdu's-Selâm Muhammed. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1987.
- Şirin, Şükrü. *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi -İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân Örneği-*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Şuhûd, Ali b. Nâyif eş-. *el-Hulâsatu fî Ahkâmi Salâti'l-Havf*. y.y.: y.y., 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-. *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî et-. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Sadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: İSAM, 1995-1998.
- Tarîfî, Abdulazîz b. Merzûk et-. *et-Tefsîru ve'l-beyân li ahkâmi'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 2016.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nîsâbûrî el-. *Esbâbu'n-Nuzûl*. thk. İsmâ b. Abdilmuhsin el-Humeydân. Dammam: Dâru'l-İslâh, 1992.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-. *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbuhu*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

**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)**

Şükrü ŞİRİN

**Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The author declares that he have no competing interests.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)

**“Kur’ân dışında benden hiçbir Şey yazmayınız” Rivâyeti ile Hadislerin Yazılmasını Yasaklayan Diğer Rivâyetlerin Tahlil ve Tenkîdi**

*Analysis and Criticism of the Narration "Do Not Write Anything from me Except the Qur'an" and the Other Narratives That Forbid the Writing of Hadiths*

**Muhittin DÜZENLİ**

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı  
Associated Prof. Dr., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Hadith  
Samsun, Turkey  
mduzenli@omu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-0916-5181>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 08/01/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 27/04/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2023

**Atıf / Citation:** Düzenli, Muhittin. ““Kur’ân dışında benden hiçbir Şey yazmayınız” Rivâyeti ile Hadislerin Yazılmasını Yasaklayan Diğer Rivâyetlerin Tahlil ve Tenkîdi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan/April, 2023), 20-42.

<https://doi.org/10.31121/tader.1231250>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

**Öz**

Hadisleri yazmanın yasaklandığına ilişkin Hz. Peygamber’den nakledilen rivâyetler kitâbetü’l-hadîs tartış-

masının en önemli dayanakları arasındadır. Bu rivâyetlerin en bilineni “Kur’ân dışında benden hiçbir şey yazmayınız” rivâyeti olmakla birlikte bu rivâyetin dışında hadis kitâbetini yasaklayan başka rivâyetler de bulunmaktadır. Kuşkusuz konuyu sadece bu rivâyetler çerçevesinde ele almak mümkün değildir. Ancak söz konusu rivâyet özelinde Kur’ân dışında sahâbenin ne yazdıkları konusu net değildir. Dolayısıyla “Kur’ân’dan başka bir şey yazmayınız” ifadesinin “Kur’ân dışında hadislerin yazılmasına yönelik” bir yasak mı olduğu hususu da tartışmalıdır. İlk bakışta bu rivâyetdeki vurgunun hadislerin Kur’ân ile aynı sayfaya yazılmasının yasaklanmasına yönelik olduğu söylenebilir. Zira hadislerin yazılmasını yasaklayacak bir gerekçe olmadan böyle bir emrin verilmesi pek mümkün değildir. Öte yandan Peygamber’in bu emrinin aksine birçok beyânının olması, yasak talimatının lokal ve belli nedenlere binaen verildiğine işaret etmektedir. Ayrıca rivâyet sahih olarak düşünüldüğünde “Benden Kur’ân’dan başka bir şey yazmayınız” emrinin Kur’ân-ı Kerim’in inzâl döneminde ve bizzat Kur’ân metninin tamamlanmadığı sırada verildiği de gözardı edilmemelidir. Bu hususlara binaen Peygamber’in ifadesinin “Benden Kur’ân’dan başka bir şey yazmayınız” şeklinde çoğul kipiyle aktarılmış olması, bu hadisin Ebû Saîd el-Hudrî ile birlikte başka sahâbîlere de söylenmiş olabileceğine işaret etmektedir. Buna rağmen rivâyet, sahabe tabakasında sadece Ebû Saîd el-Hudrî, tarafından nakledilmiştir. Böylesine önemli bir hususun hem sahâbe hem tabiîn tabakasında tek kişi tarafından nakledilmiş olması düşündürücüdür. Hadisleri yazmanın yasaklandığına dair Hz. Peygamber’den nakledilen [merfû] rivâyetler, toplamda üç farklı sahâbîden gelmiştir. Bunlar Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hureyre ve Zeyd b. Sâbit’ten gelen rivâyetlerdir. İşte bu çalışma, söz konusu rivâyetleri hem isnad hem de metin açısından ele almayı ve değerlendirmeyi hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sözlü Kültür, Yazılı Kültür, Hadislerin Yazılması

#### Abstract

The narrations transmitted from the Prophet regarding the prohibition of writing hadiths are among the most important bases of the *kitâbat al-badîth* debate. Although most well-known of these narrations is the narration “Do not write anything from me except the Qur’an”, but there are also other narrations that prohibit hadith inscription besides this narration. Undoubtedly, it is not possible to deal with the issue only within the framework of these narrations. However, it is not clear what the Companions wrote, apart from the Qur’an, in the context of the narration in question. Therefore, it is debatable whether the phrase “Do not write anything other than the Qur’an” is a ban on “writing hadiths other than the Qur’an”. At first glance, it can be said that the emphasis in this narration is on the prohibition of writing hadiths on the same page as the Qur’an. It is not possible for such an order to be given without a reason to prohibit the writing of hadiths. In addition, the fact that the Prophet made many statements contrary to this order indicates that the prohibition order was given for local and specific reasons. Moreover, when the narration is considered authentic, it should not be overlooked that the order “Do not write anything but the Qur’an from me” was given during the revelation period of the Qur’an and when the text of the Qur’an itself was not completed. Based on these issues, the fact that the phrase of the Prophet is quoted in the plural form as “Do not write anything but the Qur’an from me” indicates that this hadith may have been said to other Companions along with Abû Saîd al-Khudrî. Despite this, the narration was transmitted only by Abu Said al-Khudri among the Companions. It is thought provoking that such an important issue was conveyed by a single person, both in the Companions and the Tabi’ûn. The narrations reported from the Prophet regarding the prohibition of writing hadiths came from three different Companions in total. These are Abû Saîd al-Khudrî, Abû Hurayrah and Zayd b. Sâbit. Thus, this study aims to handle and evaluate these narrations in terms of both isnad and text.

**Keywords:** Hadith, Oral Culture, Written Culture, Writing of Hadiths.

#### Giriş

Hadislerin Hz. Peygamber (sav) döneminde yazılıp yazılmadığı veya yazıldıysa hangi ölçüde ve hangi şartlara binaen bunun gerçekleştiği ile ilgili tartışmalar genelde hadis yazımını yasaklayan ve buna izin veren rivâyetler çerçevesinde yürütülmektedir. Bu nedenle konu ile ilgili rivâyetlerin bir bütünlük içerisinde ve hadis usûlü kriterleri çerçevesinde ele alınması önemlidir. Ancak konu ile ilgili yapılan tartışmalara bakıldığında rivâyetlere yönelik teknik boyutun ihmal edildiği ve konu bütünlüğünün ve söz konusu dönemin sosyo-politik durumu-

nun dikkate alınmadığı görülmektedir. Bu çalışmada hadislerin yazımı yasaklayan merfû rivâyetlerin isnad ve metin açısından tahlilinin yapılması hedeflenmektedir.

Hadisleri yazmanın yasaklandığına dair Peygamber’den (sav) nakledilen (merfû) rivâyetler, üç farklı sahâbîden gelmiştir. Bunlar Ebû Saîd el-Hudrî (ra) (ö.74/693-94), Ebû Hüreyre (ö.58/678) ve Zeyd b. Sâbit’ten (ö.45/665) gelen rivâyetlerdir.

### **1. Ebû Saîd el-Hudrî’den (ö.74/693) Nakledilen Rivâyetler**

Ebû Saîd el-Hudrî’nin, hadislerin yazımının Hz. Peygamber (sav) tarafından yasaklandığına dair rivâyetlerinin iki farklı formda bize ulaştığı görülür. Bunlardan biri “*Kur’ân dışında benden hiçbir şey yazmayınız*” şeklinde ve bazı lafız farklılıklarıyla birlikte pek çok hadis kaynağında aktarılan rivâyet, diğeri ise Ebû Saîd el-Hudrî’nin Hz. Peygamber’den (sav) hadisleri yazmak için izin istediği ve Hz. Peygamber’in de izin vermediğine dair rivâyetlerdir. Her iki rivâyetin de birçok farklı varyantı ve bu varyantlar arasında lafız açısından bazı ufak metin farklılıkları bulunmakla birlikte, anlam itibarıyla hepsinin aynı olduğu söylenebilir. “*Kur’ân dışında benden hiçbir şey yazmayınız*” rivâyeti, tespit edebildiğimiz kadarıyla 54 farklı isnadla gelmiştir. Bu isnadların bir kısmında zayıf râviler bulunmakla birlikte, 42 tanesinde herhangi bir sorun gözükmemektedir.<sup>1</sup> Rivâyetin ilk geçtiği yer Ahmed b. Hanbel’in (ö.241/855) *Müsned*’i olmuştur;

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، أَخْبَرَنَا هَمَّامُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا سِوَى الْقُرْآنِ، وَمَنْ كَتَبَ شَيْئًا سِوَى الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهِ "

...Atâ b. Yesâr’dan (ö.103/721) nakledildiğine göre Ebû Saîd el-Hudrî (ra) (ö.74/693-94) Hz. Peygamber’in (sav) şöyle dediğini nakletmiştir: “*Benden Kur’ân’dan başka bir şey yazmayın. Kim benden Kur’ân’dan başka bir şey yazmışsa onu [derhal] imha etsin.*”<sup>2</sup>

Ahmed b. Hanbel, rivâyeti beş farklı tarîk ile nakletmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz İsmail b. Uleyye (ö.193/808) râvisi dışında aynı hadisi Hemmâm b. Yahyâ’dan, Şuayb b. Harb (ö.197/812), Yezîd b. Hârûn (ö.206/821), Ebû Ubeyde (ö.190/805) ve Affân b. Müslim (ö.220/835) isimli râviler aracılığı ile almıştır.<sup>3</sup>

Söz konusu rivâyetlerin metinlerinde ufak bazı lafız değişiklikleri dışında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Şuayb b. Harb’dan nakledilen rivâyette metin “*لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا*” şeklinde gelmişken<sup>4</sup>, Ebû Ubeyde’nin rivâyetinde ise “*لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا إِلَّا الْقُرْآنَ*” şeklinde nakledilmiştir.<sup>5</sup> Kısaca ifade etmemiz gerekirse rivâyetin metinlerinde dikkati çeken ciddi bir fark-

<sup>1</sup> Rivâyetin isnad ve metinlerini verirken hicrî dördüncü ve beşinci asra kadar telif edilen eserleri dikkate aldığımızı, gerektiğinde daha sonraki asırlarda telif edilen eserlere de yer verdiğimiz belirtmeliyiz. Rivâyetin rüm tarihleri bu bağlamda cevâmiu’l-kelîm programı vasıtasıyla incelenmiş ve her bir rivâyetin isnadında bulunan râvilerin cerh ve ta’dîl durumlarına tek tek bakılmıştır. Bu bilgilerin ve söz konusu tarihlerin burada tümüyle verilmesi makalenin hacmini oldukça artıracığından burada sadece belli tarihlerine işaret edilmekle yetinilmiştir.

<sup>2</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu’ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 17/149.

<sup>3</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/149, 151, 443; 18/94.

<sup>4</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/151.

<sup>5</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/443.



lılık bulunmamaktadır. Rivâyet, Ahmed b. Hanbel'den sonra Dârimî'nin (ö.255/869) eserlerinde hemen hemen aynı lafızlarla şu şekilde nakledilmiştir;

أَخْبَرَنَا زَيْدُ بْنُ هَارُونَ، أَخْبَرَنَا هَمَّامٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ: "لَا تَكْتُبُوا عَلَيَّ شَيْئًا إِلَّا الْقُرْآنَ، فَمَنْ كَتَبَ عَلَيَّ شَيْئًا غَيْرَ الْقُرْآنِ، فَلْيَمْحُهُ "

Atâ b. Yesâr'dan (ö.103/721) nakledildiğine göre Ebû Saîd el-Hudrî (ra), (ö.74/693-94) Hz. Peygamber'in (sav) şöyle dediğini nakletmiştir: *"Benden Kur'an'ın dışında bir şey yazmayın. Kim benden Kur'an'dan başka bir şey yazmışsa onu [derhal] imha etsin."*<sup>6</sup>

Üçüncü olarak Müslim (ö.261/875), rivâyeti biraz değişik lafızla eserine şu şekilde almıştır;

حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدٍ الْأَزْدِيُّ، حَدَّثَنَا هَمَّامٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ K قَالَ: " لَا تَكْتُبُوا عَلَيَّ، وَمَنْ كَتَبَ عَلَيَّ غَيْرَ الْقُرْآنِ، فَلْيَمْحُهُ وَحَدِّثُوا عَلَيَّ، وَلَا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ "، قَالَ هَمَّامٌ: أَحْسِبُهُ، قَالَ: مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

...Atâ b. Yesâr'dan (ö.103/721) nakledildiğine göre Ebû Saîd el-Hudrî (ra) (ö.74/693-94), Hz. Peygamber'in (sav) şöyle dediğini nakletmiştir: *"Benden [hiçbir şey] yazmayınız. Kim benden Kur'an'dan başka bir şey yazdıysa onu [derhal] imha etsin. Benden hadis nakledebilirsiniz. Bunda herhangi bir sakınca yoktur. Ama her kim benim üzerimden kasten yalan söylerse (Hemmâm, "Zeyd b. Eslem'in bana "kasıtlı olarak" dediğini zannediyorum" diyerek rivâyeti bu şekilde aktarmıştır) cehennemdeki yerini hazırlasın."*<sup>7</sup>

Nesâî (ö.303/916), aynı rivâyeti Hemmâm'dan Affân b. Müslim kanalıyla şu şekilde aktarmıştır;

وَأَخْبَرَنَا الْفَضْلُ بْنُ الْعَبَّاسِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: ثنا عَفَّانٌ، قَالَ: ثنا هَمَّامٌ، قَالَ: ثنا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ وَقَالَ مُحَمَّدٌ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " لَا تَكْتُبُوا عَلَيَّ شَيْئًا غَيْرَ الْقُرْآنِ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ: إِلَّا الْقُرْآنَ، فَمَنْ كَتَبَ عَلَيَّ شَيْئًا غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ "

Atâ b. Yesâr'dan (ö.103/721) nakledildiğine göre Ebû Saîd el-Hudrî (ra), (ö.74/693-94) Hz. Peygamber'in (sav) şöyle dediğini nakletmiştir: *"Benden Kur'an dışında hiçbir şey yazmayınız. Kim benden Kur'an'dan başka bir şey yazdıysa onu [derhal] imha etsin."*<sup>8</sup>

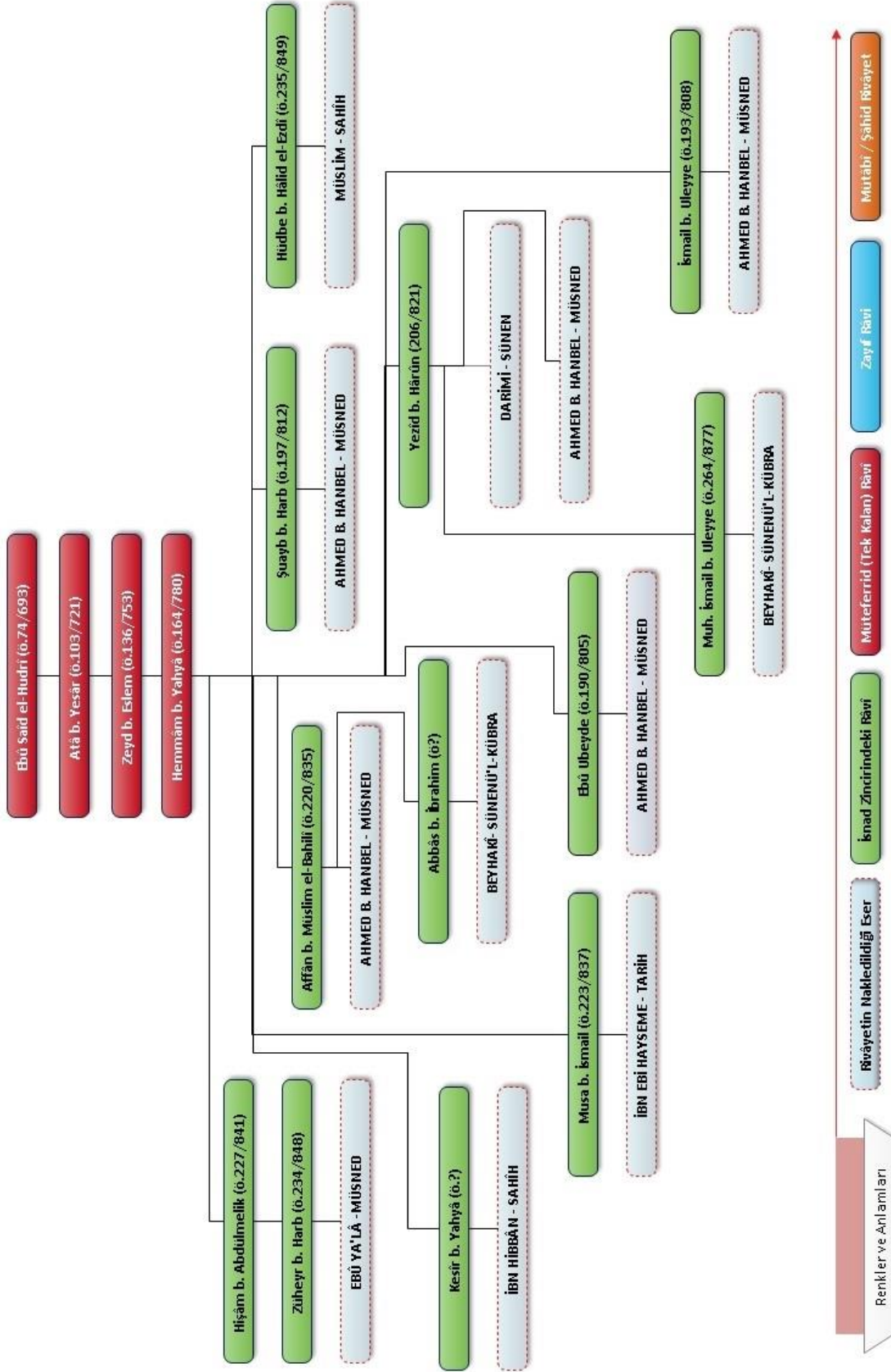
Rivâyet, Müslim'den (ö.261/875) sonra birçok kaynakta farklı isnadlarla zikredilmiştir.<sup>9</sup> Ancak rivâyetin metinlerinde çok ciddi farkların bulunmadığı görülmekte ve rivâyetin tüm tarîkleri (hicrî dördüncü yüzyıla kadar) tetkik edildiğinde karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:

<sup>6</sup> Dârimî, *es-Sünen*, ed. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî (Kahire: Dâru'l-Muğni, 2000), "Mukaddime", 42.

<sup>7</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-sahih* (Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyeye, 1998), "Zühd", 53/72.

<sup>8</sup> Nesâî, *es-Sünenul'l-kubrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im eş-Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 7/254.

<sup>9</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm* (Beyrut: Dâru lhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1974), 29-31; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrekü ala's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ' (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 1/127; Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'la el-Mevsilî* (Beyrut: Dâru't-Te'sil, 2017), 2/163; Beyhakî, *el-Medhal ilâ 'ilmi's-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme (Kâhire: Dâru'l-Yüsr, 2017), 405; İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibban el-Müsnedü's-sahih ale't-tekâsim ve'l-envâ'* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013), 3/313; Bez-zâr, *el-Bahru'z-zehhâr (Müsnedü'l-Bezzâr)*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdulhâlik (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 15/277.



İsnad şemasında da görüldüğü üzere, rivâyet bütün kaynaklarda *Ebû Saîd el-Hudrî - Atâ b. Yesâr - Zeyd b. Eslem* isnâdı ile nakledilmekte, Hemmâm b. Yahyâ sonrası rivâyetin tarîkleri çoğalmaktadır. Rivâyeti Hz. Peygamber'den (sav) nakleden sahâbî Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ö.74/693-94) Hicretten sonra Medine'de Müslüman olduğu ve Uhud Gazvesi'ne katılmak için Hz. Peygamber'in huzuruna çıktığı zaman on üç yaşında olduğu dikkate alındığında,<sup>10</sup> rivâyetin vürûd tarihinin en azından hicretin 3. yılından sonrasına denk geldiği söylenebilir.

Rivâyetin isnâdında teknik olarak problem olmamakla birlikte, böylesine önemli bir hususun sadece tek bir sahâbî tarafından nakledilmiş olması ilginçtir. Üstelik rivâyetin tüm tarîklerinde Hz. Peygamber'in (sav) ifadesinin “*Benden Kur'ân'dan başka bir şey yazmayınız*” (لا تَكْتُبُوا عَلَيَّ) şeklinde çoğul kipiyle aktarılmış olması, bu hadisin Ebû Saîd el-Hudrî ile birlikte başka sahâbîlere de söylenmiş olabileceğine işaret etmektedir. Buna rağmen rivâyet, sahabe tabakasında sadece Ebû Saîd el-Hudrî, tabiîn tabakasında da yine sadece Atâ b. Yesâr tarafından nakledilmiştir. Böylesine önemli bir hususun nakledildiği bir rivâyette hem sahâbe hem de tabiîn tabakasında mutlak teferrüdün meydana gelmesi (hem sahâbe hem tabiîn tabakasında tek kişi tarafından nakledilmiş olması) düşündürücüdür. Bütün bu soru işaretlerine rağmen, rivâyetin sıhhatine yönelik muhaddisler arasında bir tartışma olmadığını söylememiz gerekir. Nitekim el-Hâkim en-Nisâbûrî (ö.405/1014), rivâyetin hem Buhâri hem de Müslim'in şartlarına uyduğu halde eserlerinde nakletmedikleri *sahîh* hadislerden olduğunu ifade ederek rivâyetin sıhhatine vurgu yapmıştır.<sup>11</sup> Ancak Hâkim'in bu ifadesinin aksine İbn Hacer (ö. 852/1449) “*Benden Kur'ân'dan başka bir şey yazmayınız. Kim Kur'ân'ın dışında benden bir şey yazdıysa onu [derhal] imha etsin*” ifadesinin Buhâri ve başka âlimlere göre Ebû Saîd'in [şahsî] bir beyanı olduğunu (*mevkûf*) ve Hz. Peygamber'e (sav) yanlışlıkla nispet edildiğini ifade etmiştir.<sup>12</sup> Buhâri'nin söz konusu hadisi *Sahîh*'inde nakletmemiş olmasının gerekçesi de bu olmalıdır. Fakat genel kanaatin aksi yönde olduğunu ve söz konusu rivâyetin sıhhatine yönelik bir endişenin bulunmadığını da belirtmemiz gerekir.<sup>13</sup>

Söz konusu rivâyetin *sahîh* olduğunu dikkate aldığımızda, bu emrin hadislerin Kur'ân ile aynı sahîfe veya yazı malzemesi üzerine yazılmasına yönelik bir yasak olduğu -her ne kadar rivâyetin metninde buna açık bir şekilde işaret edilmemiş olsa da- söylenebilir. Zira hadislerin yazılmasını yasaklayacak bir gerekçe olmadan böyle bir emrin verilmesi pek mümkün görünmemektedir. Hz. Peygamber'in (sav) bu emrinin aksine birçok beyânının olması, yasak talimatının lokal ve belli nedenlere binaen verildiğine işaret etmektedir. Ayrıca bu rivâyet *sahîh* olarak değerlendirildiğine göre “*Benden Kur'ân'dan başka bir şey yazmayınız*” emrinin Kur'ân-ı Kerîm'in inzâl döneminde ve bizzat Kur'ân metninin tamamlanmadığı sırada verildiği de gözardı edilmemelidir. Bu rivâyetin içeriğinde hadislerin yazılmasını engelleyen hiç-

<sup>10</sup> Raşit Küçük, “Ebû Saîd el-Hudrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/223.

<sup>11</sup> Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek*, 1/216.

<sup>12</sup> Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 1/208.

<sup>13</sup> Bk. Ahmet Yücel, “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (2014), 98.

bir geçerli sebep bulunmadığı gibi bu yasağı umûmi bir yasak olarak değerlendirmek de doğru değildir.<sup>14</sup>

Öte yandan dikkat edilirse rivâyetlerin hiçbirinde, Kur’ân dışında sahâbenin ne yazdıkları konusu net değildir. Dolayısıyla “*Kur’ân’dan başka bir şey yazmayınız*” ifadesinin “Kur’ân dışında hadislerin yazılmasına yönelik” bir yasak mı olduğunu veya Hz. Peygamber’in (sav) bir başka hususu mu kastettiğini, en azından bu rivâyet özelinde anlamamız mümkün değildir. Zira, Hz. Peygamber (sav) bizzat kendisi, çeşitli yerlere, çoğu itikat ve ibâdet esaslarını anlatan mektuplar göndermiştir. Hz. Peygamber’in (sav) Bizans imparatoruna, Acem kirasına, Habeşli Necâşî’ye yazmış olduğu mektuplar herkes tarafından bilinmektedir.<sup>15</sup> Bu mektupların bir kısmının orjinalleri günümüze kadar ulaşmıştır.<sup>16</sup> Bunların dışında yazılmış yüzlerce vesika daha vardır ki, bu vesikaların yazılış sebepleri yahut konuları birbirinden farklıdır. Yeni anlaşmalar veya daha önce yapılmış anlaşmaların yenilenmesi, İslam’a dâvet mektupları, memur tayinleri ve memurların işleri yürütürken uymaları gerekli esaslar, eman ve tavsiye mektupları... İşte bir kısmı zamanımıza kadar ulaşan bu vesikalar hadislerin bize kadar naklinde önemli bir rol üstlendiği gibi, hadislerin Hz. Peygamber döneminde yazıldığına ve yazı malzemelerinin varlığına işaret eden hususlardır.<sup>17</sup> Hatta gönderilen bu mektuplarda Resûlullah’ın mührünün de, hicretin altıncı yılından itibaren kullanıldığı bilinmektedir; Resûl-i Ekrem Kısra, Kayser ve Necâşî gibi yabancı devlet başkanlarına mektup yazmak istediğinde, kendisine onların mühürsüz mektupları okumadıkları hatırlatılmış, o da yuvarlak siyah akik taşlı gümüş bir mühür (yüzük) edinmiştir.<sup>18</sup> Ashâbın bir kısmının bu mektupların yazımında Hz. Peygamber tarafından görevlendirilmiş olduğu ve “kâtiplik” şeklinde adlandırılan bir mesleğin ilk örneklerinin bu dönemde ortaya çıktığı bilinmektedir.<sup>19</sup> Nitekim Zeyd b. Sâbit hükümdarlara yazılan mektuplarla, Hz. Ali antlaşmalarla, Muğire b. Şu’be ortaya çıkan ihtiyaçlarla, Hâlid b. Saîd b. Âs Hz. Peygamber’e arzedilen hususlarla, Abdullah b. Erkam akid ve borçlarla, Muaykib b. Ebû Fâtıma ganimetlerle ve Huzeyfe b. Yemân zekât işleriyle ilgilenen kâtiplerden bazılarıydı. Resûl-i Ekrem’in kâtiplerden birinin yokluğunda yerine görevlendirdiği Hanzale b. Rebî’, “kâtip” lakabıyla tanınmıştı.<sup>20</sup>

Kısaca söylememiz gerekirse Ebû Saîd el-Hudrî’den nakledilen bu rivâyetlerdeki yasağın, hadislerin yazılmasına yönelik umûmi bir yasak olarak değerlendirilmesi hem hadisin

<sup>14</sup> Cemal Ağırman, “Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitâbet Meselesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 159.

<sup>15</sup> Muhammed Hamidullah, *Mecmuatü’l-vesâiki’s-siyâsiyye li’l-ahdi’n-nebevî ve’l-hilâfe* (Beyrut: Dârü’-Nefâis, 1983), 118-120.

<sup>16</sup> Bk. Muhammed Hamidullah, *Hazreti Peygamberin Altı Orjinal Diplomatik Mektubu [Bütün Eserleri; 2]*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 1990); İbrahim Halil Er, *Hz. Muhammed’in (sav) Mektupları* (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2017).

<sup>17</sup> Geniş bilgi için Bk. İmtiyaz Ahmed, *Delâilü’l-tevsiki’l-mübekkir li’s-sünne ve’l-hadis* (Karaçi: Câmiatü’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 1990), 368-391.

<sup>18</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu’s-sahih* (Riyâd: Beytü’l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998), “Libâs”, 77/52; Müslim, *el-Câmiu’s-sahih*, “Libâs” 37/56, 58.

<sup>19</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh el-Ceşiyârî, *Kitâbü’l-vüzerâ’ ve’l-küttâb*, ed. Mustafa es-Sekka v.dğr. (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1937), 12-14.

<sup>20</sup> Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Kâtip”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/49.

muhtevâsı hem de tarihi gerçeklerle örtüşmemektedir. O halde bu rivâyetten, Hz. Peygamber'in söz konusu nehiy ifadesini vahiylerin yazılı olduğu sayfalar için kullanmış olabileceğini ve âyetlerin yazılı olduğu sahîfelere bir başka şeyin yazılmaması talimatını verdiği anlaşılacaktır.

Ebû Saîd el-Hudrî'den bu konuda nakledilen bir başka rivâyet onun, Hz. Peygamber'den (sav) hadisleri yazmak amacıyla izin istediği ve kendisine izin verilmediğine ilişkin rivâyettir. Bu rivâyetin nakledildiği en erken kaynak, Tirmizî'nin (ö.279/893) *Sünen*'i olmuştur;

حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ وَكَيْعٍ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، قَالَ اسْتَأْذَنَّا النَّبِيَّ فِي الْكِتَابَةِ فَلَمْ يَأْذَنْ لَنَا، قَالَ أَبُو عَيْسَى: وَقَدْ رُوِيَ هَذَا الْحَدِيثُ مِنْ غَيْرِ هَذَا الْوَجْهِ أَيْضًا عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، رَوَاهُ هَمَّامٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ

...Zeyd b. Eslem'in Atâ b. Yesâr'dan (ö.103/721) naklettiğine göre göre Ebû Saîd el-Hudrî (ra) (ö.74/693-94) şöyle demiştir: “[Hadisleri] yazmak için Hz. Peygamber'den izin istedik, bize izin vermedi.”<sup>21</sup>

Dârimî (ö.255/869) *Sünen* adlı eserinde aynı rivâyeti, hemen hemen aynı lafızlarla Süfyân b. Uyeyne'den (ö.198/814) şu şekilde nakledilmiştir;

أَخْبَرَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّهُمْ اسْتَأْذَنُوا النَّبِيَّ فِي أَنْ يَكْتُبُوا عَنْهُ " فَلَمْ يَأْذَنْ لَهُمْ "

Zeyd b. Eslem'in Atâ b. Yesâr'dan (ö.103/721) naklettiğine göre, Ebû Saîd el-Hudrî (ra) (ö.74/693-94) şöyle demiştir: “[Hadisleri] yazmak için Hz. Peygamber'den izin istediler, onlara izin vermedi.”<sup>22</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Süleymân Luveyn'in (ö.245/860) *el-Cuz*' adlı eserinde ise aynı rivâyet, yine Süfyân b. Uyeyne'den “Hz. Peygamber'den [hadisleri] yazmak için izin istedim, fakat bana izin vermekten kaçındı”<sup>23</sup> şeklinde nakledilmiştir.

Rivâyet, zikrettiğimiz bu eserlerin dışında başka kaynaklarda da nakledilmekte ve farklı isnad sayısı toplam onbeş sayısına ulaşmaktadır.<sup>24</sup> Bu isnadların dokuzu isnadlarında tenkit edilmiş râvilerin bulunması nedeniyle *zayıf* olarak değerlendirirken, iki tanesi *hasen*, az önce zikrettiğimiz üç tanesi de *sahîh* isnadlarla nakledilmişlerdir.<sup>25</sup> Rivâyetin tüm tarîkleri (hicrî dördüncü yüzyıla kadar) tetkik edildiğinde, karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır;

<sup>21</sup> Muhammed b. İsâ Tirmizî, *es-Sünen* (Riyâd: Beytül-Efkâr ed-Düveliyeye, 1998), “İlim”, 38/11.

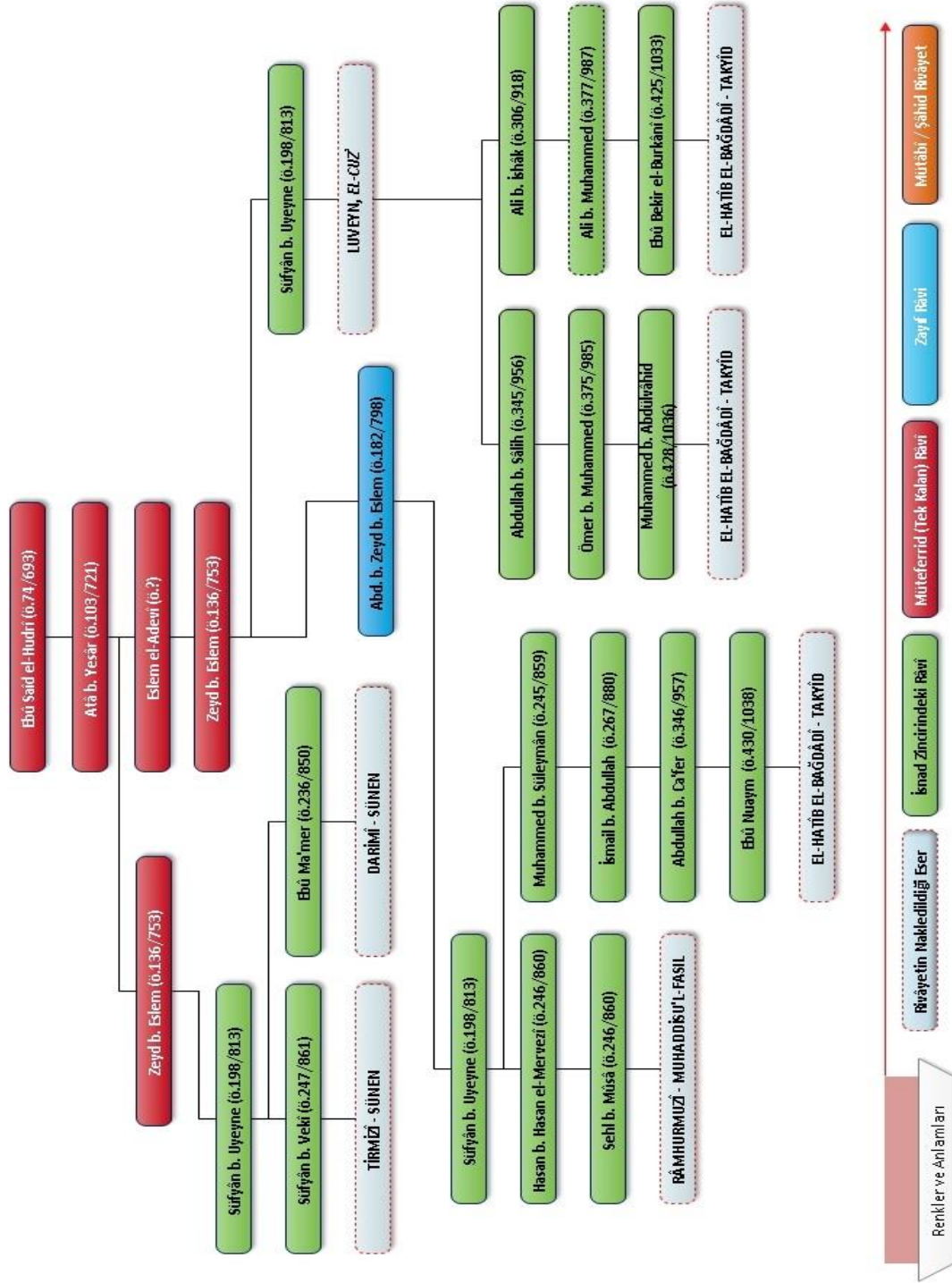
<sup>22</sup> Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 42.

<sup>23</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Süleymân b. Habîb el-Esedî Luveyn, *el-Cuz*, thk. Ebû 'Abdurrahmân Mes'ad b. 'Abdulhamîd es-Sa'denî (Riyad: Edvâ'u's-Selef, 1997), 69.

<sup>24</sup> Diğer tarîkler için Bk. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-'ilm*, 32; Ebu Hafs Ömer b Ahmed b Osman el-Bagdadî İbn Şahin, *en-Nasîh ve'l-mensuh mine'l-hadis*, thk. Semîr b. Emîn ez-Zuheyrî (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1998), 471; Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. Alî b. Ahmed el-Makdisî İbnu'l-Kayserânî, *Zahîratu'l-Huffâz mine'l-Kâmil l'İbni 'Adiyy*, thk. Abdurrahman el-Feryevâî (Riyâd: Dâru's-Selef, 1996), 1/391; Ebû'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman Mizzi, *Tuhfetü'l-eşraf bi-ma'rifeti'l-etrâf* (Bombay: Dâru'l-Kayyime, 1966), 3/408.

<sup>25</sup> Sözlükte “sıhhatli ve sağlam” anlamına gelen *sahîh* kelimesi, terim olarak adâlet ve zabt sahibi râvilerin kendileri gibi adâlet ve zabt sahibi râvilerden muttasıl bir senedle rivayet ettikleri şâz ve muallal olmayan hadisi ifade eder. *Sahîh* kelimesi ceyyid, müstakim, sâbit, nebîl, sâlih ve mahfûz ile birlikte hadis çeşitleri arasında en üstün derecede bulunan hadisin adı olmuştur. Bk. Mehmet Efendioğlu, “Sahih”, Türkiye Diyanet





Vakfî İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/523; Sözlükte “güzel olmak” anlamına gelen hüsn kökünden türemiş bir isim olan *hasen* kavramı ise “iyi, güzel” demektir. Terim olarak genel kabule göre, “sahih hadisin şartlarını taşımakla beraber râvisinin zabtı sahîh hadisin râvisine nisbetle daha az olan hadis” anlamında kullanılmaktadır. Buna göre *hasen*, sahîh hadisle zayıf hadis arasında, ancak sahihe daha yakın konumda bulunmaktadır. Bk. Mücteba Uğur, “Hasen”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/374; Sahîh veya hasen hadisler için gerekli özelliklerden en az birini taşımayan, dolayısıyla hasen mertebesine ulaşamayan rivâyetlere ise zayıf (zaîf) denir. Râviler hakkında ise bu kelime cerh ifade eden bir sıfat olarak kullanılır. Bk. Mahmut Demir - Mehmet Emin Özafşar, “Zayıf”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/157.

Rivâyetin *Takyîdü'l-ilm* adlı eserde geçen varyantları (üç adet) bütün kaynaklarda *Ebû Saîd el-Hudrî - Atâ b. Yesâr – Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem* isnâdı ile nakledilmekte ve Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem sonrası rivâyetin tarîkleri çoğalmaktadır. Ancak rivâyetin bu ve diğer tüm isnadlarında bulunan Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö.182/798) isimli râvi, ricâl değerlendirilmelerinde *münker* hadis nakletmekle itham edilen zayıf bir râvidir.<sup>26</sup> Muhaddisler, onun zayıf bir râvi olduğunda ittifak etmişlerdir. Hâkim en-Neysâbûrî ve Ebû Nu'aym'ın ifadesine göre Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem, uydurma hadisler rivâyet eden (metrûk) râvilerden biridir.<sup>27</sup> Yine İbn Hibbân'ın ifade ettiğine göre o, "Hadîsleri bilmeden ters yüz eder, munkatî' (isnâdı kopuk) olan hadîsleri, isnâdı tam olan rivâyetler ile karıştırırdı. Bu nedenle de Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem, (hadisleri) terkedilmeye lâyık râvilerden biridir."<sup>28</sup> Zikredilen bu gerekçelerle rivâyetin bu isnad ile zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır.

Biraz önce zikrettiğimiz üzere rivâyet, Tirmizî ve Darîmî'de, diğer tariklerde zayıf râvi olarak kabul edilen râvi olmadan onun babası Zeyd b. Eslem'den aktarılmıştır. Dolayısıyla *Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem* isnâdı ile nakledilen rivâyetler zayıf olarak telakki edilmekle birlikte diğer iki tarikte en azından bu yönüyle herhangi bir sorun gözükmemektedir. Bununla beraber Dârimî ve Tirmizî'nin naklettiği rivâyetlerin senedinde yer alan Süfyân b. Uyeyne'nin müdellis<sup>29</sup> olması sebebiyle bu rivâyetlerin sahîh olmayacağı ifade edilmiştir. Ancak müdellis râvilerin semâya delâlet eden "semia" ve "haddesenâ" gibi lafızlarla yaptıkları rivâyetlerin sahîh kabul edileceği, muhaddislerin çoğu tarafından benimsenen bir görüştür.<sup>30</sup> Süfyân b. Uyeyne'nin Tirmizî'deki rivâyetinde tedlîse delâlet eden "an" lafzını zikretmiş olmasına (سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ) rağmen, Dârimî'nin kaydında *haddesenâ* sîgasını kullandığı dikkate alınırsa (عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ), onun söz konusu rivâyette tedlîs yapmadığı söylenebilir.<sup>31</sup> A'zâmî (1930-2017) gibi araştırmacıların da zayıf olarak kabul ettikleri bu rivâyet<sup>32</sup> biraz önce de ifade ettiğimiz üzere Tirmizî ve Darîmî tarafından isnâdında herhangi bir sorun olmadan nakledilmiştir.

Söz konusu rivâyetlerde bulunan bu ve benzeri zayıflıkların olduğu durumlarda, başka karînelere de bakılması gerekir. Örneğin; rivâyetin Tirmizî'de geçen versiyonunda "[Hadisleri] yazmak için Hz. Peygamber'den izin istedik, bize izin vermekten kaçındı" ile Dârimî'nin

<sup>26</sup> Buhârî, *et-Tarihü'l-evsat*, thk. Teysîr b. Sa'd, Yahyâ b. Abdullâh (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2005), 4/930; Buhârî, *ed-Duafâ'u's-Sağîr*, thk. Ebû Abdullâh Ahmed b. İbrahim b. Ebî'l-Ayneyn (Dimyat: Mektebetu İbn Abbâs, 2005), 64; İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 5/108; el-Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebîr*, thk. Abdulmut'î Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984), 2/60.

<sup>27</sup> İbn Arrâk, *Tenzihu's-şerîati'l-merfûa ani'l-ahbâri's-şenîati'l-mevdû'a*, thk. Abdulvahhâb Abdullatîf-Abdullah Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1399), 1/78.

<sup>28</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi (Riyâd: Dâru's-Sümeiyî, 2000), 11/22.

<sup>29</sup> Sözlükte "bir şeyin kusurunu gizlemek" anlamındaki *tedlîs* terim olarak "râvinin, görüşmediği ya da görüştüğü halde kendisinden hadis işitmediği hocasından işittiği zannını uyandıracak biçimde rivâyette bulunması" demektir. Tedlîs yapan râviye müdellis, tedlîsle rivâyet edilen hadise müdelles denir. Bk. Bünyamin Erul, "Tedlîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/262.

<sup>30</sup> Yücel, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetler", 96; Ahmet Yücel, *Hadîs İstulâhlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 168.

<sup>31</sup> Yücel, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetler", 96.

<sup>32</sup> Muhammed Mustafa A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebevî* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 1/77.



naklettiği tarihte “[Hadisleri] yazmak için Hz. Peygamber’den izin istediler, onlara izin vermedi” ifadeleri, bu izin talebinin sadece Ebû Saîd el-Hudrî tarafından değil, diğer sahâbiler tarafından da Hz. Peygamber’e (sav) iletildiği izlenimini vermektedir. Bütün bu bilgiler çerçevesinde, rivâyetin bir önceki rivâyette olduğu gibi sahâbe tabakasında başka sahâbiler tarafından da nakledilmiş olması beklenen bir sonuçtur. Buna rağmen rivâyet, hem sahâbe hem tabiîn tabakasında sadece tek bir kişiden nakledilmiş ve bu noktada “mutlak teferrüd” vasfına sahip olmuştur. Teferrüd vasfı tek başına bir rivâyetin sıhhatini giderebilecek bir neden olmasa da, diğer karînelerle birleştğinde bu rivâyetin sahîh sınırları içerisinde mütalaa edilmesini zorlaştırmaktadır. Zira, Hz. Peygamber’in her tavrını büyük bir hassasiyetle en ince ayrıntısına kadar aktaran sahâbenin -şâyet bu hadis Ebû Saîd el-Hudrî dışında başka kimseler tarafından da işitilmiş ise- bu hadisi de nakletmiş olmaları gerekirdi. Diğer taraftan Ebû Said el-Hudrî kendisinden hadisleri yazmak için izin isteyen diğer sahâbilerle vermiş olduğu cevapların hiçbirinde Hz. Peygamber’in (sav) hadis yazımını yasakladığına vurgu yapmamış, sadece Kur’ân gibi bir kitap haline getirilmesine yönelik endişesine işaret ederek “Biz Allah Resulünden nasıl ezberlediysek, siz de bizden öylece ezberleyin” (اِحْفَظُوا عَنَّا كَمَا حَفِظْنَا) cevabını vermiştir.<sup>33</sup>

## 2. Ebû Hureyre’den (ö.58/678) Nakledilen Rivâyetler

Ebû Hureyre’den, hadis yazma yasağına ilişkin tek bir rivâyet nakledilmiştir. Ancak kaynaklara bakıldığında söz konusu rivâyetin farklı anlatımları bulunmaktadır. Rivâyetin geçtiği en erken kaynak olarak Ahmed b. Hanbel’in *Müsned* adlı eseri ile karşılaşmaktayız:

حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ عِيسَى، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: كُنَّا فُعُودًا نَكْتُبُ مَا نَسْمَعُ مِنَ النَّبِيِّ فَخَرَجَ عَلَيْنَا، فَقَالَ: " مَا هَذَا تَكْتُبُونَ؟ "، فَقُلْنَا: مَا نَسْمَعُ مِنْكَ، فَقَالَ: " أَكْتُابٌ مَعَ كِتَابِ اللَّهِ؟ " فَقُلْنَا: مَا نَسْمَعُ، فَقَالَ: " أَكْتُابٌ غَيْرُ كِتَابِ اللَّهِ؟ أَمْ حِضُّوا كِتَابَ اللَّهِ وَأَخْلَصُوهُ "، قَالَ: فَجَمَعْنَا مَا كَتَبْنَا فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ أَحْرَقْنَاهُ بِالنَّارِ، قُلْنَا: أَيُّ رَسُولِ اللَّهِ أَنْتَ حَدَّثَ عَنْكَ؟، قَالَ: " نَعَمْ تَحَدَّثُوا عَنِّي وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ "، قَالَ: فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنْتَ حَدَّثَ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ؟، قَالَ: " نَعَمْ، تَحَدَّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ، فَإِنَّكُمْ لَا تَحَدَّثُونَ عَنْهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا وَقَدْ كَانَ فِيهِمْ أَعْجَبَ مِنْهُ "

...Atâ b. Yesâr’dan (ö.103/721) nakledildiğine göre Ebû Hureyre (ö.58/678) şöyle demiştir: “Hadisleri yazdığımız bir sırada Hz. Peygamber (sav) yanımıza çıkıp geldi ve “*Bu yazdığımız şeyler nedir?*” diye sordu. Biz de: ‘Senden duyduğumuz hadislerdir’ dedik. Bunun üzerine şöyle buyurdu: “*Allah’ın Kitabı’nın yanında başka bir kitap daha öyle mi? Allah’ın Kitabı’na yoğunlaşın, derinleşin ve ona karşı hâlis olun.*” Ebû Hureyre (ra) dedi ki: “Bunun üzerine [yazılanları] bir tepede toplayıp ateşe attık.” [Ebû Hureyre, sözlerine şöyle devam etti]; “Ey Allah’ın Elçisi! Senden hadis nakledelim mi?” diye sorduk. Hz. Peygamber (sav) şöyle cevap verdi: “*Benden hadis nakletmenizde herhangi bir sakınca yoktur. Ama her kim benim üzerimden yalan söylerse cehennemdeki yerini hazırlasın.*” “İsrailoğullarından nakilde bulunalım mı?” diye sorduğumuzda ise “*Nakledin bunda bir sıkıntı yoktur. Onlardan ne nakletseniz daha tuhafını onlarda bulursunuz*” şeklinde cevap verdi.”<sup>34</sup>

<sup>33</sup> İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Sa’d b. Nâsır eş-Şetrî (Riyad: Dâru Kunûzi İşbilîyâ, 2015), 14/457; Beyhakî, *el-Medhal*, 405.

<sup>34</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/156.

Ahmed b. Hanbel'den sonra çok ilginç bir şekilde rivâyetin beşinci asra asra kadar sadece el-Hatîb el-Bağdâdî'nin *Takyîdü'l-ilm* adlı eserinde nakledildiğini görmekteyiz.<sup>35</sup> Söz konusu eserde bu rivâyet dört farklı isnad<sup>36</sup> ve birbirine çok yakın üç farklı metinle şu şekilde nakledilmiştir;

وَأَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي جَعْفَرٍ الْقَطِيعِيُّ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُظَفَّرِ، حَدَّثَنَا قَاسِمُ بْنُ زَكَرِيَّا الْمُطَرِّزُ، حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ سَهْلٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ: حَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَنَحْنُ نَكْتُبُ الْأَحَادِيثَ، فَقَالَ: " مَا هَذَا الَّذِي تَكْتُبُونَ؟ قُلْنَا: أَحَادِيثَ نَسْمَعُهَا مِنْكَ، قَالَ: " كِتَابَ اللَّهِ؟ كِتَابَ اللَّهِ؟ ! أَتَذَرُونَ مَا ضَلَّ الْأَمَمَ قَبْلَكُمْ؟ أَلَا بِمَا اكْتَتَبُوا مِنَ الْكُتُبِ مَعَ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى " قُلْنَا: أُنْحَدِثُ عَنْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: " حَدِّثُوا عَلَيَّ وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ " قُلْنَا: فَتَنَحَدَّثُ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ؟ قَالَ: حَدِّثُوا وَلَا حَرَجَ، فَيَأْتِكُمْ لَمْ تَحْدِثُوا عَنْهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا وَقَدْ كَانَ فِيهِمْ أَعْجَبُ مِنْهُ. قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: فَجَمَعْنَا فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ فَأَلْفَيْنَاهَا فِي النَّارِ.

...Atâ b. Yesâr'dan (ö.103/721) nakledildiğine göre, Ebû Hureyre (ö.58/678) şöyle demiştir: "Hadisleri yazdığımız bir sırada Hz. Peygamber (sav) yanımıza çıkıp geldi ve "Bu yazdığımız şeyler nedir?" diye sordu. Biz de: "Senden duyduğumuz hadislerdir" dedik. Bunun üzerine şöyle buyurdu: "Allah'ın Kitabı'yla birlikte başka bir kitap mı? Sizden önceki ümmetleri saptıran şeyin ne olduğundan haberiniz var mı? Onları saptıran şey, Allah'ın Kitabı'nın yanı sıra başka kitaplar da yazmalarıdır." "Ey Allah'ın Elçisi! Senden hadîs nakledelim mi?" diye sorduk. Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: "Benden hadis nakletmenizde herhangi bir sakınca yoktur. Ama her kim benim üzerimden yalan söylerse cehennemdeki yerini hazırlasın." "İsrailoğullarından nakilde bulunalım mı?" diye sorunca; "Nakledin bunda bir sıkıntı yoktur. Onlardan ne nakletseniz daha tuhafını onlarda bulursunuz" şeklinde cevap verdi. Ebû Hureyre (r.a.) dedi ki: "Bunun üzerine [Yazılanları] bir tepede toplayıp ateşe attık."<sup>37</sup>

Ebû Hureyre, hicrî 7. yılın (628) başlarında Tufeyl b. Amr ed-Devsî vasıtasıyla Müslüman olmuş ve kabilesinden altmış veya yetmiş kişi ile birlikte Tufeyl'in başkanlığında Resûlullah ile görüşmek üzere aynı yılın Muharrem ayında (Mayıs 628) Medine'ye gitmiştir.<sup>38</sup> Dolayısıyla bu rivâyetin (şayet sahîh ise) hicretten sonra îrad edildiği söylenebilir. Ancak Ebû Saîd el-Hudrî'den (ra) (ö.74/693-94) nakledilen, biraz önce zikrettiğimiz rivâyetlerin isnâdında yer alan ve hadis uydurmakla itham edilen *Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem*, Ebû Hureyre'den (ö.58/678) gelen bu rivâyetlerin tüm isnadlarında yer almaktadır. Dolayısıyla hadis yazımını yasaklayan bu rivâyetin isnad açısından *sahîh* olamayacağını belirtmemiz gerekmektedir. A'zamî de aynı noktaya işaretler, bu hadise itibar edilemeyeceğini ifade etmiştir.<sup>39</sup>

Rivâyetin hadis kaynakları içerisinde sadece Ahmed b. Hanbel tarafından nakledilmesi ve beşinci asra kadar diğer hadis koleksiyonlarının hiçbirinde zikredilmemiş olması muhteme-

<sup>35</sup> Ebû Abdullâh Hüseyin b. İbrâhîm Cüzekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* (Riyâd: Dâru's-Semî'î li'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 2002), 1/255; İbnü'l-Cevzî, *Câmi'u'l-mesânîd*, thk. Alî Huseyn el-Bevvâb (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2005), 5/315.

<sup>36</sup> Rivâyetin diğer tarikleri için Bk. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 33-35.

<sup>37</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 34.

<sup>38</sup> M. Yaşar Kandemir, "Ebû Hureyre", *Ebû Hüreyre* (İstanbul: TDV, 1997), 10/160.

<sup>39</sup> A'zamî, *Dirâsât*, 1/78.

len *Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem*’in rivâyetlerinin münker olarak kabul edilmesinden kaynaklıdır. Üstelik bu râvinin zayıf olduğunu ifade eden münekkitlerden birinin de Ahmed b. Hanbel [سَأَلْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ؟ فَقَالَ ضَعِيفٌ] olduğu nakledilmektedir.<sup>40</sup> Buna ilaveten, Ebû Hureyre’den (ö.58/668) nakledilen; “Abdullah b. Amr hariç, Hz. Peygamber’in (sav) ashâbından benden daha çok hadis bilen tek kişi yoktu. Abdullah yazardı, ben ise yazmazdım”<sup>41</sup> rivâyeti bu rivâyet ile çelişmektedir. Zira sıhhati konusunda ittifak edilen bu rivâyet ve konu ile ilgili diğer rivâyetler Hz. Peygamber (sav) döneminde Abdullah b. Amr’ın hadisleri yazdığına net bir şekilde işaret etmekte ve onun hadisleri yazdığına ilişkin herhangi bir tartışma bulunmamaktadır.

Hadis kitâbetini yasaklayan rivâyetlerin üçüncüsü Zeyd b. Sâbit’den gelen rivâyetlerdir:

### 3. Zeyd b. Sâbit’ten (ö.45/665 [?]) Nakledilen Rivâyetler

Zeyd b. Sâbit, Hicretten on bir yıl önce (m.611) Medine’de doğdu. Resûlullah, Yahudilerle yaptığı görüşmeler ve yazışmalar sırasında mektuplarının güvenilir insanlar tarafından yazılmasını istemiş, vesikaların değiştirilme ihtimaline karşı önlem olarak kendisine yardımcı olması için Zeyd’in İbrânîce (veya Süryânîce) yazmayı öğrenmesini emretmiş; o da kısa sürede bu yazıyı öğrenmiştir.<sup>42</sup> Zeyd b. Sâbit’in ayrıca Farsça, Rumca, Kıptîce ve Habeşçe bildiği, vahiy inmeye başladığında Hz. Peygamber’in kendilerine haber gönderdiği kâtipler arasında Zeyd’in de bulunduğu zikredilmektedir.<sup>43</sup> Rivâyet ilk olarak Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde şu şekilde nakledilmiştir:

حَدَّثَنَا كَثِيرُ بْنُ زَيْدٍ، عَنِ الْمُطَّلِبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: دَخَلَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ عَلَى مُعَاوِيَةَ، فَحَدَّثَهُ حَدِيثًا، فَأَمَرَ إِنْسَانًا أَنْ يَكْتُبَ، فَقَالَ: زَيْدٌ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ " نَهَى أَنْ نَكْتُبَ شَيْئًا مِنْ حَدِيثِهِ، فَمَحَاهُ "

...Muttalib b. Abdullah’dan nakledildiğine göre Zeyd b. Sâbit (ra), Muaviye’nin yanına gitmiş, Muaviye de Zeyd’e Hz. Peygamber’in bir hadisini sormuş, sonra da onu yazmak için birilerini görevlendirince Zeyd b. Sâbit; “Resûlullah (sav), hadis(ler)inden [herhangi] bir şey yazmamızı yasakladı” demiş ve yazılanları imha etmiştir.<sup>44</sup>

Rivâyet, Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inden sonra ufak bazı farklarla Ebû Dâvud’un *Sünen* adlı eserinde de şu isnadla nakledilmiştir;

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ، أَخْبَرَنَا أَبُو أَحْمَدَ، حَدَّثَنَا كَثِيرُ بْنُ زَيْدٍ، عَنِ الْمُطَّلِبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَنْطَبٍ، قَالَ: دَخَلَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ عَلَى مُعَاوِيَةَ، فَسَأَلَهُ عَنْ حَدِيثٍ، فَأَمَرَ إِنْسَانًا أَنْ يَكْتُبَهُ، فَقَالَ لَهُ زَيْدٌ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ " أَمَرْنَا أَنْ لَا نَكْتُبَ شَيْئًا مِنْ حَدِيثِهِ، فَمَحَاهُ "

...Abdullah b. Hantab’dan nakledildiğine göre Zeyd b. Sâbit (ra) (ö.45/665 [?]), Muaviye b. Ebî Süfyân’ın (ö.60/680) yanına gitmiş, Muaviye de Zeyd’e Hz. Peygamber’in bir

<sup>40</sup> Cüzekânî, *el-Ebâtîl ve ’l-menâkîr*, 1/255.

<sup>41</sup> Buhârî, *el-Câmiu ’s-sahîh*, “İlim”, 3/39.

<sup>42</sup> İbn Sa’d, *Kitabü’t-Tabakâti’l-Kebîr*, çev. Musa Kazım Yılmaz (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 5/321; Muhammed Hamidullah, “Allah’ın Elçisi (sav) ve Sahabe Devrinde Yazı Sanatı”, *İslami Araştırmalar* 2/7 (1988), 98.

<sup>43</sup> Bünyamin Erul, “Zeyd b. Sâbit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/321.

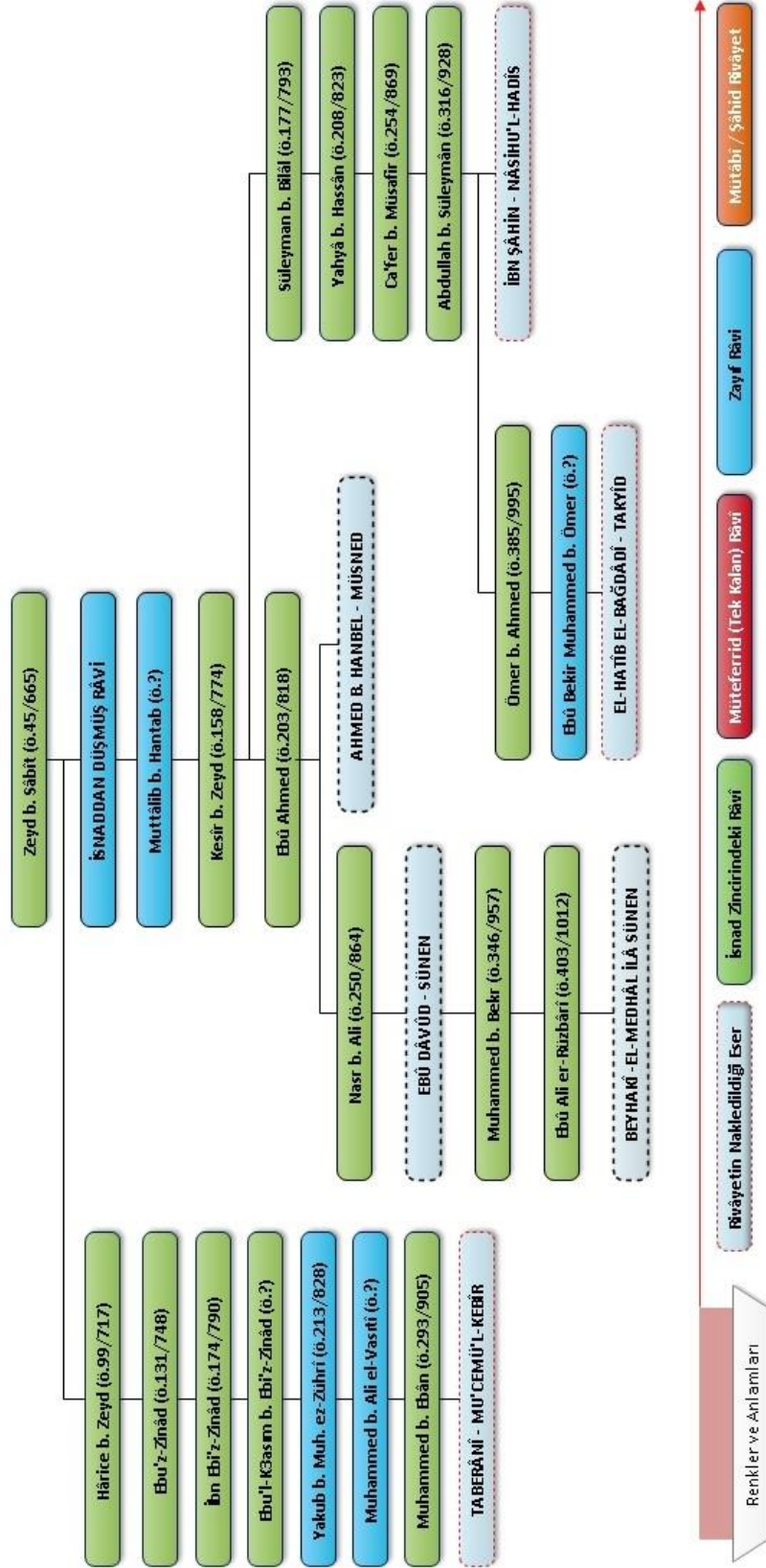
<sup>44</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 456.

hadisini sormuş, sonra da onu yazmak için birilerini görevlendirince Zeyd b. Sâbit; “Resûlullah (sav) hadîs(ler)inden [herhangi] bir şey yazmamamızı emretti” demiş ve yazılanları imha etmiştir.<sup>45</sup>

Zeyd b. Sâbit’ten nakledilen bu rivâyetin hicrî beşinci asır sonrasındaki eserlerde yedi farklı isnadla, ancak hemen hemen aynı lafızlarla nakledildiği görülmektedir.<sup>46</sup> Rivâyetin tüm tarîkleri (hicrî beşinci yüzyıla kadar) tetkik edildiğinde, karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır;

<sup>45</sup> Ebû Dâvud, *es-Sünen* (Riyâd: Beytü’l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998), “İlim”, 24/3.

<sup>46</sup> Bk. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü’l-ilm*, 35; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni’l-ilm ve fazlihi* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 1/130; et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1984), 13/466; el-Hattâbî, *Mealimü’s-Sünen (Şerhu Süneni Ebî Davud)* (Halep: Matbaatü’l-İlmiyye, 1932), 4/184; Beyhakî, *el-Medhal*, 406; Mizzi, *Tuhfetü’l-eşrâf*, 3/226.





Hadislerin yazımını nehyeden bu rivâyetin Zeyd b. Sâbit'ten nakledilmesi, gerçekten ilginçtir. Zira, Ca'fer b. Burkân (ö.150/768), Zührî'den (ö.124/742) rivâyetle “*Zeyd ferâizi yazmasaydı biz o ilmi kaybederdik.*” (وَلَا أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ كَتَبَ الْفَرَائِضَ لَرَأَيْتُ أَنَّهَا سَنَدَّهَبُ مِنَ النَّاسِ) ifade-siyle, onun ferâize ilişkin hadisleri yazdığına açık bir şekilde işaret etmektedir.<sup>47</sup> Kaldı ki şa-yet Zeyd b. Sâbit hadislerin yazılmasına karşı olsaydı, talebelerinin hadisleri kendisinden yazmasına izin vermezdi. Kesîr b. Efleh (ö.63/682), “Biz Zeyd b. Sâbit'in yanında yazardık”<sup>48</sup> ifadesiyle onun yanında hadisleri yazdıklarını ifade etmektedir. Bizzat Hz. Peygamber'in (sav), “*Ümmetim içinde ferâizi en iyi bilen Zeyd'dir*”<sup>49</sup> sözüyle ferâiz konusundaki derin bil-gisini takdir ettiği Zeyd b. Sâbit'in ferâize ilişkin eserinin, oğlu Hârîce ve Zeyd ailesinin bü-yükleri tarafından rivâyet edildiği belirtilmiştir.<sup>50</sup> Hatta bazı çağdaş kaynaklarda Zeyd'in, ferâiz konusunda eser verenlerin ilki olduğu belirtilir.<sup>51</sup>

Bütün bu ifadeler, Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen kitâbet yasağıyla ilgili bu rivâyetler üzerinde bir şüphe ortaya çıkmasına neden olmakta veya bu yasağın başka bir gerekçesinin bulunabileceğine işaret etmektedir. Nitekim Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen bu rivâyetler, isnad açısından problemliler olarak kabul edilmiştir. Söz konusu rivâyetin isnadında bulunan Mutalib b. Abdullah b. Hantab'ın, sahâbeden sadece iki kişiden hadis naklettiği ifade edilmiş ve nak-lettiği rivâyetlerinin çoğu *mürsel*<sup>52</sup> olarak kabul görmüştür.<sup>53</sup> Nasıruddin Elbâni ve A'zamî gibi araştırmacılar sözü edilen hadisin zayıf olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla bu rivâye-tin hadislerin yazılmasına yönelik yasağa ilişkin delil olarak öne sürülmesi kanaatimizce doğ-ru değildir.

### Değerlendirme ve Sonuç

Hadis kitâbetini yasaklayan hadislerden sahîh olarak telakki edilebilecek nitelikte ola-nı, ilk başta zikrettiğimiz; Ebû Saîd el-Hudrî'den (ra) (ö.74/693-94) nakledilen “*Kur'ân dı-şında benden hiçbir şey yazmayınız*” rivâyetidir. Bunun dışında kalan tüm rivâyetlerin, zikret-tiğimiz gerekçelerden dolayı zayıf oldukları söylenebilir. Ancak, sahîh olarak kabul edebile-ceğimiz Ebû Saîd el-Hudrî rivâyeti üzerinde de yukarıda incelediğimiz üzere bazı ihtilaflar

<sup>47</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsa Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdullâh et-Turkî (Riyad: Merkezu Hicr, 2011), 6/347.

<sup>48</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, 421.

<sup>49</sup> Tirmizî, *es-Sünen*, “Menâkıb”, 45/32.

<sup>50</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî' (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989), 629.

<sup>51</sup> Muhammed Mustafa A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvin Tarihi: (H. 1-150-M. 622-657)*, çev. Hulusi Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 65.

<sup>52</sup> Sözlükte “göndermek, salıvermek, bırakmak” anlamındaki irsâl masdarından türeyen mürsel kelimesi, terim olarak “tâbiinden bir râvinin, kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki ismini atlayarak naklettiği ha-dis” mânasına gelir. Usul âlimleri ve fıkıhçıların kullanımına göre “münkâtî", mu'dal, müdelles ve muallak gibi senedinin herhangi bir yerinden bir veya birden çok râvisi düşen hadis” demektir. Bk. Salahattin Polat, “Mürsel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/52.

<sup>53</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 8/153; İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/182; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952), 8/359; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Mizanü'l-i'tidal fî nak-di'r-ricâl*, thk. Muhammed Rıdvan (Dîmeşk: Mu'essesetu'r-Risâle, 2009), 4/343; İbn Ebû Hâtîm, *Kitâbü'l-merasil*, thk. Şükrullah Nimetullah Kucânî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1988), 1/209; Mizzi, *Tuhfetü'l-eşraf*, 6/50.

bulunmaktadır. Nitekim Buhârî ve başka âlimlere göre, bu ifadeler Ebû Saîd el-Hudrî’nin şahsi beyânı olarak ele alınmış ve Hz. Peygamber’e yanlışlıkla nispet edildiği ifade edilmiştir. Kaldı ki rivâyet *merfû* ve *sahîh* olarak kabul edilse de, söz konusu hadisteki vurgunun hadislerin Kur’ân ile aynı sayfaya yazılmasının yasaklanmasına yönelik olduğu görülecektir. Zira rivâyetteki ifade “*benden hadis yazmayınız*” şeklinde değil, “*Kur’ân dışında benden hiçbir şey yazmayınız*” şeklindedir. Bütün bunlar, hadis yasağının en mühim delili olarak öne sürülen bu rivâyetin umûmi bir yasaktan ziyâde, vahyin ilk dönemine ilişkin bir endişeden kaynaklandığını göstermektedir. Ayrıca, böylesine önemli bir konuda *sahîh* olarak sadece Ebû Saîd el-Hudrî’den gelen bir rivâyetin mevcûdiyeti de, bu yasağın genel geçer nitelikte olmadığını göstermektedir. Yasak genel bir yasak olarak mütalaa edilseydi, birçok sahâbenin aynı konuyu dile getirmeleri beklenirdi. Öte yandan böylesine önemli bir hususun sahâbe tabakasında yalnız Ebû Saîd el-Hudrî, tabiîn tabakasında da yine sadece Atâ b. Yesâr tarafından nakledilmiş olması düşündürücüdür.

Kısaca söylememiz gerekirse, hadislerin yazılmasını yasaklayan rivâyetlerin biri hariç diğerleri hadis usûlü açısından sorunlu rivâyetlerdir. Ebû Saîd el-Hudrî’nin naklettiği rivâyette ise yasağın Kur’ân’ın yazımına vurgu yapılarak dile getirilmesi, hadislerle âyetlerin aynı yazılı malzemeye yazımının yasaklandığı izlenimini vermektedir. Zira bu rivâyetlerin hiçbirinde “benden hadis yazmayın” şeklinde bir nehiy söz konusu değildir. Öte yandan Hz. Peygamber sonrası dönemde Hz. Ömer’in hadisleri yazmayı arzu etmesi, hatta bu amaçla konuyu ashap ile istişare etmiş olması ancak sonra “Ben sünnetleri yazmayı istiyordum ama sonra sizden önce çeşitli kitaplar yazan ve akabinde de Allah’ın Kitabı’nı terk ederek bunlara dalan kavimleri hatırladım. Allah’a yemin ederim ki, Allah’ın Kitabı’na ebediyen hiçbir şeyi karıştırmayacağım.”<sup>54</sup> İfadesiyle bundan vazgeçtiğini bildirmesi de hadislerin yazımını yasaklayan rivâyetlerin ilk yıllara ilişkin ve belli nedenlere binaen irâd edilen hadisler olduğunu göstermektedir. Ancak bu bilginin munkatı bir senetle geldiği ve haberi nakleden Yahyâ b. Ca’de’nin ve Urve b. Zübeyr’in Hz. Ömer’den hadis işitmedikleri, dolayısıyla Hz. Ömer’in hadisleri tedvîn etmeyi düşünüp sonra bundan vazgeçtiğine dair haberlerin, isnâdındaki kopukluk ve tenkide uğramış râviler nedeniyle zayıf ve illetli kabul edilmesi gerektiği bazı araştırmacılar tarafından ifade edilmiştir.<sup>55</sup>

Her ne kadar teknik olarak zayıf bir rivâyet olarak değerlendirilmiş olsa da Hz. Ömer’in sünnetin yazılmasına yönelik olumsuz bir tavır içerisinde olduğuna dair delil olarak öne sürülen bu rivâyete göre, Hz. Ömer’in sünnetin yazılması konusundaki tereddüdü Hz. Peygamber’den gelen bir yasağa dayanmamaktadır. Şayet bu tavrının sebebi Hz. Peygamber’den (sav) gelen bir bilgi / haber olsaydı Ömer konuyu ashâb ile istişare etmez, ayrıca istihâreye de gerek duymazdı. Hadislerin yazılması konusunda kendisinde oluşan olumsuz ka-

<sup>54</sup> Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi’ (Abdurrezzâk’ın Musannef’i ile birlikte basım)*, thk. Habîburrahman el-’Âzamî (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1403), 11/257; Ebû Bekir es-San’ânî Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef* (Beyrut: Darü’t-Te’sil, 2015), 9/115; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni’l-ilm*, 1/132; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü’l-’ilm*, 54; Beyhakî, *el-Medhal*, 407.

<sup>55</sup> Bk. Mutlu Gül - Hüseyin Kahraman, “Hz. Ebû Bekr ve Hz. ‘Umer’in Hadis Tedvînine Bakışları ile İlgili Rivâyetlerin Tahlili,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2015), 144-149.



naatin “Allah’ın Kitabı’nın ihmal edilebileceği” düşüncesine dayandığını bizzat kendisi “*Allah’ın Kitabı’nı terk ederek bunlara dalan kavimleri hatırladım*“ sözüyle ifade etmiştir.

Hiz. Peygamber (sav), vahyin ilk dönemlerinde hadislerin Kur’ân gibi yazılmasına yönelik talimat vermemiş olmakla birlikte, bu husus onun hiç hadis yazdırmadığı ve hadislerin yazılmasına müsaade etmediği anlamına gelmemektedir. Neticede hadislerin topluma intikalinde ezber, her ne kadar birincil öneme sahip ise de yazı da sahâbe tarafından kullanılmıştır. Konu ile ilgili rivâyetler bütüncül bir şekilde incelendiğinde, Hiz. Peygamber’in birçok defa hadisleri [talimatları] yazdırdığı, görevlendirdiği kişilere bu talimatları yazılı olarak verdiği ve aynı zamanda hadislerin şahsî olarak yazılmasına müsaade ettiği anlaşılmaktadır.

**Kaynakça**

- A’zamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi’l-hadisi’n-nebevî*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1980.
- A’zamî, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvin Tarihi: (H. 1-150-M. 622-657)*. çev. Hulusi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir es-San’ânî. *el-Musannef*. Beyrut: Darü’t-Te’sil, 2015.
- Ağırman, Cemal. “Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitâbet Meselesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 155-168.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şu’ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.
- Ahmed, İmtiyaz. *Delâilü’t-tevsîki’l-mübekkir li’s-sünne ve’l-hadîs*. Karaçi: Câmîatü’d-Dirâsâtî’l-İslâmiyye, 1990.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *Takyîdü’l-’ilm*. Beyrut: Dâru İhyâi’s-Sünneti’n-Nebeviyye, 1974.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsa. *el-Medhal ilâ ’ilmi’s-Sünen*. thk. Muhammed Avvâme. Kâhire: Dâru’l-Yüsr, 2017.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsa. *es-Sünenü’l-kübrâ*. thk. Abdullâh et-Türkî. 22 Cilt. Riyad: Merkezi Hicr, 2011.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Bahru’z-zehhâr (Müsnedü’l-Bezzâr)*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Âdil b. Sa’d, Sabrî Abdülhâlik. 28 Cilt. Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *ed-Du’afâ’u’s-Sağîr*. thk. Ebû Abdullâh Ahmed b. İbrahim b. Ebî’l-Ayneyn. 4 Cilt. Dimyat: Mektebetu İbn Abbâs, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu’s-sahîh*. Riyâd: Beytü’l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Edebü’l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî’. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Tarihü’l-evsat*. thk. Teysîr b. Sa’d, Yahyâ b. Abdullâh. 4 Cilt. Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Tarihü’l-kebîr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2008.
- Cehşiyârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh el-. *Kitâbü’l-vüzerâ’ ve’l-küttâb*. ed. Mustafa es-Sekkâ v.dğr. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1937.

- Cüzekânî, Ebû Abdullâh Hüseyin b. İbrâhîm. *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*. 2 Cilt. Riyâd: Dâru's-Semî'î li'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 2002.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b Fadl b. Behrâm. *es-Sünen*. ed. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Demir, Mahmut - Özafşar, Mehmet Emin. "Zayıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/157-160. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b Ali b. Müsenna. *Müsnedu Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 2017.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/523-525. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Er, İbrahim Halil. *Hz. Muhammed'in (sav) Mektupları*. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2017.
- Erul, Bünyamin. "Tedlîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Erul, Bünyamin. "Zeyd b. Sâbit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/321-322. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gül, Mutlu - Kahraman, Hüseyin. "Hz. Ebû Bekr ve Hz. 'Umer'in Hadis Tedvînine Bakışları ile İlgili Rivayetlerin Tahlili,". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2015), 137-156.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed. *el-Müstedrekü ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ'. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Hamidullah, Muhammed. "Allah'ın Elçisi (sav) ve Sahabe Devrinde Yazı Sanatı". *İslami Araştırmalar* 2/7 (1988), 95-102.
- Hamidullah, Muhammed. *Hazreti Peygamberin Altı Orjinal Diplomatik Mektubu [Bütün Eserleri; 2]*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 1990.
- Hamidullah, Muhammed. *Mecmuatü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfe*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1983.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm. *Me'alimü's-Sünen (Şerhu Süneni Ebî Davud)*. 4 Cilt. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh Muhammed el-Kurtubî. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihi*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

- İbn Arrâk, Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdirrahman. *Tenzîhu’s-şerîati’l-merfûa ani’l-ahbâri’s-şeniâti’l-mevzû’a*. thk. Abdulvahhâb Abdullatîf-Abdullah Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1399.
- İbn Ebû Hâtîm. *el-Cerh ve’t-ta’dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1952.
- İbn Ebû Hâtîm. *Kitâbü’l-merasil*. thk. Şükrullah Nimetullah Kucânî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1988.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir b. Abdullâh. *el-Musannef*. thk. Sa’d b. Nâsır eş-Şetrî. 10 Cilt. Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliyâ, 2015.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1959.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *Sahîhu İbn Hibban el-Müsnedü’s-sahih ale’t-tekâsim ve’l-envâ’*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2013.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbü’l-mecrûhîn mine’l-muhaddisîn*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. Riyâd: Dârü’s-Sümeiyî, 2000.
- İbn Sa’d, Ebû Abdullah Muhammed b Sa’d b Menî’ ez-Zührî. *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*. çev. Musa Kazım Yılmaz. 11 Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- İbn Şahin, Ebu Hafs Ömer b Ahmed b Osman el-Bagdadî. *en-Nasih ve’l-mensuh mine’l-hadis*. thk. Semîr b. Emîn ez-Zuheyri. Zerka: Mektebetu’l-Menâr, 1998.
- İbnu’l-Kayserânî, Ebû’l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. Alî b. Ahmed el-Makdisî. *Zahîratu’l-Huffâz mine’l-Kâmil l’İbni’Adiyy*. thk. Abdurrahman el-Feryevâî. 4 Cilt. Riyâd: Dârü’s-Selef, 1996.
- İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Câmi’u’l-mesânîd*. thk. Alî Huseyn el-Bevvâb. 8 Cilt. Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 2005.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ebû Hureyre”. *Ebû Hüreyre*. 10/160-167. İstanbul: TDV, 1997.
- Küçük, Raşit. “Ebû Saîd el-Hudrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/223-224. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Kâtip”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/49-52. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Luveyn, Ebû Ca’fer Muhammed b. Suleymân b. Habîb el-Esedî. *el-Cuz’*. thk. Ebû Abdurrahmân Mes’ad b. Abdülhamîd es-Sa’denî. Riyad: Edvâ’u’s-Selef, 1997.
- Ma’mer b. Râşid. *el-Câmi’(Abdurrezzâk’ın Musannef’i ile birlikte basım)*. thk. Habîburrahman el-’Azamî. Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1403.
- Mizzi, Ebû’l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman. *Tuhfetü’l-eşrâf bi-ma’rifeti’l-etrâf*. Bombay: Dârü’l-Kayyime, 1966.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sunenul'l-kubrâ*. thk. Hasan Abdulmun'im eş-Şelebî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- Polat, Salahattin. "Mürsel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1984.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998.
- Uğur, Mücteba. "Hasen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/374-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ukaylî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Amr. *ed-Du'afâu'l-kebîr*. thk. Abdulmut'î Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-'İlmiyye, 1984.
- Yücel, Ahmet. *Hadîs İstılâhlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Yücel, Ahmet. "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (2014), 91-121.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizanü'l-i'tidal fî nak-di'r-ricâl*. thk. Muhammed Rıdvan. 5 Cilt. Dimeşk: Mu'essesetu'r-Risâle, 2009.

**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)**

Muhittin DÜZENLİ

**Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The author declares that he have no competing interests.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)**

**Hacı Mehmet Necip Efendi'nin A'zamü't-Ta'zîmât fî Tefsir-i Sûreti'l-Hucurât  
Tefsirinin Transkripsiyonlu Metni ve Değerlendirmesi**

*Transcriptional Text and Evaluation of Haji Mehmet Nejip Efendi's al-Tafsîr of A'zamü't-  
Ta'zîmât fî Tafsîr al-Sûrat al-Hujurât*

**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, Türkiye

[nurullah.denizer@usak.edu.tr](mailto: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:** 20/01/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 20/03/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2023

**Atıf / Citation:** Deniz, Nurullah. "Hacı Mehmet Necip Efendi'nin A'zamü't-Ta'zîmât fî Tefsir-i Sûreti'l-Hucurât Tefsirinin Transkripsiyonlu Metni ve Değerlendirmesi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan/April, 2023), 43-74.

<https://doi.org/10.31121/tader.1239754>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye



**Öz**

Kur'ân'ı anlama ve hayata geçirme faaliyeti ilk dönemde anlama ve uygulama olarak müslümanlar arasında cereyan etmiş, ilerleyen dönemde Kur'ân âyetlerinin kast ettiği manalar ve bunların yorumlarına dair anlayış ve bilgi birikimi yazıya aktarılmıştır. Zamanla yaygınlaşan ve sistemleşen bu birikim tefsir ilmi olarak adlandırılmıştır. Geçmişten günümüze tefsir ilmine dair yapılan çalışmalar neticesinde elimizde son derece büyük bir külliyat bulunmaktadır ve bu alana dair çalışmalar günümüzde de tüm yoğunluğuyla devam etmektedir. İslam'ın farklı coğrafyalarda ve bu coğrafyada yaşayan farklı kültürlerden insanlar arasında yayılmaya başlaması tefsir ilmini de etkilemiştir. Farklı kültürlere ve farklı bilgi birikimlerine sahip müslümanların Kur'ân'a yaklaşımları, onu algılamaları ve açıklamaları da farklı olmuş ve böylece âyetlerin ifade ettiği anlamlar farklı açılımlar kazanmıştır. On dört asrı aşkın bir süreç içerisinde oluşan bu tefsir birikimi, günümüz tefsir çalışmaları açısından da son derece önemlidir. Nitekim geçmişte Kur'ân'ın hangi dönemde, hangi şartlar altındaki müslümanlar tarafından nasıl anlaşıldığını ve onların kendi dönemlerindeki problemlere Kur'ân'dan nasıl cevaplar bulduklarını bilmek, günümüzde Kur'ân'ın anlaşılmasına ışık tutan önemli bir konumdur. İslam tarihinin neredeyse yarısına tekabül eden yaklaşık altı yüzyıllık bir dönemde geniş bir coğrafyada hüküm süren ve bu süreçte müslümanların en büyük gücünü temsil eden Osmanlı Devleti döneminde de tefsir ilmine dair pek çok eser telif edilmiştir. Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nin son ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında yaşamış olan Osmanlı âlimi ve müderrisi Sivaslı Hacı Mehmet Necip Efendi'nin (ö. 1347/1929) hayatı ve eserlerine yer verildikten sonra kendisinin kaleme aldığı A'zamü't-Ta'zîmât fî Tefsîr-i Süretü'l-Hucurât adlı tefsîrinin yazma nüshasının latin harflerine aktarımı yapılacak ve sonuç bölümünde eserle ilgili değerlendirmelerde bulunulacaktır. Mehmet Necip Efendi hakkında yapılan çalışmalarda ve kendisinden bahsedilen birtakım eserlerde bu çalışmaya konu olan tefsirden hiç bahsedilmemiş olması, makalenin özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Mehmet Necip Efendi, el-Hucurât Sûresi, Çeviri.

**Abstract**

The activity of understanding and implementing the Qur'ân took place among Muslims in the first period as understanding and application. In the next period, the meanings of the verses of the Qur'ân and their understanding and knowledge about their interpretations were written down. This experience, which became widespread and systematized over time, was called the science of tafsîr. As a result of the studies on the science of tafsîr from the past to the present, we have an extremely large corpus. The spread of Islam in different geographies and among people from different cultures living in this geography also affected the science of tafsîr. Perceptions and explanations of the Qur'ân by Muslims with different cultures and different knowledge have also been different. Thus, the meanings of the verses gained different expansions. This literature of tafsîr, which has been formed over a period of more than fourteen centuries, is also extremely important for today's tafsîr studies. As a matter of fact, knowing how the Qur'ân was understood by Muslims in what period and under what conditions in the past and how they found answers to the problems of their own time from the Qur'ân is an important factor that sheds light on the understanding of the Qur'ân today. Many works on the science of tafsîr were also written in the period of the Ottoman Empire, which ruled a wide geography in a period of approximately six centuries, which corresponds to almost half of the Islamic history, and represented the greatest power of the Muslims in this process. In this study, the life and works of Ottoman scholar and professor Hacı Mehmet Nejîp Efendi (d. 1347/1929), who lived in the last years of the Ottoman Empire and the first years of the Turkish Republic, will be included. Afterwards, the manuscript copy of the tafsîr named A'zamü't-Ta'zîmât fî Tafsîr al-Sûrat al-Hujurât, which he wrote, will be transferred to Latin letters and in the conclusion part, evaluations about the work will be made. The fact that the tafsîr that is the subject of this study has never been mentioned in the studies about Mehmet Nejîp Efendi and in some works mentioned about him, reveals the originality of the article.

**Keywords:** Tafsîr, Qur'ân, Mehmet Nejîp Efendi, Sûrah al-Hujurât, Transcription.

**Giriş**

Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması ve yorumlanması üzerine yapılan çalışmaların başlangıcı, vahyin Hz. Peygamber'e indirilmeye başladığı an olarak kabul edilebilir. Diğer bir deyişle Hz. Peygamber'in kendisine inzâl olunan âyetleri nübüvvet görevinin gereği olarak insanla-

ra tebliğ ve gerektiği yerde tebyîn etmesini, aynı zamanda âyetlerdeki muhtevanın gerektirdiklerini kendi yaşantısında uygulayarak örnek olmasını Kur'ân tefsirinin ilk örnekleri olarak değerlendirmek mümkündür. Kur'ân'ı anlama ve yaşama faaliyeti ilk dönemde anlama ve uygulama olarak müslümanlar arasında cereyan etmiş, ilerleyen dönemde Kur'ân âyetlerinin kast ettiği manalar ve bunların yorumlarına dair anlayış ve bilgi birikimi yazıya aktarılmıştır. Zamanla yaygınlaşan ve sistemleşen bu birikim tefsir ilmi olarak adlandırılmıştır. Geçmişten günümüze tefsir ilmine dair yapılan çalışmalar neticesinde elimizde son derece büyük bir külliyat bulunmaktadır ve bu alana dair çalışmalar günümüzde de tüm yoğunluğuyla devam etmektedir.

İslam'ın farklı coğrafyalarda ve bu coğrafyada yaşayan farklı kültürlerden insanlar arasında yayılmaya başlaması tefsir ilmini de etkilemiştir. Farklı kültürlere ve farklı bilgi birikimlerine sahip müslümanların Kur'ân'a yaklaşımları, onu algılamaları ve açıklamaları da farklı olmuş ve böylece âyetlerin ifade ettiği anlamlar farklı açılımlar kazanmıştır. Benzer bir durum, yaşanan dönemin şartlarının farklılaşması hususunda da karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki her dönemin şartları, soru ve sorunları birbirinden farklıdır. Dolayısıyla bu farklı şartlar içerisinde ortaya çıkan farklı soru ve sorunların çözümüne yönelik olarak Kur'ân'a başvurulduğunda ondan alınacak cevaplar da farklılık arz edebilecektir. Velhâsıl farklı çağlarda ve farklı coğrafyalarda Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik olarak yapılan çalışmaların birbirlerinden bazı hususlarda farklılık arz etmesi son derece olağandır. On dört asrı aşkın bir süreç içerisinde oluşan bu tefsir birikimi, günümüz tefsir çalışmaları açısından da son derece önemlidir. Geçmişte Kur'ân'ın hangi dönemde, hangi şartlar altındaki müslümanlar tarafından nasıl anlaşıldığını ve onların kendi dönemlerindeki problemlere Kur'ân'dan nasıl cevaplar bulduklarını bilmek, Kur'ân'ın günümüzde anlaşılmasına ışık tutan önemli bir konumdadır. Bununla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki yalnızca geçmişte yapılan çalışmaları ve geçmiş müslümanların Kur'ân anlayışlarını nakletmek Kur'ân'ı anlamış ve anlatmış olmak anlamına gelmemektedir. Tefsir dinamik bir ilimdir ve maksadı da Kur'ân'ın her çağdaki ve coğrafyadaki insana hitabını ortaya koyabilmektir. Dolayısıyla geçmiş tefsir külliyatından faydalanarak, bununla birlikte Kur'ân'ı güncelle de ilişkilendirerek, mevcut sosyo-kültürel çevrenin soru ve sorunlarını gözeterek yapılacak bir tefsir faaliyeti Kur'ân'ı anlama ve günümüzün insanına anlatma hususunda istenilen seviyeye daha yaklaşmış olacaktır.

İslam tarihinin neredeyse yarısına tekabül eden yaklaşık altı yüzyıllık bir dönemde geniş bir coğrafyada hüküm süren ve bu süreçte müslümanların en büyük gücünü temsil eden Osmanlı Devleti bu gücü sadece siyaset ve ekonomi ile değil aynı zamanda ilmî faaliyetlere verdiği önemle sağlamıştır. Bu dönemde tefsir ilmine dair de pek çok eser telif edilmiştir. Bu çalışmalar içerisinde Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) *Gâyetü'l-emânî fî tefsiri'l-keîmî'r-rabbânî*'si, Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'i ve İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-Beyân*'ı gibi şöhret bulmuş, şerhleri yapılmış ve akademik çalışmalara konu olmuş tefsirlerin yanı sıra halen daha kütüphanelerde ve bazı özel koleksiyonlarda gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen gerek tam bir tefsir mahiyeti arz eden gerekse müstakil olarak sûreler üzerine yapılmış tefsir çalışmaları da bulunmaktadır.

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.<sup>1</sup> Şöyle ki önceki dönemlerde telif edilmiş tefsirlere dair yapılan şerh ve hâşiyeler de müelliflerinin kendi yaklaşımlarını yansıtması 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.

Tefsir geleneğinde telif edilen eserler muhtevaları açısından çeşitlilik arz etmektedir. Genel olarak tefsir çalışmalarını Fâtiha Sûresi'nden başlayarak Nâs Sûresine'nde biten tamamlanmış tefsirler, çeşitli sebeplerden ötürü nihâyete ermemiş ve yarım kalmış nâtamam tefsirler, cüz tefsirleri, sûre tefsirleri ve âyet tefsirleri olarak sınıflandırmak mümkündür. Ayrıca bunlara konulu tefsir çalışmaları da ilave edilebilir. Çalışmamızda ele aldığımız eser, sûre tefsiri kapsamına girmektedir.

Bu çalışmada 19. yüzyılın son, 20. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Osmanlı âlimi ve müderrisi Sivaslı Mehmet Necip Efendi'nin (ö. 1347/1929) hayatı ve eserlerine yer verildikten sonra kendisinin kaleme aldığı *A'zamü't-Ta'zîmât fî Tefsir-i Sûreti'l-Hucurât* adlı tefsirinin yazma nüshasının latin harflerine aktarımı yapılacak ve sonuç bölümünde eserle ilgili değerlendimelerde bulunulacaktır. Mehmet Necip Efendi hakkında yapılan çalışmalarda yahut kendisinden bahsedilen birtakım eserlerde bu çalışmaya konu olan tefsirden hiç bahsedilmemiş olması, makalenin özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

## 1. Araştırmanın Yöntemi

Doküman analizi yöntemi ile hazırlanan bu makale nitel bir çalışma özelliği taşımaktadır. Çalışmaya esas olan kaynak eser, Sivaslı Hacı Mehmet Necip Efendi'nin *A'zamü't-Ta'zîmât fî Tefsir-i Sûreti'l-Hucurât* isimli yazma tefsiridir. Bu çalışmada söz konusu tefsirin, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'nde 006462 demirbaş numarasıyla kayıtlı bulunan nüshası ele alınmıştır. Eserin başka bir nüshası tespit edilememiştir. Bu nedenle yalnızca mezkûr nüsha incelenmiştir.

## 2. Hacı Mehmet Necip Efendi'nin Hayatı ve Eserleri

Mehmet Necip Efendi 1280/1864 yılında Sivas'ta Kuvukçuzâde Ahmet Efendi'nin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Annesi hakkında kaynaklarda bir kayıt bulunmamaktadır.<sup>2</sup> İstanbul Müftülüğü meşihat arşivinde bulunan Mehmet Necip Efendi'ye ait 3615 numaralı dosyadan anlaşıldığına göre hanımının ismi Feriha, kızlarının isimleri ise Ayşe ve Naciye'dir.<sup>3</sup>

Mehmet Necip Efendi Sivas'ta sibyan mektebini bitirdikten sonra 1882 yılında rüşdiye mektebini tamamlamış, bir müddet Şemsiyye Medresesi'nde Arapça tahsil ettikten sonra İstanbul'a gelerek 1893 yılında icâzetname almaya hak kazanmıştır.

<sup>1</sup> Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 13.

<sup>2</sup> Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996), 3/250.

<sup>3</sup> Cenan Gürbüz, *İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivinde Sivas Başlığı Altında Bulunan Sicil Dosyaları* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 319.

Necip Efendi 1884 yılında Sivas ili a'şâr nezâreti tahrîrât mukayyitliğine atanmış, bu görevin 1886 yılında kaldırılması sebebiyle bir müddet açıkta kalmış ancak kısa bir süre sonra a'şâr kâtipliği refakatine nakledilmiştir. 1895 yılında Dersaadet Mahkeme-i Temyîz Hukuk Kalemi memurluğuna, 1897'de Beşiktaş Rüştüyesi İmlâ Muallimliği Türkçe Kırâat Muallimliği görevine atanmış, 1900 yılında Bâyezid Dersiâmı olarak derslere katılmış, 1909'da ise Mercan Lisesi Arapça muallimliğine tayin edilmiştir. Bu görevi 1913 yılında ulûm-i dîniyye muallimliği olarak değiştirilmiştir. 1917'de de Sahn Medresesi tefsir müderrisliği görevi de kendisine tevdi edilmiştir. 1918 yılında Süleymaniye Medresesi müdürlüğüne atanan Mehmet Necip Efendi 1919 yılında Vefa Sultanisi muallimliğine nakledilmiştir. 1922 yılında Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye azalığına getirilmiş olan Mehmet Necip Efendi meşihat kadrosunun tasfiye edilmesi ve medreselerin kapatılmasıyla birlikte açıkta kalmıştır.<sup>4</sup> Ayrıca huzur derslerine<sup>5</sup> 1334/1915-16 ile 1341/1922-1923 yılları arasında muhatap 1341/1922-23 yılında ise beşinci dersin mukarriri olarak iştirak etmiştir.<sup>6</sup> 1929 yılında vefat eden Mehmet Necip Efendi'nin kabrinin nerede olduğuna dair bir bilgi tespit edilememiştir.

Mehmet Necip Efendi'nin dini ilimlere dair olan yetkinliği verdiği eserlerden anlaşıl-  
maktadır. Telif ettiği eserlerin içeriği genel olarak incelendiğinde onun bu eserleri, içerisinde yaşadığı toplumda gördüğü birtakım eksiklikleri tespit etme ve giderme maksadıyla kaleme aldığı intibası oluşmaktadır.<sup>7</sup> Nitekim sonuç bölümünde, bu çalışmaya konu olan tefsirin içeriğine dair bizim kanaatimizin de bu tespite muvâfik olduğu görülecektir.

Mehmet Necip Efendi'nin günümüze ulaşan eserleri şunlardır:

- *Esbâb-ı se'âdet*: 1327/1906 yılında Mahmud Bey Matbaası'nda basılan bu eser ekseriyetle idareciler, toplum düzeni, dinin aslına sarılma, eşitlik, kardeşlik ve dayanışma gibi sosyal ve toplumsal konulara temas eden 41 hadisin Arapça metni, tercümesi ve kısa açıklamalarını içermektedir. Eser Süleymaniye Kütüphanesi Tahir Ağa Tekkesi bölümünde 567 numarada kayıtlıdır.

- *İrşâd*: Müellifin giriş bölümünde, yoğunlaşan misyonerlik faaliyetlerine ve misyonerlerin İslam'ı karalamaya yönelik yapmış olduğu birtakım yayınlardaki iddialara karşı Kur'ân'dan delil gösterme maksadıyla yazdığını zikrettiği bu eser 1329/1908 yılında Ahmed Kâmil Matbaası'nda basılmıştır.

- *Kitâbü'l-hacc*: 1329/1908 yılında Ahmed Kâmil Matbaası'nda basılan bu eserde müellif yoğunlukla Hanefî ulemâsının görüşlerinden yararlanarak hac ibadetinin fikhî yönünü ele almıştır.

<sup>4</sup> Fatih Çınar, *Sivaslı Hacı Mehmet Necip Efendi Hayatı Eserleri ve Bazı Düşünceleri* (Sivas: Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2019), 21-22; Mustafa Özel, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler I" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2002), 79-80.

<sup>5</sup> bk. Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/441-444.

<sup>6</sup> Ebü'l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, nşr. İsmet Sungurbey (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966), 2-3/178-179.

<sup>7</sup> Çınar, *Sivaslı Hacı Mehmet Necip Efendi Hayatı Eserleri ve Bazı Düşünceleri*, 22.

- *İkâz*: 1334/1913 yılında Kanaat Matbaası'nda basılan bu eser müellif tarafından ders verdiği lisede okutulmak üzere kaleme alınmıştır. Dinin ve peygamberlerin gönderiliş gayeleri, dinin dünyaya bakışı gibi konulardan bahsedilen eserde bazı Kur'ân kavramlarına ve kıssalarına da yer verilmiştir.

- *Kenzü'l-ferâid fi mesâ'ili'l-'akâid*: 1335/1914'te Kanaat Matbaası'nda basılan bu eser isminden de anlaşılacağı gibi itikadi konuları ele almaktadır. Müellif eserde Ehl-i Sünnet ekolünün faziletlerinden bahsettikten sonra peygamberlere iman, fetret ehlinin itikadî açıdan durumu, mümin, kâfir, münâfık, madde, tabiat, kuvve-i esîr, ictihad, müctehid, amelin imandan bir cüz olup olmaması, mucize, Allah'ın cüziyyâtı ve külliyyâtı bilmesi gibi kelâm ilminin alanına giren bazı konulara dair görüşlerini beyân etmiştir.<sup>8</sup>

### 3. Hacı Mehmet Necip Efendi'nin A'zamü't-Ta'zîmât fî Tefsir-i Sûreti'l-Ḥucurât Tefsirinin Tanıtımı

#### 3.1. Eserin Fizikî Özellikleri ve Muhtevası

Eser krem rengi filigransız kâğıda yazılmıştır ve 1+33 varaktan oluşmaktadır. Eserin yazılmış olduğu varakların dış ölçüsü 240x200mm, metin ölçüleri ise 190x140mm'dir. Varaklardaki satır sayıları 14-18 arasında değişkenlik göstermektedir. Rik'a hattı ile kaleme alınmış eser siyah mürekkeple yazılmıştır. Bununla birlikte bilhassa bazı âyetlerin yazımındaki imlâ hataları düzeltilirken kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Günümüzdeki yazım tarzına benzer bir şekilde bazı yerlerde metin içinde sayılar verilerek sayfa altında açıklamalarda bulunmuş veya bazı âyet ve hadisler referans gösterilmiştir. Katalog taraması yapılabilen kütüphanelerde başka bir nüshasına rastlanılmayan eserin müellif hattı olduğu düşünülmektedir. 1a varağında eserin basılması ve yayınlanması hususunda herhangi bir mani bulunmadığına dair 19 Teşrîn-i evvel 1338/19 Ekim 1922 tarihli bir kayıt ve bu kaydın altında Tedkîk-i Meşâfih ve Mü'ellesât-ı Şer'iyeye Meclisi'ne ait bir mühür bulunmaktadır. Eser el-Ḥucurât Sûresi 11. âyetin tefsirinden başlayıp sûrenin son âyeti olan 18. âyetin tefsiri ile sona ermektedir. Eserin 1a varağında bulunan mezkûr kayıta tefsirin bu kısmının ikinci forma olduğu kaydı, sûrenin ilk 11 âyetinin tefsirini içeren bir forma daha olduğuna delâlet etmektedir. Ancak bu formaya dair herhangi bir kayıt tespit edilememiştir.

#### 3.2. Dil ve Üslûp

Eser Türkçe yazılmıştır. Bununla birlikte yazılmış olduğu dönemde kullanılan gerek ilmî gerekse konuşma diline uygunluk gösterecek şekilde içerisinde yer yer Arapça terimler ve ifadeler kullanılmıştır. Sade ve kolay anlaşılır bir anlatım üslûbuna sahip olan eserin, bilhassa halka yönelik olarak kaleme alındığı düşünülmektedir.

#### 3.3. Yöntem ve Kaynaklar

Mehmet Necip Efendi'nin bu eserdeki en önemli kaynakları Kur'ân ve sünnettir. Açıklamalarını yaparken yer yer konuyla ilgili başka âyetlere işaret etmiş ve Hz. Peygamber'in hadislerinden yararlanmışır. Kullandığı hadislerin kaynakları, metin içerisinde geçtiği yerler-

<sup>8</sup> Çınar, Sivaslı Hacı Mehmet Necip Efendi Hayatı Eserleri ve Bazı Düşünceleri, 22-28.



de dipnotta belirtilmiştir. Bu kaynaklar değerlendirildiğinde müellifin ekseriyetle Kütüb-ü Sitte'de yer alan hadisleri kullanmakla birlikte Kütüb-ü Tis'a dışında kalan hadis kaynaklarından da yararlandığı ve hatta mevzû' hadis kaynaklarında yer alan bazı rivayetleri de zikrettiği görülmektedir.

Müellif tefsir içerisinde yararlandığı herhangi bir kaynağa atıfta bulunmamıştır. Üç yerde Ni'metullâh b. Mahmûd en-Nahcuvânî'nin (ö. 920/1514 [?]) *el-Fevâtîhu 'l-ilâhiyye ve 'l-mefâtîhu 'l-ğaybiyye el-mûdîhatü li 'l-kelimi 'l-Ḳur'âniyye ve 'l-hikemi 'l-furkâniyye* isimli tefsirinden eser sahibinin ismini zikretmeden bire bir alıntılar yapmıştır. Bu yerlerde önce yapmış olduğu alıntının tercümesini vermiş, akabinde kendi açıklamaları ile tefsire devam etmiştir.

#### 4. el-Ḥucurât Sûresi ve A'zamü't-Ta'zîmât fî Tefsir-i Sûreti'l-Ḥucurât'ın Çeviri Yazılı Metni

##### 4.1. el-Ḥucurât Sûresi

el-Ḥucurât Sûresi, âlimlerin çoğunluğunun ittifakıyla Medine döneminde nâzil olduğu kabul edilen ve on sekiz âyetten oluşan bir sûredir. Tabersî'nin (ö. 548/1154) on üçüncü âyetin Mekke'de nâzil olduğuna dair zikrettiği haber<sup>9</sup> makbul karşılanmamış, bu âyetin Mekki kabul edilmesinin sûrenin iç bütünlüğünü zedeleyeceği ifade edilmiştir.<sup>10</sup>

Muhtevasında birtakım âdâb-ı muâşeret kuralları, yapılması tavsiye edilen ahlâkî ve erdemli davranışlar ile sakınılması gereken kötü davranışları barındıran ve bu yönüyle adeta toplumsal yaşamın düzeninin sağlanmasına yönelik temel ilkeleri özetleyen sûre üç bölüm halinde ele alınabilir.

Birinci bölümde (âyet 1-5) Resûlullah'ın önüne geçmemek, onun huzurunda ses yükseltmemek ve evinin önüne gelerek yüksek sesle ona seslenmemek gerektiğine işaret edilerek Hz. Peygamber'e nasıl yaklaşmaları ve hitap etmeleri gerektiği hususunda müslümanlar uyarılmıştır. İkinci bölüm (âyet 6-10) müslümanlara toplumsal hayatta gözetmeleri gereken birtakım tavsiyeler verir. Buna göre fâsık olduğu bilinen kimselerin getirdiği haberler araştırılıp doğrulanmadan bu haberlere itibar edilmemeli, gerek birey gerekse gruplar olarak anlaşmazlık içinde olan ve savaşı müslümanların araları adaletle düzeltilmelidir. Zira müminler kardeşler ve kardeşlerin aralarının düzeltilmesi gerekmektedir. Üçüncü bölüm (âyet 11-18) ise bazı kötü huy ve davranışlara işaret etmekte ve müslümanları bunlardan sakındırmaktadır. Bu meyanda müslümanlar birbirleri ile alay etmekten ve birbirlerine çirkin lakaplar takmaktan men edilmiş, kesin olmayan ve zanna dayanan bilgilere itibar edilmemesi, başkalarının gizli hallerinin araştırılması ve insanlar hakkında gıybetle bulunulması yasaklanmıştır. Bu hususlar zikredildikten sonra tüm insanların eşit olduğu vurgulanarak Allah katında üstün olan kimse- nin, ancak O'na karşı takvalı olan kimse olduğu bildirilmiş, mümin olmakla müslüman olmanın aynı şey olmadığı ifade edilerek mümin olabilmenin şartı, şüpheden arındırılmış bir imana

<sup>9</sup> Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsiri'l-Ḳur'ân* (Beirut: Dâru'l-Murteâ, 2006), 9/164.

<sup>10</sup> Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Ḳur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 26/131.

sahip olarak bu imanın gereği olan amellerin yapılması olarak zikredilmiştir.<sup>11</sup> Bunun akabinde herhangi bir menfaat elde etme maksadıyla müslüman olup bu durumu Hz. Peygamber'i ve müminleri minnet altında bırakmak için kullananlar eleştirilerek Allah'a dinini öğretmenin yanlışlığı vurgulanmıştır. Sûre, yerin ve göklerin bilinmeyen her yönünü ve insanların yapmış olduğu tüm davranışları Allah'ın bildiğini ve gördüğünü haber veren âyetle sona ermektedir.

el-Hucurât Sûresi geçmişten günümüze müstakil tefsir çalışmalarına ve akademik tezlere de konu olmuştur.<sup>12</sup>

#### 4.2. Metnin Oluşturulmasında Takip Edilen Yöntem

Metnin çeviri yazısı yapılırken;

- İsnad Atıf Sistemi Çeviriyazı Alfabeti kullanılmıştır.<sup>13</sup>
- Varak numaraları, varakın başladığı yerde köşeli parantez/[ ] içerisinde ve koyu olarak gösterilmiştir. ([50], [51], [52])
- Metinde dipnot olarak verilen kısımlar yine dipnotta ve köşeli parantez/[ ] içerisinde verilmiştir.
- Günümüz dilinde güncel olarak kullanılan kelimeler çeviri yazı alfabesi ile değil günümüzde kullanıldığı haliyle yazılmıştır. (İder-eder, olundî-olundu, bûlunûr-bulunur; île-ile, yokdır-yoktur; îcûn-için, bûyurdî-buyurdu)
- Tam bir cümle oluşturan Arapça ifadeler Arapça olarak, bu özelliği taşımayan Arapça kısımlar çeviri yazı alfabesi ile yazılmıştır.
- Metinde kullanılan tenvin işaretleri üst simge şeklinde yazılmıştır. (Binâ<sup>en</sup> aleyh, te'yîd<sup>en</sup>, ta'lik<sup>an</sup>)
- Kendisinden önceki kelimeyle bitişik yazılmış olan dahi, bile anlamındaki -de ekleri günümüz imlâsına uygun olarak ayrı yazılmıştır.
- Metnin anlaşılmasını kolaylaştırmak için metin paragraflara ayrılmış ve gerekli görülen yerlere noktalama işaretleri konulmuştur.
- Başlıklardaki parantez, tırnak ve tire işaretlerinin kullanımında yazma metindeki kullanım esas alınmıştır.
- Özel isimler büyük harf ile başlatılmış ve bunlara gelen ekler kesme işareti ile ayrılmıştır.
- Okunamayan bazı kısımların yerine yazmadaki orijinal hattın görseli konulmuştur.

<sup>11</sup> Konu ile ilgili olarak bk. Nurullah Denizer, "Kur'ân'da Dînî Şüpheler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 63-99; Nazım Bayraktar vd., *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Dinsel Şüpheler Problemi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017), 22-23, 48-49.

<sup>12</sup> İlhami Günay, *Başlangıcından Günümüze Kur'ân'ın Türkçe Tefsiri ve Tercümesi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 169, 241, 329, 332, 345.

<sup>13</sup> <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/akademik-yazim/25-ceviri-yazi-alfabeti-transkripsiyon/>



### 4.3 Hacı Mehmet Necip Efendi'nin A'zamü't-Ta'zîmât fî Tefsir-i Sûreti'l-Ḥucurât Tefsirinin Çeviri Yazılı Metni

[1a]

İş bu tefsîr-i şerîfin ellinci şahîfesinden seksen ikinci şahîfesine kadar  
otuz üç şahîfeden 'ibâret olan ikinci formanın daḥî icrâ edilen  
taşhîhât dâ'iresinden ṭab' ve neşrinde maḥzûr olmadığı  
19 Teşrîn-i Evvel 1338


“A'zamü't-ta'zîmât fî tefsîri sûreti'l-Ḥucurât”

Sâhib-i eser

Bâyezîd Câmi'-i Şerîfi muḥayyer ders-i 'âmlarından ve Medresetü'l-İrşâd'ın tefsîr-i şerîf mü-  
derrislerinden Hâcî Necîb

[50] يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا

مِنْهُنَّ

Ey ehl-i îmân; ricâl ve nisâdan biri, birinizi suḥre etmesin. Zîrâ kâhî olur ki suḥre olu-  
nan 'indallahi suḥre edenden hayırlı olur. Yani ricâlden bir cemâ'at diğerk ricâli istiḥkâr ve  
istiḥfâf edip layık olduğu dereceden isḫât etmesin. Olur ki istiḥkâr ve istiḥzâ ettikleri kimseler  
'indallahi kendilerinden hayırlı ve şerefli dir. Keza nisâ-'i mü'minât kendilerinden nisâ-'i  
uḥrâyı istiḥzâ ve suḥriyyete almasın. Olur ki istiḥzâ ettikleri cemâ'at-i nisâ 'indallahi hayırlı  
ve makbuldürler. Ḥulâşa akıbet ve ḥavâtim; insanlar için malum olmadığımız bu gibi şeyler-  
den tevakkî etmek mü'min için lazım ve mühim bir vazifedir. Binâ<sup>en</sup> aleyh insanlar eşḫâş  
i'tibariyle muḥakḳar olmayıp ef'âliyle mes'ul . Ma'a mâ fiḥ mü'minler için bir ferdi  
veya bir cemaati istiḥzâ; katiyen câiz ve lâıık değildir. Âyet-i celîlede bir cemaatin, cemaat-i  
uḥrâyı suḥriyyete almaktan men' ve nehy buyurulması efrâd veya iki kimse arasında suḥriyyetin  
haram ve memnû' olmaması için değil belki vâki'i beyan içindir. Çünkü suḥriyyet ve istiḥzâ iki  
kimse beyninde olursa da ekseriya muḥakḳir cemaatinde vuku bulur. Gülünür, ağlanılır, işte  
bu gibi hallerin vuḳû'una binâ<sup>en</sup> «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ» âyet-i celîlesi şeref-i nâzil  
olmuştur. Yoksa ne suretle olursa olsun istiḥzâ ve suḥriyyet [51] memnû' ve haramdır. Hatta  
istiḥzâ icra olunan maḥfil ve mecliste bulunanlar vizr ve vebali tahammülde sâḥir ve sâḥire  
gibidir ki onlar da günah ta müşterektirler.

(Tefsîr)

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» مقتضى ايمانكم ترك المرء والاستهزاء من بنى نوعكم وإخوانكم بحيث «لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْكُمْ» ايها الرجال القوامون المقيمون لحدود الله «مِنْ قَوْمٍ» أمثالكم في القيام والتقويم اي لا يسخر أقوياءكم ورؤسواكم من أراذلكم وضعفائكم «عَسَى أَنْ يَكُونُوا» اي المسخور بهم المرذولون «خَيْرًا مِنْهُمْ» اي من الرؤساء الساخرين عند الله «وَوَ» كذا «لَا» يسخر منكم «نِسَاءً» عاليات متعززات «مِنْ نِسَاءٍ» سافلات مستضعفات «عَسَى أَنْ يَكُنَّ» اي المستضعفات «خَيْرًا مِنْهُنَّ» اي من العاليات الساخرات عند الله وكن اقرب الى رحمته منهن.<sup>14</sup>

Hudûdullahı iķāmede dâimîn olan ricâl-i mü'minîn; muķteđâ-yı imanınız benî nev'-i ihvânınıza bilâ fâ'ide mücadele ve istihzâyı terk ediniz. Yani aķviyâ ve ru'esânız, erâzil ve du'afânızı suhriyete almasın. Çünkü suhriyet, min tarafl-bârî menhîdir. <sup>اورود</sup> du'afâ ise 'in-dallah ruêsâ-yı sâhirînden hayırlı bulunmak kezâlik 'âliyât-ı müte'azzizât olan [52] nisâ-'i mü'minîn; sâfilât-ı müsted'ifât-ı nisâyı istihzâ edip anlatmasınlar. Çünkü müsted'ifât görülen nisâ-'i mü'minîn; 'indallah 'âliyât-ı sâhirân olan nisâdan hayırlı olmak ve rahmet-i ilâhiyyeye eķrab bulunmak ihtimaline binâen suhriyet ve istihzâyı terk eylemek lüzûmunu Cenâb-ı Hâk cemâ'at-i ricâl ve nisâyâ ma'kûl bir surette bildiriyor. İşte «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ» ve «وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ» الخ nazm-ı celîli ile cemâ'at-i ricâl tâ'ife-'i nisânın beyne'l-mü'minîn ve'l-mü'minât nefreti ve bu'd ve 'adâveti îcâb edecek ahvâl-i nâ-marđiyeden bi-gâyet-i hâzer üzere olmaları ve insâniyet ve İslâmiyet'e münasip harekette bulunmak uşûl-i mu'âşeretini ta'lîm ve tefhîm buyuruyor. Şu sûre-i celîlenin muhtevî olduğu uşûl-i ictimâ'iyât ve ahlâkiyyât görülsün de Kur'ân-i 'Azîm insanın maddiyât ve ma'neviyyâta ait ihtiyâcât-ı beşeriyeyi nasıl bir surette zikr ve beyân eylediği anlaşılın.

-اللهم اكشف بصيرة المنكرين واجعل منتفعين بصر المبصرين و المستبصرين-

«وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ»

Dahî biri birinizi ta'yîb etmeyiniz. Çünkü mü'minlerin kâffesi nefsi vâhîde gibidir. Veyahut kendinize 'ayb verir şeyi işlemeyiniz. Zîrâ ânı işleyen kendini ta'yîb etmiş olur. Yani ey mü'minler; yekdiğerinizi lisân ile ta'n ve teşnî' edip ayıplamayınız. Çünkü mü'minler nefsi vâhîde [53] efrâd-ı münteşiresi ise o nefsin a'dâsı meşâbesindedir. Bir mü'mine isabet eden ta'n ke'enne kâffesine isabet etmiş olur. Binâ'en aleyh her ne zaman bir mü'min ihvânını ta'yîb ederse kendi nefsinı ayıplamış olur.<sup>15</sup> «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ»<sup>16</sup> âyet-i kerîmesi gibidir ki bir mü'mini öldürmek kâffesini öldürmek gibi şenî'dir. Hülâsa «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ»

<sup>14</sup> Ni'metullâh b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-ğaybiyye el-mûdihatü li'l-kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-hikemi'l-furkâniyye* (Dârülhilâfetilaliyye: Matbaa-i Osmaniye, 1325), 2/342.

<sup>15</sup> [Böyle ta'yîb şüretini terk ederek nasihat cihetiyle ihvân-ı dinini fenâ hallerinden geçirmek hususunu ilzâm etmek, ahlâk-ı İslâmiyye levâzım-ı insâniyedendir. İşte ihvânını ayıplamak kendi nefsinı ayıplamış olması.]

<sup>16</sup> en-Nisâ 4/29.

17 Lemz: lisân ile ta'n etmektir. Şâirin "جَرَاحَاتِ السِّنَانِ لَهَا الْتِيَامُ وَلَا يُلْتَبِإُ مَا جَرَاحَ اللَّسَانِ" / Süngü yâreleri için iltiyâm-pezîr olmak vardır ammâ lisân yarasının iltiyâmı yoktur." demesi, lisân<sup>en</sup> olunan zem ve ta'nın süngü yarasından daha ağır olduğunu göstermek içindir. Elvâkî' lisânın cirimi küçük ise de cürmü-günahı büyüktür. Lisânın tefevvühât ve tecâvüzâtı insanı pek fena bir halde cerîhadâr eder. İşte bu şedîd cerîha huşûluna şu âyet-i celîle ile amel etmek meydan vermiyor.

«وَلَا تَتَابَرُؤْا بِالْأَلْقَابِ بُئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ»

Ve biri birinizi lakab-ı füsûk ile çağırmanız ki ol mü'minlere ne çirkin isim olur ki [54] imana duhûlla istihzâlarından sonra fışk ile zıkr olunalar. Bu âyet-i celîleden münfehim oluyor ki mü'minlerin biri birlerine lakap takması; biri biri hakkında Yahûdî veya Nasrânî veya kâfir veya fâsık gibi sözleri isti'mâl etmesi hülâşa kerîh görülecek isimler ile yekdiğerini çağırması memnû' ve müstekrehdir. Bi'l'akis mü'mine en güzel isim tesmiye etmek hûkûk-ı mü'minînden ma'dûddur.

«وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»

İş bu menâhîden tövbe etmez olan ol vasıflı kimseler isyanı tâ'at mevdi'ine vad' ve nefislerini azaba arz ettikleri için zalimlerdir. Yani bu gibi lemez ve ta'na ictisâr eden müte-câvizler kendilerini yüksek görüp gayrilerine hakâret nazarıyla baktıklarından ve bu cüretle-rinden nedâmet ve tövbe etmediklerinden dolayı zaleme medhâline dahil olmuşlardır. Cenâb-ı Hak onun için «هُمُ الظَّالِمُونَ» buyurmuştur. Binâ'<sup>en</sup>aleyh bu gibi hallerde bulunmamak, bulun-anlar ise hemen tövbe etmek lazımdır.

#### Tefsîr

«وَلَا تَلْمِزُوا» ايها المؤمنون ولا تعيبوا «أَنْفُسَكُمْ» اي بعضكم بعضا إذ المؤمنون كنفس واحدة فما لحق لهم وعليهم انما لحق بهم وعليهم جميعا «و» عليكم ايضا ان «لَا تَتَابَرُؤْا بِالْأَلْقَابِ» اي لا يدع بعضكم بعضا باللقب السوء الدال على القبح والذم فان النبي انما يستعمل في اللقب السوء وبالجملة انما نهيتم ايها المؤمنون [55] عن عموم ما نهيتم عنه لأنه من جملة الفسوق والعصيان المستلزمين لانواع الخيبة والحرمان المسقطين للمروة والعدالة المترتبة على الحكمة الإلهية وبالجملة «بُئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ» المنبئ عن الخروج والانحراف عن صراط الحق سيما «بَعْدَ الْإِيمَانِ» اي بعد الاتصاف بالإيمان المبني على كمال الاعتدال «و» بالجملة «مَنْ لَمْ يَتُبْ» ولم يرجع الى الله بعد ما صدر عنه أمثال هذه الجرائم

<sup>17</sup> el-İsrâ 17/7. [İhsân da isâ'e de insanın nefesine aittir. Hayır eden mükâfata şer işleyen mücâzâta nâ'il ve ducâr olur.]

<sup>18</sup> Bıçak yarası onulur, dil yarası onulmaz.

المذكورة هفوة «فَأَوْلِيكَ» البعداء المصرون على الغواية والطغيان «هُمُ الظَّالِمُونَ» المقصرون على الخروج عن مقتضى الحدود الإلهية.<sup>19</sup>

Ey mü'minler, bazınız bazınızı ta'yîb etmeyiniz. Zîrâ mü'minler nefis-i vâhîde gibidir. Leh ve 'aleyhlerinde olan şeyler mü'minin kâffesine lâhîk ve aittir. Kezâlik mü'minler biri birlerini kûbuḥ ve zemme delâlet eden laḳab-ı sû' ile de çağırmasın. Çünkü nebez ancak laḳab-ı sû'den isti'mâl olunur. Bu da mü'minlere layık ve münasip değildir. Ḥulâsa mü'minler 'umûm menâhîden nehy olundukları gibi füsûḳ ve isyan cümlesinden olan şadedinde bulunduğumuz nebezden de nehy olunmuştur. Zîrâ nebez yani sû'-i laḳab envâ-'ı hüsrân ve ḥîrâmânı müstelzim murûn ve adaleti müsḳîḳ cerâ'imdendir. Ḥuşûşuyla kemâl-i i'tidâli müş'ir iman ile ittîşâfdan sonra şîrât-ı ḥaḳdan inḥîrâf ve ḥurûcu muḥbir olan fusûḳ ismini mü'mine isnâd etmek ne çirkin bir tesmiye ve beyândır. [56] Mü'min için hefve olan cerâ'im-i mezkûre ve emşâlinin şudûrundan sonra Allah'a tövbe ve rücû' etmeyen kimseler ancak ḥudûd-u ilâhîye mukteḍâsından ḥurûc eden zalimlerdir. Çünkü 'zâlimîn'in 'kâfirîn' manasına geldiği yerler de vardır. Buradaki zâlimûn ḡavâyet ve tuḡyânda muşîrûn demektir de küfür ve isyanda muşîr demek değildir.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ»

-Tefsîr-

Ey mü'ninler; kendinizden zannın keşîrini ib'âd ve zann-ı keşîrden ictinâb edin. Zîrâ şüphe yok ki zannın bazısı işmdir ki sahibi onunla 'uḳûbete müsteḥaḳ olur. Yani ḥudûd-u ilâhîye mukteḍâsından ḥurûc etmiş bulunur. Âyet-i celîlede «كَثِيرًا» lafz-ı şerîfinin tenkîr ve ibhâmı, her zanda mükellefin ihtiyât ve te'emmül edip hangi ḳabîl zandan olduğu kendisine ma'lûm olmak ve ona göre zanları şarf ve isti'mâl etmek lüzumunu bildiriyor. Çünkü bazen vâcibü'l-ittibâ' olur. 'Amelen vâcib olan şalât-ı vitr hakkında müctehidîn ve muḳallidînin zannı gibi. Ve bazı yerde ḥüsn-i zann vâcib olur. «انا عند ظن عبد بي»<sup>20</sup> ḥadîs-i ḳudsîsi şarâḥatiyle Allah'a ve vücûd-i enbiyâya olan zann gibi. Ve bazısı haram olur. İlâhiyât ve nübüvete yani vücûd-i enbiyâya olan zann gibi. Çünkü bu bâbda yakîn ve iz'ân lazımdır. Ve bir kısım da şalâḥ kendisinde müşâhid olan mü'minîne karşı ḥilâfî olur. Bu da sû-'i zannıdır ki «إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» âyet-i kerîmesinde şarâḥatiyle insanın kesr-i a'mâline sebep olur. Zann [57] olunup

<sup>19</sup> en-Nahcuvânî, *el-Fevâtiḥu'l-ilâhîyye*, 2/342.

<sup>20</sup> “Ben, kulumun bana olan zannı üzereyim”. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîḥ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), “Tevhîd”, 15; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-şahîḥ*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Dâru Tayyibe, 2006), “Zikr”, 1.

tekellüm edilmezse işm de değildir. Çünkü mûcib-i işm olan, zannın tekellüme iktirân etmek suretiyle vuḳû' bulmasıdır. Ma'amâfih «اذكر الفاجر بما فيه»<sup>21</sup> hadîs-i şerîfine binâ<sup>en</sup> cilibâb-ı hayâyı kaldıran fişk ve fücûru nümâyân olan kimselere sû-'i zann lazım olduğu gibi mü'âyibini zıkr gıybet olmaz. Fıskı baḥş men' olunmaz. Zîrâ bu gibi zıkr ve baḥşde nâsı sû-'i ahlâktan taḥzîr ve o gibi füssâkın şerr ve fesâdından taḥlîş vardır. Binâ<sup>en</sup> aleyh şulehâ ve 'ulemâyâ ḥusn-i zann etmek mendûbtur.

-Tefsîr-

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... الخ مقتضى إيمانكم بالله متابعة اليقين في عموم الأحوال والمقامات وترك الظنون والجهالات في جميع الحالات الا ظن الخير بالله وبخلص عباده من الأنبياء والأولياء المستبعبدين بمراحل عن التهمة والتعزير «اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ» المورث لكم المجادلة والمرء مع الله ورسوله وعموم المؤمنين وبالجملة «إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ» ألا وهو الملقى إليكم من قبل الشيطان المزور المغوى «إِنَّكُمْ» خروج وفسوق عن مقتضى الحدود الإلهية.<sup>22</sup>

Ey mü'minler; maḳâmât ve aḥvâlin kâffesinden muḳteḍâ-yı imanınız; yaḳîne mütâba'at etmek; cemî' ḥâlâtta zunûn ve cehâlâtı terk ile vâcibu'l-vücûd ḥaḍretlerinin zât-ı ulûhiyetine ve töhmet ve ta'zîrden nice beyân ve merhale uzak olup ḥâlîş kulları bulunan en-biyâ' ve evliyâyâ ḥayr ve ḥusn-i zanda bulunmaktır.

Allah Te'âlâ ve resûlüne ve cemî' mü'minîne bilâ fâ'ide mücadeleyi mûriş zannın keşîrinden ictinâb edip şafının [58] ḥuşûşiyle min ḳabli's-şeytân mülḳâ olan ba'd zunûn çekinin ki o «işm»dir. Yani ḥudûd-u ilâhiyye mukteḍâsından ḥurûc ve füsûḳtur.

(وَلَا تَجَسَّسُوا)

-Tefsîr-

Müslimînin 'avrât ve 'uyûbundan baḥş ve tettebbu' etmeyiniz. İş bu nehyin şiddetini şu me'âlde olan ḥadîs-i şerîf te'yîd<sup>en</sup> beyân eder ki me'âyib-ı müslimîni tecessüs eden kimsenin 'uyûbunu Cenâb-ı Haḳḳ tettebbu' eyler. Hatta evinin içinde irtikâb ettiği ḳabâyihini daḥî izhâr eder.<sup>23</sup> Yani ḥacâlet ve rezâlet azabına dûḳâr eyler. -اللهم استرنا بسترنا الجميل-. Müslimîne muḍırr olmayan 'avrât-ı küffârı baḥş de memdûḥ değildir. Binâ<sup>en</sup> aleyh 'avrât-ı me'âyib-i müslimîn kaydı; yukarıdan beri ḥitâbın mü'minîne olarak vürûd etmesi içindir. Yoksa mutlaka bir şey-

<sup>21</sup> “Fâciri (günahkârı) özelliği ile birlikte zikredin.” Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi (Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983), 19/418 (No. 1010); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 10/354 (No. 20914).

<sup>22</sup> en-Nahcuvânî, *el-Fevâtiḥu'l-ilâhiyye*, 2/342.

<sup>23</sup> Müslim, “Birr”, 58.

denecessüs ve tefahhuş memnu'dur. İşte şu nehy-i celîle karşı hafiyeliğe mü'min cesaret edemez.

«وَلَا يَعْتَبُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا»

-Tefsîr-

Dağî biri birinizi ğıyâbında sû' ile zıkr etmeyiniz. Zıkr ettiğiniz şey onda mevcut ise ğıybet etmiş, onda mefkûd ise daha eşna' olan bühtân ve iftirada bulunmuş olursunuz ki her ikisi haram ve menhîdir.

«أَيُّجِبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرَهُنَّهُمْ»

-Tefsîr-

Sizden biriniz bi'l-ğarağ meyyit olduğu halde bir müslim kardeşinin lahmi-eti li-ecli'l- 'ekl kendisine arđ [59] ve ityân olursa onu 'ekl etmeyi sever mi, elbette sevmez, ondan kerih görür. İşte bir mü'mini ğıybet etmek bu meşâbededir, belki daha şeni'dir. O halde mü'min karındaşı sû-'i zıkrden, yani ğıybetten ictinâb ediniz. Bir mü'mini ğıyâbında sû-'i zıkrde bulunmanın lahm-ı meyyiteyi 'ekl meşâbesinde olması şu cihettedir: Bir meyyit kendisini 'ekl eden bir canavara karşı müdâfa'adan mahrûm olduğu gibi ğâ'ib bulunan bir şahış da kendisini ğıybet eden şahışa karşı müdâfa'a-'i nefsden 'âcizdir. Artık böyle bir şahış mezemmette bulunmak onun vağ'iyet-i 'aciz-kârânesinden istifadeye kalkışmak demektir ki erbâb-ı mürüvet ve vicdanın irtikâb edeceği şey değildir. «الغيبية إدام كلاب الناس»<sup>24</sup> و عن ابن عباس رضى الله عنهما «الغيبية إدام كلاب الناس»<sup>24</sup> Cenâb-ı Hakk'ın ğıybeti ma'a'l-mübâlagât-i efhaş vech üzere temşil buyurması mü'minin ğıybet kebîresinden teba'ud edip ğâyet-i hazer üzere olması lüzûmunu gösterir. Ezcümle «أَيُّجِبُ أَحَدُكُمْ» kavlı-i şerîfinin muhâtabını ikrâra ilkâ edip inkâra mecâl bırakmayan istifhâm takrîri ile vürûdu ve muhabbetin eħade ta'lîk<sup>an</sup> «لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا أَنْ يَأْكُلَ» nazm-ı celîli ile bi-tarîki't-temşil ve't-teşbîh vukû'u; âhâd ve efrâddan bir ferdin 'ekl-i meyyiteye bi'r-rıdâ muhabbet etmeyeceğini iş'âr ve huşûsuyla lahm-i insanı vehle me'kûlün kardeş eti olması; taqbîhdeki mübâlagayı ifhâm ve «فَكَرَهُنَّهُمْ» lafz-ı şerîfiyle de «أَيُّجِبُ»den müstefâd fi'l-i muhabbetin ğâyet ve nihâyete varmış olan meyyite ve cîfeye ta'diyesi ğıybet kebîresinin 'aklî ve naklî ğâyetü'l-ğâyet müstekreh olduğunu beyân içindir. Şu âyet-i celîledeki teşbîhât-ı şahîh yani lahm-i insanın huşûsuyla kendi kardeşinin lahmi-eti cîfe ve meyte olarak [60] önüne konya onun

<sup>24</sup> “Ğıybet, köpekleşmiş/köpek fitratlı insanların katığıdır”. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hağâ'iki ğavâmiği't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 5/583-584; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahğâmi'l-ğur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 19/404.



'eklini insan kerîh görür ve kerâhetini inkâr mümkün olmaz. Mü'min kardeşinin gıybetini etmek ise şu teşbîh buyurulan kerâhetten ekreh ve eḳbah olduğunda kimse tereddüt etmez. Kezâlik «bu teşbihte insanın ırđ ve namusu dem ve laḥmi gibi olduğunu göstermek ve bu kıyas-ı zâhirden namusun dem ve laḥmden eşref olduğunu ihsâs etmek nüktesi mündemicedir. Bu sûrette laḥm-i nâsı 'ekl; 'âkil cânibinde ḥasen görülmediği gibi namusa tecâvüz de kaç'â ḥasen görülmez. Gıybet ise insanı müte'ellim ve müte'essir kılıp şeref ve ḥayşiyete ta'alluk eden bir ḥâl olduğundan «لَحْمٌ أَخِيهِ» kavlı-i şerîfi ile gıybetin memnû'iyeti şiddetle te'kîd buyruluyor ki ancak 'ekl-i laḥme 'adüvvün ḥâl-i gâdâbı ḥaml ve sevḳ eder. Yoksa aḥin-kardeşin 'ekl-i laḥme ḥuşûsiyle meyte-lâşeye bir münasebeti yok ki ihvânının 'ekl-i luḥûmuna yani gıybetine teşebbüs etsin. Zîrâ gıybet 'ekl-i lâşeden çirkin bir ḥâl ve harekettir. Binâ<sup>en</sup> aleyh bu teşbîhât ve temsilâtın şiddet ve kerâhetini göz önüne getirerek ve «وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ» fermân-ı celîlini nimet bilerek gıybet ve emşâlini irtikâb ḥuşûsunda müntakim gayûr olan Allah'tan ittikâ ve ḥavf eden, raḥîm ve tevvâb bulunan zât-ı şamedân-ı ekremîlerine bi'l-ilticâ tâ'ib ve müstağfir olunuz demektir. İşte yukarıdan yani «استعِذْ بِاللَّهِ: لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ...»'tan buraya kadar [61] olan âyet-i kerîmelerin ictimâ'iyât ve aḥlâkiyâtı te'mîn edip ittifâk ve itihâd ḥuşûlünü meydana getireceği nazar-ı dikkate alınarak uşûl ve levâzım-ı İslâmiye'den başka şeylerin taklidine yeltenilmesin. Çünkü bu taklidin nihayeti vahîm, idmihlâli 'azîm ve cesîmdir. Tafşîl olduğu üzere Cenâb-ı Hakk beyne'l-mü'minîn ve'l-mü'minât suḥriyet ve istihzâyı ve sû-'i laḳab telkîbini, casusluk ve ḥafiyeliği ve yekdiğerinin gıybet ve me'âyibini zikr ve ta'dâddan şiddetle men' ve nehy buyuruyor. Zîrâ bunlardan herhangi biri devam ve cereyan etse maṭlûb olan itihâdla mü'minlerin biri birine mu'âveneti ḥuşûl bulup meydana gelmez. Çünkü bu gibi aḥvâl ciddiyet ve ḥaḳîkati ihlâl eder. Taḍyîk ve şuver-i uḥrâ ile ḥuşûl bulunan uḥuvvet ise maḳşûd olan menfa'ati te'mîn edemediği gibi açacağı zarar ve ḥasârın da tafisi bir şüretle kâbil olamaz. Binâ<sup>en</sup> aleyh mü'minler; dünya ve âḥireti dünyada kazanacaklar. Zîrâ dünya âḥiretin mezra'asıdır. Şu şürette müslümanlar için 'atâlet ve kesâlete vakit yoktur. Bu bâbda tafşîlât «ابقاظ»<sup>25</sup> ve «كنز الفرائد فى مسائل العقائد»<sup>26</sup> nâm maṭbû' risâlelerimizde gösterilmiş olduğundan burada muḥtaşar<sup>an</sup> söyleyeceğim şunlardır: Müslümanların mükellef olduğu ferâid ezmân ve evḳâtın kâffesini muḥîṭ ve müstağrak değildir. Ezcümle beş vakit namaz yirmi dört saatten bir, nihayet bir buçuk saat ibkâ olunur. Oruç ise senenin yalnız bir ayında

<sup>25</sup> Dersaadet: Kanaat Matbaası, 1334, 50 s.

<sup>26</sup> Dersaadet: Kanaat Matbaası, 1335, 118 s. Bu eser Semerkand Yayınları tarafından 2018 yılında 167 sayfa olarak basılmıştır.

nehâr-ı şer'îyi işgâl eder. Hacc, şartının taahhukunda ömründe bir def'a olur. Ve İslâmiyette lu'b ve menâhîyi irtikâb memnû' olduğundan istirahat-i bedeniyeyi mûcib uyku zamanını çıktıktan sonra kalan evkât zirâ'at [62] ve şan'at ve ticârete maşrûftur. Cum'a ezânı okunduğunda ehemm ve elzem olan bey' ve şîrâyı terk edip cum'a namazını edâya sa'y edin buyuran Allah Te'âlâ Hâdretleri «استعِذْ بِاللَّهِ: فَإِذَا فُضِّيتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ» âyet-i celîlesiyle de edâ-yı şalâtan sonra yeryüzüne dağılın, işinizle meşgûl olunuz buyuruyor. Cenâb-ı Hâkk'ın bu emr-i celîli gösteriyor ki Cuma günü bile şer'<sup>an</sup> bir yevm-i ta'tîl değilmiş. Uşûl-ü mekâsib üçtür, zirâ'at, şinâ'at, ticâret. Buyurun nebiyy-i a'zam şallallahü 'aleyhi ve sellem hâdretlerinin iş bu beyânlarında zirâ'atle iştiğâlin taqdîmi ve diğer birçok ehadîs-i nebeviyyelerinde rızkıınızı arddan-yerden alınız<sup>27</sup> emir ve tavsiyesi zirâ'atin ehemmiyetini, arдын bir menba'-i feyd ve bereket olduğunu ihtâr ve bizi zirâ'ate teşvîk ediyor. Fi'l-hakîka me'kûlâtımız zirâ'at vasıtasıyla yerden haşal olduğu gibi altın ve gümüş ve sâ'ir ma'deniyât da ardda meknûz bulunmaktadır. Binâ<sup>en</sup> aleyh Cenâb-ı Hâkk'ın beşeriyete ihsânı olan bu cesîm kenz-i hilkatten istifade etmemiz lazım gelir. Hatta Cenâb-ı Hâkk Kur'ân-ı Kerîm'de me'âdin-i ardiyeden en nâfi' ve en lâzımlısı olan demirden bahş buyuruyor. Fi'l-vâki' berr ve baħrde kâffe'i menâfi'-i beşeriyenin huşûlü; hatta ön penceresi, ocağın tenceresi; karada bir külbenin, denizde ufak bir sefinenin inşâsı bile demire muhtaçtır. Beşerin en yüksek rütbesi ki nübüvvettir. İşte bu rütbe-i 'âliyeyi hâ'iz bulunan Dâvud 'aleyhi's-selâma Cenâb-ı Hâkk'ın demircilik sanatını ta'lîm buyurması da dîn-i ilâhîde 'atâlet ve ba'tâletin mevcut olmadığını ve kibir ve 'azameti terk ile bir şan'atla iştiğâlin lüzumunu beyân buyurmak hikmetine müsteniddir. [63] Arı denilen zayıf bir hayvan ki mazhar olduğu ilhâm-ı ilâhî sayesinde meşnû' çiçeklerden, otlardan hâşıl ettiği balı insanlara 'işâl için dâlâk ta'bîr olunan maħfazayı mühre-'i mühendisîni hayrette bırakan bir şan'atla vücûda getirir. Bu maħfaza-i hayret-bahşâ müseddesü's-şeklidir. Balın çok, mumun az olması bu şekil ile meydana gelir. Bu ciheti, bu bedî'a-'i şan'atı bu hayvancıkların his ve idrak etmesi ne kadar şâyân-ı dikkattir. Artık böyle bir hayvancıkların şan'atında bu kadar mahâret göstermesi, efđal-i maħlûkât olan beşerin tarîk-i şan'at ve ma'rifette ne kadar fevka'l-'âde teraqqîler göstermesi lüzûmunu ihsâs ve ifhâm etmez mi. Emîn olan tâcir-i şadûk-i müslimin ve şiddîkîn ile haşr olacağı hakkındaki beyânât-ı peygamberî aşhâb-ı ticaretin 'indallah mergûbiyetini bildirdiği gibi dîn-i İslâm'ın beş rüknünden ikisi olan hacc ile

<sup>27</sup> Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Mu'cemü'l-evsaf*, thk. Târik İvazullah b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dârul-Haremeyn, 1995), 1/274, 8/101 (No. 895, 8097); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdulâlî Abdulhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 2/439-440 (No. 1178-1179).

zekâtın farđiyeti de dîn-i İslâm'da şervetin meşrû'iyetini bildirir. Zirâ bu iki farıdanın edâsı ancak şervetin vücûduna vâbestedir. Şervet ise zirâ'at, şınâ'at, ticâretle meydana gelir. Şu şûrette müslümanların sa'y ile me'mûr buldukları, 'atâlet ve ba'tâletin İslâmiyetle ka't'iyyen münasebeti olmadığı 'aql<sup>en</sup> ve naql<sup>en</sup> şübût bulduğu halde, çıkası gözleri buraları görmeyen bazı eşhâş hâlâ İslâmiyet mâni'i terak্কîdir, hezeyân ve iftirasında devam ediyorlar. Hâzele-hümüllâh. Hâlbuki İslâmiyet; daima isrâf ve sefâheti selb ile umûr-'i nâfi'a ve ahlâk-ı fâdılayı celb eden esbâbı tehiyye ve irâe etmiş ve bu cümleden olarak şadedinde bulunduğumuz ğıybet ve emşâli rezâil-i ahlâkiyyeyi men' ile de maddî ve ma'nevî beyne'l-mü'minînin merb'ûtunu taḥkîm ve teraşşun edip ḥasbü'l-uḥuvvet yekdiğere ḥidmet ve mu'âvenet emrini vermiş. Hülâşa aḥkâm-ı İslâmiyet'e ri'âyet; refâh ve se'âdet kapılarını feth ve küşâd ve her zî ḥaḥkîn ḥaḥkînı muḥâfaza ile bolşeviklik yollarını sedd ve hedm etmiştir. [64] Mûcid-i kâinât vâkıf-ı esrâr-ı mevcûdât olan Ḥaḥk Celle ve 'Alâ Ḥaḥretleri buraya kadar ḥudûr-i se'âdet-i peygamberîde gerek ḥâdır ve gerek ğâib olup ilâ yevmi'l-kıyâme vücûda gelmiş ve gelecek olan mekârim-i ahlâkı beyân ve ta'lîmden sonra 'âmme-'i mükellefine ensâb ile tefâḥürü men' ve nehy bâbında «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» fermân-ı celîli ile 'umûm insanların min ciheti'n-neseb müsâvî bulduklarını i'lâm ve iş'âr buyurmuşlardır.

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا»

-Tefsîr-

Ey insanlar, biz sizin cemî'inizi Âdem ve Ḥavvâ'dan veya eb-baba ve ümm-anneden ḥaḥk ettik. Kâffeniz ḥilḥatte müsâvîsiniz.<sup>28</sup> Bu şûrette neseble tefâḥürün sebebi yoktur. Ey ḳabîle-'i 'arab, sizi şu'ûb ve ḳabâ'il kıldık ki biri birinizi bile ve ḥakkını veresiniz. Yoksa onunla faḥr ve 'azamet göstermeyesiniz. Yani bazınız bazınızı bilsin de şıla-'i erḥâma ri'âyet ve ensâbınız tebeyyün etsin de münâkaḥât ve tevârûş ḥuşûşuna dikkat olunsun. Yoksa tefâḥür ve tegâlüb icrâsı için şu'ûb ve ḳabâ'il kılınmadınız demektir.<sup>29</sup> Çünkü «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» âyet-i celîlesi şarâḥiyetle Allah Te'âlâ Ḥaḥretlerinin 'indinde ziyâde kerâmetliniz, ziyâde taḳvâsı olanınızdır. [65] Zirâ beyân olduğu üzere taḳvâ ile nüfûs kemâl bulur, eşhâş mü-tefâdıll olur. Ve'l-ḥâşıl bu ḳavl-i şerîfte Cenâb-ı Ḥaḥk'ın insanları şu'ûb ve ḳabâ'ile münḳasim kılması te'ârûf ḥuşûlünden dolaydır, tefâḥür için değildir. Şu şûrette 'Arabın Türke, Kürdün

<sup>28</sup> [Âyet-i celîle-i mezkûre 'ibâresiyle insanların ḥilḥatteki müsâvâtini bildirdiği gibi işâretiyle de ḥuḳûktaki müsâvâtini anlatıyor.]

<sup>29</sup> [Binâ'aleyh tefâḥüre meteferri' ve müterettib olan ve yukarıdan beri 'ilel ve esbâbıyla menhî ve memnû' bulunan istihzâ', lemez ef'âl-i ḳabîḥaları daḥî irtikâb olunmaz.]

‘Araba, hülâşa hiç bir kavmin diğer kavme fahr ve rüchâniyeti olmayıp ancak şeref, taqvâ hangi mü’minde ise o mü’min kanķı<sup>30</sup> kavm ve cemâ’atten olursa ‘indallah mükerrem ve muhteremdir. Hattâ «يا ايها الناس، انما الناس رجالان: مؤمن تقى»<sup>31</sup> ve «من سرّه أن يكون أكرم الناس فليثق الله»<sup>32</sup> hadîs-i şerîfleri de bunu mü’eyyed ve mü’ekkeddir. Ve nebiyy-i a‘zam şallallahü ‘aleyhi ve sellem hadretlerinin «انا سيد ولد ادم و لا فخر»<sup>33</sup>-Veled-ü benî Âdemin seyyidi ben olduğum halde siyâdet ve risâletle fahr etmem. Ancak şeref ve fahr ‘ubûdiyettedir buyurması و اشهد ان محمدا عبده و رسوله (رسول) kelime-i celîlesinde (عبد) lafzının (رسول) üzerine taqdimî şûretinde mûcib-i şerefin ancak taqvâda olup haseb ve nesebde olmadığını pek zâhir ve kavî olarak bildirip göstermektedir. [66] «وان الله لا ينظر الى صوركم و اعمالكم و لكن» Cenâb-ı Hâkķ insanın şuver ve a‘mâline bakmaz ve niyâtine nazar eder.<sup>34</sup> Yani insanı muhterem ve mükerrem eden kulûb ve niyâtidir. Hülâşa esas taqvâ olan imanidir da riyaya muķârin olan a‘mâl ve şuveri değıldir. Me’âlini muş’ir hadîs-i şerîf ile «ان ربكم واحد و ابوكم واحد لا فضل لعربي على عجمي و لا بعجمي على عربي و لا لاحمر على اسود و لا لاسود على احمر الا بالتقوى»<sup>35</sup>-Rabbiniz olan Hâlîķ Te’âlâ Hadretleri vâhiddir, ebiniz Cenâb-ı Âdem de vâhiddir. ‘Arabînin ‘Acemîye, aķmerin esvede, esvedin aķmere bir fağl ve rüchânı yoktur. Hîlķatte müsâvîsiniz ancak şeref ve taqvâsı olanlar hangi kavim ve cemâ’atten olurlarsa olsunlar müşerref ve mükerremdirler me’âlindeki haber-i şâdıķ-ı peygamberî ‘ulviyet ve ekremiyetin

<sup>30</sup> Hangi.

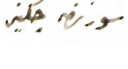
<sup>31</sup> “Kim insanların en değerlisi olmak isterse Allah’tan korksun.” Ebû’l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Buğyetü’l-bâhiş ‘an zevâ’idi Müsnedi’l-Hâriş*, thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî (Medine: Mektebetü’l-Arabiyyeti’s-Suûdî, 1992), 2/967 (No. 1070). [Bir kimse ki nâsın ekremi olmak kendini mesrûr kıla yani ‘indallah eşref ve ekrem olmasını isteye o kimse; Allah Te’âlâ Hadretlerinden havf ve haşyet üzere olsun, hülâşa muttakî bulunsun demektir.]

<sup>32</sup> “Ey insanlar! İnsanlar iki gruptur: Takvâ sahibi, Allah katında kıymetli olan mü’min ile isyankâr, Allah katında değersiz olan fâcir (günahkâr).” Beyhakî, *Şu‘abü’l-îmân*, 7/127 (No. 4767). [Nâs iki sınıftır. Bir sınıfı mü’min-’i taķî olup Allah Te’âlâ ‘inde kerîmdir ve bir sınıfı ise fâcir-i şaķî olup ‘indallah mühândır. Yani ziyâde şeref ve şöhet bulsa da hukm-i Allah’ta hakîrdir çünkü kâfirdir. Fâcir; mü’min muķâbili zikr olundüğundan kâfir ma’nasınadır. Heyyin fi’l-aşl yesîr ma’nasına ise de burada murâd; yesîrin ma’nâ-yı lâzîmîsi olan hakârettir.]

<sup>33</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi‘u’s-şâhih*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Şirketü ve mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978), “Tefsîr”, 18 (No. 3148).

<sup>34</sup> “Allah sizin sûretlerinize ve amellerinize bakmaz. Ancak sizin kalplerinize ve niyetlerinize bakar.” Bu hadis kaynaklarda müellifin zikrettiğinden farklı olarak genellikle birbirine yakın formlarda, “Allah insanların sûretlerine ve mallarına bakmaz. Ancak onların kalplerine ve amellerine bakar.” şeklinde geçmektedir. Müslim, “Birr”, 10. Beyhakî (ö. 458/1066) ilim ehli arasında müellifin burada zikrettiği şekilde bir rivayet olduğundan bahsetmiş ancak kendilerine böyle bir vecih ulaşmadığını ve bunun sahîh hadîsin hilâfına olduğunu söylemektedir. Beyhakî, *el-Esmâ‘ ve’s-şifât*, thk. Mukbil b. Hâdî el-Vâdî (Cidde: Mektebetü’s-Sevâdî, 1993), 2/426.

<sup>35</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaut vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 38/474 (No. 23489).

kemâl-i 'ubûdiyette olduğunu enbâ ve iş'âr etmektedir. Ḥaḍreti 'Îsâ 'aleyhi's-selâmın «الناس من تراب واکرمهم عندالله تعالى اتقاهم کلهم»<sup>36</sup>-Ebu'l-beşer cenâb-ı Âdem'in topraktan halk olunması itibariyle nâsın kâffesinin turâbdan maḥlûk bulunması demektir. O halde mâye-'i ḥilkat cihe-tiyle müsâvî olan efrâd-ı beşeriyyenin 'ındallah ekrem ve eşrefi ancak ziyâde muttakî olandır me'âlindeki kelâm ḥaḳîkat şî'ârîleriyle kibâr-ı şahâbîden Selmân el-Fârisî radiyallahu 'anhın «ابي الإسلام لا اب لي سواه اذا افتخروا بقیس او تمیم»<sup>37</sup>-Kâbîle-'i Kays ve Temîm âbâ' ve ecdâdıyla if-tihâr ettikleri vakitte İslâmiyetten başka medâr-ı faḥr olacak babam yoktur. Kelâm, ḥikmet-i nişâbîde insanın şeref ve se'âdeti ancak [67] İslâmiyeti olduğunu anlatmaktadır. Binâ<sup>en</sup> aleyh insanın hayât-ı fâniyesine sebep, babası olduğu gibi se'âdet-i bâkîsine sebep de İslâmiyettir. Çünkü tevḥîd ve îmândan başka şeyler fânî<sup>38</sup> olup faḥr ve mübâhâta lâyıḳ değildir. Ḥulâşa ef'âl, aḥlâk, aḥvâl, nûr-i îmân ve taḳvâ ile tenevvür eder. Müttakî: Şirk ve kebâ'irden ve fevâhişten sakınan kimsedir. Taḳvânın mertebe-'i a'lâsı şer'i şerîfin evâmirini îfâ ve nehâyîsi-ni terk ile beraber Cenâb-ı Ḥaḳq'tan ḥavf ve ḥaşyet edip zât-ı rubûbiyetinden ḡayr ile iştiḡâl etmemek, mertebe-'i ednâsı ise küfr ve şirkten berî olmaktır. Şeref, ancak faḍl ve edeble ḥâşıl olur da ḥaseb ve neseb ile olmaz. İşte şu tafşîlât-ı müsvedde de gösteriyor ki mü'minler it-tikâsıyla fevâ'id-i mâddiye ve ma'nevîyeye nâ'il olurlar. Nifâk ve şikâk-âmiz hallerden uzak kalırlar. Müttakî olanlar; câmi'a-'i İslâmiyeyi gözetir ve dâ'imâ ri'âyetkâr bulunur. Türk, Kürt, 'Arab, Arnavut, Çerkes, medreseli, mektepli  hâtıra bile getirmez çünkü bu kavimler, bu sınıflar; ḥasbe'l-uḥuvvet yekdiğere mu'âvin ve müzâhirdirler. Mûcib-i tenfir olan aḳvâl ve aḥvâlden sakınırlar. Zirâ bir mü'min nefsi için sevdiği ve kendisine lâyıḳ gör-düğü şeyi ihvân-ı dînine lâyıḳ görmez ve sevmezse mü'min-i kâmil olmaz. Ḥulâşa şark<sup>en</sup> ve garb<sup>en</sup> bütün müttakîlerin maḥmaḥ-ı nazarı dindir. Dünya menâfi'i, âḥiret se'âdeti ancak din ile

<sup>36</sup> Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin İbn 'Asâkir ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târîḫü Dimaşk*, thk. Amr b. Gurâme el-Umravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 47/451; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûḫi'l-Beyân*, thk. Ahmed 'İzzü 'Înâye (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001), 9/109.

<sup>37</sup> “Onlar Kays veya Temîm oymaklarının atalarıyla övündüklerinde, benim atam İslâm'dır, yoktur ondan başka atam.” Yaptığımız araştırma sonucunda başından geçen bir olayla ilgili olarak Selmân-ı Fârisî'ye nispet edil-en bu sözün, Emevî devri şairi Nehâr b. Tevsia tarafından metinde zikredilen haliyle şiiire döküldüğü anlaşılmaktadır. Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Kâmil fi'l-lüḡa ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 3/133; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaḥşerî, *Rebî'u'l-ebâr ve nuşûşü'l-aḥbâr*, thk. Abdülemîr Ali Mühennâ (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1992), 4/187; Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîḫü'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 29/129.

<sup>38</sup> [Este 'îzû billah: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (er-Raḥmân 55/26-27) ve «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (el-Ḳaşaş 28/88)]

huşûl bulur. Çünkü padişahdan köy muhtârına kadar büyük küçük ‘âlim ve câhil, zükûr ve inâs dinde müşterektir. Harekât-ı ma‘kûle ve meşâ‘irede hiçbir ferd dinin [68] emrinden hâriç kalamaz ve benim ‘alâkam yok diyemez. Mü‘minler her nerede bulunsa yekdiğerin şıyânet ve mu‘âvenetiyle mükelleftir. Mümkün olduğu kadar şadaka-’i câriye kabîlinden olan köprü, çeşme, yol, hastahane, medrese, mekteb gibi hayrâtın icrâsı kezâlik şadaka-’i zekâtın bilâd-ı İslâmiyeye irsâl ve i‘tâsı ve vakf-ı vaşiyetin, hibe ve ikrâmın ihvân dinine tescîl ve tebyîni ancak dine merbûtiyete ve zühd ve takvânın derece ve kuvvetine mütevaqqıfıdır. Ve bunların huşûl ve idâmesi huşûsu ise me‘ârif-i ilâhiye yani ‘ulûm-i şer‘iye ve şınâ‘iyenin kemâliyle tahşîline vâbeste iken bu cihetler bırakılarak vatan nâmına söz söylemek ve dini mâni‘i terakkî görmek, ifrât ve tefrîften hâlî, i‘tidâl ve iktisâd ile mâlî, medeniyet esaslarını vâdi‘ ve nâşir olan dîn-i mübîn-i İslâm’ın ‘âdât ve ‘an‘anâtı terk ve istiḥfâf edilerek ‘âdât ve merâsim-i Efrenciyeyi taklîde yeltenmek ‘âdeta baklava, böreği bırakıp da kepek ‘ekline, lüks lambasını terk edip de idâre fitiline meyl etmeye benzer. Ma‘amâfih din elbette bir mekânda icrâ olunur ki o da vatandır. Binâ<sup>en</sup> aleyh «الوطن من الايمان حب»<sup>39</sup>-vatanı sevmek imandandır ḥadîs-i şerîfi mü‘minlerin mü‘tekidâtı cümlesinden olup dinleri, ırd ve namusları için mü‘minler vatanı muhâfaza ile me‘mûr ve mükelleftirler. Bu nokta-’i nazardan bilâd-ı İslâmiye sükkâmı bulunan cemâ‘at-i müslimîn velev fakîr olsun vaṭan üzerinde emlâk ve arâdim yoktur vaṭanın kendisinden beklediği vazîfe ile muvazzaf ve mükellef olamam diyemez çünkü dinde müşterek ve ânın muhâfazasında ‘alâka vardır. Diyâr-ı ecnebiyede bulunan müslümanlar ise yine mümkün olduğu kadar memâlik-i İslâmiyedeki müslümanların menâfi‘ine ḥidmetle diyânet<sup>en</sup> me‘mûr ve mükelleftirler. İşte bu metîn olan uşûl, ve raşîn bulunan aḥkâm; kâffeten dine ri‘âyetle pâyidâr olur. [69] Eğer din ihmâl olunursa menâfi‘i mülk ve millet imhâ edilmiş ve hatta müslümanlar ve vaṭanları pây-i düşmân ile çığnenilmiş ve ezilmiş bulunur.

(إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)

-Tefsîr-

Ey mü‘minler; muḥakkaḳ Allah Te‘âlâ ve Teḳaddes Ḥaḍretleri takvâca olan merâtibinizi bilir, aḥvâlinize ḥaberdârdır. Artık Cenâb-ı Vâcibu’l-Vücûd Ḥaḍretleri’nin zâhir ve bâtınlarınıza vâkıf olduğunu, tefâḥur ve te‘âruf huşûşunda emr-i ilâhîlerine imtişâl ile Cenâb-ı

<sup>39</sup> “Vatan sevgisi imandandır.” Kaynaklarda bu rivayetin sabit olmadığı, manasının sahih olduğu, selefte ait sözlerden olduğu ve uydurma olduğuna dair değerlendirmeler bulunmaktadır. Bk. Ebü’l-Hasen Nûrüdîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *el-Esrârü’l-merfû‘a fi’l-aḥbâri’l-mevḍû‘a*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1986), 188-190; Ebü’l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü’l-ḥafâ‘ ve müzîlü’l-ilbâs*, thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2000), 1/398-399.



Şamedânîlerinden ta'lim ve tavşiye buyurulan tefâhuru terk ediniz, ve te'âruf üzerine terettüb edin, vazîfe ve ahkâmın îfâsındaki niyât ve harekâtinize 'alîm ve habîr olduğunu unutmayınız. Din ve takvâyı ciddî ve hakîkî olarak iltizâm ve isti'mâl ediniz. Riyâ ve nifâktan şûret-i ka'iyede hâzer eyleyiniz demektir. Binâ<sup>en</sup> aleyh Kitâb-ı Kerîm, Qur'ân-ı 'Azîm, muttakî olanlara hidâyet<sup>40</sup> eder. Cenâb-ı Hakk Celle ve 'Alâ Hâdretleri muttakîleri sever<sup>41</sup> yani râdî olur. Cenâb-ı Hakk menât-ı fâdîlet ve şeref, takvâ olduğunu ve esas takvâ ise îmân olup ekremiyet ve eşrefiyetin 'ındallah huşûlü takvânın vukû ve idâmesiyle olacağını « استعِذْ بِاللَّهِ: إِنَّ « أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ استعِذْ بِاللَّهِ: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا « أَقَلَّ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا » fermân-ı celîli ile taşrîh ve beyân [70] buyurduğu gibi îmânın yalnız lisân ile olmayıp cenân-ı kalbin taşdîk ve kabûlüne mütevaakkıf olduğu da « استعِذْ بِاللَّهِ: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا « أَقَلَّ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا » âyet-i kerîmesiyle bildirildi. Şöyle ki îmânın huşûlü için mücerred lisân<sup>en</sup> taşdîkin, zâhirî olan inkiyâd-ı itâ'atin kâfi olmadığını beyân ve bu şûretle îmân eden kimselerin ma'nâ-yı lügaviyesi i'tibâriyle müslim olduğunu ihtâr için onların (آمَنَّا) demelerine karşı Cenâb-ı Hakk habîb-i ekremine hitâb<sup>en</sup> «-«Habîbim; onlara de ki siz hakîkat<sup>en</sup> îmân etmediniz, lâkin biz müslim olduk deyiniz» diye emir buyurdu. Vâkı'â îmân ile İslâm bi-hasbe'l-mefhûm başka başka ise de lisân-ı şerî'atte bi-hasbe't-teşâdîk müt-tehiddirler-her mü'min müslim ve her müslim mü'mindir. Bunların hakkında ayrı ayrı ahkâm terettüb etmez. Ancak bazen ma'nâ-yı lügavîsi i'tibâriyle isti'mâl olunarak kendisinden inkiyâd zâhiri<sup>42</sup> kaşd olunur. Bu ma'nâca olan İslâm ise îmandan başkadır. İşte: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ) nazm-ı celîlindeki İslâm'dan maqsad da budur. Bir şahşın böyle zâhir<sup>en</sup> müslim olduğu ise hâl ve etvârından, harekât ve sekenâtından anlaşılır. Bu ciheti beyân için Cenâb-ı Hakk: « استعِذْ بِاللَّهِ: يَمُنُّونَ [71] عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ » kavli-i şerîfiyle buyuruyor ki îmân ni'met-i celîlesine nâ'il olanlar menn<sup>43</sup> ve imtinân etmezler. Çünkü bu îmân se'âdeti ancak mü'min olan 'abdın kendisine 'âid ve râci'dir. Zîrâ se'âdet-i ebediyye îmân ile hâşıl olur. Binâ<sup>en</sup> aleyh Cenâb-ı Hakk kullarını tarîk-i îmâna hidâyet buyurduğu için menn ve imtinân ancak zât-ı ehadîyetine 'âid ve lâyıktır. Yoksa bu ni'met-i 'uzmâya nâ'il olanların Hakk'a karşı imtinânda bulunması taşavvur olunamaz. İmânını vesîle-'i imtinân edenler elbette hakîkat<sup>en</sup> îmân etmiş kimseler değildirler. Belki menâfi'i dünyeviyeyi

<sup>40</sup> [«استعِذْ بِاللَّهِ: الْم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ»] el-Bakara 2/1-2.

<sup>41</sup> [«استعِذْ بِاللَّهِ: وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ»] Âl-i 'Imrân 3/76; et-Tevbe 9/4, 7. İfade bu üç âyette metinde yazıldığı gibi «والله» olarak değil «إن الله» şeklinde geçmektedir.

<sup>42</sup> [Ba'dı kimse mü'minim der, hâlbuki münâfıktır. İşte âyet-i kerîme-'i mezkûreye sebeb-i nüzûl olan kabîle-'i Benî Esed'de olduğu gibi.]

<sup>43</sup> [من: Mün'amü 'aleyh üzerine ni'metleri saymaktır. Bu ise halktan mezmûm Hâlik'tan memdûhtur. Cenâb-ı Hakk kullarına ni'metlerini sayar, kulları ise imtinânı mezmûm ki saymaz ve saymaya ehil ve lâyıktır.]

elde etmek, dini âlet-i menfa‘at kılmak için zâhir<sup>en</sup> îmân etmiş kimselerdir. Bunların bu münâfıkâne harekâtı ise elbette ‘inde bârîde şâyân-ı kabûl olamaz. İşte bu cümleden olarak şadedinde bulunduğumuz «استعِذْ بِاللَّهِ: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا» الخ âyet-i celîlesi Benî Esed kabîlesinden kaht-u galâ senesinde açlıktan dolayı kelimeteyn-i şehâdeteyni izhâr ederek Medîne-’i Münevvere’ye kudûm edenler hakkında nâzil olmuştur. Bunlar huğûr-u se‘âdete gelerek maķâm-ı imtinânda dediler ki: Yâ Resûlallah, biz etfâl ve ‘ıyâl ve eşyâmızla sana geldik ve şimdiye kadar fülân ve fülân kabîleler gibi zât-ı risâletpenâhîleriyle muhârebe ve muķâtele etmedik ve bugün de sana îmân ettik. Artık bize ganâ’imden birçok hisse vermelisin diyen [72] A‘râb yani zikri sebķat eden Benî Esed kabîlesi hakkında iş bu âyet-i celîle nâzil olmuş ve bu nazm-ı celîlden beyân olunan ahķâm; ‘ulemâ-’i dîn tarafından istinbât ve istihrâc olunmuştur. Defâ‘atle ‘idâh ve temşîl edildiği üzere sebebin huşûşu hükmün ‘umûmuna münâfi değildir. Ve nebiyy-i zîşân hadretlerine seninle kıtâl etmemişiz yani tav<sup>an</sup> îmâna gelmişiz diye ‘abd ve lâyıķ olmayan imtinân cür‘etinde bulundular. Binâ<sup>en</sup> aleyh buna ve emşâline cevâb olmak üzere ‘âlimü’s-sırr ve ‘l-hafıyyât olan Allah Te‘âlâ ve Teķaddes Hâdretleri «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا» A‘râb yani kabîle-i Esed’den bir tâ‘ife biz îmâna geldik deyû İslâm izhâr edenler. Bunlara «قُلْ أَلَمْ تَكُنْ مِنْ أَقْسَامِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقَدْ يَلْبَسُونَ الْإِسْلَامَ» belki emvâl ve ‘ıyâl ve evlâdımıza đarar gelmek havfıyle İslâm’a dâhil olduk deyiniz. Zîrâ izhâr-ı şehâdeteyn muhârebe ve kıtâlin terkine sebep olur. Bu cihetten hâlâş olursunuz. Onun için inķiyâd-ı zâhir ma‘nâsına olan İslâm’a geldik deyiniz de îmân ettik demeyiniz. Çünkü (îmân) taşđıķdır ki kalbin itmi‘nân ve iz‘ân ve kabulüyle olur. Bu ise sizde hâşıl olmamıştır. Eğer hâşıl olsa idi İslâmınızı ve terk-i muķâtelenizi Resûlullâh’a imtinân etmezsiniz.

«وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»

Hâlbuki hubb-u îmân kalplerinizde dâhil olmayıp kulûbunuz elsinenize muvâfaķat etmiyor. Binâ<sup>en</sup> aleyh izhâr-ı şehâdetiniz; zikr olunan kahtın đarûret ve ihtiyâcından ileri gelmiş şûrî bir iķrârdır. [73] Buna îmân denmez, belki inķiyâd-ı zâhir ma‘nâsına olan İslâm denir.

(وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا)

-Tefsîr-

Allah Te‘âlâ ve Teķaddes Hâdretleriyle resûlüne ihlâş edip terk-i nifâķla itâ‘at etseniz Allah Te‘âlâ Hâdretleri a‘mâliniz ecrinden bir şey noķşân etmez. Yani îmân ve itâ‘atinizi Cenâb-ı Hâķķ zât-ı pâkine ve resûlüne karşı hâliş kılar ve menn ve ezâsız îfâ-yı tâ‘at ederseniz nâ‘il-i ücûrât-ı ‘azîme olursunuz demektir.

(إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)

-Tefsîr-

Allah Te'âlâ Hâdretleri mu'tî'lerin kuşûrunu mağfired eder. Ve onlara fağlıyla rahmet eyler. İşte tafşîlât-ı mesrûdeden görülüyor ki se'âdet, îmân ile; şekâvet, küfür ve nifâklardır. Bir kısım insanın îmânı 'atâ'idir. 'Alâmeti şâhibini gûnahtan tahvîf ve terhîb, itâ'ate terğîb ve teşvîk eder. Kısm-ı âharın ise îmânı 'âriyettir. 'Alâmeti şâhibini menâhîden men' etmez ve tâ'ate ragbet ettirmez. -اعاذنا الله من قسم الاخرين- Ehbese'l-küfr münâfîkîn<sup>44</sup>dir. [74] Münâfîkîn Allah'a yevm-i âhirete îmân ettik derler, hâlbuki mü'min değillerdir.<sup>45</sup> Münâfîkîn cehennemde naşârâ, yehûd, mecûs, müşrikten aşağı bir tabakada 'azâb olunacaklardır.<sup>46</sup> İşte anlaşılıyor ki yevm-i âhirete îmân ve i'tikâd etmedikleri hâlde müslümanlık iddi'âsında bulunanlar; münâfîkturlar. Zamanımız süfehâsı ekşeriyâ bu hâlde olup esas dini ve ahkâm-ı İslâm'ı istiḥfâf cinâyetinden aslâ hayâ etmezler. -خذلهم الله- Münâfîklar; Allah ve resûlüne muḥâda'a<sup>47</sup> ederler ki lisânlarıyla îmân izhâr edip kalplerindeki küfrü setr eylerler, mü'minlere muḥâda'a ederler ki mü'min değillerken onları gördüklerinde mü'minleriz derler. Hâlbuki ḥud'aları yine kendilerine etmiş olurlar. İsm ve vebâli münâfîkların yine kendilerine 'avdet eder. Çünkü Cenâb-ı Hâḫḫ nifâklarını resûlüne bildirir. Münâfîklar dünyada rüsvây, 'uḫbâda dûçâr-ı 'azâb olurlar. Ve ḥud'alarının günâh ve vebâli kendilerine 'avdet eder olduğunu bilmezler. Yani his bile etmezler. Zirâ gavâyet ve ḍalâlette temâdîleri vardır. Münâfîkların kalplerindeki marağ-ı küfr<sup>48</sup> şu'ur ve idrâklerini kapamıştır. [75] Bu ḥaḫîḫati nâḫîḫ olan âyet-i celîlede «وَمَا يَشْعُرُونَ» kelimesi مَا يَحْسُونَ ma'nâsınadır. Her ne zaman mü'minler حَايِر münâfîklara: Küfr ederek Resûlullâh'a ve Ḳur'an'a îmândan men' ile yeryüzünde fesâd<sup>49</sup> etmeyiniz yani me'âş ve me'âd ḥuşûşunda ahvâl-i 'ibâdı dûçâr ihtilâl, se'âdet ve selâmeti te'mîn edin istikâmete pîşdâr-ı zevâl olmayınız denilse, biz muşliḫiz<sup>50</sup> derler. Yani fesâd şurada dursun şâyî'e-'i fesâd olmayan işlâḫ bize maḫşûş ve maḫşûrdur<sup>51</sup> iddi'âsında bulunurlar. Cenâb-ı Hâḫḫ da;

<sup>44</sup> [Münâfîk: Küfrü idmâr, îmânı izhâr eden kimsedir. Münâfîḫ beynehû ve beynallah kâfir ve mü'ebbed<sup>en</sup> ehl-i nârdır. İslâm izhâr ettiklerinden dolayı ahkâm-ı dünyeviye kendilerine icrâ olunur ki cenâzeleri kılınır, kız verilir alınır, İslam mezarlığına defn olunurlar.]

<sup>45</sup> [«استعِذ بالله: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ»] el-Baḫara 2/8.

<sup>46</sup> [«استعِذ بالله: إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ»] en-Nisâ' 4/145.

<sup>47</sup> [«استعِذ بالله: يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ»] el-Baḫara 2/9.

<sup>48</sup> [«استعِذ بالله: فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا» الآية] el-Baḫara 2/10.

<sup>49</sup> [«استعِذ بالله: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نُحْمِلُ مِصْرًا»] el-Baḫara 2/11.

<sup>50</sup> [«استعِذ بالله: أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ»] el-Baḫara 2/12.

<sup>51</sup> [Münâfîklar; muşliḫ ancak kendileri olduğunu gösteren ve Türkçe'de «ancak» muḫâbili olan edât-ı kaşrdan «إِنَّمَا» lafzıyla irâd ettiklerinden Cenâb-ı Hâḫḫ Celle ve 'Alâ Hâdretleri de; değil muşliḫ ancak müfsid olduklarını bildirmek için mağmûn-ı celîleyi te'kid ve taḫrîr eden «لَنْ» ve ḍamîr-i faşlın tevassuḫuyla cümle-'i is-

bunların muşlih değil ancak müfsid olup lâkin ehl-i fesâddan bulduklarını küfr ve dalâletleri sebebiyle şu'ûr ve idrâk etmediklerini ihbâr ve i'lân ve mü'minlerin hiçbir zaman münâfıklara karşı gaflet etmemelerini anlatmak için bu bâbdaki âyet-i celîlenin altında (آلَا) harf-i tenbîh ve istiftâhıyla mü'minleri 'ikâz ve irşâd buyurmuştur. [76] Çünkü münâfıkîn; kendilerinin câhil ve süfehâdan<sup>52</sup> olduklarını bilmezler, mü'minlere sefeh ve cehâlet isnâd ederler. Din ile, mü'minler ile istihzâ'da bulunurlar. Zamanımızda bazı süfehâ ahkâm-ı İslâmiye'yi istimzâc şûretinde istihkâfa kıyâm eder. Eğer bir ekşeriyet bulursa ilerler, yoksa fırsat bekler. Bu kadar da ri'âyetkâr bulunmayacak ammâ menâfi'i mâddiyesi müslümanlar sâyesindedir. Münâfıklar bu tecâvüz ve cür'etleriyle küfr ve dalâleti iştirâ<sup>53</sup> ettiler yani küfrü îmâna değiştirdiler. Velâkin ribh ve ticâret etmediler.<sup>54</sup> dalâlette kalıp hidâyete<sup>55</sup> ermediler. İşte dîn-i Muhammedî ile istihzâ ve başka din tavsiyesine ictirâ edenler hâllerini bilsin ve tecâvüzlerini anlasınlar. Hülâşa mü'minler; münâfıkların yeminlerine<sup>56</sup>, güzel yüz ve sözlerine aldanmasınlar. [77] Şûretteki ibadetlerine hatta cami ve mescid inşâlarına inanmasınlar.<sup>57</sup> Çünkü maşadları şüphesiz bir mel'anet ve mefsedettir. Münâfıklar dâimâ biri birilerine küfr ve me'âşî ile emredip îmân ve tâ'atten yekdiğerini nehy ederler.<sup>58</sup> Ve ellerini taşadduk ve fi sebîlillâh infâkdan imsâk edip hayrâta baş etmezler yani Allah yoluna şarf-ı emvâl eylemezler.<sup>59</sup> Münâfıklar Allah Te'âlâ Hâdretleri'nin tâ'atını terk ederler. Allah Te'âlâ dahî onları

miyede haberin mu'arref bi'l-lâm olarak «أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ» şûretinde işlâhı nefislerine haşr ve kaşr eden münâfıkîni müte'addid kaşr edatlarıyla Cenâb-ı Haqq tekzîb ve mü'minlere karşı münâfıkların muşlihiz sözüyle olan ta'ridlerini kemâl-i şiddetle redd ve cerh buyurdu.]

<sup>52</sup> [«استعِذْ بِاللَّهِ: أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ»] el-Bakara 2/13.

<sup>53</sup> [«أُولَئِكَ الَّذِينَ اسْتَرَوْا الصَّلَاةَ بِالْهَدْيِ»] el-Bakara 2/16.

<sup>54</sup> [«فَمَا رِبْحَتْ بِجَارَتِهِمْ»] el-Bakara 2/16.

<sup>55</sup> [«وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ»] el-Bakara 2/16.

<sup>56</sup> [«استعِذْ بِاللَّهِ: اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»] (el-Münâfıkûn 63/2) - Münâfıklar kâzib yeminlerini; katl ve esâretten kendilerini vikâye ve setre ittihâz eylerler ve yeminleriyle nâsı îmân ve cihâddan men' ederler. Bu ne fenâ şeydir ki münâfıklar bu denâ'eti küfrü ibtân-gizlemek, îmânı izhâr etmek şûretiyle icrâ ederler. «وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ» - Hâbîbim, sen ol münâfıkları görsen cisimleriyle şibâh<sup>am</sup> seni i'câb eder. Söyleseler feşâhat ve hâlâvetlerinden dolayı kelâmalarını dinlersin. «كَانَتْهُمْ خُشْبٌ مُسْنَدَةٌ» - Ke'enne onlar duvara dayanılmış eşbâh bilâ ervâhtır. Veya onlar, içi boş ağaç mislidir ki hiçbir şeye şâlih değildir. Yani îmândan hâlî, bâtinleri fâsid kimselerdir. «بُحْسَبُونَ كُلَّ صَنِيحَةٍ عَلَيْهِمْ» - Zan ederler ki her şayha ki bir patırtı ve çitirtı olsa üzerlerine vâkı'adır. Çünkü الخائن خائف. Münâfıklar 'adâvette sana kâmiller yani nihâyete vâşillardır. Onlardan hâzer üzere olup sır ki onlara ifşâ etmeye. «فَاتْلُوهُمْ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» (el-Münâfıkûn 63/4) - Allah Te'âlâ onları ihlâk etsin. Hâktan nasıl hâzer olunurlar, yani hâkkı görmez ve kabul etmezler.]

<sup>57</sup> [«استعِذْ بِاللَّهِ: وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا»] - Münâfıklardan şunlar ki bir mescid yaptılar. Onunla mü'minlere mağarrat vereler. «وَكُفْرًا» - Ve idmâr ettikleri küfrü tefvît ederler. «وَوَثْقِيًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ» - Ve mü'minler beynini tefrik eylerler yani mü'minler arasına fitne ve fesâd ilķâsına sa'y ederler.] et-Tevbe 9/107.

<sup>58</sup> [«استعِذْ بِاللَّهِ: الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ»] et-Tevbe 9/67.

<sup>59</sup> [«وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ»] et-Tevbe 9/67.

dünyada tevfiḳ-i hidâyetten ve âhirette rahmetinden terk edip 'azâbında alıkor.<sup>60</sup> «استعِذْ بِاللَّهِ:»<sup>61</sup> âyet-i kerîmesinde [78] şarâhiyetle münâfıklar nâr-ı caḥimde dâ'imâ dūçâr-ı 'azâb olurlar. İşte münâfıkların şu pür hâl mefsedetleri müslümanlarca nazar-ı dikkate alınarak «استعِذْ بِاللَّهِ: وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ»<sup>62</sup> âyet-i celîlesi muḳtedâsıyla 'âmil olup dünya ve âhîret menâfi'ini birbirlerine tefhîm ve ta'lîm ile îmânın kemâline, intizâmın devamına sebep olan iḳâme-'i şalât, îtâ-'i zekât vazîfe-'i mühimmesini yekdiğeri bildirmek ve bu cihetle kitle-'i vâhîde hükümünde bulunmak şûretini taht-ı te'mîne alan, Allah ve resûlüne itâ'at ḥuşûşunu dâ'imâ unutmamağla nâ'il-i merḥamet-i ilâhiye olmak şerefini iḥrâza çalışmak mü'minler için elzem ve aḳdes olan esâsât cümlesindedir. Şinâ'at ve ticâretle iş-tigâl edip zirâ'atten ayrılmak cihetiyle müslümanların refâh ve se'âdetlerini te'mîn edecek esbâbdan olduğuna binâ<sup>en</sup> bu vazîfe-'i mühimmeyi her vakit göz önüne almak «مَنْ أَلْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ»<sup>63</sup> hadîs-i şerîfi maḍmûnunca yed-i süflâyâ dūçâr olmamak çarelerini taḥarrî ederek İslâm'ın 'ulviyetiyle münâsib bir şûrette hareket etmek ve bu ḥuşûşâtı her zaman birbirlerine anlatmak [79] ve bu bâbda tavşîye ve teşvîkden geri durmamak da ehl-i İslâm için bir vazîfe-'i lâzimedir.

-ومن الله التوفيق-

Âyet-i sâbiḳa yani «استعِذْ بِاللَّهِ: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا» kavlı-i şerîfi mantûḳunca iman ettik diyerek ḥudûr-i se'âdete gelen a'râb ki kabîle-'i Benî Esed'dir. Onları ḥaḳîḳat-i imana irşâd için Cenâb-ı Ḥaḳḳ celle ve 'alâ tarafından zât-ı ulûhiyetine ve resûlüne iman ve îḳân edip ba'de şekk etmeyerek emvâl ve enfüs ile tâ'ât ve mücâhedede yani ibadet-i mâliye ve bedeniyede bulunarak müsteḳîmâne hareket edenlerin imanda kâmil, sözlerinde sadık olduklarını îdâh<sup>en</sup>:

(إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا)  
(وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ)

-Tefsîr-

<sup>60</sup> [تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ] et-Tevbe 9/67.

<sup>61</sup> el-Mâ'ide 5/37, et-Tevbe 9/68.

<sup>62</sup> [Ehl-i îmânın ricâl ve nisâsı birbirlerine gizlide ve açıkta evliyâ' yani dosttur. İmân ve tâ'at ve ḥayr ile emr ederler. Şirk ve ma'siyet ve şer'de ma'rûf olmayan şeyden kendilerini nehy eylerler. Ve mü'minler namazı kılar ve zekâtı verirler. Ve ferâ'id ve sünnette Allah Te'âlâ ve resûlüne itâ'at ederler. İmdî Cenâb-ı Ḥaḳḳ onlara rahmet eder. Allah Te'âlâ Ḥadretleri her şeye gâlibdir. Murâd ettiğine hiçbir şey mânî' olmaz. Ḥaḳîmdir, her şeyi mevki'ine vad' eder. İşte şu nazm-ı celîl görülüp müslümanlar yekdiğerini menâhiye teşvîk ve terḡîbden sakınsınlar, ḥayr ve menâfi'a sevke çalışsınlar.] et-Tevbe 9/71.

<sup>63</sup> “Veren el alan elden hayırlıdır.” Buhârî, “Zekât”, 18; Müslim, “Zekât”, 94-97.

İmanda kâmil şol kimselerdir ki Allah Te‘âlâ Hâdretleri’nin vahdâniyetini ve resûlünün risâletini taşdîk edip onda şekk etmediler ve Allah Te‘âlâ’nın yolunda mallarıyla ve nefisleriyle cihâd ettiler. İmdi ol vasıflı kimseler iman iddiasında sadıklardır buyurulmuş ve hakikat-i iman neden ibaret olduğu gösterilmiştir. İş bu âyet-i celîlenin nüzûlünden sonra A‘râb yani ahvâl ve akvâli tafşil olunan kabîle-’i Benî Esed hudûr-i fahri’l-mürselîne gelip iddia ettikleri imanlarında gizli ve aşikâr yani her an sadık olduklarına yemin ettiler. ‘Alimü’l-gayb ve’ş-şehâdet olan Haqq subhânehû ve Te‘âlâ ve Teğaddes Hâdretleri bunları [80] bunları tekzîb<sup>en</sup> « قُلْ أُنْعَلِمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » kavî-i şerîfini inzâl buyurdu ki: Yâ Muhammed ‘aleyhi’s-selâm sen onlara söyle ki **مهرنده** olduğunuz dini Allah Te‘âlâ’ya mı haber verirsiniz. Hâlbuki ol Zât-ı Ecell ve A‘lâ Hâdretleri semâvât ve arzdaki mahlûkâtın esrârını bilir ve her şeye ‘alîmdir. Ona hiçbir şey gizli olmaz. Sübhânehû ve Teğaddes Hâdretleri « قُلْ أُنْعَلِمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ » الخ âyet-i celîlesiyle kabîle-’i mezkûrenin cür’et ettikleri şenâ’atlerini ma‘a’t-tevbîh kendilerine bildirdi ki «أُنْخَبِرُونَهُ» yerinde Cenâb-ı Hakk «أُنْعَلِمُونَ» buyurdu. Yani onların «أَمَّا» sözlerine karşı Bârî Te‘âlâ Hâdretlerinin «أُنْعَلِمُونَ» nazm-ı şerîfiyle siz dininizi kalp ve niyetinize vâkıf olan Allah’a mı öğretiyorsunuz buyurması onların terzîl ve teşnî’lerini «وَاللَّهُ يَعْلَمُ» الخ kavî-i şerîfi ise iş bu şenâ’atin te’kîdini mutadâmın olup ‘umûm serâ’ir ve hafâyâya muṭṭali’ olan Allah’a karşı kabîle-’i mezkûrenin irtikâb ettikleri kizb ve nifâkdan dolayı meydana koydukları denâ’et ve rezaletlerini bildirir. « وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » nazm-ı celîlinin tezyîli ise eşyanın kâffesine ve bu cümleden olarak kabîle-’i mezkûrenin izhâr ettikleri iman ile ihfâ eyledikleri küfre Cenâb-ı Hakk ‘alim ve vâkıf olduğunun takrîr [81] ve te’yîdini gösterir ve kabîle-’i Benî Esed’in son derece techîl ve tevbîhine şâyân ve küfr ve nifâk şahrâsında mahv ve helâke pûyân ahmaqlar olduğunu bildirip anlatır.

«يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»

-Tefsîr-

Habîbim onlar yani kabîle-’i Benî Esed sana İslam olduklarını minnet ‘add ederler. Onlara söyle ki İslamınızı bana minnet ‘add etmeyiniz. Belki Allah Te‘âlâ Hâdretleri size imtinân eder ki za‘mınız üzere size iman tevfiğ etti. Eğer iman iddiasında sadıklar iseniz Allah Te‘âlâ’nın minneti sizedir, yoksa sizin ona değildir.

«إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»

-Tefsîr-

Allah Te‘âlâ Hâdretleri semâvât ve arzda gâ’ib her şeyi bilir. Sırda ve ‘alâniyede işlediklerini görür. Böyle olan Hakk Celle ve ‘Alâ Hâdretleri’ne ḍamâ’ir ve kûlûbunzdaki şey



hafî olur mu? Cenâb-ı Hakk başîrdir. Zevâhir ve bevâtınları görür, bilir. İşte âhir-i sûre olan «وَاتَّقُوا اللَّهَ [82] لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» âyet-i kerîmesi, evvel-i sûre olan «وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ» âyet-i celîlesini takrîr ve te'kîddir. Zîrâ Cenâb-ı Hakk'a sır ve 'alen hafî olmaz. Binâ<sup>en</sup> aleyh sır ve 'alâniyette Allah'tan havfı terk etmeyiniz. Hülâşa hafî ve celî ahkâm-ı ilâhîye ve sünen-i Muhammediye'ye taqaddüm etmeyiniz. Me'mûr olduğunuz üzere bulununuz. Yani her hâl-ü-kârda bu dâire-'i feyd-i bâhirede hareket ediniz demektir. ومن الله التوفيق وعليه الاعتماد والتوثيق.

Ahvâl ve ezmânların kâffesinde envâ'-ı haybet ve hüsrândan halâş olmak için aşhâb-ı hîzlân ve hîrmândan uzak olmak, erbâb-ı inşâf ve tâlib-i 'afv ve gufrân ile mücâlîse ve müşâhebede bulunmak huşûşlarını ihvân-ı dinime tavşîye ve iblâğ ile hatm-i kelâm eylerim.

اللهم نور قلوبنا بانوار معرفة الشريعة وطهر نفوسنا بانهار الطريقة  
وكمل عقولنا باسرار الحقيقة يا ذا اللطف والموهبة  
برحمتك يا ارحم الراحمين.  
و صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله واصحابه اجمعين.

## Sonuç

Müfessirin tefsir faaliyetinde bulunurken yaşadığı dönemin şartlarından bağımsız olarak âyetleri anlaması ve açıklaması düşünülemez. Diğer bir deyişle telif edilen her bir tefsir, eserin müellifinin içerisinde bulunduğu bireysel ve toplumsal şartlardan izler yansıtır. Savaş ve barış, bolluk ve darlık, bireysel ve toplumsal ahlâk, sosyal ilişkiler ve benzeri hayata dair müfessirin yaşadığı yahut şahit olduğu her bir durum, onun ilgili âyetleri anlarken ve açıklarken takınacağı tavırda ve kullanacağı üslûpta etkilidir. Bu nedenle müfessirin kendince güncel hayata dair sorunlu gördüğü konulara ilişkin âyetler üzerinde daha çok durarak bunlar hakkında tafsilatlı açıklamalar yapması, buna karşı çok bir problem görmediği veya gündemde olmayan konulara dair âyetleri nispeten yüzeysel olarak ele alması doğal karşılanmalıdır.

Bu çalışmaya konu olan Mehmet Necip Efendi'nin A'zamü't-Ta'zîmât fî Tefsir-i Sûreti'l-Hucurât isimli eseri, Osmanlı Devleti'nin son anlarını yaşadığı ve Kurtuluş Savaşı'nın verildiği yıllarda kaleme alınmıştır. Siyâsî ve ekonomik olarak yıkılmış bir devletin varoluş mücadelesi veren halkının bir ferdi olan müellif, kanaatimize göre içerisinde bulunduğu bu zorlu durumu eserine de yansıtmıştır. İlâveten müfessirin tefsir etmek üzere başka bir sûreyi değil de el-Hucurât Sûresi'ni tercih etmesi, içerisinde yaşadığı tarihsel bağlama yönelik sûrenin önemli mesajlar ihtiva etmesinden dolayı olsa gerektir. Sûrenin ilgili âyetlerinde müslümanların birbirleriyle alay etmemeleri, zandan sakınmaları ve birbirlerinin gizli hallerini araştırmayla meşgul olmamaları konularının üzerinde hususiyetle durulmasının, toplumsal olarak içerisinde bulunan zorlu şartlar içerisinde müslümanların birbirlerine kenetlenmesinin önemini ön plana çıkarma maksatlı olduğu düşünülebilir. Eserin elimizde bulunmayan ve sûrenin ilk on âyetinin tefsirini muhtevî ilk formasında fâsık olduğu bilinen kimselerden gelen haber-

lere güvenilmemesi ve çatışma halinde olan müslüman topluluklarının aralarının düzeltilmesinden bahsedilen âyetlerin tefsirleri yapılırken de benzer vurguların yapıldığı tahmin edilmektedir. el-Ĥucurât Sûresi'nde zikredilen bu hususların gereğinin yerine getirilmesi, ayrılıkların, çekişmelerin ve gruplaşmaların ortadan kaldırılması ve toplumsal huzur, güven ve birliğin sağlanması açısından son derece önem arz etmektedir. Hele ki düşmanla varoluş ve bağımsızlık mücadelesi içinde olan bir millet için bunların değeri ve önemi katbekat daha fazladır. Sadece savaş ve zorluk zamanlarında değil her türlü şart ve ahvâl içerisinde değeri ve ehemmiyeti tartışılmaz olan bu hususlara riayetın hayâtîliğı istiklâl şairi merhûm Mehmet Akif Ersoy (ö. 1936) tarafından da şöyle dile getirilmiştir:

*“Girmeden tefrika bir millete düşman giremez.  
Toplu vurdukça yürekler onu top sindiremez.”*

## Kaynakça

- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs*. thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Bayrakdar, Nazım vd. *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Dinsel Şüphe Problemi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdulalî Abdulhamîd Hâmid Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Esmâ' ve's-şifât*. thk. Mukbil b. Hâdî el-Vâdî. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şahîh*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*. Thk. Ahmed 'İzzû 'Înâye. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Çınar, Fatih. *Sivaslı Hacı Mehmet Necip Efendi Hayatı Eserleri ve Bazı Düşünceleri*. Sivas: Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2019.
- Denizer, Nurullah. "Kur'ân'da Dînî Şüphe". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 63-99.
- Günay, İlhami. *Başlangıcından Günümüze Kur'ân'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Gürbüz, Cenan. *İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivinde Sivas Başlığı Altında Bulunan Sicil Dosyaları*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Buğyetü'l-bâhiş 'an zevâ'idî Müsnedi'l-Hâriş*. thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî. Medine: Mektebetü'l-Arabiyyeti's-Suûdî, 1992.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Gurâme el-Umravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İpşirli, Mehmet "Huzur Dersleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/441-444. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

- Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-aḥbâri'l-mevdû'a*. thk. Muham-med b. Lütfî es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1986.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mardin, Ebü'l-Ulâ. Huzur Dersleri. nşr. İsmet Sungurbey. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Kâmil fi'l-lüga ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. Nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Dâru Tayyibe, 2006.
- Nahcuvânî, Ni'metullâh b. Mahmûd. *el-Fevâtiḥu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtiḥu'l-ğaybiyye el-mûdâḥatü li'l-kelimi'l-Ḳur'âniyye ve'l-ḥikemi'l-furḳâniyye*. Dârülhilâfetilaliyye: Matbaa-i Osmaniye, 1325.
- Özel, Mustafa. "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler I". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2002), 61-96.
- Öztürk, Mustafa. *Osmanlı Tefsir Mirası*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtiḥu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaut vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefî. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Târik Ivazullah b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Murteâ, 2006.
- 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.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Rebî'u'l-ibrâr ve nuşûşü'l-aḥbâr*. thk. Abdülemîr Ali Mühennâ. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1992.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki ğavâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-eĳâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavvaz. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

**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 acknowledges that received not external funding support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The author declares that he have no competing interests.



**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)**

**Kur'ân Yorumuna Etkisi Bağlamında Hz. Ömer'in Kıraatleri**

*In The Context of Its Effect on The Interpretation of The Qur'an Omar's Recitations*

**Avnullah Enes ATEŞ**

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Associate professor, Bilecik Sheikh Edebali  
University, Faculty of Islamic Sciences  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Bilecik, Türkiye  
enes.ates@bilecik.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-4909-9203>

**Cihan SUBAŞI**

Yüksek Lisans, Bilecik Şeyh Edebali Üniver-  
sitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı  
Master, Bilecik Sheikh Edebali University  
Social Sciences Institute  
Department of Basic Islamic Sciences  
Bilecik, Türkiye  
chnsubasi@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-5149-099X>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 13/02/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 24/04/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2023

**Atıf / Citation:** Ateş, Avnullah Enes – Subaşı, Cihan. “Kur'ân Yorumuna Etkisi Bağ-  
lamında Hz. Ömer'in Kıraatleri”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan/April, 2023), 75-93.  
<https://doi.org/10.31121/tader.1250680>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile li-  
sanslanmıőtır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial  
4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

## Öz

Hız. Ömer'in (ö. 23/644) İslâmî ilimlerin pek çok alanına büyük katkıları olmuştur. Kendisinden kıraat nakledilen sahabîlerden biri olması sebebiyle Hız. Ömer'in kıraat ilminde de önemli bir yeri vardır. İslâm tarihinin en önemli şahsiyetlerinden birinin kıraatleri bir araya getirilmeyi ve Kur'an yorumuna etkisi açısından incelenmeyi fazlasıyla hak etmektedir. Üstelik kıraat-i aşere imamlarının çoğunun isnadında Hız. Ömer bulunmaktadır. Bu nedenle bu çalışmada Hız. Ömer'den nakledilen mütevâtir ve şâz kıraatler incelenmiş, Kur'an yorumuna etkisi bağlamında tasnif edilmiştir. İçlerinde sadece fonetik özellikler taşıyan kıraatlerle ferşü'l-hurûf denilen, telaffuzunda farklılık bulunan kıraatler ayrıştırılmıştır. Bunun sebebi fonetik farklılıkların Kur'an yorumuna etki eden nitelik taşımasıdır. Ferşü'l-hurûf türü kıraatler ise ufak nüanslarla da olsa mutlaka farklı bir anlama kapı aralamaktadır. Bu nedenle bunlar manaya etki edip etmemesine göre tasnif edilmiştir. Seçili örnek ayetler üzerinden Kur'an yorumuna katkısı gösterilmeye çalışılmıştır. Hız. Ömer'den nakledilen kıraatlerin içerisinde hem mütevâtir hem de şâz kıraatler vardır. Konu yorum eksenli ele alındığından her iki türdeki kıraatler de araştırmada kaynak olarak değerlendirilmiştir. Hız. Ömer'den gelen kıraatlerin Kur'an yorumuna ne denli hizmet ettiği böylece ortaya koyulmuş olacaktır. Müstakil olarak Hız. Ömer'den gelen bütün kıraat rivâyetlerinin kaydedileceği bir çalışma, tefsir ve kıraat alanına ilgi duyan araştırmacıları beklemektedir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kıraat, Şâz, Mütevâtir, Hız. Ömer'in Kıraatleri.

## Abstract

Umar İbn al-Khaţţâb (d. 23/644) made great contributions to many fields of Islamic sciences. He also has an important effect on the science of variant readings of the Qur'an because he is one of the companions from whom some qirâats was transmitted. As a prominent figure in Islamic history, the narrations of qirâats which is ascribed to him deserve to be analyzed extensively. Moreover, he is included in the chain of transmitters by most of the imams of ten recitations. Therefore, we will address mutavâtir and shâzz recitations narrated from him and their effect on the interpretations of the Qur'an. We will only deal with the differences in word structure and i'râb which is called farsh al-hurûf due to the reason that phonetic differences do not have any quality to affect the meaning. It will be tried to show its contribution to the interpretation of the Qur'an through selected sample verses. There are both mutawâtir and saz recitations among the recitations transmitted from Omar. Since the subject is handled on the basis of interpretation, both types of recitations will be considered as a source in the research. Thus, we will seek to manifest the contribution made to the exegesis of the Qur'an by narratives of variant readings both mutawâtir and shâzz ascribed to Umar b. al-Khaţţâb. We should note that an independent research is required to be conducted by those who specialize in the field of Qur'anic exegesis and variant readings.

**Keywords:** Tafsir, Recitations (Qirâât), Shâzz, Mutawâtir, Variant Readings By 'Umar b. al-Khaţţâb.

## Giriş

Kur'an'ın birçok farklı vecihlerle kıraat edilmesi meselesi Müslümanların ehemmiyet gösterdikleri en önemli alanlardan biri olmuştur. Kur'an'ın lafzının okunuş keyfiyetlerini konu edinen kıraat ilmi, lafzın etkilediği mana ile de derin irtibatı olan bir ilimdir. Kıraat ilmi bizzat Hız. Peygamber'den bizlere kadar nesilden nesile silsileler halinde tedris edilegelmiştir.

Hız. Peygamber'in (sav) sahâbeye Kur'an'ı kıraat etmede yedi harf ruhsatı tanınması kıraat farklılıklarının oluşmasına zemin hazırlamış ve pek çok sahâbî bu ruhsata binaen farklı okuyuşlar serdetmişlerdir. Bu sahâbîlerden bazıları Hız. Peygamber'in vefatından sonra vahiy kâtiplerinin yazdıklarından ayrı kendileri yazmak suretiyle şahsi Mushaf edinmiş ve okuma yazmayı bilenler değişik yerlerde Rasûlullah'tan öğrendikleri kendi kıraatlerini öğretmeye devam etmişlerdir.<sup>1</sup> Tefsirlerde rastladığımız bu tarz kıraatler ayetleri anlama ve yorumlamada çeşitliliğin oluşmasına ve anlamın zenginleşmesine olanak sağlamıştır. Müfessirler bu kı-

<sup>1</sup> Ömer Özbek, *Karşılaştırmalı Kıraat İlmî Meseleleri* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 33.

raatleri ayetleri izah etmede kullanmışlardır. Fakat belirli isimlere dayandırdıkları kıraatlerin senedlerini çoğu zaman zikretmemiş olmaları ihtiyatlı olmayı gerektirmektedir.

Rivâyet veya dirayet yoluyla yazılmış neredeyse bütün tefsir eserlerinde kıraat meseleleri; Kur'an'ın anlaşılmasındaki önemi sebebiyle vazgeçilmez bir konumda olmuştur. Kendisinden kıraat rivâyetleri bulunan pek çok sahâbî vardır. Bunlardan birisi de Hz. Peygamber'in yanında uzun süre bulunmuş ve onun ikinci halifesi olacak kadar önemli bir şahsiyet olan Hz. Ömer'dir. Hz. Ömer siyaset ile meşgul olan bir sahâbî olarak temâyüz etmiş olsa da onun ilmî sahada da ne denli yetkin biri olduğu bilinmektedir. Hz. Ömer'in tefsir, fıkıh, hadis ilimlerinde önemli bir yeri olduğu gibi kıraat ilminde de önemli bir yeri vardır. Kıraat imamlarından altısının isnad zincirinde yer alması onun kıraat ilmindeki önemli yerinin en büyük göstergesidir.<sup>2</sup> O hayatı boyunca öğrenmeye olan ilgisini devam ettirmiştir. Kıraat meselelerinde de aklına yatmayan durumlarda sonuna kadar araştırmalarda bulunmuş, doğru olanı bulmaya gayret etmiştir. Bu anlamda Übey b. Ka'b, Abdullah b. Abbas, Zeyd b. Sâbit, Hişâm b. Hakîm gibi sahabîler ile olan münakaşaları onun bu ilme merakını ortaya koyması bakımından kayda değerdir.<sup>3</sup> Bu münakaşalar neticesinde doğru olanı kesin bir şekilde teyit etmek için konuyu Hz. Peygamber'e intikal ettirmiş, bu çabalarının ardından yanıldığı ortaya çıkarsa da bunu açık yüreklilik ile itiraf etmiştir. Nitekim Übey b. Ka'b'ı kıraat ilminde kendisinden daha yetkin görmesi buna delil olarak gösterilebilir.<sup>4</sup> Kaynaklarda belirtildiğine göre, Hz. Ömer kıraate olan ilgisi ve merakı sebebiyle bu ilme pek çok katkı sağlamıştır. Tefsir kaynaklarında kendisine ait olduğu belirtilen birçok kıraat nakilleri yapılmıştır. Bu kıraatlerden bazıları mütevâtir, bazıları da şâz olarak değerlendirilmiştir. Çalışmamızda Hz. Ömer'e nispet edilen kıraatlerin Kur'an yorumuna etkisi bağlamında nasıl değerlendirildiğine değinilecektir. Bu bağlamda kendisinden nakledilen kıraatlerden çeşitli örnekler sunulmuştur. Bu

<sup>2</sup> Söz konusu altı imam sırasıyla şunlardır: Nâfi' el-Medenî, İbn Kesîr el-Mekkî, Ebû 'Amr, Kisâi el-Kûfî, Ya'kûb el-Hadramî ve Halefû'l-Âşir. Detaylı bilgi için bkz. İstanbul Fatih Millet Kütüphanesinde 4640 numaralı İmâm Şâtîbî'nin Hırzu'l-Emânî adlı eserinin yazma nüshasının son kısmındaki ilaveler bölümü. Ayrıca bkz. Hasan Tahsin Feyizli, *Kıraat-i Aşere* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 305.

<sup>3</sup> Hişâm b. Hakîm ile olan münakaşası hakkında detaylı bilgi için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), 6/184 (2419. Hadis); Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adl'ani'l-Adl ilâ Resûlillâh*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sil, 1435), 2/551 (220. Bâb, 1851. Hadis); Übey b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit ile olan diyalogları için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Mahmûd Muhammed Şâkir (Beyrût: Müessetü'r-Risale, 2000), 14/439; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1993) 4/268-269; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1955, I, 210, 319; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberîstânî er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb-et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabîy, 2000) 6/129; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyin Limâ Tezammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm İtfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 15/179-181; İbrahim b. Hasen, *et-Tefsîru'l-Me'sûr an Ömer b. el-Hattâb* (Dâru'l-Arabîyyeti'l-Kitâb, 1983), 448.

<sup>4</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/380-381. Burada Hz. Ömer'in "Ali en iyi hüküm verenimiz, Übey en iyi okuyamızdır" şeklindeki sözünü de zikretmek yerinde olacaktır. Bkz. Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tuhfetü'l-Eşraf bi-Marifeti'l-Etrâf*, nşr. Abdussamed Şerefu'd-Dîn (Mektebetü'l-İslâmî, 1983), I, 37.

kıraatlerin fonetik özelliklerinin yanında manaya etkisinin olup olmadığı üzerinde durulmuş ve Hz. Ömer'e nispet edilen şâz ve mütevâtir kıraatlere de bazı örnekler verilmiştir.

Kıraat ilmi ile ilgili pek çok eser kaleme alınmışken Hz. Ömer'in kıraatini müstakil olarak ele almış eser tespit edilememiştir. Ancak Hz. Ömer'in tefsir ilmindeki yeri ile ilgili yapılan bazı çalışmalar içerisinde derinlemesine girilmeden, onun kıraatine de yüzeysel olarak yer verenler olmuştur. Bunlara Hz. Ömer'in Taberî, İbn Kesir ve Suyûtî'deki rivâyetlerini toplayan İbrahim b. Hasen'in et-Tefsîru'l-Me'sûr an 'Umer b. el-Hattâb<sup>5</sup> adlı eseri, Doç. Dr. Gökhan Atmaca'nın Hz. Ömer' in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları<sup>6</sup> ismiyle kitaplaştırdığı doktora tezi, M. Ali Erdal'ın Hz. Ömer' in Tefsir Rivayetleri<sup>7</sup> adlı yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Cemal Nu'mân Abdullah Yâsîn'in Kıraâtu 'Umer b. el-Hattâb Radiyallâhu Anhu Cem'an ve Dirâseten ve Tevcihen<sup>8</sup> adlı makalesi örnek olarak verilebilir. Ancak bu çalışmaların Hz. Ömer'in kıraatinin Kur'ân yorumuna etkisi üzerine yazılmadığı, sadece kıraatlerden bazılarının olduğu gibi sunulduğu görülmüştür. Bu nedenle bu çalışma, Hz. Ömer'in kıraatinin derli toplu bir şekilde sunması ve Kur'ân yorumuna etkisini ortaya koyması yönüyle diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

### 1. Hz. Ömer'in Kıraatinde Yer Alan Fonetik Özellikler

Kelimelerdeki ses ve telaffuz değişikliklerini ifade eden fonetik farklılıklar kadim kıraat algısında “usûl” adıyla muarrefitir.<sup>9</sup> Fonetik farklılıklar; idğâm, hemzenin okunuşu, sükûn-hareke, cemi mîminin okunuşu, kinâye hâ'sının okunuşu, yâ harfinin okunuşu, vakf-vasl, ibdâl, imâle, med-kasr vb. gibi konuları ihtiva etmektedir.<sup>10</sup> Hz. Ömer'den rivayet edilen kıraatlerde de usûle ait bazı özellikler mevcuttur. Hz. Ömer'in kıraatinde yer alan bu özelliklerden bazılarını bu kısımda aktaracağız.

Hz. Ömer'in kıraatinde kelimelerden bazılarının belli kısımlarında hareke yerine sükûnun, sükûnun yerine de hareketin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin; Bakara Sûresi 55 ve Nisâ Sûresi 153. ayette geçen الصَّاعِقَةُ kelimesini Hz. Ömer'in الصَّعِقَةُ “es-sa'katu” şeklinde “sâd” harfinden sonra med ilave etmeden, “ayn” harfini de sükûn ile kıraat ettiği nakledilmektedir. Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Abbâs ve İmam Kisâî'nin de bu okuyuşu tercih ettik-

<sup>5</sup> İbrahim b. Hasen, *et-Tefsîru'l-Me'sûr an Ömer b. el-Hattâb*. Bu kitabın tanıtım ve değerlendirmesi Davut Şahin tarafından yayımlanmıştır. Bkz. Davut Şahin. “Hasen, et-Tefsîru'l-Me'sûr an Umer b. el-Hattâb, ed-Dâru'lArabîyye li'l-Kitab”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (Aralık 2010): 234-240.

<sup>6</sup> Atmaca'nın çalışmasında Hz. Ömer'in kıraatlerinden bazıları sıralanmıştır. Her ne kadar detaylara girilmemiş, uzun analiz yapılmamışsa da Hz. Ömer'in kıraatine başlı başına yer vermesi ve araştırmacıları bu konuya yöneltmesi önem arz etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Gökhan Atmaca, *Hz. Ömer'in Kur'ân Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 177-189.

<sup>7</sup> Bkz. Muhammet Ali Erdal, *Hz. Ömer'in Tefsir Rivayetleri* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

<sup>8</sup> Cemal Nu'mân Abdullah Yâsîn, “Kıraâtu Ömer b. el-Hattâb Radiyallahu Anhu Cem'an ve Dirâseten ve Tevcihen”, *Mecelletü'l-Bâhisü'l-Câm'iyyi li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* XXXVIII (2019).

<sup>9</sup> Bkz. Mehmet Dağ, *İhticâc Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 57. Çağdaş araştırmacılar “usûl” yerine “fonetik farklılıklar” ifadesini kullanmaktadırlar. Bkz. Bayram Demircigil, *Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur'an Tefsirine Katkısı* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2016), 75.

<sup>10</sup> Abdulalî el-Mes'ûl, *Mu'cemu mustalahâti ilmi'l-kirâati'l-kur'âniyye* (Kahire: Dâru's-selâm, 2007), 86.

leri kaynaklarda belirtilmektedir.<sup>11</sup> Kisâî dışındaki diğer Kıraat-ı Aşere İmamları ise الصَّاعِقَةُ “es-sâ ‘ikatu” şeklinde “sâd” harfinden sonra med harfi getirerek okumuşlardır.<sup>12</sup>

Kurtubî (ö. 671/1273)'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân*'nda belirttiğine göre on dört kıraat imamından biri olan İbn Muhaysın (ö. 123/741) Kur'ân'da bu kelimenin geçtiği her yerde Hz. Ömer'in okuduğu gibi okumuştur.<sup>13</sup> الصَّاعِقَةُ kelimesi ile “uyarılmalarına rağmen buzağıya tapınan Yahûdîleri” cezalandırmak amacıyla gökten indirilen ateş (yıldırım)in murâd edildiği ifade edilirken; الصَّعْقَةُ kelimesiyle ise yıldırımın düşmesinden sonra çıkardığı ses sonucu in-sanda bırakmış olduğu korku ve şaşkınlık gibi hallerin murâd edildiği zikredilmektedir.<sup>14</sup> Mana itibariyle iki kıraat arasında derin bir farklılığın olmadığı görülmektedir. Binaenaleyh Hz. Mûsa'ya Allah'ı bize açıkça göster demeleri<sup>15</sup> ve onun bütün uyarılarına rağmen buzağıya tapınarak Allah'ın emrine âsî gelmeleri sebebiyle gökten üzerlerine indirilen bu ateş ile, yani ya bizzat yıldırımın kendisiyle ya da yıldırımın sebep olduğu birtakım musibetler ile cezalandırılmışlardır.<sup>16</sup> Sahih ve sağlam bir senedle Hz. Peygamber'e ulaşan ve on kıraat imamının kabul ettiği bu iki kıraat; kıraat ilmi açısından mütevâtir kabul edilmiştir. Bu ihtilaf her iki kelimenin telaffuzundaki farklılıktan ibarettir ve tefsirlerde de zikredildiği üzere ayetin yorumuna ve anlamına zenginlik kattığı söylenebilir.

Hz. Ömer'e nispet edilen kıraatlerde hareke değişikliklerinin bulunduğu örneklere de rastlanmaktadır. Fonetik özellik olarak değerlendirilen bu özelliğe En'âm Sûresi'nin 125. ayetinde geçen حَرْجًا kelimesi örnek olarak verilebilir. Hz. Ömer'in حَرْجًا kelimesindeki “râ” harfini kesre ile حَرْجًا “haricen” şeklinde okuduğu kaynaklarda belirtilmiştir. Kaynaklarda aktarıldığına göre Nâfi (ö. 169/785), Âsım (ö. 127/745)'dan rivâyet ile Ebû Bekir b. Ayyâş (ö. 193/809), Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48), İbn Muhaysın, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve İbn Abbâs (ö. 68/687-88) da bu şekilde kıraat etmişlerdir.<sup>17</sup> Diğer Kıraat-ı Aşere İmamları İbn Kesîr (ö. 120/738), Âsım, Ebû Amr (ö. 154/771), İbn Âmir (ö. 118/736), Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805), Ya'kûb (ö. 205/821) ve Halef (ö. 229/844)'in “râ” harfini fetha ile حَرْجًا “haracen” şeklinde okudukları zikredilmiştir.<sup>18</sup> Şâyet bu kelime Hz. Ömer'in de okuduğu gibi

<sup>11</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/404; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gâvâmi'z-t-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Tevil* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiy, 1987), 1/142; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/263; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, 1/104.

<sup>12</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîd*, 1/121; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, 3/131; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, 2/190.

<sup>13</sup> el-Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/404.

<sup>14</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/359; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîd*, 4/121.

<sup>15</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/585.

<sup>16</sup> en-Nisa 4/153.

<sup>17</sup> Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr Ebû Ali el-Fârisî, *Kitâbü'l-Hücce li'bn Hâleveyh fi'l-Kirâ'âti's-Seb'*; thk. Bedreddin Kahveci - Beşir Cüveycâtî (Şâm: Dâru'l-Me'mun li't-Türâs, 1987), 3/400; es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 3/358; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, 2/541.

<sup>18</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâ'âti'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1985), 2/262; Hammûş b. Ebû Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf An Vücûhi'l-Kirâ'âti's-Seb' ve İlelihâ ve Hucecihâ*, thk. Muhyiddin Ramazan (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1987), 1/450; Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs



حَرْجاً “haricen” şeklinde okunursa; kelimenin mübâlağalı ism-i fâil kalıbında olacağı belirtilmektedir.<sup>19</sup> Eğer حَرْجاً “haracen” şeklinde okunacak olursa; bu takdirde de kelime masdar kabul edilir. Binaenaleyh حَرْجٌ “haracun” kelimesinin lügatte darlık/sıkıntı/sıkışıklık anlamına geldiği belirtilmektedir.<sup>20</sup> Bu iki kıraate göre ayetin bu bölümünün manasında büyük bir farklılığın bulunmadığı söylenebilir.

Hız. Ömer’in kıraatinde yer alan hareke farklılığının bir diğer örneği de Tevbe Sûresi 100. ayette bulunan وَالْأَنْصَارُ kelimesidir. Hız. Ömer, Übey b. Ka‘b (ö. 33/654), Hasan-ı Basrî, Katâde (ö. 117/735), İsa b. Ömer (ö. 149/766), Saîd b. Ebî Saîd (ö. 125/743), Talha b. Musarrif (ö. 112/730), Ya‘kûb ve Âsım’ın ravisi Ebû Bekir b. Ayyâş ile onun râvisi Yahya b. Âdem (ö. 203/818) ‘râ’ harfini ref ile وَالْأَنْصَارُ “ve’l-ensâru” şeklinde okumuşlardır.<sup>21</sup> Diğer kıraat imamları ise ‘râ’ harfini cer ile وَالْأَنْصَارُ “ve’l-ensâri” şeklinde okumuşlardır.<sup>22</sup> Hız. Ömer’den bu ayetin kıraati hakkında şâz bir nakil daha yapılmaktadır.<sup>23</sup> Hız. Ömer ve zikredilen diğer zevât وَالْأَنْصَارُ kelimesini ya وَالسَّابِقُونَ<sup>24</sup> lafzına atıf yapmak sûretiyle okumuşlardır ya da وَالْأَنْصَارُ lafzı mübtada olup haberinin de ayetin devamında gelen اللَّهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ifadesinin olduğu zikredilmektedir.<sup>25</sup>

Hız. Ömer’in kıraatinde sarfî özellikler nedeniyle sükûn ve hareke farklılığı bulunan bir diğer örnek de A‘raf Sûresi’nin 170. ayetidir. Burada geçen يُمَسِّكُونَ fiilini Hız. Ömer, İmâm Âsım’dan rivâyeti ile Ebûbekir b. Ayyâş, Ebû Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709) ve Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) “sîn” harfini şeddesiz bir şekilde يُمَسِّكُونَ “yümsikûne” olarak kıraat etmiş-

et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seba*, nşr. “Şevkî Dayf” (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1980), 268; el-Kurtubî, *Ahkâmi’l-Kurân*, 7/81.

<sup>19</sup> Hammûş b. Ebû Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ Bulûği’n-Nihâye fî İlmi Me’âni’l-Kurân ve Tefsîrihi ve Ahkâmihi ve Cümelin min Fünûni Ulûmih* (Kuveyt: Mecelletü’ş-Şeria ve’d-Dirasâtü’l-İslamiyye-Câmiatü’ş-Şârîka, 1429), 3/2177.

<sup>20</sup> Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî İbn Hâleveyh, *el-Hücce fî’l-Kirâ’ati’s-Seba*; thk. Abdülâl Sâlim Mekrem (Kahire: Dâru’ş-Şürûk, 1399), 149; ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kurân ve İrâbüh*, 2/290; bk. حَرْجٌ maddesi el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, 4/84; el-Bennâ, *İthâfû Fuzalâi’l-Beşer*, 1/384.

<sup>21</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ’, *Me’âni’l-Kurân Tefsîru Müşkili İrâbi’l-Kurân*, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî - Ali en-Necdî Nâsîf (Kahire: Dâru’l-Mısıryye, 1972), 1/450; el-Kurtubî, *Ahkâmi’l-Kurân*, 8/235; Ebû’l-Feth Osmân b. Cini el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzî’l-Kirâ’ât ve’l-Îzâh anhá*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. (Kahire: Vizâratu’l-Evkâf, 1999), 1/300; eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 2/398; el-Hatîb, *Mu‘cemu’l-Kirâ’ât*, 3/445.

<sup>22</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fî’l-Kirâ’ati’l-Aşr*, 2/280; el-Bennâ, *İthâfû Fuzalâi’l-Beşer*, 1/430; İbn Mihrân, *el-Mesûd*, 288.

<sup>23</sup> Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 16/129-130.

<sup>24</sup> Ayet şu şekildedir: ..... وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ

<sup>25</sup> Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Misrî en-Nehhâs, *Me’âni’l-Kurân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmiatü Ümm’l-Kura, 1410), 3/247; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 16/129-130; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) el-Halebî Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-Masûn fî Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, thk. Dr. Ahmed Muhammed el-Harrât (Şâm: Dâru’l-Kalem, 1994), 3/110; İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzî’l-Kirâ’ât*, 1/300.



lerdir.<sup>26</sup> Diğer kıraat imamlarının tamamı bu kelimeyi “sîn” harfini şeddeli bir biçimde *يُمَسِّكُونَ* “yümessikûne” şeklinde kıraat etmişlerdir.<sup>27</sup> İbn Hâleveyh (ö.370/981) *el-Huccetu fi'l-Kirâ'âti's-Seb'a* adlı eserinde Hz. Ömer ve zikredilen diğer zevâtın *يُمَسِّكُونَ* “yümsikûne” şeklindeki okuyuşlarının *أَمْسِكْ-يُمَسِّكْ* kalıbında if'âl babından geldiğini belirterek Ahzâb Sûresi 37. ayette geçen ve “Eşinle evlilik bağını koru” anlamına gelen *أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ* lafzıyla delillendirmekte ve bu kelimenin Kur'ân'da bu bâbta kullanıldığını söylemektedir.<sup>28</sup> Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) aktardığına göre ise ayetin *يُمَسِّكُونَ* “yümessikûne” şeklinde kıraat edilmesi mananın kuvvetini ifade etmesi bakımından daha sahihtir.<sup>29</sup> Kurtûbî de (ö. 671/1273) Allah'ın dinine ve kitâbına sımsıkı bir şekilde tutunmayı, hem teksîr hem de tekrâr manasını birlikte barındırması hasebiyle *يُمَسِّكُونَ* “yümessikûne” şeklindeki şeddeli okuyuşun daha evlâ olduğunu beyan etmektedir.<sup>30</sup> Binâenaleyh ayetin bu bölümüne “Kitâb'a sımsıkı sarılıp namazı da dosdoğru kılanlar...” şeklinde bir mananın verilmesi uygun gözükmektedir.

## 2. Manaya Etki Etmeyen Okuyuşlar

Hz. Ömer'e nispet edilen kıraatlerden hareke farklılığıyla, dolayısıyla kelimenin sarfî yapısıyla ilgili bir örnek de A'râf Sûresi 44. ayetteki *نَعْم* kelimesidir. İmam Kisâi haricindeki İmamların A'râf Sûresi'nin 44. ayetindeki *نَعْم* kelimesinin “‘ayn” harfini fetha ile *نَعْم* “ne‘am” şeklinde okudukları belirtilirken; Hz. Ömer, İbn Vessâb<sup>31</sup>, İbn Mihrân el-A‘meş (ö. 148/765)<sup>32</sup> ve Kisâi'in ise “‘ayn” harfini kesralı olarak *نَعِم* “ne‘im” şeklinde okudukları ve bunu Hz. Peygamber'e dayandırdıkları kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>33</sup> İbn Atiyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-Vecîz* adlı eserinde; Ahfeş'ten (ö. 215/830) yaptığı bir nakle göre bu iki kıraat aynı manaya gelen iki farklı okunuş olarak kabul edilirken büyük dil âlimi Sîbevehy'ten (ö. 180/796) *نَعِم* “ne‘im” şeklinde bir naklin bulunmadığı aktarılmaktadır. Fakat aynı eserde Kureyş'in önde gelenlerinin kelimeyi *نَعِم* “ne‘im” şeklinde telaffuz ettikleri de başka bir nakil olarak zikredilir. Yine aynı yerde Katâde'den gelen bir nakle göre Hz. Peygamber kendisine ‘sen peygamber olduğunu mu iddia ediyorsun?’ diyen bir adama *نَعِم* “ne‘im” şeklinde cevap verdiği de nakledilmektedir. İbn Atiyye; Hz. Ömer bir konu hakkında etrafındakilere bir şey sorup da kendisine *نَعْم* “ne‘am” diyerek cevap verdiklerinde Hz. Ömer'in o kimselere, “ne‘am dediğiniz şey deve ve koyun demektir eğer evet manasını kasdediyorsanız kesreli söyleyin” dediğini nakletmektedir.<sup>34</sup>

<sup>26</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 297; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâ'âti'l-Aşr*, 2/273; Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teysîr*, 87; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 2/430; el-Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/313; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 15/396; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-Kirâ'âti's-Seb'*, 70; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, 3/213.

<sup>27</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâ'âti'l-Aşr*, 2/273; Ebû Amr ed-Dânî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/167.

<sup>28</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-Kirâ'âti's-Seb'*, 1/166-167.

<sup>29</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 15/396.

<sup>30</sup> el-Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/313.

<sup>31</sup> Hadis, kıraat ve ferâiz sahalarındaki bilgisiyle tanınan tâbiîn nesline mensup âlim A‘meş'in kıraat hocasıdır. Mücteba Uğur, “A‘meş”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/54.

<sup>32</sup> Uğur, “A‘meş”, 3/54.

<sup>33</sup> İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, 2/403; el-Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/209-210; Ebû Amr ed-Dânî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/153.

<sup>34</sup> İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, 2/403.

Kanaatimizce, yapılan bu izahattan sonra bu kelimenin manası ve kullanımını hakkında Fahreddin er-Râzî'nin de benzeri bir rivâyeti aktardığını belirterek istidlâlde bulunmak isâbetli olacaktır.<sup>35</sup>

Görüldüğü üzere kaynaklarda kelime üzerinde ciddi bir ihtilaf söz konusudur. Binaenaleyh Hz. Ömer'e ait olduğu belirtilen نَعْمَ “ne'im” kıraatinin sahih ve mütevâtir kabul edildiğini belirtmek yerinde olacaktır. Kelimenin manası her iki halde de aynı olmaktadır. Ayetin manasını etkileyen herhangi bir durum söz konusu değildir. Bu durumun ağız/lehçe farklılıklarından kaynaklandığı söylenebilir.<sup>36</sup>

Hız. Ömer'in kıraatlerinden manaya etki etmeyen bir diğer örnek de Kehf Sûresi 96. ayetteki بَيْنَ الصَّدَقَاتِ ifadesidir. Hız. Ömer, Ömer b. Abdulazîz (ö. 101/720), Nâfi el-Medenî, İmam Âsım'dan rivâyet ile Hafs, Hamza, Kisaî, Ebû Ca'fer, Halef, Şeybe b. Nisâh, Talha b. Musarrîf, İbn Ebî Leylâ, Ya'kûb el-Hadramî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm ve Muhammed b. S'adân “sâd” ve “dâl” harflerinin fethasıyla بَيْنَ الصَّدَقَاتِ “beyne's-sadefeyni” şeklinde okumuşlardır.<sup>37</sup> İmam Âsım'dan rivâyeti ile Ebû Bekir b. Ayyâş ve İbnü Zekvân “sâd” harfinin dammesi ve “dâl” harfinin sükûnu ile بَيْنَ الصَّدَقَاتِ “beyne's-sudfeyni” şeklinde; kalan diğer Kıraat-ı Aşere İmamları İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer ise “sâd” ve “dâl” harflerinin her ikisini de ref' üzere بَيْنَ الصَّدَقَاتِ “beyne's-sudufeyni” şeklinde okumuşlardır.<sup>38</sup> Görüldüğü üzere bu kelimenin okunuşunda kıraat imamları arasında büyük bir ihtilâf meydana gelmiştir.<sup>39</sup> Hız. Ömer bu kelimeyi; bugün ülkemizde ve dünyada en yaygın kıraat olan Âsım kıraatinin Hafs rivâyetine mutâbık bir şekilde kıraat etmiştir. Elimizde bulunan mushaflarda da bu şekildedir. بَيْنَ الصَّدَقَاتِ “beyne's-sadefeyni” kıraati hem Hicâz hem de Temim lügatına göredir ve bu kıraat lügat bakımından daha yaygın kabul edilmiştir. Diğer taraftan بَيْنَ الصَّدَقَاتِ “beyne's-sudufeyni” kıraatının Kureyş ve Hımyer lügati olduğu da söylenmektedir.<sup>40</sup> Bu lafzın birbirine bakan, yan yana iki komşu dağ anlamına geldiği kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>41</sup> Bahsi geçen kelime; farklı şekillerde okunmuş olsa da mana itibarıyla bu kıraatler arasında hiçbir fark bulunmamaktadır.

<sup>35</sup> وَاحْتَجَّ الْكِسَائِيُّ بِأَنَّهُ رُوِيَ عَنْ عُمَرَ أَنَّهُ سَأَلَ قَوْمًا عَنْ شَيْءٍ فَقَالُوا: نَعْمَ. فَقَالَ عُمَرُ: أَمَا النَّعْمُ فَالْإِبِلُ şekildedir. Hız. Ömer evet demek istediğinizde neam demeyin neim deyin demek istemiştir. Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb, et-Tefsîri'l-Kebîr* (Beyrût: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabîy, 1420), 14/245.

<sup>36</sup> Dilimizde bulunan lehçe farklılıkları buna örnek olarak gösterilebilir. Bir bölgede bir şeyin yerini sormak için “nerede” denilirken başka bir yörede aynı manayı ifade eden telaffuz “nirde” olarak sâdir olabilmektedir.

<sup>37</sup> el-Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kurân*, 11/61; el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kurân*, 2/160; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 3/313; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'ü*, 401; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, 5/306-307.

<sup>38</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-Kirâ'ati's-Seb'*; 232; Ebû Amr ed-Dânî, *et-Tefsîr*, 101; İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi Tebyîni Vücuhi Şevâzî'l-Kirâ'ât*, II, 34; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâ'ati'l-Aşr*, 2/316.

<sup>39</sup> İbn Atyyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, 3/543; Ebû Amr ed-Dânî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/268-269.

<sup>40</sup> Detaylı bilgi için bk. Cemal Numân Abdullah Yâsîn, “Kıraatu Ömer b. el-Hattab Radiyallahu Anhu Cem'an ve Dirâseten ve Tevcîhen”, *Mecelletü'l-Bâhisü'l-Câmiyyi li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 38 (2019), 106.

<sup>41</sup> ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kurân ve İrâbü'h*, 3/311; Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî İbn Hâleveyh, *İrâbü'l-Kirâ'ati's-Seb' ve İlelühâ*, thk. Abdurrahman b. Süley-

Hz. Ömer'e nispet edilen kıraatlerde manaya etki etmeyen okuyuşlara Vâkıa Sûresi 75. ayette geçen **مَوَاقِع** kelimesi bir başka örnek olarak zikredilebilir. Bu kelimeyi Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs, Ebû Ca'fer, Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın, İbn Mihrân el-A'meş<sup>42</sup>, Ya'kûb el-Hadramî'nin râvisi Ruveys<sup>43</sup>, İbrâhîm en-Nehaî, Hamza, Kisâî ve Halef **مَوَاقِع** "mevki" şeklinde;<sup>44</sup> Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım ve Ya'kûb kelimenin cemisi olan **مَوَاقِع** "mevâki" şeklinde okumuşlardır.<sup>45</sup> Görüldüğü üzere ihtilaf; kelimenin müfred yada cemi olarak okunmasından kaynaklanmaktadır.

Hz. Ömer'in manaya etki etmeyen okuyuşlarına bir diğer örnek de Mürselât Sûresi'nin 33. ayetindeki **جَمَالَت** kelimesinin okunuşudur. Bu kelimeyi; Hz. Ömer, İbn Kesîr, Nâfi', İbn Âmir, Ebû Amr, Şu'be, Ebû Ca'fer, Âsım'dan rivâyeti ile Ebû Bekir b. Ayyâş ve Şeybe b. Nisâh'ın; "cîm" harfini kesra ile ve kelimenin müennes çoğul alameti olduğuna delalet ettiğini gösteren "elif – tâ" ziyadesiyle **جَمَالَت** "cimâlâtun" şeklinde okudukları belirtilmektedir.<sup>46</sup> Diğer kıraat imamlarından beşi; Âsım, Hamza, Kisâî, Ya'kûb ve Halef ise yine "cîm" harfini kesra ile fakat "elif – tâ" ziyâdesi olmaksızın **جَمَالَت** "cimâletun" şeklinde okumuşlardır.<sup>47</sup> Buradaki okuyuş farklılığının manaya bir etkisinin bulunmadığı açık bir şekilde görülmektedir.

### 3. Manaya Etki Eden Okuyuşlar

Her dilin kendine özgü bazı kuralları vardır. Arap dili de içerisinde pek çok kural barındıran dillerden biridir. Arapça'da bazı dil kuralları gereği bir kelimenin herhangi bir harekesinin değişikliğinde bile anlam farklılıkları meydana gelebilmektedir. Zira kelimeye bitişen bir harfin harekesindeki farklılık; kelimenin yapısını değiştirdiği gibi manayı da değiştirebilmektedir. Hz. Ömer'in kıraatinde bunun örneklerine rastlanmaktadır. Nitekim İbrâhîm Sûresi 46. ayette **لَتَرْوُل** kelimesindeki "lâm" harfinin harekesinde meydana gelen değişikliğin harfin manasını ne denli etkilediği görülmektedir. Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs, Übey b. Ka'b, Ebû Seleme b. Abdurrahmân, Ebû İshâk es-Sebî, Zeyd b. Ali, İkrime'den rivâyet ile Amr b. Dînâr, Ebû'l-Âliye er-Riyâhî ve İmam Kisâî keli-

man el-Useymîn (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, t), 1/420; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, 3/543; el-Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kurân*, 11/61; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/748.

<sup>42</sup> Süleyman b. Mihran el-Ameş, İbrahim b. Yezid en-Nehai, Alkame b. Kays en-Nehai, Abdullah b. Mesud hadis ilminde bu sened zinciri son derece sahih kabul edilir. Dr. Mustafa Saîd el-Hım - Dr. Bediu's-Seyyid el-Lahhâm, *el-İdâh fî Ulûmi'l-Hadis ve'l-İstılâh* (Beyrût: Dâru'l-Beyrûtî, 2020), 57.

<sup>43</sup> Detaylı bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "Ruveys", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/274.

<sup>44</sup> ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kurân ve İrâbüh*, 5/115; et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 23/148; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 10/92; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, 9/316; Ebû Bekr Abdullah Süleymân es-Sicistânî İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, nşr. Muhammed b. 'Abduh (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîşe, 1423), 1/185.

<sup>45</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hücce fî'l-Kirâ'ati's-Seb*; 341; Ebû Ali el-Fârisî, *Kitâbü'l-Hücce*, 6/262; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kirâ'ati'l-Aşr*, 2/383.

<sup>46</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 4/386; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Ebû Amr ed-Dânî, *Câmiu'l-Beyân fî'l-Kirâ'ati's-Seb* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmiatu's-Şârika, 1428), 4/1683; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, 10/249-250.

<sup>47</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kirâ'ati'l-Aşr*, 2/397; İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzî'l-Kirâ'ât*, 2/347; İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 457.

menin başındaki “lâm” harfini nasb, kelimenin sonundaki “lâm” harfini ise ref üzere لَتَزُولُ “letezûlü” şeklinde okumuşlardır.<sup>48</sup> Kalan diğer kıraat-ı aşere imamları ise لَتَزُولُ “litezûle” şeklinde kıraat etmişlerdir.<sup>49</sup> İncelediğimiz kaynaklarda tespit edebildiğimiz kadarıyla لَتَزُولُ “litezûle” şeklindeki okunuşun üç farklı şekilde izahının yapıldığı göze çarpmaktadır. Zikredilecek olan izahların tam anlamıyla anlaşılabilmesi için söz konusu ayetin tamamını buraya aktarmamız faydalı olacaktır. İbrâhîm Sûresi 46. ayet ve yapılan izahlar şu şekildedir:

“وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لَتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ”

1-) Râzî'nin de bildirdiğine göre nahivciler; وَإِنْ كَانَ lafzındaki “in” edatının olumsuzluk ifade eden “mâ” manasında olduğunu, bu sebeple de nefyden sonra gelen lâmin lâm-ı cühûd olacağını söylemişler ve böylece لَتَزُولُ lafzının başındaki “lâm” harfinin de lâm-ı cühûd (inkâr için gelen lâm) olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>50</sup> Bu durumda da كَان için iki mana takdir edilmektedir: كَان ya tâmedir yani tâm fiil olarak amel eder ya da nâkıs fiildir.<sup>51</sup> Tâmedir fiil olarak ele alındığında; zâlim olarak nitelendirilen önceki kavimlerin<sup>52</sup> yapmış oldukları hile ve tuzaklarının hakir görüldüğü anlaşılmaktadır. Çünkü onların yapmış oldukları bu basit hile ve tuzaklar sağlamlığı dağlara benzetilen dinin zâil olmasına sebep olamaz. Zemahşerî'nin de belirttiği üzere Abdullah b. Mes'ûd'un الْجِبَالُ مِنْهُ لَتَزُولُ مِنْهُ الْجِبَالُ şeklindeki kıraati bu manayı desteklemektedir.<sup>53</sup> كَان nâkıs fiil olarak ele alındığında ise haberinin ne olduğu hakkında Basralı ve Kûfeli dilciler ihtilaf etmişlerdir. Basralılara göre “kâne”nin haberi mahzûf olup لَتَزُولُ fiilindeki “lâm” harf-i cer olarak mahzûf olan haberin müteallıktır. Kûfelilere göre ise burada lâm cerre olarak amel etmiştir.

2-) وَإِنْ كَانَ lafzındaki “in” muhaffefe olarak değerlendirilebilir. Bu durumda mana onların tuzaklarının büyüklüğünü ve şiddetini ifade etmektedir. Burada dağların misâl olarak getirilmesi onların tuzaklarının ne denli büyük olduğunu göstermesi sebebiyledir.

3-) وَإِنْ كَانَ lafzındaki “in” şartıyedir. Cevabı ise mahzûf olarak gelmiştir. Bu durumda mana; “eğer o kimseler sağlamlığı dağlara benzetilmiş olan ayet ve mucizelerin izâle edilmesi için hile ve tuzak kurarlarsa Allah da onların kurguladıklarından daha büyüğü ile onları cezalandırır” şeklinde verilebilir. Zemahşerî ise; لَتَزُولُ “letezûlü” kıraatindeki “lâm” ın ibtidâiyye olduğunu, bundan dolayı mananın da “onların tuzakları dağları yok edecek, yerinden söküüp çıkaracak kadar şiddetlidir” şeklinde olacağını söylemektedir.<sup>54</sup> Fahreddin er-Râzî; تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْهُ “neredeyse gökler çatlayıp parçalanacaktı” anlamındaki Meryem Sûre-

<sup>48</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/40; es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 5/53; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, 7/127; Ebû'l-Kâsım Kıvâmü's-sünne İsmâil b. Muhammed b. el-Fazl et-Teymî et-Talhî el-İsfahânî, *İrâbü'l-Kurân*, thk. Fâize binti Umar el-Müeyyed (Riyad: Mektebeti'l-Melik Fahd el-Vatani, 1415), 1/183; el-Hafîb, *Mu'cemu'l-Kırâât*, 4/515.

<sup>49</sup> Ebû Amr ed-Dânî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/233 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 363; İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 257; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-Aşr*, 2/300.

<sup>50</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 19/110.

<sup>51</sup> كَان nâkıs fiil olmadığına yani tâmedir fiil olduğunda kendine isim-haber almaz fakat fâil alır.

<sup>52</sup> Taberî; o tuzak kuranların önceki kavimlerde yaşayan zalim kimseler olduğunu söylemektedir. Bk. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/38.

<sup>53</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/566; Ferrâ da bu konuya temas etmektedir. Bk. el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kurân*, 2/79.

<sup>54</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/566.

si'nin 90. ayetini delil göstererek bu ifadedeki "söylenilen işin (dağların yok olması) kesinlikle gerçekleşeceğinin değil de, kurmuş oldukları hile ve tuzakların ne denli büyük ve korkunç olduğunun anlatılmak istendiğini" belirtmektedir.<sup>55</sup>

Hız. Ömer'in manaya etki eden kıraatlerine başka bir örnek de Zuhurif Sûresi 19. ayette geçen عِنْدَ kelimesidir. Bu kelimeyi; Hız. Ömer, Hasan-ı Basrî, Ebû Recâ el-'Utâridî, Katade, Ebu Ca'fer, Şeybe b. Nisâh, Humeyd el-A'rac, Âsım, İbn Muhaysın, İbn Âmir, İbn Kesîr, Ebân b. Sa'îd, Nâfi', Ya'kub el-Hadramî, Saîd b. Cübeyr ve İmam Kisâî'den rivâyetle Ebû Mûsâ eş-Şîrâzî عِنْدَ الرَّحْمٰنِ "inde'r-rahmân" şeklinde okumuşlardır.<sup>56</sup> Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Halef ise عَبَادِ الرَّحْمٰنِ "ibâdur'rahmân" şeklinde okumuşlardır.<sup>57</sup> Bu ayette geçen ve köle anlamına gelen عَبْدٌ veya kul anlamına gelen عَبَادٌ kelimesinin çoğul kipi olan عَبَادٌ lafzı; Rahmân'ın kulları olarak melekleri nitelemektedir. Bu kıraat ile müşriklerin; melekleri Allah'ın kızları şeklinde tavsif etmelerine bir cevap olarak "melekler Allah'ın kızları değil, kullarıdır" denilmek istenmiştir.<sup>58</sup> Kurtubî'nin belirttiğine göre Ebu Ubeyd ile birlikte Kûfeli dilciler de bu görüşü tercih etmektedirler. Kurtubî bu kıraatin daha sahih olduğuna dair Kur'an'da aynı lafzın geçtiği bazı ayetleri delil olarak getirmektedir.<sup>59</sup> Bunlar; 1-) Enbiyâ, 26 "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ" 2-) Kehf, 102 "بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ" 3-) Arâf, 194 "إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أَمْثَلُكُمْ". Bu kıraate göre ayetin anlamı; "Rahmân'ın kulları olan melekleri dışı saydılar" şeklinde olmaktadır. Zarf manasında olan عِنْدَ kelimesiyle kıraat etmenin daha doğru olduğunu savunanlar Arâf Sûresi 206. ayeti "إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ" delil getirmektedirler.<sup>60</sup> Bu kıraate göre mana; "Rahmân'ın katındaki melekleri dışı saydılar" şeklinde olmaktadır. Çok az bir fark olmakla birlikte bu iki kıraat arasındaki okuyuş farkı manayı etkilemektedir. Bu iki kıraat de sahih/mütevâtir kıraat için gerekli olan şartları taşımaktadır. Bu nedenle ikisinden biri herhangi bir şekilde reddedilemez ancak daha tercih edilebilir olanı ifade etmekte bir sakınca bulunmamaktadır. Nitekim âlimler kendi bakış açıları doğrultusunda daha tercih edilebilir olanı beyan etmişlerdir.

Hız. Ömer'e nispet edilen kıraatler içerisinde Hatt-ı Osmanî'ye mutabık olmayan kıraatler de nakledilmiştir. Cum'a Sûresi 9. ayet buna örnek olarak verilebilir. Mütevâtiren فَاسْعَوْا "fes'av" şeklinde kıraat edilen kelimeyi; yakın bir anlam ifade ettiği halde Hız. Ömer bambaşka bir biçimde فَمَضُوا "femdû" olarak okumayı tercih etmiştir.<sup>61</sup> Buhârî (ö. 256/870); el-Câmi'u's-

<sup>55</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 19/110.

<sup>56</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîd*, 9/364; el-Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kurân*, 16/72; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 27/625; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 4/550; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, 8/358-359.

<sup>57</sup> İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 1/398; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seba*, 585; Ebû Ali el-Fârisî, *Kitâbü'l-Hücce*, 6/140; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, 2/368.

<sup>58</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/244; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 27/623.

<sup>59</sup> el-Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kurân*, 16/72.

<sup>60</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-Kirâati's-Seba*, 320; el-Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kurân*, 16/72; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 27/625.

<sup>61</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/380-381; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kurân*, 18/102; İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi Tebyîni Vücûhi Şevâzî'l-Kirâât*, 2/321; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 5/270; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, 5/309; İbrahim b. Hasen, *et-Tefsîru'l-Me'sûr an Ömer b. el-Hattâb*, 745; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, 9/461.



*Sahîhi*'nin Kitâbu't-Tefsîr kısmında Cum'a Sûresi'nin hemen girişinde Hz. Ömer'in bu okuyuşuna yer vermektedir.<sup>62</sup> Çağdaş araştırmacılardan Gökhan Atmaca'nın da kaynaklardan aktardığına göre Hz. Ömer bu kelimeyi bu şekilde okumayı bilinçli ve ısrarlı bir üslupla tercih etmiş, üstelik Übey b. Ka'b'den geldiği ifade edilen *فَمَضُوا* "*femdü*" kıraatini reddedişini "şayet *فَاسْعَوْا* "*fes'av*" olsaydı cübbem sırtımdan düşecek kadar hızla koşardım" sözleriyle ifade etmiştir.<sup>63</sup>

Hız. Ömer'e dayandırılan, onun kıraat ilmine olan ilgisini ortaya koyması bakımından önem arz eden ve manayı etkileyen bir diğer örnek de Ahzâb Sûresi 6. ayetidir. Kıraat imamlarının tamamı Ahzâb Sûresi'nin 6. ayetinin *الَّذِينَ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ* "*e'n-nebiyyü evlê bi'l-mü'minîne min enfüsihim ve ezvêcühü ümmehêtühüm*" şeklindeki okunuşunda mutâbık kalmış ve aralarında ihtilâf zuhûr etmemiştir.<sup>64</sup> Kurtubî'nin aktardığına göre Hz. Ömer; Abdullah b. Abbâs'ın *الَّذِينَ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَهُوَ أَبٌ لَهُمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ* "*e'n-nebiyyü evlê bi'l-mü'minîne min enfüsihim ve hüve ebün lehüm ve ezvêcühü ümmehêtühüm*" şeklinde okuduğunu duyduğunda önce bu okuyuşu reddetmiştir. Sonrasında o fazlalığı kaldırmasını istemiştir. Fakat Abdullah b. Abbâs: "Übey b. Ka'b'in mushafında böyledir" deyince derhal Übey'in yanına varıp durumu sormuş, bunun üzerine Übey; Hz. Ömer'e: "sen çarşı pazarda alışveriş ile meşgul iken ben Kur'an ile meşguldüm" şeklinde cevap vermiştir.<sup>65</sup> Kurtubî tam anlamıyla açıklamasa da Hz. Ömer'in Übey'in bu okuyuşunu kabul ettiğini söyleyebiliriz. Zira O, Übey ile zaman zaman bu gibi münâkaşalara girmiş ve onun bu ilimdeki üstünlüğünü kabul etmiştir.<sup>66</sup> Hatta Câbiye denilen bir yerde verdiği hutbe esnasında: "Kur'an hakkında soru sormak isteyen Übey'e, Ferâiz hakkında soru sormak isteyen Zeyd b. Sâbit'e, Fıkıh hakkında soru sormak isteyen Muâz b. Cebel'e gitsin" demiştir.<sup>67</sup> Bu durum İslâm toplumdaki hoşgörüyü ve daha iyi bilene karşı saygıyı gösteren bir durum olarak da değerlendirilmiştir.<sup>68</sup> Zemahşerî'nin belirttiğine göre Abdullah b. Mes'ûd da ayeti bu ilâve ile okumuştur.<sup>69</sup> Mütevâtiren okunan hali üzere ayetin anlamı "*Peygamber; Müminlere kendi nefislerinden (ya da birbirlerinden) daha yakındır. Onun hanımları da müminlerin anneleridir*" şeklinde olurken; şâz olarak değerlendirilen hali üzere ise "*Peygamber; (mânevî) babaları olarak Müminlere kendi nefislerinden (ya da birbirlerinden) daha yakındır. Onun hanımları da müminlerin anneleridir*" şeklinde verilebilir. Yine Zemahşerî'nin aktardığına göre Mücâhid; her peygamberrin kendi ümmetinin babası olduğunu bu yüzden de bütün müminlerin kardeş olarak kabul edildiğini söylemektedir. Fahreddin er-Râzî'ye göre bu ayet Hz. Peygamber'in evlatlığı Zeyd'in boşadığı Zeyneb b. Cahş ile evliliğinin ne kadar doğru bir karar olduğunun başka türlü bir istinatgâhidir.<sup>70</sup> Hem sahîh bir senedinin olmayışı hem de Hz. Osman'ın mushâfıyla

<sup>62</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1999), 12/209.

<sup>63</sup> Atmaca, *Hız. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*, 187.

<sup>64</sup> İhtilaf ettiklerinde dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Ebû Amr ed-Dânî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/350.

<sup>65</sup> el-Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'an*, 14/125-126.

<sup>66</sup> el-Mizzî, *Tuhfetu'l-Eşraf bi-Ma'rifeti'l-Etrâf*, 1/37.

<sup>67</sup> el-Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'an*, 18/20.

<sup>68</sup> Atmaca, *Hız. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*, 185.

<sup>69</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 523.

<sup>70</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV, 157.



mutâbık olmaması nedeniyle Hz. Ömer'in bu kıraatinin şâz olarak değerlendirilmesi uygun görülmektedir. Çünkü bir kıraatin sahih kabul edilebilmesi için Arapça dil kurallarına aykırı olmaması, Hz. Osman'ın mushafına uyması ve sağlam bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşması gerekir.<sup>71</sup>

Hız. Ömer bazen de ayetin mütevâtir olan haline ilave kelimeler getirmek suretiyle okumuştur ki buna da Müddessir Sûresi 42. ayet örnek verilebilir. Hız. Ömer'in mütevâtiren مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ “*mê selekeküm fı sekar*” şeklinde okunan kelimeyi يَا فُلَانُ “*yê fülênü*” kelimesini ilave ederek okuduğu nakledilmiştir.<sup>72</sup>

#### 4. Manaya Etki Edip Etmediği Konusunda İhtilaf Bulunan Okuyuşlar

Çalışmamızın buraya kadarki kısımlarında Hız. Ömer'e nispet edilen kıraatlerden fonetik özellik barındıran kıraatleri, manaya etkisinin olmadığı kıraatleri ve manaya etkisinin olduğu kıraatlerden bazılarını örnek olarak sunduk. Çalışmanın bu kısmında ise Hız. Ömer'e nispet edilen kıraatlerin manaya etki edip etmediği noktasında ihtilaf olan örnekleri zikredeceğiz.

Nâziât Sûresi'nin 11. ayetindeki نَحْرَةَ “*nehirah*” kelimesinin kıraat edilışinde Hız. Ömer, Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. Mes'ûd'den iki farklı okuyuş nakledilmiştir.

Hız. Ömer, Hız. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs, Ebû Recâ el-'Utâridî, Hasan-ı Basrî, Humeyd el-A'rec, Ebû Ca'fer, Şeybe b. Nisâh, Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, Saîd b. Cübeyr, İbrâhîm en-Nehâî, Katâde, Yahya b. Vessâb, Eyyûb el-Mütevekkil, Şible b. 'İbâd, İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım'dan rivâyet ile Hafs ve Ebân b. Saîd, Ravh, Ya'kûb'tan rivâyet ile Yezîd b. Ahmed, Kuteybe b. Mihrân, Kisâî'den rivâyeti ile Nusayr b. Yusuf نَحْرَةَ “*nahirah*” şeklinde elifsiz (medsiz) olarak okumuşlardır.<sup>73</sup>

Diğer bir nakle göre ise Hız. Ömer, Abdullâh b. Mes'ûd, Abdullah b. Zübeyr, İbn Abbâs, Mesruk b. Ecdâ', Mücâhid, Ya'kûb'tan rivâyeti ile Ruveys, Halef, Amr b. ed-Dînâr, Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellâm, Ebû Hamdûn et-Tayyib, Ebu'l-Hâris el-Bağdâdî, Kisâî'nin üç ravisi, Hamza, Âsım'dan rivâyetle Ebû Bekir b. Ayyâş, İbn Amr, Übey b. Ka'b ve İbn Mihrân el-A'meş ile birlikte Zeccâc, Ferrâ, Taberî ve Ebû Mu'az en-Nahvî de نَاحِرَةَ “*nâhirah*” şeklinde med ile kıraat etmeyi râcih bulmuşlardır.<sup>74</sup> İbnü'l-Cezerî'nin belirttiği üzere bu kelimenin kıraati noktasında İmam Kisâî'den bu iki vecih de sâdır olmuştur.<sup>75</sup>

نَاحِرَةَ ve نَحْرَةَ kelimelerinin her ikisinin de sahih iki lûgat olduğu belirtilmiştir. Fakat manaları hakkında iki görüş aktarılmıştır. Birinci görüşe göre her iki durumda da kelime aynı

<sup>71</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, Tayyibetu'n-Neşr fi'l-Kirâ'âti'l-'Aşr (nşr. Muhammed Temîm ez-Zağbî), Dâru'l-Hedy, Cidde 1414/1994., t. 32.

<sup>72</sup> en-Nehhâs, *İrâbü'l-Kur'ân*, 5/74; el-Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/87; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/847; es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 8/337; İbrahim b. Hasen, *et-Tefsîru'l-Me'sûr an Ömer b. el-Hattâb*, 785; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, 10/171; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzî'l-Kur'ân*, 165.

<sup>73</sup> ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbüh*, 5/278; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 670-671, İbrahim b. Hasen, *et-Tefsîru'l-Me'sûr an Ömer b. el-Hattâb*, 38.

<sup>74</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/398, İbrahim b. Hasen, *et-Tefsîru'l-Me'sûr an Ömer b. el-Hattâb*, 38.

<sup>75</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 398.

manaya gelmektedir. İkinci görüşe göre ise bunlar iki farklı manaya gelen kelimelerdir.<sup>76</sup> Fahreddin er-Râzî'nin aktardığına göre Ebû Ubeyde (ö. 209/824) نَخْرَةٌ şeklindeki, elifsiz okunuşu tercih etmiş ve şöyle demiştir: “Biz, kendisinde çürümüş kemiklerden bahsedilen hadislere baktığımızda, orada bütün kemiklerin, “nahirah” (çürümüş) kelimesiyle sıfatlandırıldığını görmekteyiz.” Ebû Ubeyde'nin dışındakiler ise, نَاخِرَةٌ şeklindeki okunuşun da doğru bir lehçe olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Ahfeş, Ferrâ ve Halil b. Ahmed bu görüştedirler. Fakat ikisinin ayrı lügat olduğunu iddia edenler نَاخِرَةٌ kelimesinin içi boşalmış ve rüzgâr estiğinde kaval gibi bir ses çıkaran kemik olduğunu belirtmektedirler. Onlara göre نَاخِرَةٌ kelimesi uyanın ve boğulan kimsenin çıkardığı hırıltı gibi ses çıkaran manasındaki نَخْرٌ masdarından olup çürümek manasına gelen نَخْرٌ masdarından değildir.<sup>77</sup>

### Sonuç

Hiz. Ömer'den rivâyet edilen kıraatlerin Kur'ân yorumuna etkisini ele aldığımız bu çalışmada pek çok eseri araştırmak suretiyle elde ettiğimiz kıraatler incelendiğinde bu kıraatlerin büyük ölçüde manaya bir etkisinin olmadığı görülmektedir. Farklı okunmuş olsa bile genelde ayetler mana itibarıyla birbirinden çok farklı olmamaktadır. Bu kıraatler bazen bir kelimenin farklı vecihleri olarak sâdır olurken bazen de mütevâtir halinden tamamen farklı bir kelime getirilerek okunmuştur. Bunların tefsiri bir mahiyette açıklayıcı ifadeler olduğunu da burada mutlaka belirtmek gerekir.

Kıraat ilminde usûl olarak adlandırılan özelliklere muasır araştırmacılar fonetik özellikler demektedir. Hiz. Ömer'e nispet edilen rivâyetlerde de fonetik özellik barındıran kıraatler mevcuttur. Bu fonetik özelliklerin zaman zaman manaya etki ettiği bazen de hiçbir etkisinin bulunmadığı tespit edilmiştir. Tespit edildiği kadarıyla kendisinden nakledilen kıraatlerin büyük çoğunluğunun şâz olarak kabul edildiği ortaya çıkmıştır. Bunun nedeni söz konusu nakillerde kıraatlerin sahih kabul edilme ölçülerinden bazılarının bulunmayışındandır. Bu sıhhat ölçülerinden genellikle senedin muttasıl olma şartı tam anlamıyla yerine gelmediğinden söz konusu nakillerin sahih/mütevâtir kıraat olarak kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir.

Yapılan araştırmalar neticesinde sadece Hiz. Ömer'e değil başka pek çok sahabeye nispet edilen kıraatlere de rastlanmıştır. Aktarılan bu rivâyetlerin senedsiz oluşu söz konusu rivâyetlere ihtiyatla yaklaşmayı gerekli kılmaktadır. Kimi sahabenin kıraati çalışılmışken pek çoğu da araştırmacıların gayretlerini beklemektedir. Kanaatimizce sahabenin kıraatine yönelik çalışmalar artırılmalı, tefsir kaynaklarında nasıl değerlendirildikleri araştırılmalıdır.

<sup>76</sup> Ebû Ali el-Fârisî, *Kitâbü'l-Hüccce*, 6/371; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, 10/673.

<sup>77</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 31/35-36.

## Kaynakça

- Abdulâlî el-Mes'ûl. *Mu'cemu mustalahâti ilmi'l-kırâati'l-Kur'âniyye*. Kahire: Dâru's-selâm, 2007.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ruveys". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-Me'âni fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Atmaca, Gökhan. *Hz. Ömer'in Kur'ân Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî. *İthâfû Fuzalâ'i'l-Beşer fî (bi)'l-Kırâ'âti'l-Erba'ate'aşer*. thk. Enes Maherah. Lübnan: Dâru'l-kutubu'l-ilmiyye, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Dağ, Mehmet. *İhticâc Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Demircigil, Bayram. *Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur'an Tefsirine Katkısı*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2016.
- Ebû Ali el-Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Kitâbü'l-Hüccce li'bn Hâleveyh fî'l-Kırâ'âti's-Seb'*. Thk. Bedreddin Kahveci - Beşir Cüveycâtî. Şâm: Dârü'l-Me'mun li't-Türâs, 1987.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-Muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl vd. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmi'u'l-Beyân Fi'l-Kırâ'âti's-Seb'*. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmiatu's-Şârîka, 1428.
- ed-Dânî. *Câmiu'l-Beyân fî'l-Kırâ'âti's-Seb'a'l-Meşhure*. thk. M. Kemal Atik. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 1999.
- ed-Dânî. *et-Teyisîr fî'l-Kırâ'âti's-Seb'*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- Erdal, Muhammet Ali. *Hz. Ömer' in Tefsir Rivayetleri*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Luğa*. thk. Muhammed Avd. Beyrût: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2001.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân Tefsîru Müşkîli İ'râbi'l-Kur'ân*. thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî - Ali En-Necdî Nâsîf. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1972.

Feyizli, Hasan Tahsin. *Kırâat-i Aşere*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

Hatîb, Abdullatîf Muhammed. *Mu'cemu'l-Kırâât*. Dimaşk: Dâru Sa'diddin, 2002.

Hın, Mustafa Saîd - Lahhâm, Bediu's-Seyyid. *el-Îdâh fî Ulûmi'l-Hadis ve'l-Istilâh*. Beyrût: Dâru'l-Beyrûtî, 2020.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib El-Muhâribî el-Gırnâti el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsîlî el-Bağdâdî. *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzî'l-Kırâ'ât ve'l-Îzâh 'anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1999.

İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah Süleymân es-Sicistânî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. 'Abduh. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh El-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî. *el-Hücce fî'l-Kırâ'âti's-Seb'*. thk. Abdülâl Sâlim Mekrem. Kahire: Dâru's-Şürûk, 1399.

İbn Hâleveyh. *Î'râbü'l-Kırâ'âti's-Seb' ve 'ilelühâ*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, ts.

İbn Mihrân, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn en-Nîsâbûrî. *el-Mebsût Fi'l-Kırâ'âti'l-'aşr*. thk. Sübeyyî' Hamza Hâkimî. Dimaşk: Mecmau'l-Luğa, 1980.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü's-Seb'a*. nşr. "Şevkî Dayf". Kahire: Dâru'l-Meârif, 1980.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-Mesîr fî 'ilmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mehdi. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2002.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-Kırâ'âti'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1985.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Tayyibetu'n-Neşr fî'l-Kırâ'âti'l-'aşr*. nşr. Muhammed Temîm ez-Zağbî, Cidde: Dâru'l-Hedy, 1414/1994.

İbrahim b. Hasen. *et-Tefsîru'l-Me'sûr an Ömer b. el-Hattâb*. Dâru'l-Arabiyyeti'l-Kitâb, 1983.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Kıvâmü's-Sünne İsmâil b. Muhammed b. el-Fazl et-Teymî et-Talhî el-Î'râbü'l-Kur'ân. thk. Fâize bint Umar el-Müeyyed. Riyad: Mektebeti'l-Melik Fahd el-Vatani, 1995.

Kurtubî, Muhammed B. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyin li mâ Tezammenhû Mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm İtfeyyîş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964.

- Mekkî b. Ebî Tâlib, Hammûş b. Ebû Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ Bulûgi'n-Nihâye fi 'ilmi Me'âni'l-Kur'ân ve Tefsîrihi ve Ahkâmihî ve Cümelin min Fünûni 'ulûmih*. Kuveyt: Mecelletü'ş-Şeria ve'd-Dirasâtü'l-İslâmîyye-Câmiatü'ş-Şârîka, 1429.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâ'âti's-Seb' ve 'ilelihâ ve Hucecihâ*. thk. Muhyiddin Ramazan. Beyrût: Müessetü'r-Risale, 1987.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. 'Abdurrahmân. *Tuhfetu'l-Eşrâf bi-Ma'rifeti'l-Etrâf*. nşr. Abdussamed Şerefu'd-Dîn. Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilâ Resûlillâh*. nşr. Heyet. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmiatü Ümm'l-Kura, 1410.
- Özbek, Ömer. *Karşılaştırmalı Kıraat İlmi Meseleleri*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-Gayb, et-Tefsîrü'l-Kebîr*. Beyrût: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2000.
- Semîn el-Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) el-Halebî. *ed-Dürrü'l-Maşûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. thk. Dr. Ahmed Muhammed el-Harrât. Şâm: Dâru'l-Kalem, 1994.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. *ed-Dürrü'l-Mensûr*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1993.
- Şahin, Davut. "Hasen, et-Tefsîru'l-Me'sûr an Umer b. el-Hattâb, ed-Dâru'lArabiyye li'l-Kitab". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 / 18 (Aralık 2010): 234-240.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-Kadîr: el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'ilmi't-Tefsîr*. Beyrût: Dâru İbnü Kesîr, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Mahmûd Muhammed Şâkir. Beyrût: Müessetü'r-Risale, 2000.
- Uğur, Mücteba. "A'meş". *Tdv İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Tdv Yayınları, 1991.
- Yâsîn, Cemal Nu'mân Abdullah. "Kıraâtu Ömer b. el-Hattab radiyallahu anhu Cem'an ve Dirâseten ve Tevcihen". *Mecelletü'l-Bâhisü'l-Câm'iyyi li'l-'ulûmi'l-İnsâniyye* 38 (2019), 99-132.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-Ekāvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.



### **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)**

Avnullah Enes ATEŞ / Cihan SUBAŞI

### **Finansman / Funding**

Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that received not external funding support of this research.

### **Yazar Katkıları / Authors Contributions:**

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: AEA (%60), CS (%40)
Veri Toplanması / Data Collection	: AEA (%60), CS (%40)
Veri Analizi / Data Analysis	: AEA (%60), CS (%40)
Makalenin Yazımı / Writing up	: AEA (%60), CS (%40)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	: AEA (%60), CS (%40)

### **Çıkar Çatışması / Competing Interests**

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

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)**

**Üslûbu'l-Kur'ân'a Yeni Bir Bakış:**

**Kur'ân-ı Kerîm'de Bir İfade Tarzı Olarak Ecvibe-i Müskite**

*A New Look at the Style of the Qur'ân:*

*Al-Ajwibah Al-Muskitah as an Expression Style in the Qur'ân*

**Muhammed Emin GÖRGÜN**

Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Dr., University of Afyon Kocatepe, Faculty of Islamic Sciences

Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

Afyonkarahisar, Türkiye

muhammedemingorgun@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4052-2295>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 18/02/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 18/04/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2023

**Atıf / Citation:** Görgün, Muhammed Emin. “Üslûbu'l-Kur'ân'a Yeni Bir Bakış: Kur'ân-ı Kerîm'de Bir İfade Tarzı Olarak Ecvibe-i Müskite”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan/April, 2023), 94-123.

<https://doi.org/10.31121/tader.1252922>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

**Öz**

Câhiliye döneminde edebiyat alanında ileri bir seviyede olan Arap toplumu kendilerinden bir peygamber ve kendi dillerinden bir kitap gönderilmek suretiyle son din olan İslâm'a davet edilmiştir. Bu ilahi davete iman edenler olduğu kadar kendilerine gönderilen peygamberi ve kitabı kabul etmeyip inkâr yolunu tercih edenler de olmuştur. Her ne kadar belâgat ve fesâhata ileri bir seviyede olsalar da işittikleri Kur'ân-ı Kerîm'in eşsiz nazmı, muhtevası ve belâgati karşısında hayranlıklarını gizleyemeyen bu inkârcılar, ilk olarak "sihir, şair sözü, peygamberin uydurması" gibi ifadelerle Kur'ân-ı Kerîm'i küçümsemeye kalkışmışlardır. Ne var ki kendilerine Kur'ân-ı Kerîm'in benzeri getirilmesi hususunda meydan okunduğunda çaresiz duruma düşmüşler ve acizliklerini itiraf etmek zorunda kalmışlardır. Hatta onların Kur'ân-ı Kerîm'e dönük iddia ve inkârlarına verilen cevaplar dışında; öldükten sonra dirilmeyi inkâr, ilahlık iddiasında bulunma ve benzeri gibi pek çok iddialarına susturucu cevaplar verilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in inkârcılara verdiği bu susturucu cevaplar edebiyat literatüründe ecvibe-i müskite kavramıyla ifade edilmektedir. Özünü hızlı ve aniden, güçlü delillerle muhatabı susturan ve muhatabın karşılık vermesinin önünü kesen cevapların oluşturduğu bu ifade üslûbu, Arap edebiyatında îcâz ve i'câz özellikleriyle öne çıkan bir ifade tarzıdır. Câhiliye döneminden itibaren Arapların sosyal hayatta da sıkça kullandığı bu ifade tarzı, temsil alanını diğer tüm alanlarda olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm'de bulmakta ve Müslüman bir şahsiyet için başta tebliğ ve irşat olmak üzere doğru ifade aracını kullanma noktasında rehberlik etmektedir. Arap edebiyatında önemli bir yeri olan bu üslûbun edebî yönüyle Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kullanım örneklerini ele alan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmada başta tehaddî âyetleri olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm'in mucize olmasının bir unsuru olan i'câz özelliğini temsil ettiğini düşündüğümüz ecvibe-i müskite içerikli âyetler, muhteva ve muhatap açısından tasnif edilecek; söz konusu üslup ile tefsir ilimleri arasındaki ilgi analiz edilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Arap Dili ve Belâgati, Üslûbu'l-Kur'ân, İ'câzu'l-Kur'ân, İcâz, İ'câz, Ecvibe-i müskite.

**Abstract**

The Arabs, who were advanced in literature during the Jâhiliya period, were invited to Islam, the last religion, by sending a prophet and a book in their own language. There were those who believed in this divine invitation as well as those who rejected the prophet and the book sent to them and chose the path of denial. Although they were advanced in eloquence, these disbelievers, who could not hide their admiration for the unique verse, content and eloquence of the Qur'ân, first tried to belittle the Qur'ân with expressions such as "magic, poet's word, invention of the prophet". However, when they were challenged to bring the like of the Qur'ân, they were helpless and had to confess their helplessness. In fact, in addition to the answers given to their claims and denials against the Qur'ân, silencing answers were given to many of their claims such as denying resurrection after death, claiming divinity and so on. These silencing answers given by the Qur'ân to the unbelievers are expressed in the literary literature with the concept of al-ajwibah al-muskatah. This style of expression, the essence of which consists of quick and sudden answers that silence the interlocutor with strong evidence and prevent the interlocutor from responding, is a style of expression that stands out in Arabic literature with its features of ijâz and i'jâz. This style of expression, which has been frequently used by the Arabs in social life since the Jâhiliya period, finds its representation in the Qur'ân, as in all other areas, and provides guidance for a Muslim personality in using the right means of expression, especially in communicating and guiding. There is no detached study that deals with the literary aspects of this style, which has an important place in Arabic literature, and the examples of its use in the Qur'ân. In this study, the verses of al-ajwibah al-muskatah, especially the verses of tehaddî (âyât al-tahaddî), which we think represent the i'jâz feature of the Qur'ân, which is an element of the miracle of the Qur'ân, will be classified in terms of content and addressee, and the relationship between the style in question and the sciences of tafsîr will be analyzed.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Uslûb al-Qur'ân, İ'jâz al-Qur'ân, Al-İjâz, Al-I'jâz, al-Ajwibah al-muskatah.

**Giriş**

Son ilahi kitap Kur'ân-ı Kerîm, kıyamete dek tüm insanlara hitap etmek üzere indirilmiş, son peygamber Hz. Muhammed ile birlikte ilk muhataplarının Araplar olması hasebiyle

Arapça nâzil olmuştur. Bu hakikat Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok âyetinde vurgulanmaktadır.<sup>1</sup> Genellikle bir sünnetullah gereği olarak peygamberlerin, ait oldukları milletlerin öne çıkan ve övünç duydukları meziyetlerin en zirve noktaları ile donatılarak gönderildiği belirtilmektedir. Bu durum İslâm literatüründe mucize kavramıyla ifade edilmiştir. Son peygamber Hz. Muhammed de ait olduğu toplumun en önemli meziyeti olan belâgat ve fesâhatte onları çaresiz bırakan eşsiz özelliklere sahip Kur'ân-ı Kerîm mucizesi ile desteklenmiştir.<sup>2</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de yer verilen kıssalara bakıldığında, peygamberlerin irşat ve davet görevlerini icra ettikleri esnada onlara karşı hasmane ve aşağılayıcı bir üslupla mukabelede bulunan inkârcılara vahiy diliyle gereken cevabın verildiği, iddia ve hezeyanlarında ne kadar boş oldukları en sert biçimde ortaya konulmaktadır. Bu noktada özellikle Mekkî sûreler, inanmayanları susturan âyetlerle temâyüz etmektedir.<sup>3</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'in bilhassa inkârcı topluma karşı kullandığı i'câz ve tehdî üslûbunu temsil eden pek çok ifade bulunmaktadır. Bu ifade araçlarından birisi de içerisinde pek çok belâgat sanatını barındıran ecvibe-i müskite üslûbudur. Sözlükte “susturucu cevaplar” anlamına gelen ecvibe-i müskite, “söze karşılık verme” anlamındaki جَوَابٌ (cevap)<sup>4</sup> kelimesinin çoğul formu olan أَجْوِبَةٌ (cevaplar) kelimesi ile “bir söz söyleyip o sözle muhatabını susturma” anlamına gelen أَسْكَتَ (susturdu)<sup>5</sup> fiilinden türemiş olan مُسْكِتَةٌ (susturucu) kelimelerinden mürekkep bir sıfat tamlamasıdır. Terminolojide ise şöyle tanımlanmaktadır:

“Kendisine yöneltilen bir soru, söylenen bir söz veya yapılan bir davranışa karşılık kişinin, muhatabını susturmak için herhangi bir ön hazırlık yapmadan, hızlı, güzel ve isabetli bir şekilde verdiği, karşılığı olmayan ve mevcut diyalogu sona erdiren belîg ve fasîh cevaplardır.

Bu cevaplar, mütekellimin bilgi birikimini gösterdiği kadar onun kıvrak zekâ ve hazırcevap oluşunun en önemli göstergesidir. Verilen cevaplar, içerdiği kati delil ve nihai hüccet bakımından muhatabı susturma ve ikna amacı taşıdığı anda karşılık verilemeyen cümlelerdir. Cevabın susturucu olması, muhatabın karşılık vermeme isteğinden değil, verememesinden yani cevabın nihai noktayı koyması cihetiyle mu'ciz oluşundan kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan ise taşıdığı hikmet, nükte veya müstehcenlik bakımından da karşılık verilmeyen cümlelerdir.”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Örnek olarak şu âyetler zikredilebilir: İbrâhîm 14/4; Yûsuf 12/2; Zümer 39/28.

<sup>2</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Gırnâtî İbn 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2001), 1/53; Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Mektebetu dâri't-turâs, 1957), 2/97-98.

<sup>3</sup> Muhammed Abdulazîm ez-Zurkânî, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zumerlî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1995), 1/174-176.

<sup>4</sup> Muhammed b. Mukrim b. Ali Ebu'l-Fazl Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1993), 1/283.

<sup>5</sup> Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *Mektebu tahkîki't-turâs fî muesseseti'r-risâle, el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Muessesetu'r-risâle li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 2005), 1119.

<sup>6</sup> Muhammed Emin Görgün, *Arap Dili ve Belagatinde "Ecvibe-i Müskite" Üslubu: İbn Ebî 'Avn Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 46. Farklı tanımlar için ayrıca bk. İbrâhîm b. Muhammed b. Ebî 'Avn İbn Ebî 'Avn, *el-Ecvibetu'l-muskite*, thk. Mey Ahmed Yûsuf (Kahire: 'Ayn li'd-dirâsât ve'l-buhûs el-insâniyye ve'l-ictimâ'iyye, 1996), 3-4; Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî İbn

Ecvibe-i müskite klasik kaynaklarda “mufhim, muskit, hâzır, kâtı‘, zeki, veciz, fasih, belîğ” gibi farklı kelimelerle ifade edilmektedir. Bu kelimeler aynı zamanda ecvibe-i müskite üslûbunun sahip olması gereken özelliklerini göstermektedir. Bu üslûbun en temel özelliği, husumet ve benzeri durumlarda söylenen söz ile muhatabı susturma<sup>7</sup> anlamına gelmekte olan ifhâm/إفحام özelliğidir. Münazara-cedel ve mantık ilimlerinin de bir terminolojisi olan ifhâm kelimesi, ecvibe-i müskitenin en nihai özelliğidir. Tefsir kaynaklarında kullanımını mevcut olan bu kavram, susturucu niteliğe sahip cümlelerin ardından söylenen “أفحمه/onu susturdu, أفحم/أفحم/susup kaldı-cevap veremedi” kalıbıyla veya bu fiillerden türeyen “مُسكت/مُفحم” kalıpları ile yahut da “أجابته بجواب مسكت/ona susturucu bir cevap verdi” tarzı ifadelerle kendisine yer bulmaktadır.<sup>8</sup>

### 1. Üslup Özelliği Olarak Kur’ân-ı Kerîm’de Ecvibe-i Müskite

Kelime olarak üslup kısaca *metot, yol, usûl, yöntem* ve *sanat* anlamlara gelmektedir.<sup>9</sup> Bir edebiyat terimi olarak ise *insanın kendisini ifâde etmede takip ettiği yol* şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>10</sup>

Her beşerî ifadenin muhatabına göre kendisine has bir üslûbu olduğu gibi aynı şekilde Kur’ân-ı Kerîm’in de kendisine has bir üslûbu vardır. Zurkânî (ö. 1367/1948) Kur’ân-ı Kerîm’e ait üslûbu ifade eden *Üslûbu’l-Kur’ân* terimini “gerek kelimelerin seçimi gerekse cümle yapısında Kur’ân-ı Kerîm’in kendine özgü ifade tarzı” şeklinde tanımlamakta<sup>11</sup> ve bu durumu şu sözlerle izah etmektedir:

“Üslup, dil müfredatı ve terkiplerin dışında farklı bir şeydir. Zira üsluplar, nesir veya nazım sahibi mütekeltime göre farklılık arzetymekte iken herkesin cümle oluşturmada kullandığı müfredat ve terkipler aynıdır. Kur’ân-ı Kerîm de Arapların kullandığı müfredat, cümleler ve genel

‘Abdirabbih, *el-İkdu’l-ferîd*, thk. Mufid Muhammed Kumeyha, Abdulmecîd er-Rahînî (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-İlmiyye, 1983), 4/89-90; Mey Ahmed Yûsuf, “Mukaddimetu’t-tahkîk ve’d-dirâse”, *el-Ecvibetu’l-muskite*, mlf. İbn Ebî ‘Avn İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed, ts., 37; Munîra Muhammed Fâ’ûr, *el-Ecvibetu’l-muskite: fennu’l-iknâ’ ve’l-imtâ’* (Suriye: Menşûrâtü’l-hey’eti’l-âimme es-Sûriyye li’l-kitâb, 2019), 17-18.

<sup>7</sup> Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâr ve Mektebetu’l-Hilâl, ts.), 3/254; Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Zekerîyyâ İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dâru’l-fikr, 1979), 4/479; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu’l-luğa*, thk. Muhammed ‘Avz Mur’ib (Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-‘Arabî, 2001), 5/79; Ebu’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs: min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. İbrâhîm et-Terzî (Kuveyt: Matba’atu hukûmeti Kuveyt, 2000), 33/198-199; Ebû Abdillâh Zeynuddîn Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh*, thk. Mahmûd Hâtır (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşîrûn, 1995), 517; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 12/448.

<sup>8</sup> Örnek olarak bk. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-muhîd*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1999), 7/340; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâr Sahnûn li’n-neşr ve’t-tevzî’, 1997), 5/176, 8/70, 15/203.

<sup>9</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 1/473; Cârullâh Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-belâga*, thk. Muhammed Bâsıl ‘Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-İlmiyye, 1998), 468.

<sup>10</sup> Mehdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-‘Arabiyye fi’l-luğa ve’l-edeb* (Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1984), 34.

<sup>11</sup> ez-Zurkânî, *Menâhîlu’l-‘irfân*, 2/239; M. Suat Mertoğlu, “Üslûbü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/382.

kurallar açısından alışılmadık/gelenekselin dışına çıkmamıştır. Bilakis Kur'ân-ı Kerîm'in kelimeleri onların harflerinden, terkipleri onların kelimelerinden, telifi de onların terkip oluşturma ve müfredat kalıplarındaki genel kaideler üzerine gelmiştir. Tüm bunlara rağmen Kur'ân-ı Kerîm, eşsiz üslûbuyla ve mu'ciz kelâmî metoduyla onları aciz bırakmıştır. Şayet Kur'ân-ı Kerîm, onların tanıyıp bildikleri bu dil dışında farklı bir dilde indirilmiş olsaydı o zaman onlara bir özür veya mazeret ve iftira/ta'n imkânı verirdi (Fussilet 41/44).<sup>12</sup>

*Üslûbu'l-Kur'ân*'ın kendisine has pek çok özelliği olmasının yanı sıra içerdiği belâgat sanatlarıyla da ayrı bir önem taşımaktadır. Bu minvalde *Üslûbu'l-Kur'ân* başlığı altında tekit, hazf, îcâz, takdim-te'hîr, kalb, tevriye, teşbih, istiare, mukâbele gibi pek çok belâgat sanatı Kur'ân-ı Kerîm'in barındırdığı ifade üslupları olarak öne çıkmaktadır.<sup>13</sup> Çağdaş âlimlerden Zurkânî'ye göre *Üslûbu'l-Kur'ân*, savtî ve lugavî özellikleriyle parıldamakta ve akıl ve duygulara hitap etmektedir. Öyle ki hem avamdan hem de havastan kim Kur'ân-ı Kerîm'i okusa kendi akıl ve duygu istidadına göre onu anlamakta ve lafız ve manasındaki halavetin tadına varmaktadır. Hem akla hem de kalbe birlikte hitap eden Kur'ân-ı Kerîm, doğru ve güzeli bir araya getirmekte ve bir manayı çeşitli yollarla ve lafızlarla ifade etmektedir.<sup>14</sup> Bizim de çalışmamızda konu edindiğimiz ecvibe-i müskite üslûbu, îcâz ve i'câz özellikleriyle öne çıkan bir ifade aracı olup sözün susturuculuğunu sağlama adına pek çok belâgat sanatını ve ifade aracını kullanmaktadır. Kısacası Kur'ân-ı Kerîm'de örneklerine çokça rastlanan ecvibe-i müskite üslûbu, bu açıdan bakıldığında *Üslûbu'l-Kur'ân* başlığı altında yer verilen ifadelerden biri olarak değerlendirilebilir.

Ecvibe-i müskite üslûbunun Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kullanım şekilleri incelendiğinde bu ifade üslûbunu içeren âyetlerin i'câz özelliğiyle ön plana çıktığı ve hasmını kati delillerle susturduğu görülecektir. Bu noktada da akla ilk gelen ilmî disiplin "*Kur'an'ın, sahip bulunduğu edebî üstünlük ve muhteva zenginliği sebebiyle benzerinin meydana getirilememesi özelliği*"<sup>15</sup> diye tanımlanan *İ'câzu'l-Kur'ân* olmaktadır. Fakat ecvibe-i müskite üslûbunu hâiz âyetler muhteva ve hitap ettiği hedef kitle açısından oldukça çeşitlidir. Bu durumda ecvibe-i müskitenin sadece *İ'câzu'l-Kur'ân* ile ilişkilendirilmesi, bu üslûbun kullanım şekillerinin ve hedeflediği kitle ve gayelerin sınırlandırılması sonucunu beraberinde getirmektedir. Zira bu üslup, tehadî âyetleri açısından *İ'câzu'l-Kur'ân* sahasına dâhil olsa da Arap edebiyatında bilhassa toplumun her kesiminin gündelik hayatta kullandığı bir ifade aracı olmasıyla yalnızca *İ'câzu'l-Kur'ân* kavramıyla kısıtlandırılması uygun düşmemektedir. Çünkü bu üslûbu içeren âyetlerin muhteva açısından *İ'câzu'l-Kur'ân* ve tehadî âyetleri ile sınırlandırılmayacak ölçüde daha kapsamlı olduğu anlaşılmaktadır.

Bu noktada biz, Kur'ân-ı Kerîm'in îcâz ve i'câzının bir göstergesi olarak ecvibe-i müskite üslûbunun *Ulûmu'l-Kur'ân*'ın bir kısmı olan *Üslûbu'l-Kur'ân* içerisinde daha genel

<sup>12</sup> ez-Zurkânî, *Menâhîlu'l-'irfân*, 2/239-240.

<sup>13</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/383.

<sup>14</sup> ez-Zurkânî, *Menâhîlu'l-'irfân*, 2/244-250.

<sup>15</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403.



bir ifade aracı şeklinde yer edinmesi önerisinde bulunuyoruz. Zira edebiyat sahasında ileri bir seviyede olan Arapların belâgat ve fesâhatinin bir göstergesi olan ecvibe-i müskite üslûbu konusunda Kur'ân-ı Kerîm, bu üslûbu daha üst seviyede kullanmak suretiyle onların belâgat-fesâhat, zekâ ve hazırcevaplık gibi edebî özelliklerine ayrı bir meydan okuma şeklinde nâzil olmuştur. Yine bu üslupta ehl-i kitabın ve münafıkların muhatap kılınması ile Hz. Peygamber'e karşı olan her kesim hedef kitle arasında yer alarak başta tevhid inancı olmak üzere Hz. Peygamber'in nübüvveti, ahiret inancı, Kur'ân-ı Kerîm'in hak kitap olması gibi konularda muhataplarına karşılığı olmayan ve onları çaresiz bırakan cevaplar verilmektedir.

Söz konusu ifade tarzını hâiz âyetler *Üslûbu'l-Kur'ân* çerçevesinde incelendiğinde, kullandığı belâgat sanatlarıyla *Bedâi'u'l-Kur'ân* başlığında değerlendirilmesi mümkün iken, içerdiği kati delil ve burhânlardan ötürü *Cedelü'l-Kur'ân* başlığında ele alınabilmektedir. Cedel, tebkît, ilcâmu'l-hasım, el-kavlu bi'l-mûceb gibi farklı kavramlar dâhilinde pek çok örneği işlenen ecvibe-i müskite, mantık, cedel, münazara, belâgat gibi pek çok ilmî disiplinden istifade eden daha kapsamlı bir ifade üslûbudur. Kısaca ecvibe-i müskite üslûbu, muhataplarını susturma konusunda, *Üslûbu'l-Kur'ân* başlığı altında ele alınan pek çok belâgat sanatını ve ifade kalıplarını kendisine bir araç edinmektedir.

## 2. Kur'ân-ı Kerîm'de Ecvibe-i Müskitenin Kullanıldığı Temalar

Ecvibe-i müskite üslûbuna dair Esbâb-ı nüzûl literatürü ve hadis şerhlerinde yer alan inkârcılar ile peygamberler arasında geçen diyaloglar ve bu hususları nakleden âyetler incelendiğinde vereceğimiz örneklerden çok daha fazlası karşımıza çıkmaktadır. Çalışmanın hacmini de düşünerek biz burada benzer konularla ilgili bazı âyetleri zikretmeyi diğer âyetlere ise dipnotta işaret etmeyi uygun gördük ve bu üslûba örnek olarak belirlediğimiz âyetleri de içerdiği konu ve hedef kitlesine göre tasnif etmeye çalıştık.<sup>16</sup>

### 2.1. İlahlık İddialarını Susturma

İnsanlık tarihinde elindeki güç ve makamın hevesine kapılarak ilahlık iddia edenler olmuştur. Bu tür kimselerin başında ise Nemrut ve Firavun bulunmaktadır.<sup>17</sup> Firavun pek çok kez Hz. Mûsâ ile tartışmaya girişmiş ve her defasında bu tartışmadan mağlup ayrılmıştır. Ecvibe-i müskitenin ifhâm özelliğinin öne çıktığı bu diyaloglara Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde yer verilmektedir:

﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَىٰ﴾

“Firavun, ‘Sizin rabbiniz de kimmiş ey Mûsâ?’ dedi. Mûsâ, ‘Bizim rabbimiz her şeye özüyle ve biçimiyle varlık veren, sonra da işin yolunu yordamını gösterendir’ diye cevap verdi. Fira-

<sup>16</sup> Bu çalışmada dil ve üslup birliğini sağlamak adına âyetlerin çevirisinde Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan *Kur'ân Yolu* meali tercih edilmiştir. Âyetlerin tasnifinde farklı örnekler için bk. Ahmed Sâbir Bey, *el-Ecvibetu'l-muskite: 'alâ lisâni'l-Kur'ân ve'l-edeb ve'l-hikme* (Kahire: Mektebetu ve matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1949), 8-39; Me'mûn Muhyiddîn el-Cennân, *el-Ecvibetu'l-muskite* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2008), 7-44; İbrâhîm b. Abdullah el-Hâzîmî, *el-Ecvibetu'l-muskite* (Riyad: Dâru's-Şerîf li'n-neşr ve't-tevzî', 1993), 1/9-48.

<sup>17</sup> İlahlık iddialarına yönelik verilen cevaplar için ayrıca bk. Bakara 2/258; Enbiyâ 21/21-22 ve 52-68.

van 'peki' dedi, 'Gelip geçen nesillerin durumu ne olacak?' Mûsâ, 'Onlar hakkındaki bilgi rabbimin katındaki bir kitaptadır; rabbim ne yanılır ne unuttur' dedi."<sup>18</sup>

Hiz. Mûsâ'ya "Rabbim kimdir?" diye soran Firavun aldığı cevap karşısında afallamış ve verecek bir karşılık bulamamıştır. Hiz. Mûsâ'nın verdiği "Bizim rabbimiz her şeye özüyle ve biçimiyle varlık veren, sonra da işin yolunu yordamını gösterendir" cevabına diyecek söz bulamayan Firavun çareyi konuyu değiştirmekte bulmuş ve farklı bir soru sorma yoluna giderek, kavmi karşısında içine düştüğü aciziyetini gizlemeye çalışmıştır. Zira Firavun, Hiz. Mûsâ'nın cevabında belirttiği Allah Teâlâ'ya ait sıfatlarda O'na ortak olamayacağını farkına varmıştır.<sup>19</sup>

Bu âyetlerde Hiz. Mûsâ'nın cevabının susturucu olmasına araç olan en önemli belâgat sanatları "لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى" ifadesinde bariz bir şekilde öne çıkan *icâz* sanatı ile "لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى" ifadesindeki *ta'rîz* sanatlarıdır.<sup>20</sup> Hiz. Mûsâ verdiği özlü cevapla Allah Teâlâ'nın yarattığı ve sayılması mümkün olmayan nice mahlûkatı aynı kapsama sokarak tek bir cümle ile oldukça veciz bir cevap vermiştir. Aynı şekilde "rabbim ne yanılır ne unuttur" ifadesiyle de Firavun'a dönük bir *ta'rîz*de bulunmuştur. Yani, "Sen ey ilahlık iddiasında buluna kişi! Sen cehaletinle, kibrinle ve küstahlığınla yanılır ve unutabilirsin ama Rabbimin ilmi herşeyi kuşatmaktadır ve her şey onun katındaki kitapta sabittir. Onun hata yapması ve unutması mümkün değildir" demek istemiştir.

Hiz. Mûsâ ile Firavun arasında geçen bir başka diyalogta yine Hiz. Mûsâ verdiği cevaplarla Firavun'u ifhâm ederek onu cevap vermekten aciz bırakmıştır:

﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْمَعُونَ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾

"Firavun, 'Âlemlerin rabbi de kimdir?' diye sordu. Mûsâ, 'Eğer gerçeğe inanmaya yatkınlığınız varsa bilin ki O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin rabbidir' diye cevap verdi. Firavun yanında bulunanlara, 'Ne dediğini duydunuz değil mi?' dedi. Mûsâ, 'O, sizin de rabbiniz, geçmişteki atalarınızın da rabbidir' dedi. Firavun, 'Size gönderilen bu elçiniz mutlaka aklını yitirmiş' dedi. Mûsâ devamla şunu söyledi: 'Şayet aklınızı kullanırsanız anlıyorsunuz ki O, doğunun, batının ve bu ikisi arasında bulunanların rabbidir'.<sup>21</sup>

Firavun, Hiz. Mûsâ ile giriştiği mücadelelerde mağlup olduğunda daima sözü mecra-sından çıkarma yolunu tercih etmiştir. Nitekim âyette geçen diyalogta Hiz. Mûsâ, ilah olmanın ne demek olduğunu ve Firavun'un bu iddiasında ne kadar çaresiz olduğunu verdiği cevaplarla göstermiş ve maiyetinin huzurunda Firavun'u ifhâm etmiş ve onu aciz bırakmıştır.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Tâ-hâ 20/49-52.

<sup>19</sup> el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, 7/339-340; Ebû Bekr Câbir b. Mûsâ b. Abdilkâdir b. Câbir el-Cezâirî, *Eyseru't-tefâsîr li kelâmi'l-'Alîyyi'l-Kebîr* (Medine: Mektebetu'l-'ulûm ve'l-hikem, 2003), 3/354.

<sup>20</sup> Muhyiddîn ed-Dervîş, *Î'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhû* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992), 6/201-203. İlgili belâgat sanatlarının tanımı için ayrıca bk. Safiyyuddîn Ebu'l-Mehâsin Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî et-Tâî el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bedî'iyye fi 'ulûmi'l-belâga ve mehâsini'l-bedî'*, thk. Nesîb Neşâvî (Beyrut: Dâr Sâdır, 2003), 178, 250.

<sup>21</sup> Suarâ 26/23-28.

<sup>22</sup> el-Cezâirî, *Eyseru't-tefâsîr*, 3/644.

Bu âyetlerde de Hz. Mûsâ hasmını ifhâm etmede edebî olarak önce *umum-husus* ifade tarzını kullanmış, önce “O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin rabbidir” ifadesiyle Allah Teâlâ’nın herşeyin rabbi olduğunu umumi bir ifade ile belirttikten sonra “O, sizin de rabbiniz, geçmişteki atalarınızın da rabbidir” diyerek konuyu daha hususi düzeyde ele almıştır. Ayrıca getirdiği delillerin daha anlaşılır olmasını sağlamak için akla hitap eden betimleme yoluna giderek müşahedesi mümkün olan *meşrik-mağrib* ikilemesiyle de *tıbak* sanatını kullanarak manayı güzelleştirmiştir.<sup>23</sup>

## 2.2. Tevhid İnancını Temellendirme

Özellikle Hz. İbrahim devrinde yaygın bir inanç sistemi olan putperestlik inancının başlangıcı İslâmî kaynaklarda Hz. Nuh’a kadar dayandırılmaktadır.<sup>24</sup> Hz. İbrahim, putperest kavmi ile mücadele etmiştir. Bu mücadeleler Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok surede aktarılmış ve onun kavmine verdiği cevaplar da tevhid inancını ikame noktasında ecvibe-i müskite üslûbunun ifhâm edici özelliğine birer örnek teşkil etmiştir. Kur’an’da bu duruma şöyle bir örnek bulunmaktadır:

﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَيْتَنِي وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يُنْشَأَ رَبِّيَ شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْرِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾

“Kavmi onunla tartışmaya girişti. Onlara dedi ki: ‘Beni doğru yola iletmişken, Allah hakkında benimle tartışıyor musunuz? Ben sizin O’na ortak koştuğunuzdan korkmam. Ancak rabbimin (beni korkutacak) bir şey dilemesi hariç. Rabbimin ilmi her şeyi kuşatmıştır. Hâlâ ibret almıyor musunuz?’ Siz, Allah’ın size haklarında hiçbir hüküm indirmedığı şeyleri O’na ortak koşmaktan korkmazken, ben sizin ortak koştuğunuz şeylerden nasıl korkarım? Şimdi biliyor-sanız (söyleyin), iki gruptan hangisi güvende olmaya daha lâyıktır?”<sup>25</sup>

Kendisine bahşedilen göklerin ve yerin melekûtunu görüp kavrama imkânıyla birlikte ay ve güneş gibi Allah Teâlâ’nın birer âyeti olan varlıklardan istidlâlle gerçek yaratıcısını bulan Hz. İbrahim babası Âzer’e, “Putları tanrılar mı sayıyorsun? Doğrusu ben seni de kavmini de apaçık bir sapkınlık içinde görüyorum”<sup>26</sup> diyerek putpereslerle mücadeleye babasından başlamıştır.

Örnek verdiğimiz âyette Hz. İbrâhim’in kavminin öne sürdüğü iddialar zikredilmeye bile gerek duyulmamıştır. Hz. İbrâhim, verdiği bu cevapla onları hem akıbetlerine yönelik uyarılmış hem de sapkın iddialarını çürüterek onlardan ve taptıklarından korkmadığını belirterek Allah Teâlâ’nın vahdetine vurgu yapmıştır. Âyetin sonundaki “Hâlâ ibret almıyor musunuz?” şeklindeki uyarıyla Hz. İbrâhim, kavmini, putperestlikle kendisinin kesin delillerle ka-

<sup>23</sup> Mahmûd Sâfi, *el-Cedvel fi i'râbi'l-Kur'ân: Sarfuhû ve Beyânuhû me'a fevâid nahviyye hâmm* (Beyrut: Dâru'r-Reşid, 1995), 10/65; ed-Derviş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 7/66-67. Tıbak sanatının tanımı için bk. Ebû Hilâl Hasan b Abdullah b Sehl el-'Askeri, *Kitâbü's-sinâ'ateyn el-kitâbe ve's-şi'r.*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, 1952), 307.

<sup>24</sup> Ebu'l-Fidâ' İsmâil İbn Kesîr, *es-Sîratu'n-nebeviyye*, thk. Mustafâ 'Abdülvâhid (Beyrut: Dâru'l-ma'rife li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 1976), 1/68.

<sup>25</sup> En'âm 6/80-81.

<sup>26</sup> En'âm 6/74.

nıtladığı tevhid inancı arasında doğru öncüllere dayalı aklı değerlendirme ve mukayese yapmaya, bu suretle hakikati bulup tanımaya çağırmıştır:<sup>27</sup>

Allah Teâlâ, kendisinden başka ibadet edilen şeylerin inanç sahiplerine hiçbir fayda sağlamayacağını ve kıyamette bu inançlarından ötürü duyacakları pişmanlıkları pek çok âyette zikretmiş ve tevhid inancına kati surette vurgu yapmıştır.<sup>28</sup> Nitekim bir âyette şöyle geçmektedir:

﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾

“Her kim Allah ile birlikte başka bir tanrıya taparsa -ki bu hususta hiçbir kanıtı olamaz- muhakkak surette o kişinin hesabı rabbinin katında görülecektir. Şu bir gerçektir ki inkârcılar iflah olmayacak!”<sup>29</sup>

Kendisinden başka mutlak kâdir ve ilah olamayacağı hakikatini kesin bir şekilde ortaya koyan Allah Teâlâ, delili olmayan şeyin ispatının mümkün olmayacağını belirtmekte ve kendisine ortak iddia edenlerin bu iddialarının geçersiz ve boş olduğunu vurgulamaktadır.<sup>30</sup>

İlahlık vasfı olan yaratma kudretine vurgu yapılan bir diğer âyette ise Allah Teâlâ, putperest kavmin taptıkları şeylerin bir sinek dahi vücuda getiremeyecekleri örneği üzerinden hem onların bu varlıklara yükledikleri ilahlık iddialarına meydan okumuş hem de taptıkları şeylerin ne kadar çaresiz ve güçsüz olduğu şu şekilde gösterilmiştir:<sup>31</sup>

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاذْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسئَلُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾

“Ey insanlar! Size bir misal verilmekte; dinleyin onu: Allah’tan başka kendilerine yalvarıp yakardıklarınız var ya, hepsi bunun için bir araya gelseler bile bir sinek yaratamazlar! Hatta sinek onlardan bir şey kapsa, onu dahi ondan kurtaramazlar. İsteyen de âciz, kendinden istenen de! Onlar Allah’ı gereği gibi tanımadılar. Şüphesiz Allah çok güçlüdür, mutlak galiptir.”<sup>32</sup>

Yaratma vasfının ortaya konduğu bu âyette ilahlık iddiasında bulunulan varlıkların bir sinek dahi yaratmaktan aciz oldukları tündengelim metodu ile ortaya konarak onların ne kadar acizyet içerisinde oldukları ve Allah Teâlâ’nın da yegâne güç olarak hakkıyla tanınmadığı belirtilmiştir:

“Bu âyette Allah kâfirlerin içinde buldukları handikapı, mantıklarını harekete geçirmeleri adına tümünden gelim metodu ile izah edilebilecek güzel bir örnekle açıklamaktadır: “İlah olan

<sup>27</sup> Muhammed b. Hasen İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdüniyye*, thk. İhsân Abbâs, Bekr Abbâs (Beirut: Dâr Sâdır, 1996), 7/158; Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/433.

<sup>28</sup> Tevhid inancına dair âyetler için bk. En'âm 6/100-101; A'râf 7/70-72; Yûnus 10/18; İsrâ 17/42-43; Enbiyâ 21/21-22; Rûm 30/40; Ahzâb 33/17; Sebe' 34/27; Fâtır 35/3-4; Şûrâ 42/9; Tûr 52/35-36,43; Necm 53/19-23.

<sup>29</sup> Mü'minûn 23/117.

<sup>30</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2000), 23/112.

<sup>31</sup> el-Endelusî, *el-Bahru'l-muhît*, 7/537.

<sup>32</sup> Hac 22/73-74.

yaratandır” “Kendilerine taptıklarınız bir sinek bile yaratamazlar. Üstelik sineğin kendilerinden aldığı da ondan geri alamazlar” “O halde onların hiçbiri kendilerine (yakarıшта bulunulacak) ilahlar değildirler.”<sup>33</sup>

Allah Teâlâ’ya ortak koşarak farklı varlıklara ilahlık iddiasında bulunma dışında Yahudi ve Hristiyanların bir diğer büyük iddia ve iftiraları ise Allah Teâlâ’ya eş ve çocuk isnad etmeleridir. Kur’ân-ı Kerîm’in pek çok âyetinde onların bu iddialarının yersiz oldukları net ifadelerle şöyle belirtilmiştir:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾

“Yahudiler ‘Üzeyir Allah’ın oğludur’ dediler, hristiyanlar da ‘Mesîh (İsâ) Allah’ın oğludur’ dediler. Bunlar, daha önceki inkârcıların söylediklerine benzer biçimde ağızlarından çıkan sözlerdir. Allah onları kahretsin! (Gerçeklerden) nasıl da yüz çeviriyorlar!”<sup>34</sup>

Âyette “Üzeyir Allah’ın oğludur” diyen Yahudilere verilen cevapta kullanılan “ağızlarından çıkan sözler” ifadesi oldukça etkili bir anlatıma sahiptir. Bu ifadeden “Hiçbir delilin desteklemediği, sadece ağızdan çıkan boş laf” anlamı çıktığı gibi aynı zamanda “mezhep ve din” anlamına gelebilmekte ve söz konusu ifade ile kastedilen muradı “Bu sözler, kalpleriyle değil de ağızlarıyla inandıkları dinleri ve mezhepleridir” şeklinde tevil etmek mümkündür.<sup>35</sup> Zira ne onlara verilen kitapta ne de peygamberlerinin davetinde böyle bir gerçeklik yoktur ve bu iddialar onların ağızlarında geveledikleri boş lakırtıdan ibarettir.

İlahlık iddiasında bulunanlar gibi Allah Teâlâ’ya iftira atarak ona beşerî vasıflar yükleyip eş ve çocuk sahibi olduğunu iddia eden inkârcıların tüm bu asılsız ve batıl iddia ve hezeyanlarına karşı Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok âyette benzer cevaplar verilmiş ve tevhid inancına vurgu yapılmıştır:<sup>36</sup>

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾

“Allah asla çocuk edinmemiştir. O’nunla beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı. Doğrusu Allah o müşriklerin yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir.”<sup>37</sup>

Âyette hem Allah Teâlâ’dan başka ilah olmadığı belirtilerek tevhid inancına vurgu yapılmış hem de Allah Teâlâ’nın eş ve çocuk sahibi olma gibi beşerî vasıflardan münezzehe olduğu kesin bir ifadeyle vurgulanmıştır. Ayrıca bu âyette *teslîm* sanatı kullanılmak suretiyle şartın imkânsıza bağlı olmasıyla şart koşulanın da imkânsızlığı ispat edilmektedir. Yani “Allah Teâlâ dışında başka bir ilah olsaydı her ilah kendi tarafında olanlarla birlikte hareket eder

<sup>33</sup> Hasan Uçar, “Kur’ân-ı Kerîm’in Kullandığı Akıl Yürütme Metotları ve Belâgat Açısından Değerlendirilmesi”, *Marifet Dini Araştırmalar Dergisi* 14/1 (Nisan 2014), 102.

<sup>34</sup> Tevbe 9/30.

<sup>35</sup> Sâfi, *el-Cedvel*, 5/323.

<sup>36</sup> Detaylı bilgi için bk. İbn Hamdûn, *et-Tezkira*, 7/158-159. Konuyla ilgili diğer âyetler için bk. Bakara 2/117; En’âm 6/100-101; Yûnus 10/68; Kehf 18/4-5; Meryem 19/88-92; Enbiyâ 21/26-29; Sâffât 37/149-157; Züh-ruf 43/19; İhlâs 112/1-4.

<sup>37</sup> Mü’minûn 23/91.



ve diğer ilahlara karşı üstünlük yarışına girerdi” denilerek kâfirlere akla yatkın bir izah yapılmaktadır.<sup>38</sup>

Bunların dışında Hristiyanların bir kısmı Hz. İsa'yı bir kısmı da Hz. İsa ve annesi Meryem'i Allah Teâlâ ile birlikte ilah ilan etmişlerdir. Onların başta teslis inancı olmak üzere bu iddiaları da Kur'ân-ı Kerîm'de en kati üslupla cevaplanmış ve susturulmuştur.<sup>39</sup>

### 2.3. Ahiret İnançını Tekit

İslâmiyetin ilk yıllarında dini tam anlamıyla öğrenmek isteyen ashâb, akıllarına takılan şeyleri Hz. Peygamber'e sormakta, Hz. Peygamber de kendisine yönlendirilen bu sorulara vahiy ışığında gereken cevapları vermekteydi. Bu sorulardan bazıları kâinat ve kıyamete dair idi. Hz. Peygamber'e bu tarz soru soranlar sadece inananlar değil aynı zamanda ehli kitap ve müşrikler idi. İnkârcıların bu soruları, inanma ve öğrenme gayesiyle değildi. Aksine Peygamber'i aşağılama veya onu zor duruma düşürme adına sorular soruyorlardı. Ancak onların bu soruları vahiy yoluyla susturucu birer cevapla karşılık buluyordu.<sup>40</sup>

Hz. Peygamber'e hem ashâb hem de inkârcılar tarafından çokça sorulan kıyametin zamanına dönük sorulara pek çok âyette cevap verilmiştir. Bu cevaplar kıyametin zamanı yerine onun alametleri ve daha da önemlisi inkârcıların karşılaşacakları akıbeti içeren nitelikte olmuştur. Söz gelimi bu konuda sorulan sorulardan birine kıyamet saatinin yalnızca Allah Teâlâ tarafından bilindiğini belirten şu âyet örnek olarak verilebilir:

(يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ فَلَنْ لَّمَّا عَلَّمَهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا)

“İnsanlar senden kıyametin ne zaman kopacağını soruyorlar. ‘Bunun bilgisi yalnızca Allah katındadır’ de. Nereden bileceksin, belki de kıyamet yakında olacak.”<sup>41</sup>

Allah Teâlâ'ya ortak koşan müşrik ve inkârcılar bir gün ölecekleri gerçeğini bilseler de kıyameti, ahireti ve yeniden dirilmeyi aklî ve mantikî bulmadıkları gerekçesiyle inkâr etmişlerdir. Onların bu inkârlarına kimi yerde tahkîr ve tehvîn üslûbuyla cevap verilmiş ve Allah Teâlâ'nın kudreti vurgulanarak bu heveslerinin boş olduğuna dikkat çekilerek onların yüzleşecekleri gerçek pek çok âyette ifade edilmiştir.<sup>42</sup>

Söz gelimi çürüyüp toprağa karışmış bedenlerin ve toz haline gelmiş kemiklerin yeniden ete kemiğe bürünmesini akıllarına erdiremeyen inkârcılara, bu konuda yaratılışları örnek

<sup>38</sup> Uçar, “Kur'ân-ı Kerîm'in Kullandığı Akıl Yürütme Metotları”, 100. Teslim sanatının tanımı için bk. Ebû Muhammed Zekiyuddîn Abdulazîm İbn Ebi'l-Isba', *Tahrîru't-tahbîr fî sinâ'ati's-ş-ri ve'n-nesri ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Hıfînî Muhammed Şeref (Kahire: el-Meclisu'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1963), 587.

<sup>39</sup> Bu iddialara yönelik verilen cevaplar için bk. Mâide 5/17, 72-73, 116; Nisâ 4/171.

<sup>40</sup> Konuyla ilgili diğer âyetler için bk. İsrâ 17/85; Tâ-hâ 20/105-107; Sâd 38/21-24; Kıyâmet 75/5-13; Nebe 78/1-16; Nâzi'ât 79/42-46. Ayrıca Ehli kitabın Hz. Peygamber'e yönelttikleri sorular hakkında detaylı bilgi için bk. Aynur Uraler, *Hiz. Peygamber'e Yahudi ve Hristiyanların Yöneltilen Sorular* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 75-360.

<sup>41</sup> Ahzâb 33/63.

<sup>42</sup> Konuyla ilgili diğer âyetler için bk. En'âm 6/29-30; Ra'd 13/5; İsrâ 17/98-99; Meryem 19/66-67; Mü'minûn 23/35-41, 81-90; Neml 27/67-72; Rûm 30/27; Secde 32/10-11; Sebe' 34/7-9; Sâffât 37/15-21, 50-57; Câsiye 45/24-26; Kâf 50/2-11; Vâkıa 56/47-56; Teğâbun 64/7; Kıyâmet 75/3-4, 36-40; Nâzi'ât 79/27-33; Abese 80/17-22.



verilerek susturucu cevaplar verilmiş ve ilk defa yaratmaya kudreti olanın yeniden yaratmaya da kudreti olacağı şu şekilde vurgulanmıştır:

﴿وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا ءَأَنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَرِيبًا﴾

“Dediler ki: ‘Biz bir kemik yığını haline gelmiş, ufalanmışken yepyeni bir yaratmayla dirilecek miyiz, öyle mi?’ De ki: ‘İster taş olun ister demir; İsterse canlanmasını aklınızın almadığı herhangi bir yaratık!’ Bu defa da ‘Bizi tekrar hayata kim döndürecek?’ diyecekler. ‘Sizi birinci defa yaratan’ de. Sonunda onlar, sana alaylı bir tarzda başlarını sallayacak ve ‘Ne zamanmış o?’ diye soracaklar. De ki: ‘Yakın olduğunu sanıyorum.’<sup>43</sup>

Aklen imkânsız buldukları yeniden dirilmeyi inkâr ederek bu konuda Hz. Peygamber’e karşı alaycı bir üslup takınanlara verilen cevap onları susturmuştur.<sup>44</sup> Allah Teâlâ, inkârcıların aklen mümkün olmadığını iddia ettikleri yeniden dirilme hususunda onlara *ihâne* (hor görme ve küçümseme) üslûbuyla cevap vermiş<sup>45</sup> ve ne olursa olsun ölümü tadan her canlının bir emriyle yeniden hayat bulacağını vurgulamıştır:

﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾

“Kendi yaratılışını unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve ‘Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?’ diyor. De ki: ‘Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek. O yaratmanın her türlü-sünü bilir.’ Yemyeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O’dur; işte ondan yakıp durmaktasınız. Gökleri ve yeri yaratan Allah onların benzerini yaratmaya kâdir değil mi? Elbetteyledir. O eşsiz yaratıcıdır, her şeyi bilir. Bir şeyi istediğinde, O’nun buyruğu ‘ol!’ demekten ibarettir; hemen oluverir. Her şeyin egemenliği kendi elinde olan Allah bütün eksikliklerden uzaktır ve hepiniz sonunda O’na döndürüleceksiniz.”<sup>46</sup>

Yeniden dirilmeyi inkâr edenlere verdiği bu cevapla Allah Teâlâ, ilk yaratma ile yeniden hayat verme arasında bir fark olmadığını ortaya koymuş ve her şeyin ‘ol’ emrine tabii olduğuna dikkat çekmiştir. Aynı zamanda bu inkârcı kesime, yeşilken yanması düşünülmeyen ağacın geçirdiği değişim sonunda yakıt haline gelmesi durumu, sağlam bir beden iken değişim geçirerek çürümüş kemiklere hayat verilmesi kıyasî bir mantık örgüsü içerisinde ispat edilmiştir.<sup>47</sup> Öldükten sonra dirilmeyi inkâr eden kimseler olduğu gibi aynı şekilde ahiret hayatını ve azabı da inkâr edenler bulunmaktadır:

﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾

<sup>43</sup> İsrâ 17/49-51.

<sup>44</sup> el-Cezâiri, *Eyseru't-tefâsîr*, 3/202.

<sup>45</sup> Âyette yer alan “كُونُوا” emir fiili aslî anlamı dışında ihâne gayesiyle kullanılmıştır. Detay için bk. Hatîb Celâluddîn Muhammed b. Abdîrrahmân el-Kazvîni, *el-İzâh fi ‘ulûmi’l-belâga*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 2003), 117.

<sup>46</sup> Yâsîn 36/78-83.

<sup>47</sup> Uçar, “Kur’ân-ı Kerîm’in Kullandığı Akıl Yürütme Metotları”, 102.

“Bir de şöyle demektedirler: ‘Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir.’ Hâlbuki onların bu konuda bir bilgileri yoktur, zannetmekten başka bir şey yaptıkları yok.”<sup>48</sup>

Ahiret hayatını inkâr eden bazı kimseler bu konuda peygamberlere “Madem azap var, hadi getir de görelim” tarzında alaycı bir tutum sergilemişlerdir. Bu inkârcılara da yüzleşecekleri azap ve inkârlarına dair susturucu cevaplar şu tarzda verilmiştir:<sup>49</sup>

﴿قَالُوا أَجِئْنَا لِنُؤْفِكَا عَنِ الْهَيْئَاتِ فَأَيُّهَا بَمَا نَعُدُّا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ وَلَكِنِّي أَرَىٰكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ﴾

“Sen bizi ilâhlarımızdan uzaklaştırmak için mi geldin? Doğru söylüyorsan tehdidini hemen gerçekleştir!” dediler. O da ‘Bu bilgi ancak Allah katındadır; size bildirmek üzere gönderildiğim mesajı ulaştırıyorum, ama sizi cehalette direnen bir topluluk olarak görüyorum’ cevabını verdi.”<sup>50</sup>

#### 2.4. Peygamberleri Küçümseyenlere ve İnkâr Edenlere Verilen Cevaplar

Kur'ân-ı Kerîm'de nakledilen peygamber kıssalarında öne çıkan en bariz husus, peygamberlerin ve ona inanan kesimin inkârcılar tarafından tahkir ve tehekkümle karşı karşıya kaldıklarıdır. Bu inkârcı kesim, yalnızca peygamberi ve dini yalanlamakla kalmamış ayrıca inananları da nitelik ve nicelik üzerinden kendilerince küçümseme yoluna gitmişlerdir. Allah Teâlâ kendisini inkâr edenler karşısında mahzun olmaması gerektiğini ve sadece tebliğ ile vazifeli olduğunu Hz. Peygamber'e bildirerek hidayeti kendisinin vereceğini, geçmiş peygamberlerin de aynı inkârla karşılaştıklarını beyan etmiştir. Böylece bir nevi Hz. Peygamber bu noktada teselli edilirken, inanmayanlara da geçmiş inkârcıların akıbetlerinden bahsedilerek durumları sebebiyle başlarına gelecek olan şöyle haber verilmiştir:

﴿وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُنْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ قَالَ أُولَٰئِكَ جِنَّتُمْ يَا هُدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾

“Aynı şekilde senden önce de hiçbir topluluğa bir uyarıcı göndermedik ki, topluluğun zevku sefâya dalmış kesimi şöyle demiş olmasınlar: ‘Biz atalarımızı bir inanç üzerinde bulduk ve biz onların izlerinden gitmekteyiz.’ Peygamber, ‘Size, atalarınızı üzerinde bulduğunuz yoldan daha doğrusunu getirsem de mi?’ diye sordu. Onlar da, ‘Biz sizin getirdiğiniz mesajı inkâr ediyoruz’ cevabını verdiler.”<sup>51</sup>

Bu âyette gönderilen her peygamberin, ilahi din yerine atalarından kendilerine intikal eden batıl inanca sahip çıkan inkârcılarla muhatap olduğu hakikati vurgulanarak Hz. Peygamber teskin edilmektedir. Ayrıca âyette yer alan “أُولَٰئِكَ جِنَّتُمْ يَا هُدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ” ifadesinde belâgatteki *ilcâ* sanatına müracat edilmek suretiyle inkârcıların asıl niyetlerinin itirafları he-

<sup>48</sup> Câsiye 45/24.

<sup>49</sup> Konuyla ilgili diğer âyetler için bk. A'râf 7/70, 187; Yûnus 10/48-49,53; Enbiyâ 21/38-41; Hac 22/47-48; Secde 32/26-30; Sebe' 34/3-5, 29-30; Yâsîn 36/48-50; Sâd 38/16-17; Câsiye 45/32-34; Zâriyât 51/10-14; Mülk 67/25-26, 28-29; Zilzâl 99/1-8.

<sup>50</sup> Ahkâf 46/22-23.

<sup>51</sup> Zühurf 43/23-24.

deflenmiş, nihayetinde onlar, “إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ” ifadeleriyle gizledikleri bu niyetlerini itiraf etmek zorunda kalmışlardır.<sup>52</sup>

Tebliğ vazifesi gereği her peygamber kavmini ilahi davete icabet etmeleri hususunda çağrıda bulunmuş ve bu konuda onlardan maddi bir ücret ve beklenti içerisinde olmadıklarını ifade etmiştir. Peygamberler tarafından getirilen onca mucizeye rağmen inkârcı toplumlar atalarının izinden gitmeyi tercih ederek yanlışlarından dönmeyip kendi uydurdıkları ilahlarına ibadet etmekten vazgeçmeyeceklerini belirtmişlerdir.<sup>53</sup>

İnkârcılar, kendilerine gelen peygamberi ve tebliği alaya alarak, kendilerinin hem inananlardan hem de peygamberlerden üstün olduklarını iddia ederek inananları küçümsemişlerdir. Bu konuya Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle dikkat çekilmiştir:

﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرِيكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرِيكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادْبَائِي الرَّأْيِ وَمَا نَرِي لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَأَتَيْنِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمْهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾

“Kavminin ileri gelen inkârcıları, ‘Biz seni sadece bizim gibi bir insan olarak görüyoruz. Sana sığ görüşlü ayak takımımızdan başkasının uyduğunu da görmüyoruz. Sizin bize karşı bir üstünlüğünüzü de kabul etmiyoruz, bilâkis sizin yalancı olduğunuz kanaatini taşıyoruz’ dediler. Nûh şöyle dedi: ‘Ey kavmim! Bir de şöyle düşünün: Ya benim, rabbimden gelmiş açık bir delilim varsa ve O kendi katından bana rahmet vermiş de siz bunu anlamamışsanız! Siz rahmeti istemediğiniz halde biz sizi ona zorlayabilir miyiz?’<sup>54</sup>

Aynı zamanda peygamberlere “deli, şair, büyücü” gibi vasıflar takarak istihzada bulunmuşlar ve peygamberlerden kendilerine melek getirmesini isteyecek kadar da ileri gitmişlerdir. Onların bu istihza ve küçümsemelerine karşı gereken cevaplar onlara susturucu bir şekilde şöyle verilmiştir:<sup>55</sup>

﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَارِكُوا إِلَهَيْتَنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَقَ الْمُرْسَلِينَ إِنَّكُمْ لَدَائِبُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ وَمَا تُجْرُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾

“Ne zaman onlara, ‘Allah’tan başka tanrı yoktur’ denilse küstahlık edip kibre kapılırlar. ‘Cinlere kapılmış bir şairin sözüyle tanrılarımızı mı bırakacağız!’ derler. Aksine o, gerçeği getirdi, Allah’ın diğer elçilerini de doğruladı. Ama siz, o acı azabı tadacaksınız! Ve sadece yapmış olduğunuzdan dolayı cezalandırılacaksınız.”<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Sâfi, *el-Cedvel*, 13/78; ed-Dervîş, *İ’râbu’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 9/78. İlcâ’ sanatının tanımı için bk. Ebû Muhammed Zekiyuddîn Abdulazîm İbn Ebi’l-Isba‘, *Bedi’u’l-Kur’ân*, thk. Hıfînî Muhammed Şeref (Kahire: Nahdatu Mısır, 1957), 2/226.

<sup>53</sup> Konuyla ilgili âyetler için bk. En’âm 6/66-67; A’râf 7/59-63; Hûd 11/50-57, 61-63, 69-73, 87-92; Ra’d 13/43; Tâ-hâ 20/43-48; Enbiyâ 21/4-8; Mü’minûn 23/68-70; Furkân 25/60-62; Şu’ârâ 26/69-82; Neml 27/45-47; Kasas 28/33-37, 48-50; Lokmân 31/21; Sebe’ 34/43-46; Yâsîn 36/13-19, 47; Sâffât 37/11-14; Mü’min 40/26-28; Fussilet 41/5-6; Zühurf 43/46-48, 77-80; Tûr 52/40; Kamer 54/23-26.

<sup>54</sup> Hûd 11/27-28.

<sup>55</sup> Konuyla ilgili diğer âyetler için bk. En’âm 6/8-10; Ra’d 13/7, 27; Hicr 15/7-9; Furkân 25/7-11; Enbiyâ 30/34-35; Sâffât 37/35-39; Tûr 52/30-31.

<sup>56</sup> Sâffât 37/35-39.

Bu âyette bilhassa *iltifât* üslûbu kullanılmak suretiyle inkârcılara karşılaşacakları ilahi gazapla cevap verilmiştir. Mezkûr âyet onlardan gâib kalıbıyla bahsederek başlamış, devamında ise gâibden muhâtab kalıbına dönülmek suretiyle ilahi gazap ile muhatap kılınmıştır.<sup>57</sup>

Kendilerine gelen tebliği kabul etmeyip, inançlarının üstünlüğünü iddia eden ehli kitap, sadece inanmamakla kalmamış aynı zamanda da Hz. Peygamber'e ve Allah Teâlâ'ya dair iftiralarda bulunmuştur. Ne var ki onların ortaya attığı bu iddialara ve iftiralara karşı vahiy yoluyla gereken cevap verilerek onların gerçek yüzleri ortaya konmuştur.

Son peygamberin kendi içlerinden çıkmasını bekleyen Yahudilerin bu emelleri Hz. Peygamber'in Araplardan olması hasebiyle boşa çıkınca, içlerinden bazı haddi aşanlar Allah Teâlâ'ya iftira atmaya kalkışmışlardır. Bir âyette bu duruma şöyle işaret edilmiştir:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَاعْتَدُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَالْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾

*“Yahudiler ‘Allah’ın eli bağlanmış!’ dediler. Asıl kendi elleri bağlanmıştı ve söyledikleri yüzünden lânetlenmişlerdir. Aksine O’nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir. Rabbinden sana indirilen, onlardan birçoğunun azgınlığını ve inkârcılığını kuşkusuz arttıracaktır. Onların arasına kıyamete kadar sürecek düşmanlık ve kin saldık. Ne zaman savaş ateşini tutuşturmuşlarsa Allah onu söndürmüştür. Onlar yeryüzünde bozgunculuk için çaba harcarlar; Allah ise bozguncuları sevmez.”*<sup>58</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'in müminleri özendirdiği ve teşvik ettiği yardım ve dayanışma şekilleri infak, sadaka, karz-ı hasen şeklindedir. Yahudilerin “Allah’ın eli bağlanmış!” şeklindeki bu iftiraların sebebi müfessirler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Yahudilerin iddialarına dayanak olarak kullandıkları bu sebeplerden birisi Allah Teâlâ’nın fakir ve aciz olduğunu düşünmeleridir. Zira karz-ı hasen’i teşvik eden Bakara 2/245 âyeti (*Kim Allah’a güzel bir borç verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder. Daraltan da genişleten de Allah’tır ve O’na döndürüleceksiniz*) nazil olduğunda bu âyeti duyan Yahudiler, borca ihtiyaç duyan kişinin fakir ve aciz olacağını düşünerek Allah Teâlâ’nın da kullarından borç isteyerek fakir ve aciz olduğu çıkarımına varmış ve Allah Teâlâ’ya karşı böyle bir iftirada bulunmuşlardır. Bir diğer neden ise, Yahudiler Hz. Peygamber ve ashabına bakıp onların fakir ve ihtiyaç sahibi kimseler olduklarını gördüklerinde Hz. Peygamber ve ashabını küçümseyerek alay etmişler ve ‘Muhammed’in ilahı fakir ve eli kapalıdır’ iftirasında bulunarak inananların fakir olmalarını Allah Teâlâ’nın da fakir ve aciz olmasına bağlayarak istihzada bulunmuşlardır. Müfessirlerin bu âyet hakkındaki bir diğer yorumu ise şu şekildedir: Hz. Peygamber’e nübüvvet verilmeden önce büyük bir zenginlik ve refah içerisinde yaşayan Yahudiler, Hz. Muhammed peygamber olarak gönderildiğinde onu inkâr etmeleri sebebiyle Allah Teâlâ tarafından geçim darlığına

<sup>57</sup> Sâfi, *el-Cedvel*, 12/55; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 8/267. İltifât üslûbunun tanımı için bk. Ebu'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed İbn Mu'tez, *el-Bedî' fi'l-bedî'*, thk. Muhammed Abdulmu'in Hafâci (Beirut: Dâru'l-cil, 1990), 152.

<sup>58</sup> Mâide 5/64.

düşürülmüşlerdir. Her cahilin yaptığı gibi düştükleri maddi sıkıntıdan ötürü Allah Teâlâ'ya iftira atma yoluna giderek Allah Teâlâ'nın fakirleştiği hezeyanında bulunmuşlardır.<sup>59</sup>

Mezkûr âyetten çıkarılması gereken en önemli derslerden birisi de Yahudiler üzerinden verilen bu örneğin, Allah Teâlâ hakkında saygısızca sözler söyleyen herkesi kapsayan genel bir uyarı olmasıdır. Nitekim insanın darlık ve sıkıntıya düştüğü zamanlarda Allah Teâlâ'yı kendisine karşı yükümlülükleri olan bir varlık şeklinde düşünmesi, Fecr 89/15-16 (*İnsana gelince, rabbi ona imtihan için ikramda bulunduğu ve onu nimetlere boğduğunda, 'Rabbim bana ikram etti' der (mutlu olur). Onu imtihan edip rızkını daralttığına ise 'Rabbim beni önemsemedi' der (mutsuz olur)*) gibi pek çok âyette soyut bir anlatım üslubu içinde eleştirilmiş ve insanoglu kendi konumu üzerinde daha dikkatli düşünmeye davet edilmiştir.<sup>60</sup>

Ayrıca mezkûr âyette pek çok belâgat sanatı öne çıkmaktadır. Örneğin, “غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ” ifadesiyle onların kullandığı “يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ” ifadesine *müşâkele* yoluyla cevap verilmiş ve bu ifade onlar için beddua kastıyla kullanılmıştır.<sup>61</sup> Buradaki “elin bağlı olması” durumu da kendi içerisinde bir mecaz ifadesi olup cimrilik ve cömertlik hususunda yani verme ve alma eylemlerinde sebep olan “el” olduğu için bu durum *mecâz-ı mürsel* sanatının *sebebiyyet* alakası ile ifade edilmiştir.<sup>62</sup> Devamındaki kısımda yer alan “بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ” ifadesi de belâgatte *tenkît* sanatına örneklik teşkil etmektedir. Zira Yahudiler “onun eli” ifadeleriyle el kelimesini tekil formda kullanmalarına rağmen onlara verilen cevapta el kelimesi ikil/tesniye formunda kullanılmıştır. Bu tercih vesilesiyle de Allah Teâlâ'dan cismaniliğin nefyi hedeflenmiştir. Çünkü insan bir şey verirken her iki eliyle vermez. Dolayısıyla insana ait bir özellikle Allah Teâlâ'ya isnad ettikleri cimrilikte onlara verilen bu cevapla Allah Teâlâ'nın bilinen cismani bir varlık olmadığı vurgulanmıştır.<sup>63</sup> Yine “أَوْقُدُوا نَارًا” ifadesi de “savaşı istemek” ifadesinden kinayedir. Zira Araplar savaşa karar verdiklerinde bu kararlarının bir göstergesi olarak bir dağ veya tepe üzerinde ateş yakarlar ve bu ateşe “savaş ateşi” adını verirlerdi. Devamındaki ifade de söndürme eyleminin Allah Teâlâ'ya izafesi de *mecâz-ı aklî* sanatının *sebebiyyet* alakasından ötürüdür. Yine “tutuşturmak” ile “söndürmek” fiilleri arasında da iki zıttın cem edilmesi suretiyle *tibâk* sanatının estetiği sergilenmektedir.<sup>64</sup>

<sup>59</sup> Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed İbn 'Âşûr (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, 2002), 4/87; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Muhammed b. Hamd b. Abdilmelik (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430), 7/453; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2002), 2/392; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12-43-44.

<sup>60</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/303-306. Konuyla ilgili diğer âyetler için bk. Bakara 2/61; Hucurât 49/17; Fecr 89/15-20; Beled 90/4-10.

<sup>61</sup> Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1987), 424.

<sup>62</sup> Sâfi, *el-Cedvel*, 3/403; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/519.

<sup>63</sup> ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/520. Tenkît sanatının tanımı için ayrıca bk. İbn Ebi'l-Isba', *Tahrîru't-tahbîr*, 499.

<sup>64</sup> Sâfi, *el-Cedvel*, 3/403; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/520.



## 2.5. İman Etmemek İçin Öne Sürülen Bahaneleri Cevaplandırma

İnkârcılar, peygamberin getirdiği hakka davete icabet etmemek için türlü bahaneler öne sürmüş ve sırf imkânsız olduğunu düşündükleri için tuhaf istek ve mucize taleplerinde bulunmuşlardır. Bu isteklerinden bazıları da Allah Teâlâ'yı görmek, Allah Teâlâ ile konuşmak veya kendilerine melek veya mucize gelmesi gibi bahanelerdi:<sup>65</sup>

﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حَجْرًا مَحْجُورًا﴾

*“Bizim huzurumuza çıkarılacaklarını hiç beklemeyenler, ‘Bize melekler gönderilmesi veya rabbimizi görmemiz gerekmez miydi?’ diyorlar. Gerçek şu ki onlar içlerinde derin bir kibir duygusu besliyor, azgınlıkta sınır tanımıyorlar. Melekleri göreceklere gün, işte o zaman, günahlara boğulmuş olanlar için hiçbir iyi haber olmayacak ve onlar (meleklerle), ‘Her şeyden mahrum olduk!’ diyecekler.”*<sup>66</sup>

Burada iman etmemek için türlü bahaneler ileri süren müşriklerin bir başka bahanelerine işaret edilmektedir. Hz. Peygamber’in Allah Teâlâ’nın Rasûlü olduğuna inanmak için meleklerin gelip bizzat şahitlik yapmasını veya bizzat Allah Teâlâ’yı görüp ondan bu bilginin ikrarını talep eden müşriklere gelmelerini talep ettikleri o meleklerle karşılaştıklarında yüzleşecekleri acı gerçek ve pişmanlık ortaya konarak onların iman etmemelerinin asıl nedeni olarak içlerinde taşıdıkları küstahça kibirleri ve davranışlarıyla sergiledikleri zulüm ve taşkınlıkları olduğu ifade edilmiştir.<sup>67</sup>

İnanmamak için bahaneler öne süren putperestler her şeyin Allah Teâlâ’nın dilemesine bağlı olduğu gerçeğini, kendi bâtil uygulamalarının haklılığına gerekçe olarak göstererek ve sanki “Böyle inanıp böyle yaşamamız Allah Teâlâ’nın dilemesi olduğuna göre biz O’nun iradesine uyuyor, böylece günah işlemiş de olmuyoruz” diyerek söz konusu gerçeği hedefinden saptırmışlardır:<sup>68</sup>

﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى دَاخُوا بِأَسْنَانٍ قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَحْرُصُونَ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ قَلَوْ شَاءَ لَهْدِيكُمْ أَجْمَعِينَ﴾

*“Putperestler diyecekler ki: ‘Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram saymazdık.’ Onlardan öncekiler de aynı şekilde yalanladılar ve sonunda azabımızı tattular. De ki: ‘Yanınızda bize açıklayacağınız bir bilgi mi var? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece temelsiz bir tahminde bulunuyorsunuz.’ De ki: ‘Kesin delil ancak Allah’ındır. Allah dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi.”*<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Konuyla ilgili diğer âyetler için bk. Bakara 2/118; Âl-i İmrân 3/183; En’âm 6/37, 124; Yûnus 10/15-16, 20; İsrâ 17/90-96; Tâ-hâ 20/133; Furkân 25/32-33; Kasas 28/57; Ankebût 29/50-52; Fussilet 41/44; Muhammed 47/20-21.

<sup>66</sup> Furkân 25/21-22.

<sup>67</sup> Detaylı bilgi için bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u l-beyân fî te’vîli l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Muessesetu’r-risâle, 2000), 19/254-256.

<sup>68</sup> Konuyla ilgili diğer âyetler için bk. Nahl 16/35; Zühuf 43/20.

<sup>69</sup> En’âm 6/148-149.



Sonuç itibarıyla bu âyetlerde Allah Teâlâ uydukları atalarından ve akıbetlerinden örnek vermek suretiyle onların getirdikleri bu delil ve hezeyanları boşa çıkarmış, atalarıyla aynı akıbete maruz kalacaklarını haber vermiştir.<sup>70</sup>

## 2.6. Kur'ân-ı Kerîm'in Hak Olduğunu İspat Etme

Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi Kur'ân-ı Kerîm'dir. Şöyle ki onu dinlemek bile müşrikler için başlı başına bir hüccet değeri taşımaktadır.<sup>71</sup> Bu hakikat Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde ortaya konmaktadır:

﴿وَأِنْ أَحَدُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾

*“Ve eğer müşriklerden biri senden korunma isterse, Allah'ın sözünü duymasına fırsat vermek için onu koruma altına al; sonra onu kendi güvenlik bölgesine ulaştır. Bu uygulama, onların bilmeyen bir topluluk olmalarından dolayıdır.”<sup>72</sup>*

Şayet Kur'ân-ı Kerîm'i dinlemek müşrikler hüccet değeri taşımasaydı ilahi emir sadece duymakla sınırlı kalmazdı. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'e ait bir mucize olmasaydı o zaman hüccet de olmazdı. Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'in mucize olarak indirildiğini ve enbiyaların gösterdikleri mucize ve âyetlerin yerine geçen yeterli bir delil olduğunu haber vererek şöyle buyurmaktadır:<sup>73</sup>

﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ أَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾

*“Onlar hâlâ, ‘Rabbinden ona bazı mucizeler indirilmeli değil miydi?’ diyorlar. De ki: ‘Mucizeler yalnız Allah'ın katındadır; ben sadece bir uyarıcıyım.’ Kendilerine okunan bu kitabı sana göndermiş olmamız onlara yetmiyor mu? Elbette inanan bir topluluk için onda rahmet ve ibret vardır.”<sup>74</sup>*

İnkârcılar, iyi niyetli olarak Hz. Peygamber'in gerçekten peygamber olup olmadığını öğrenmek için değil, akıllarınca onu zor durumda bırakmak kastıyla diğer bazı peygamberler gibi onun da hissî mucizeler göstermesini istemekteydiler. 51. âyette Hz. Peygamber'e verilen en büyük mucizenin Kur'ân-ı Kerîm olduğu hakikati ortaya konarak; insanlara asıl gerekli olan, gelip geçici hissî mucizeler değil, benzerini asla ortaya koyamayacakları ve hayatın her anında feyzinden yararlanmaları mümkün olan bu ebedî mucize olduğu hakikati vurgulanmıştır. Diğer mucizeler duyulara hitap edip, gelip geçici iken Kur'ân-ı Kerîm ise okunan bir mucize olup akla hitap etmektedir.<sup>75</sup>

Tüm bu açıklayıcı delillere rağmen Kur'ân-ı Kerîm'in fesâhati ve belâgati karşısında çaresiz ve aciz kalan inkârcılar, yine de onun vahiy değil de peygamberin kendisinin uydur-

<sup>70</sup> Detaylı bilgi için bk. et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 12/208-209.

<sup>71</sup> ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/90; Celâluddîn Ebu'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şu'ayb Arnaût (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 2008), 645.

<sup>72</sup> Tevbe 9/6.

<sup>73</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, 645; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 4/278-279.

<sup>74</sup> Ankebût 29/50-51.

<sup>75</sup> Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 4/278-279.

duğu sözler olduğunu, birilerinin ona bu hususta yardım ettiğini, Kur'ân-ı Kerîm'in insana ait sözler olduğunu bazen de onu cinlere yazdırdığını iddia etmişlerdir. Aşağıdaki âyetlerde bu açıkça görülmektedir:<sup>76</sup>

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا وَقَالُوا آسَاطِيرُ الْأُولِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾

“İnkâr edenler, ‘Bu Kur’an, onun uydurduğu, birilerinin de bu konuda kendisine yardım ettiği bir düzmededen ibarettir’ dediler; böylece onlar açık bir haksızlık ve iftirada bulunmuş oldular. Yine dediler ki: ‘Bunlar, onun başkalarına yazdırdığı, sabah akşam kendisine okunan eskilerin masallarıdır!’ De ki: ‘Onu, göklerin ve yerin sırlarını bilen Allah indirdi. Doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.’”<sup>77</sup>

Ne var ki inkârcıların bu iddia ve iftiralarına onları ispattan yoksun bırakan şu cevap verilmiştir:

﴿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!”<sup>78</sup>

İnkârcılar, gerçekten iddialarında haklı olsalardı boş iddiadan öte Kur’ân-ı Kerîm’in insan kelamı olduğuna dair bir tespit ve insandan kaynaklı hata ve çelişki bulurlardı. Fakat böyle bir çelişki veya insan sözü olduğuna dair bir delilleri olmamasına rağmen inkâr etmeyi sürdürmüşlerdir.

Kur’ân-ı Kerîm’e inanmamakta haklı olduklarını göstermek için türlü bahaneler arayan, gerekçeler icat etmeye çalışan putperestlerin bir diğer bahaneleri de Kur’ân-ı Kerîm’in dilinin Arapça olmasıydı. Hâlbuki Kur’ân-ı Kerîm’in kendilerine nazil olduğu insanlar Arapça konuşmakta iken artık sığınacak mazeret bulamayan inkârcılar bunu bile bir sorun gibi sunmaya çalışmışlardır. Buna karşılık Allah Teâlâ onların asıl niyetlerinin inanmak olmadığını ortaya koyarak şöyle buyurmuştur:

﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَءِغْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقُفْرًا وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾

“Şayet biz onu yabancı dilde okunan bir kitap olarak indirseydik mutlaka şöyle diyeceklerdi: ‘Âyetlerinin açık seçik anlaşılır olması gerekmez miydi? Bir Arap’a yabancı dilden bir kitap, öyle mi!’ De ki: ‘O, inananlar için bir rehber ve şifadır; inanmayanlara gelince onların kulaklarında bir sağırlık vardır, Kur’an onlara kapalıdır. (Sanki) onlara çok uzaktan sesleniliyor.’”<sup>79</sup>

İlgili âyette pek çok belâgat sanatı kullanılmak suretiyle inkârcı kesimin içlerine düştüğü aciziyet ve aşağılık durum tasvir edilmekte ve Kur’ân-ı Kerîm’in sahip olduğu özellikler

<sup>76</sup> Konuyla ilgili diğer âyetler için bk. Yûnus 10/37; Hûd 11/35; Nahl 16/24-25 103; Furkân 25/30-31; Secde 32/3; Yâsîn 36/69; Şûrâ 42/24; Ahkâf 46/8; Tûr 52/33; Müddessir 74/21-30.

<sup>77</sup> Furkân 25/4-6.

<sup>78</sup> Nisâ 4/82.

<sup>79</sup> Fussilet 41/44.

*teşbih* yoluyla ifade edilmektedir. Şöyle ki “هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ” ifadesiyle Kur’ân-ı Kerîm, *teşbih-i belîg* sanatıyla bizatihi hidayet ve şifa kaynağı yerine konularak, inanan kesimi doğru yola ulaştırdığı ve akıl hastalığından koruduğu vurgulanmıştır. İnkârcı kesim için kullanılan “أُولَٰئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ” ifadesinde ise *isti’âre-i temsiliyye* sanatı kullanılarak onların Kur’ân-ı Kerîm’in mevaızını, delillerini anlayıp kabul etmedeki bu inkârî tutumu, tıpkı uzaktan kendisine seslenilen fakat sadece ses duymakta fakat söyleneni anlamayan kimsenin durumuna benzetilmiştir.<sup>80</sup>

Hz. Peygamber “Uydurdu” dedikleri Kur’ân-ı Kerîm ile inkârcılara meydan okumuştur.<sup>81</sup> Bu durum da literatürde *tehadî* kavramıyla karşılık bulmaktadır ki söz konusu üslupla nâzil olan âyetler 5 tane olup ilk olarak Tûr sûresi 34. âyet ile beşer lafzı olduğunu iddia ettikleri Kur’ân-ı Kerîm’e benzer bir söz söylemeleri hususunda çağrıda bulunulmuştur:

﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ فَلْيَاثِرُوا بِحَدِيثِ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾

“Onu kendisi uydurmuştur” diyorlar öyle mi? Hayır hayır; inanmıyorlar. Eğer doğru sözlü iseler onun benzeri bir söz getirsinler.”<sup>82</sup>

Bu meydan okumaya rağmen inkârlarına devam eden müşriklere bu sefer Hûd sûresi 13. âyet ile meydan okunmuş ve onlardan Kur’ân-ı Kerîm’e benzeyen on sûre getirmeleri istenmiştir:

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾

“Yoksa ‘Kur’an’ı kendisi uydurdu’ mu diyorlar? De ki: ‘Eğer doğru söylüyorsanız Allah’tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!’”<sup>83</sup>

Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerîm’in benzeri on sûre getirmekten aciz kalan inkârcılardan bu sefer meydan okumanın miktarını düşürmek suretiyle önce Yûnûs sûresi 38 ardından da Bakara sûresi 23. âyetlerle benzer olarak bir sûre getirmelerini istemiştir:

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾

“Yoksa ‘Onu Muhammed uydurdu’ mu diyorlar? De ki: ‘Eğer iddianızda doğru iseniz, o zaman onun benzeri bir sûre de siz getirin bakalım; Allah’tan başka çağırabildiklerinizi de yardımınıza çağırın!’”<sup>84</sup>

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَاذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾

“Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah’tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz! Bu-

<sup>80</sup> Sâfi, *el-Cedvel*, 12/320; ed-Dervîş, *İ’râbu’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 8/571-572.

<sup>81</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/91; es-Suyûtî, *el-İtkân*, 646.

<sup>82</sup> Tûr 52/33-34.

<sup>83</sup> Hûd 11/13.

<sup>84</sup> Yûnus 10/38.

nu yapamazsanız -ki asla yapamayacaksınız- yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının; o, inkârcılar için hazırlanmıştır.”<sup>85</sup>

Bakara sûresinde yer alan bu iki âyet içerdiği belâgat üsluplarıyla da öne çıkmakta ve meydan okumanın şiddeti artırılmaktadır. Şöyle ki;

Bakara 24. âyette yer alan “asla yapamayacaksınız” ifadesi onların bu hususta aciz bırakmada bir *mübalağa* ve onların susturulmasına dönük bir ifhâm ifadesidir.<sup>86</sup> Aynı zamanda bu ifade, şart ve cevap cümlelerinin arasında *i'tirâziyye* olarak yer almış ve onların bu husustaki acizyetlerine yönelik *tekit* ifadesi olmuştur.<sup>87</sup> Yine mezkûr âyette yer alan “فَانْقُتُوا النَّارَ” ifadesini “inat etmekten sakının” ifadesinden *kinaye* olarak “Benzerini getirmekten aciz kalacaksınız. O yüzden de onun Allah Teâlâ katından gönderilmiş bir kitap olduğunu kabul ederek inat etmekten vazgeçin. Yoksa bu inat size ateşle cezalandırmayı gerektirecek!” anlamında değerlendirmek de mümkündür.<sup>88</sup> Ayrıca aynı ifadede *icâz* sanatı kullanılmak suretiyle “ateşten sakınmak” ifadesi altında “inat, kibir, inkâr” gibi ateşle cezayı gerektirecek nice manalar veciz bir şekilde ifade edilmiştir.<sup>89</sup>

Yapılan bu meydan okumalara verecek cevap bulamayan inkârcıların içlerine düştükleri acizyeti ifade etmek üzere İsrâ sûresi 88. âyet nâzil olmuş ve bu konuya nihai noktayı koymuştur:

(قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا)

“De ki: ‘Yemin ederim, bu Kur’an’ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar.’”<sup>90</sup>

İşte fesâhat ve belâgat konusunda üstün yetenekte olan ve bununla övünen Mekkeli müşriklerden, bu iddialarını destekleyecek Kur'ân-ı Kerîm benzeri bir insan kelamı ortaya koymaları istenmiştir. Fakat onlar, Kur'ân-ı Kerîm'de bir ihtilaf veya çarpıklık bulamadıkları gibi, iddialı oldukları konuda da benzer bir söz getirmekten aciz kalmışlardır.<sup>91</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz özelliği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu anlamda i'câz kimine göre sarfe anlayışında kimine göre fesâhat özelliğinde kimine göre ise nazım teorisindedir. Nitekim sarfe teorisini ortaya atan Mutezilî âlimlerden Nazzâm (ö. 231/845) ve onun taraftarlarına göre i'câz, nazımda değil, Kur'ân-ı Kerîm'in bir benzerini getirmekten insanların âciz bırakılmış olmasındadır.<sup>92</sup> Ne var ki bu görüş ehl-i sünnet âlimlerince zayıf görülmüş ve bu hususta bazı eleştiriler getirilmiştir. Örneğin Zerkeşi'ye (ö. 794/1392) göre eğer Kur'ân-ı Kerîm'in benzerinin meydana getirilememesi Allah Teâlâ'nın engellemesine

<sup>85</sup> Bakara 2/23-24.

<sup>86</sup> ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/110.

<sup>87</sup> Sâfi, *el-Cedvel*, 1/78-79; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/59.

<sup>88</sup> Sâfi, *el-Cedvel*, 1/78.

<sup>89</sup> ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/59.

<sup>90</sup> İsrâ 17/88.

<sup>91</sup> Detaylı bilgi için bk. et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/373.

<sup>92</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140. Sarfe anlayışı hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Mehmet Zeki Süslü, “Sünnî Âlimler Nazarında Sarfe”, *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (Aralık 2021), 285-303.

bağlı ise bu durum Kur'an-ı Kerim'de i'câz özelliği bulunmadığı anlamına gelmektedir. Zira İsrâ sûresi 88. âyette gerçeğin bu şekilde olmadığını açıkça ifade edildiğini aktarır. Dolayısıyla bu âyet, onların iradeleri olmalarına rağmen benzerini getirmekten aciz kaldıklarının delili olmaktadır. Şayet bu hususta aciz bırakılmış, kudretleri ellerinden alınmış olsaydı o zaman Kur'an-ı Kerim'in benzerini getirme hususunda insanların ve cinlerin bir araya gelmelerinin bir anlamı kalmazdı.<sup>93</sup>

## 2.7. Kibri Ortadan Kaldırma

Kur'an-ı Kerim'in bildirdiğine göre kibir ve kendini üstün görme ilk olarak İblis ile başlamıştır. Kendisine “Âdem'e secde et!” emri gelen İblis, Rabbinin emrine koşulsuz itaat etmek yerine kibre kapılarak Hz. Âdem'i küçümsemiş ve secde etmekten geri durmuştur. Bu hadise Kur'an-ı Kerim'de şöyle anlatılmaktadır:

﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِيْنَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾

“Allah, ‘Ey İblis’ dedi, ‘Kendi ellerimle yarattığım şu varlığın önünde secde etmekten seni alıkoyan nedir? Büyüklük mü taşıyorsun yoksa ululardan mısın?’ İblis, ‘Ben ondan daha üstünüm. Çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın’ diye cevap verdi.”<sup>94</sup>

Ateşin çamurdan üstün olduğu iddiasıyla secde etmekten imtina eden İblis kendisini daha üstün görerek Hz. Âdem'i küçümsemiştir. Hz. Peygamber döneminde yaşayan ehl-i kitap da İblisin açtığı bu kibir yolunu takip ederek kendilerine yapılan daveti geri çevirmiş ve tahrif ettikleri dinlerine rağmen, şeytanın izinden giderek kendi inançlarının İslâm'dan daha üstün olduğu iddiasında bulunmuşlardır.

Cennet ve cehennemi sadece kendilerine mahsus olduğunu düşünen bu kimseler, iddialarını daha da ileri götürerek Allah Teâlâ'ya en yakın kimselerin kendileri olduğu ve Allah Teâlâ'nın dostları oldukları iddiasıyla müminleri şu ifadelerle küçümsemişlerdir:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾

“Yahudiler ve hıristiyanlar, ‘Biz Allah’ın oğulları ve sevgili kullarıyız’ dediler. De ki: ‘Öyleyse Allah günahlarınızdan dolayı sizi niçin cezalandırıyor? Doğrusu siz de O’nun yarattığı sıradan insanlarsınız. O, dilediğini bağışlar, dilediğini de cezalandırır. Göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin mülkiyeti Allah’a aittir. Dönüş de yalnız O’nadır.’”<sup>95</sup>

Allah Teâlâ nezdinde daha üstün bir dereceye sahip olduklarını iddia eden bu kimseler iddialarına tez olarak da Hz. İbrahim, Hz. Yakub, Hz. İshak gibi peygamberlerin de kendileri gibi Yahudi veya Hristiyan olduklarını öne sürmüşlerdir:

<sup>93</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/93-94.

<sup>94</sup> Sâd 38/75-76.

<sup>95</sup> Mâide 5/18.

﴿قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَأَلْنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ أَعْلَمُ أَمَ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةَ عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾

“Yoksa siz İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya ‘kub ve torunların yahudi yahut hristiyan olduklarını mı söylüyorsunuz?’ De ki: ‘Siz mi daha iyi bilirsiniz, yoksa Allah mı?’ Allah tarafından kendisine verilmiş bir kanıtı saklayandan daha zalim kim vardır? Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.”<sup>96</sup>

Yahudi ve Hristiyanlar, kendi inançlarını üstün gördükleri gibi cennete de yalnızca kendilerinin gireceğini, hidayete ermiş olmanın Yahudi veya Hristiyan olmaktan geçtiğini ve cehennemde kendilerine belirli süre hariç azabın dokunmayacağı gibi iddialarda bulunmuşlar ve kendi inançları dışındaki insanları hakir görerek yalnızca kendilerinin aziz ve güçlü oldukları iddiasında bulunmuşlardır. Onların tüm bu hezeyanlarına karşı Kur'ân-ı Kerîm'de kati ve sert cevaplar verilmiş, ispat edemeyecekleri bu iddiaların akıbeti olarak yüzleşecekleri gerçek onlara şöyle ifade edilmiştir:<sup>97</sup>

﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾

“Onlar, ‘Yahudi veya hristiyan olanlar hariç, hiç kimse cennete giremeyecek’ dediler. Bu onların kuruntusudur. De ki: ‘Eğer sözünüzde doğru iseniz kesin kanıtınızı getirin!’”<sup>98</sup>

Cennete kimin ne şekilde gireceğini belirleyen yegâne güç Allah Teâlâ'dır. Yahudi ve hristiyanların cennete girmek için kendi dinlerine mensup olma koşulu getirmelerinin temelsiz bir iddia ve bir kuruntudan ibaret olduğu vurgulanmış ve bu iddialarının temellendirilmesi istenerek onlara meydan okunmuştur.

Ayrıca mezkûr âyette inkârcıların kuruntusu “cennete sadece kendilerinin girecek olması” şeklinde tek bir konu iken âyette bu durumu ifade eden kelime cemi/çoğul formda ifade edilmiştir. Burada verilmek istenen mesaj açısından çok naif ve beliğ bir durum söz konusudur. Yani, “Onların kalplerini bu tutku o kadar kapladı ki gönüllerinde başka şeye yer kalmadı” denilmek istenmiş<sup>99</sup> ve çokça arzu ettikleri bu durumun hakikat açısından bir karşılığı ve değeri olmayan kuru bir kuruntudan ibaret olduğu belirtilerek bu iddianın sahipleri, ispata davet eden meydan okuma ile susturulmuştur.

## 2.8. Öldükten Sonra Duyulacak Pişmanlığa Dikkat Çekme

Allah Teâlâ'nın birliğini inkâr eden ve ona farklı ortaklar koşan inkârcılar, hesap günü geldiğinde Allah Teâlâ'nın kendilerine vadettiği azapla yüzleştiklerinde, dünyadaki inkârcı tutumlarını sürdüremeyecekler ve bu inkârlarından doğan pişmanlığı hissederek yeniden dünyaya dönüp hatalarını telafî etmek isteyeceklerdir. Nitekim onların bu durumları Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle tasvir edilmiştir:

<sup>96</sup> Bakara 2/139-140.

<sup>97</sup> Konuyla ilgili diğer âyetler için bk. Bakara 2/80, 113, 135; Âl-i İmrân 3/168; En'âm 6/81; Sebe' 34/35-38; Fussilet 41/15; Tûr 52/37-39, 41-42; Kamer 54/43-46; Kalem 68/35-38.

<sup>98</sup> Bakara 2/111.

<sup>99</sup> Sâfi, *el-Cedvel*, 1/236; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/169.



﴿أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُنذِرُ عَلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ قَالَ أَخْسَوْا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِحْرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوَكُم ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْفَٰئِزُونَ﴾

“Size âyetlerim okunurdu da onları yalanladınız değil mi? Derler ki: ‘Rabbimiz! Kötü yanımıza yenildik; biz bir sapkınlar topluluğu olduk. Rabbimiz! Bizi buradan çıkar; eğer (çıkardaysa) bir daha eskiye dönersek, artık belli ki biz zalim insanlarız.’ Allah buyurur ki: ‘Yıkılın karşımdan! Ve artık bana bir şey söylemeyin!’ ‘Kullarım arasında, ‘Rabbimiz! Biz iman ettik; bizi affet, bize acı! Sen merhametlilerin en üstünüsün’ diyen bir kesim de şüphesiz vardı. Ama siz (ey müşrikler), işte onları alaya aldınız; sonunda bu tutumunuz size beni hatırlamayı unutturdu. Hep gülerdiniz onlara.’ ‘Bugün de ben onlara sabretmelerinin karşılığını veriyorum. Onlar hakikaten muratlarına ermişlerdir.’<sup>100</sup>

Ne var ki kendilerine ikinci bir fırsat verilmesini isteyen inkârcıların bu talebi karşılık bulmayacak ve hakettikleri azabı tadacaklardır.<sup>101</sup> Allah Teâlâ’ya ortak koşan kimseler kıyamette rablerinin huzuruna vardıklarında ortak koştukları şeyleri inkârları için suçlayacaklar fakat ortak koştukları şeyler de onlardan uzak duracak ve sorumluluk kabul etmeyeceklerdir.<sup>102</sup>

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَا تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْفُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا أَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتَضَعُوا أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ وَقَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَندَادًا وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْرُونَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾

“İnkâr edenler şöyle dediler: ‘Biz ne bu Kur’an’a inanırız ne de bundan öncekilere!’ Sen o zalimleri rablerinin huzurunda, tutuklanmış halde birbirlerine söz atarlarken bir görse! Horlananlar büyüklük taslayanlara şöyle derler: ‘Siz olmasaydınız, hiç kuşkusuz biz iman ederdik.’ Büyüklük taslayanlar hor görülenlere, ‘Size doğru yol gösterildikten sonra sizi ondan biz mi çevirdik? Hayır, günah işleyenler sizsiniz’ derler. Hor görülenler büyüklük taslayanlara şöyle cevap verirler: ‘Bilâkis! Bize Allah’ı inkâr etmemizi ve ona ortaklar koşmamızı telkin ederken gece gündüz yaptığınız aldatmadan ibaretti.’ Sonunda azabı görünce için için yanarlar. Biz de inkârcıların boyunlarına halkalar geçiririz. Onlar ancak yapıp ettiklerinin karşılığını görürler.’<sup>103</sup>

Azabın hak olduğunu görünce iman eden fakat imanı kabul görmeyen; Ortak koştukları şeylerden umduğunu bulamayan inkârcıların ikinci bir şans talepleri geri çevrildiğinde hakettikleri azapla yüzleşmişlerdir. Azaplarının hafiflemesi için hem ortak koştukları şeylerden yardım istemişler hem de cehennemde görevli meleklerden kendileri için duacı olmaları tale-

<sup>100</sup> Mü’minûn 23/105-111.

<sup>101</sup> Konuyla ilgili diğer âyetler için bk. İbrâhîm 14/44-45; Fâtır 35/37; Mü’min 40/11-12.

<sup>102</sup> Konuyla ilgili diğer âyetler için bk. İbrâhîm 14/21; Kasas 28/62-63; Sâd 38/61-65.

<sup>103</sup> Sebe’ 34/31-33.

binde bulunmuş, cennet ehlerinden de kendilerine verilen nimetlerden aynılarını istemişlerdir. Fakat bu istekleri karşılık bulmamıştır. Bu durum Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle geçmektedir:<sup>104</sup>

﴿وَأِذْ يَتَخَاوُونَ فِي النَّارِ قِيْفُورَ الضُّعْفُورِ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَمَا كُنَّا مُعْتَبَرِينَ عَنَّا نَصِيْبًا مِّنَ النَّارِ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِحِزْبِهِمْ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِّنَ الْعَذَابِ قَالُوا أَوْلَمْ تَكُنْ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَىٰ قَالُوا فادْعُوا وَمَا دُعَاؤُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾

“Ateşin içinde birbirleriyle çekişirken zayıflar, büyüklük taslamış olanlara, ‘Vaktiyle biz size uymuştuk, şimdi bu ateşin hiç olmazsa bir kısmından bizi kurtarabilir misiniz?’ dediklerinde; Büyüklük taslayanlar şöyle cevap verirler: ‘Doğrusu hepimiz onun içindeyiz; artık Allah, kul-ları arasında hükmünü vermiştir.’ Ateşte bulunanlar cehennemdeki görevlilere, ‘Rabbimize dua edin de bir günlüğüne olsun azabımızı hafifletsin!’ diye seslenirler. Görevliler, ‘Peygamberleriniz size açık kanıtlar getirmemiş miydi?’ diye sorarlar. ‘Evet, getirmişti’ cevabını verirler. O zaman görevliler, ‘Yalvarın durun şimdi; ama inkârcıların yalvarmaları boşunadır’ derler.”<sup>105</sup>

Ele aldığımız bu örnekler dışında evcibe-i müskite üslûbuna örnek olarak verebileceğimiz benzer muhtevaya sahip çok sayıda âyet bulunmaktadır. Çalışmanın hacmi ve ana teması düşünülerek özetlemeye çalıştığımız bu örneklerde inkârcıların her türlü iftira ve tahkirlerine gereken cevap en kati şekilde verilmiştir.<sup>106</sup>

## Sonuç

Evcibe-i müskite üslûbu, Arap dilinin muhatabı ikna ve susturmada başvurduğu edebî bir ifade çeşididir. Zengin muhtevası ve barındırdığı belâgat sanatlarıyla Câhiliye döneminden itibaren manzûm ve mensûr türlerde örnekleri bulunan bu üslubun, mucize olarak indirilen Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan âyetlerdeki kullanımı üzerine kapsamlı bir akademik çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Yapılan bu çalışma ile evcibe-i müskite üslûbunun Kur'ân-ı Kerîm'de inkârcılara yönelik bir i'câz ve tehdîf unsuru olarak kullanıldığı ve onların öne sürdükleri iddiaların bir hezeyandan öte olmadığını çarpıcı bir şekilde ortaya koyarak bu konuda onları cevapsız bıraktığı sonucuna ulaşılmıştır.

Pek çok ilmî disiplinde farklı kullanım şekilleri belirlenen bu üslûba ait örneklerden bilhassa Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımlara bakıldığında bu cevaplarda muhatabı ifhâm etmek üzere güçlü burhanlar içerdiği görülmüştür. İstidlâl yöntemlerinin pek çoğunu kullandığı belirlenen evcibe-i müskite üslûbunun, mantık ilminde yer alan akıl yürütme metodlarından bazılarını sözün ifhâm gücünü artırmada bir araç olarak kullandığı müşahede edilmiştir. Ayrıca

<sup>104</sup> Konuyla ilgili diğer âyetler için bk. A'râf 7/50-51; Tâ-hâ 20/125-126; Yâsîn 36/51-53; Mü'min 40/73-75, 84-85; Fussilet 41/21-23; Ahkâf 46/34; Kâf 50/27-29; Müddessir 74/38-47.

<sup>105</sup> Mü'min 40/47-50.

<sup>106</sup> Tasnifini yaptığımız bu konular dışında farklı mevzularda evcibe-i müskite üslubu içerisinde değerlendirilen âyetler de mevcuttur. Bu âyetlerden bazılarında münâfiklara cevaplar verilmiş; kimisinde ise peygamberlerin inançlarını pekiştirme üzerine Allah Teâlâ'dan mucize talep etmeleri gibi farklı içerikler mevcuttur. Onların bu tarz taleplerine vahiyle gereken cevap verilmiş, bazı konularda ise peygamberler nezdinde tüm insanlara gereken uyarı ve ikaz yapılmıştır. Bu ve benzeri konularla ilgili âyetler için örnek olarak bk. Bakara 2/11-12, 14-15, 260; Âl-i İmrân 3/119; Mâide 5/27; A'râf 7/143; Hüd 11/45-46; Hicr 15/51-56; Meryem 19/8-9, 18-21; Nûr 24/48-53; Fetih 48/11; Münâfikûn 63/1-11.

Kurân-ı Kerîm’de yer alan söz konusu üslûba dair âyetlerde Kurân-ı Kerîm kaynaklık ettiği belâgat sanatları içerisinde *tibâk*, *tevriye*, *ilcâmu’l-hasm bi’l-hucce*, *ibhâm*, *müşâkele* gibi bedî‘ ilmine dair sanatları kullanmaktadır. Bunun yanı sıra *kasr*, *ihracu’l-keâm mahrace’ş-şekk*, *iltifât* gibi meânî ilmine dâhil konulara ilaveten, verilen cevaptaki meramın muhatap zihninde daha net anlaşılmasını sağlamak adına *teşbih* ve *istiare* gibi beyân ilminden de istifade ettiği tespit edilmiştir.

Ayrıca ecvibe-i müskite barındıran bu âyetlerin her birinin, içerdiği belâgat sanatları dâhilinde *Bedâi’u’l-Kur’ân* özelinde müstakil bir çalışma gerektirecek hacimde olduğu, bir diğer ilmî disiplin cedel-münazara açısından ise sahip olduğu mukaddime ve önermelerle *Cedelü’l-Kur’ân* özelinde başlıca ele alınmayı gerektirdiği düşünülmektedir. Zira bu âyetler, inkârcı kesime dönük birer susturucu cevap olması hasebiyle Müslüman için dinin tebliği ve savunulması hususunda rehberlik etmekte iken diğer taraftan inanan kesimin de inancını kuvvetlendirmesine vesile olmaktadır. Ayrıca hayat rehberimiz Kur’ân-ı Kerîm’in sahip olduğu bu edebî üsluplar; dinin tebliği hususunda her mümin için en güzel örnek ve takınılması gereken tavırları gösteren birer numune niteliğindedir.

### Kaynakça

- 'Askeri, Ebû Hilâl Hasan b Abdullah b Sehl. *Kitâbü's-sinâ'ateyn el-kitâbe ve 'ş-şi'r*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, 1952.
- Cennân, Me'mûn Muhyiddîn. *el-Ecvibetu'l-muskite*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2008.
- Cezâirî, Ebû Bekr Câbir b. Mûsâ b. Abdilkâdir b. Câbir. *Eyseru't-tefâsîr li kelâmi'l-'Aliyyi'l-Kebîr*. 5 Cilt. Medine: Mektebetu'l-'ulûm ve'l-hikem, 2003.
- Dervîş, Muhyiddîn. *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhû*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992.
- Endelusî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1999.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed 'Avz Mur'ib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fâ'ûr, Munîra Muhammed. *el-Ecvibetu'l-muskite: fennu'l-iknâ' ve'l-imtâ'*. Suriye: Menşûrâtu'l-hey'eti'l-'âimme es-Sûriyye li'l-kitâb, 2019.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâi. 8 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Mektebu tahkîki't-turâs fî muesseseti'r-risâle. Beyrut: Muessesetü'r-risâle li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 2005.
- Görgün, Muhammed Emin. *Arap Dili ve Belagatinde "Ecvibe-i Müskite" Üslubu: İbn Ebî 'Avn Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Hâzimî, İbrâhîm b. Abdullah. *el-Ecvibetu'l-muskite*. 3 Cilt. Riyad: Dâru's-Şerîf li'n-neşr ve't-tevzî', 1993.
- Hillî, Safiyyuddîn Ebu'l-Mehâsin Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî et-Tâi. *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bedî'iyye fî ulûmi'l-belâga ve mehâsini'l-bedî'*. thk. Nesîb Neşâvî. Beyrut: Dâr Sâdır, 2003.
- İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelusî. *el-'Ikdu'l-ferîd*. thk. Mufid Muhammed Kumeyha, Abdulmecîd er-Rahînî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1983.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâr Sahnûn li'n-neşr ve't-tevzî', 1997.
- İbn 'Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Gırnâtî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2001.

- İbn Ebî 'Avn, İbrâhîm b. Muhammed b. Ebî 'Avn. *el-Ecvibetu'l-muskite*. thk. Mey Ahmed Yûsuf. Kahire: 'Ayn li'd-dirâsât ve'l-buhûs el-insâniyye ve'l-ictimâ'iyye, 1996.
- İbn Ebi'l-Isba', Ebû Muhammed Zekiyyuddîn Abdulazîm. *Bedî'u'l-Kur'ân*. thk. Hıfînî Muhammed Şeref. 2 Cilt. Kahire: Nahdatu Mısır, 1957.
- İbn Ebi'l-Isba', Ebû Muhammed Zekiyyuddîn Abdulazîm. *Tahrîru't-tahbîr fî sinâ'ati's-şî'ri ve'n-nesri ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Hıfînî Muhammed Şeref. Kahire: el-Meclisu'l-a'lâ li's-suûni'l-İslâmiyye, 1963.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyyâ. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dâru'l-fikr, 1979.
- İbn Hamdûn, Muhammed b. Hasen. *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*. thk. İhsân Abbâs, Bekr Abbâs. 10 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1996.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâîl. *es-Sîratu'n-nebeviyye*. thk. Mustafâ 'Abdülvâhid. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 1976.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Ali Ebu'l-Fazl Cemâluddîn. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1993.
- İbn Mu'tez, Ebu'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed. *el-Bedî' fî'l-bedî'*. thk. Muhammed Abdulmu'în Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2002.
- Karaman vd., Hayreddin. *Kur'ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kazvînî, Hatîb Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga*. thk. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2003.
- Mertoğlu, M. Suat. "Üslûbü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/382. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2000.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynuddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtâru's- Sihâh*. thk. Mahmûd Hâtır. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1995.
- Sâbır Bey, Ahmed. *el-Ecvibetu'l-muskite: 'alâ lisâni'l-Kur'ân ve'l-edeb ve'l-hikme*. Kahire: Mektebetu ve matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1949.
- Sâfî, Mahmûd. *el-Cedvel fî i'râbi'l-Kur'ân: Sarfuhû ve Beyânuhû me'a fevâid nahviyye hâmmе*. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 3. Basım, 1995.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbûrî. *el-Keşfu ve'l-beyân*. thk. Ebû Muhammed İbn 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, 2002.

- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1987.
- Suyûtî, Celâluddîn Ebu'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şu'ayb Arnaût. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 2008.
- Süslü, Mehmet Zeki. "Sünnî Âlimler Nazarında Sarfe". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (Aralık 2021), 285-303.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 2000.
- Uçar, Hasan. "Kur'ân-ı Kerîm'in Kullandığı Akıl Yürütme Metotları ve Belâgat Açısından Değerlendirilmesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/1 (Nisan 2014), 93-108.
- Uraler, Aynur. *Hz. Peygamber'e Yahudi ve Hristiyanların Yöneltiltikleri Sorular*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Muhammed b. Hamd b. Abdilmelik. 25 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430.
- Vehbe, Mehdî - Mühendis, Kâmil. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-'Arabîyye fi'l-luğa ve'l-edeb*. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 2. Basım, 1984.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yûsuf, Mey Ahmed. "Mukaddimetu't-tahkîk ve'd-dirâse". *el-Ecvibetu'l-muskite*. mlf. İbn Ebî 'Avn İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed, ts.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcu'l-'arûs: min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. İbrâhîm et-Terzî. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atu hukûmeti Kuveyt, 2000.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *Esâsu'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsıl 'Uyûn es-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu dâri't-turâs, 1957.
- Zurkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhîlu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevâz Ahmed Zumerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1995.



**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)**

Muhammed Emin GÖRGÜN

**Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The author declares that he have no competing interests.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)**

**Bilimsel Bilginin Sürekliliği Bağlamında Kevnî Âyetlerin Tefsiri Problemi**

*The Problem of the Exegesis of the Verses on Creation in the Context of the Continuity of Scientific Knowledge*

**Abdulkadir KARAKUŞ**

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Siirt University, Faculty of Theology

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Siirt, Türkiye

akaracus@siirt.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2387-2402>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 01/01/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 20/03/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2023

**Atıf / Citation:** Karakuş, Abdulkadir. “Bilimsel Bilginin Sürekliliği Bağlamında Kevnî Âyetlerin Tefsiri Problemi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan/April, 2023), 124-141.

<https://doi.org/10.31121/tader.1227743>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

**Öz**

Din ve bilim, her ikisi de Allah'ın âyetlerini anlamayı konu edinen alanlardır. Din, "Kim, niçin yarattı?" sorusunun cevabını açık bir şekilde ortaya koyup Allah'ın vahiy yoluyla gönderdiği âyetlerden oluşurken bilim, "Yaratılış nasıl gerçekleşti?" sorusuna cevap aramakta ve Allah'ın kâinata nakşetmiş olduğu âyetlerin sırrını anlamaya çalışmaktadır. Bu açıdan bakıldığında din ve bilim aynı aşkın varlığın sahipliğinde ve kontrolünde etkinliğini sürdüren alanlardır. Sonuçları itibarıyla birbiriyle çelişmek şöyle dursun birbirlerini tamamlayan ve destekleyen bir konuma sahiptirler. Ancak din, bilimin kendini tasdik etmesine ihtiyaç duyamayacak bir durumda; bilim de hem ilgilendiği alan hem de bilgi elde etme metodları itibarıyla dinden müstakil bir konumdadır. Böyle olmasına rağmen bu ikili arasında çok yakın bir ilişki söz konusudur. Bu ilişki sebebiyle Allah Kur'an'da, "Nasıl yaratıldı?" sorusuna cevap bulmak isteyenleri sık sık kâinata yerleştirdiği âyetlerine yönlendirmekte ve bu soruya cevap bulmak için yaratılıştaki sırları ve evrene nakşetmiş olduğu âyetleri anlamının gerekli olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenlerden dolayı âyetler yorumlanırken ihtiyaç oldukça, daha doğrusu "Nasıl?" sorusuna cevap bulmak üzere bilimsel verilere müracaat edilmiş ve her devre kendi bilimsel bilgisi çerçevesinde âyetlere yorumlar getirmeye çalışmıştır. Bu yorumlar aslında her devre göre farklılık arz edebilecek konumda olmasına rağmen daha sonraki dönemlerde maalesef vahyin bir devamı gibi algılanmış ve değişmez kutsal bilgi muamelesine tabi tutulmak suretiyle yorum açısından modern dönemin bilimsel gerçeklerine uymayan bir durum ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada, geçmiş dönemlerin bilimsel verileriyle yapılan yorumların mutlak doğru kabul edilmemesi gerektiği belirtilmiş, bu bilgilerin güncellenmemesi durumunda karşılaşılabilecek problemler ortaya konmaya ve Kur'an-bilim ilişkisinin sınırları tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Tefsir problemi, Modern dönem, Din-bilim.

**Abstract**

Religion and science are both fields that deal with understanding the verses of Allah. Religion consists of the verses sent by Allah through revelation by clearly revealing the answer to the question "Who created and why?", while science seeks to answer the question "How did creation come about?" and tries to understand the secret of the verses that Allah has imprinted on the universe. From this point of view, religion and science are fields that continue to be active under the ownership and control of the same transcendent being. In terms of their results, far from contradicting each other, they are in a position to complement and support each other. But religion is in a situation in which it does not need the self-affirmation of science; science is in a position separate from religion in terms of both the field of interest and the methods of obtaining knowledge. Despite this, there is a very close relationship between them. Because of this relationship, Allah often directs in the Qur'an those who want to answer the question "How was it created?" to the verses that he placed in the universe and points out that it is necessary to understand the secrets of creation and the verses he engraved on the universe in order to find an answer to this question. For these reasons, when interpreting the verses, when it is needed, more precisely in order to find an answer to the question "How", scientific data was consulted, and each period tried to bring interpretations to the verses within the framework of its own scientific knowledge. Although these interpretations were in a position to differ according to each period, unfortunately, in later periods, they were perceived as a continuation of the revelation and by being treated as unchangeable sacred knowledge, a situation that did not comply with the scientific realities of the modern period emerged in terms of interpretation. In this study, it is stated that the interpretations made with the scientific data of the past periods should not be accepted as absolute truth, the problems that may be encountered if this information is not updated are tried to be revealed, and the limits of the Qur'an-science relationship are tried to be determined.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, The problem of tafsir, Modern period, Religion-science.

**Giriş**

Din, "Akıl sahibi insanları, peygamberler ve kitaplar vasıtasıyla birtakım hakikatlere çağıran ilâhî ilkeler bütünüdür."<sup>1</sup> "Akıl sahibi insanları kendi iradeleriyle, hayırlı ve faydalı

<sup>1</sup> Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), "dyn", 105; Muhammed Murtaẓâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet (Kuveyt: Vezâratü'l-İrşâd ve'l-İnbâ, 1385-1422/1965-2001), "dyn", 35/56.

şeylere götüren ilâhî kanunlar manzumesidir.”<sup>2</sup> “Akıl sahibi insanların kendi tercihleriyle seçtikleri, dünyada huzur ve mutluluğa, ahirette ise kurtuluşa ermelerine vesile olacak inanç ve ameller bütünüdür.”<sup>3</sup> şeklinde farklı lafızlarla tarif edilmiştir. Bu tariflerin hemen hepsinde, “Allah tarafından peygamberleri vasıtasıyla bildirilen ilâhî hakikatler bütünü” şeklindeki bir anlam ön plana çıkmaktadır. Bu araştırmada kastedilen din, geniş anlamıyla ifadesini bulan din değil, bu tarifler çerçevesinde ele alınan ve Kur’an’ın ortaya koyduğu dindir.

Bilim ise “İnsanoğlunun kendisini ve çevresinde olup biten olayları, gözlem ve deney gibi birtakım metotlar kullanarak incelemesi, bunun sonucunda da Allah’ın kâinata koyduğu yasaları keşfetmeye çalışması” olarak tarif edilebilir. Bilimsel metotlarla elde edilen bilgiler genel olarak duyularla algılanabilen, ölçülüp gözlenebilen, doğrulanabilen, ispatlanabilen ve aynı şartlarda aynı sonuçları veren bilgilerdir. Bu hususta verilebilecek basit örneklerden bir tanesi, dünyanın her bir köşesinde görülüp gözlenebilecek şekilde suyun soğuk havada donması hadisesidir. Donma olayının mahiyeti, sebepleri ve gerçekleşeceği sıcaklık veya soğukluk miktarı gibi hususlar Allah’ın varlığa kodladığı yasaların tespit edilmesi sonucunda elde edilebilecek bilgilerdir. Bu yasaların tamamının, hiçbir zaman herhangi bir değişime uğramayacağı Kur’an’da açıkça bildirilmiştir.<sup>4</sup>

Allah’ın kavî ve kevnî olmak üzere farklı âyetleri vardır. Bunlardan vahiy yoluyla peygamberlere ulaştırılan, kutsal kitaplarda bulunan ve kavî olarak isimlendirilenler dinin, varlığa kodlanmış olan yasaları ifade eden ve kevnî olarak isimlendirilenler ise bilimin konusunu oluştururlar. Dini bilgi “Kim yaptı?” ve “Niçin yaptı?” sorularının cevabını verirken, bilimsel bilgi “Nasıl oluştu?” sorusunun cevabını bulmaya çalışır. Dinî bilgi, vahiy kaynaklıdır, insanlara hazır bilgi verir ve bilgi kaynağına duyulan güven dolayısıyla bu bilgi doğru kabul edilir. Bilimsel bilgi ise gözlem ve deneye dayalı, kendine özgü birtakım metotlar kullanılarak yapılan çalışmalar sonucunda elde edilmektedir. Bu sebeple din, değerler üreten ve bunlara birtakım anlamlar yükleyen bir kurum iken bilim, evrende mevcut olan varlıklarla ve bu varlıkların tabi olduğu yasalarla ilgili bilgiler üreten bir disiplindir. Bu sebeple din ve bilim, metotları ve hedefleri açısından farklı alanlardır.

Dinin bilimi doğrulayıp tasdik etme, bilimin de dini ispatlama gibi bir görevi mevcut değildir. Bunun yanında bilim yapan kimsenin, inanan ya da inanmayan bir kimse olması, elde edilen bilimsel bilginin kabul veya ret sebebi değildir. Çünkü bilimsel çalışmalar, belli metotlar çerçevesinde yapılır ve her kim bu usulü takip ederek bu çalışmalarını yaparsa, aynı sonucu elde etmesi kaçınılmazdır. Ancak iman etmiş bir bilim insanı, çalışmalarını sonucunda yaratıcı olarak Allah’ı adres gösterirken, iman etmemiş biri başka iddialar ortaya atabilir. Bu durum, elde edilen bilimsel bilginin değerine bir hanel getirmez. Zira bilimin, “Varlığı kim yarattı?” sorusuyla ilgili bir görevi bulunmamaktadır. Bunun yanında dinin de, Allah’ın gücüne işaret etmek üzere bazı hususlardan bahsetmiş olsa bile, “Varlık nasıl yaratıldı?” sorusuna,

<sup>2</sup> Zebîdî, “dyn”, 35/56.

<sup>3</sup> Muhammed A’lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü istulâhâti’l-fünûn ve’l-’ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), “dyn”, 1/814.

<sup>4</sup> Sünnetullah olarak isimlendirilen yasaların asla değişikliğe uğramayacağına dair âyetler için bk. el-İsrâ 17/77; el-Ahzâb 33/62; Fâtır 35/43; el-Fetih 48/23.

tüm ayrıntılarıyla cevap vermek gibi bir gayesi yoktur. Ancak din, bu sorunun cevabını bulmak için devamlı evreni ve oradaki varlıkları adres göstererek bunlar üzerinde araştırmalar yapmayı teşvik ve tavsiye eder.

Din ve bilimin en belirgin ortak noktası, her ikisinin de Allah'ın âyetlerini anlamaya yönelik faaliyetler olmasıdır. Din, Allah'ın kavli âyetlerini anlamaya ve anlamlandırmaya çalışırken bilim, Allah'ın evrene naksettiği kevnî âyetlerini anlamaya gayret etmektedir. Her ikisinin gayesi de Allah'ın âyetlerini anlamlandırmaya yönelik olunca doğru anlaşılmalı din ve bilimin birbiriyle uyuşmaması ve çelişmesi mümkün değildir. Zira din bilimin, bilim de dinin ifade ettiği hakikatleri farklı lisanlarla beyan ederek her ikisi de birbirini tamamlamaktadırlar. Bu yönüyle din ve bilim arasında çok yakın bir ilişki vardır. Bu sebeple de Kur'an'daki yaratılışla ilgili âyetlerle ilgili olarak "Nasıl" sorusunun cevabını bulmak üzere, Kur'an'ın da yönlendirmesiyle bilimsel verilere müracaat edilmiş ve baştan beri Kur'an dışı bilgi kaynaklarından faydalanılmıştır.

Bilim, devamlı gelişen ve terakki eden yapısıyla statik bir olgu değildir. İnsanlık tarihiyle başlayan eşyanın hakikatini anlama faaliyeti günümüze kadar gelişerek devam etmiş ve muhakkak ki bundan sonra da gelişmeye devam edecektir. Kur'an âyetlerinin tefsirine medar olmak üzere kullanılan bu tür bilgiler, kendi devirlerinde doğru kabul edilirken daha sonraki dönemlerde çoğu zaman değişik verilere ulaşılacak suretiyle gelişme göstermiş ve böylece doğruluk gücünü yitirmiştir. Bu sebeple Kur'an tefsirinde kullanılan bilimsel veriler, bizatihi Kur'an âyetleri gibi mutlak doğru ve değişmez hakikatler değildir. Her devrin bilimsel bilgisi, kendi döneminde doğru kabul edilmekle beraber daha sonraki dönemlerde doğruyu temsil etmede yetersiz kalabilmektedir.

Bu çalışmada, yukarıda verilen bilgiler temelinde, Kur'an tefsirinde kullanılan bilimsel bilginin her devre göre değişiklik arz edebileceği, bu verileri mutlak doğru kabul edip dünya durdukça değişmeyeceği gibi bir düşüncenin, Kur'an tefsiri açısından önemli bir problem oluşturacağı, ilgili âyetler üzerinden örneklerle ele alınmaya çalışılacaktır.

### **1. Kur'an Ekseninde Din ve Bilim İlişkisi**

Herkesin kabul edeceği bir hakikat olarak Kur'an, bilimle uğraşmayı teşvik eden ve özellikle "Nasıl" sorusunun cevabını bulmak isteyenler açısından anlamı, bilimsel veriler ışığında daha net bir şekilde ortaya çıkan bir din kitabıdır. Ama o, asla bir bilim kitabı değildir. Bu kitapta, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu çok açık ve tartışmasız bir şekilde ifade edilerek O'nun tüm kâinatı, bir plan çerçevesinde birbiriyle uyumlu ve ahenkli olarak yarattığı vurgulanır.<sup>5</sup> Allah'ın esmasından biri olan "*el-Bârî*",<sup>6</sup> O'nun yaratıştaki eşsizliğini ve ihtişamını, yarattıkları arasındaki ahenk ve uyumu ifade eder.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> "...O'nun yanında her şey bir ölçü ve yasaya göredir." (er-Ra'd 13/8); "...O, her şeyi yaratan, bir ölçü ve yasayla düzenleyen ve bunların her biri için bir varoluş düzeni belirleyendir." (el-Furkân, 25/-2). "Hiç şüphe yok ki biz, her şeyi muhteşem bir düzen içinde yarattık." (el-Kamer 54/49). "Ay ve güneş, Allah'ın planlamasına uygun olarak hareket etmektedir. Bitkiler ve ağaçlar Allah'ın koyduğu yasalara göre hayatlarını sürdürürler. O, göğü yükseltti ve evrene bir denge koydu. Sakın bu dengeyi bozmayın. Hakkaniyeti gözetin ve ölçüyü kaçırmayın." (er-Rahmân 55/5-9)

Allah Kur'an'da, yegâne yaratıcının kendisi olduğunu bildirmesi yanında yaratılışın niçin gerçekleştiğine dair de çok açık ve anlaşılır izahlarda bulunur. Tüm varlığa birtakım görevler verdiğini ve onların bu görevleri yerine getirmek üzere evrende icrâ-yı sanat ettiklerini, bu çerçevede insanlara da görev ve sorumluluklar yüklediğini ifade eder.

Tüm bunların yanında Allah, kendi güç ve kudretini gösteren, yegâne yaratıcı olmasının delilleri sadedinde birtakım kevnî hakikatlere de işaret eder. Fakat bu kevnî olayların nasıl yaratıldığına dair meseleyi tam olarak anlamaya izin verecek şekilde ayrıntılı açıklamalar yapmaz. Bu hadiselerin hakikatini ve mahiyetini merak edip öğrenmek isteyenleri de, yine bizzat yarattığı evrene ve içindeki varlıklara yönlendirerek deney ve gözleme dayalı bilimsel araştırmalar yapmaya teşvik eder. Bu çerçevedeki âyetlerin tefsiri sadedinde, baştan beri, her devrin kültürel, sosyolojik ve teknolojik verileri muvacehesince yorumlar yapılmış ve âyetler bu minval üzere anlaşılmaya çalışılmıştır. Muhakkak ki önceki ulemanın kendi çağının anlayışı çerçevesinde yaptığı bu tür yorumlar, kendi dönemleri açısından doğru ve yapılması gereken yorumlardır. Ancak bilim ve teknolojinin bir öncesine göre pek çok gelişmeler kaydettiği daha sonraki dönemlerde, önceki yorumların büyük bir kısmı geçerliliğini yitirmiştir. Böyle bir durumda yapılması gereken, öncekilerin yorumlarını kutsayarak bunları mutlak doğru kabul etmek değil, bu tür yorumları yeni oluşan duruma göre güncellemektir.

Bu güncelleme yapılamadığı zaman geçmişin bilimsel kabulleri, güncel bilimsel hakikatlerin yerine geçeceği için Kur'an yorumu gündemden kopmuş olacak ve yorum açısından çağın gerisine düşecektir. Bu duruma Kur'an âyetleri üzerinden örnek vermek konunun daha iyi anlaşılmasına vesile olacaktır.

### 1.1. Yeryüzünün Satıh Olması

Kur'an'da, öldükten sonra dirilmenin mümkün olmadığına hükmederek Hz. Peygamber'in davetini reddeden inkârcılara, çevrelerinde her daim gördükleri birtakım varlıklardaki ve olaylardaki ilâhî gücün tecellilerini hatırlatmak ve böylece öldükten sonra dirilmenin imkânını ve bunu gerçekleştirmeye tek yetkili varlığın Allah olduğunu anlatmak üzere şöyle buyrulmuştur:

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ \* وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ \* وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ \* وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ

“(Allah’a itaati reddedenler) devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların sapasağlam nasıl dikildiğine, yeryüzünün dümdüz yayıldığına bir bakmazlar mı?”<sup>8</sup>

Bu âyetlerde, insanların, devedeki muhteşem yaratılışa, gökyüzündeki eşsiz donanımına, dağlardaki heybetli duruşa ve bunların insanlığın emrine amade kılınışına dikkat kesilmesini isteyen Allah, son olarak “وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ” “Yeryüzünün dümdüz yayıldığına bir bakmazlar mı?” diyerek yeryüzünün satıh kılınmasından bahsetmiştir.

<sup>6</sup> “O Allah Hâlik’dir; her şeyi yaratandır, Bârîdir; varlıkları kusursuz olarak var edendir, Müsavvir’dir; her varlığa en uygun şekil ve biçimi verendir...” (el-Haşr 59/24).

<sup>7</sup> Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah b. Mahmûd Şehhâte (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 4/286.

<sup>8</sup> el-Gâşiye 88/17-20.



Âyetteki “سطح” “*Satîh*” kelimesi lügatlerde, “Düşmanı yere serme, evin damı” manasındadır.<sup>9</sup> Araplar “سطحت المكان” dediklerinde bununla alanın dümdüz olmasını kastetmişlerdir.<sup>10</sup>

Bu âyeti okuyan insanlar da, dünyanın gerçekten yaşamaya elverişli bir zemin şeklinde olduğuna şahitlik ettikleri için âyette bildirilen ifadeye herhangi bir itirazda bulunmamışlardır. Bu sebeple klasik döneme ait tefsirlerde genel olarak yeryüzünün yaşamaya uygun bir tarzda döşenmesi şeklinde, gayet doğru ve yerinde bir anlam verilmiştir. Taberî (öl. 310/923) tefsirinde kelimeyi, “جبل مسطح” “Tepesi düzlük olan dağ” ifadesi çerçevesinde ele almış ve âyeti de bu çerçevede yorumlamıştır.<sup>11</sup> O dönemin anlayışında dünyanın küre şeklinde olduğu henüz ispat edilmediği<sup>12</sup> ve bu durumun ilim adamlarının çoğunluğu nezdinde kabul edilip herkes tarafından bilinmediği için de konuyla ilgili herhangi bir ayrıntıya girilmemiştir.

Muhtemelen yeryüzünün küre şeklinde olduğuna dair haberlerin daha fazla konuşulmaya başladığı dönemlerde yaşamış olan Fahrüddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) bu âyetle ilgili olarak, “Bazı kimselerin bu âyeti, dünyanın küre şeklinde olmadığına dair delil getirmeleri zayıf bir iddiadır. Çünkü kürenin çok büyük olması, onun satîh olmasına engel değildir.”<sup>13</sup> şeklinde bir açıklama yapmış bulunması, o dönemlerde bazı müfessirlerin bu âyeti, dünyanın düz olduğuna delil olarak ileri sürdükleri ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus da Râzî'nin, dünyanın satîh kılınmasının, küre şeklinde olmasına mani olmayacağını söylemesine rağmen, Bakara Sûresi 22. âyetin<sup>14</sup> tefsirinde, “Yeryüzünün döşek kılındığı” beyanına istinaden hareketsiz olması gerektiği, yani dönmediği kanaatini izhar etmiş olmasıdır.<sup>15</sup> Burada bu kanaatin belirtilmesinin çok garip karşılanacak ve ayıplanacak bir yönü yoktur, çünkü o dönemde dünyanın döndüğü bilinmemektedir. Âyetin, dünyanın döşek gibi serildiğini ifade etmesinin gayesi de, dünyanın döndüğünü anlatmak değil burayı, insanların üzerinde rahatça yaşamalarına elverişli bir şekil-

<sup>9</sup> Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî (b.y.: Dâru ve Mektebetü Hilâl, ts.), “sth”, 3/129-130; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lügâ*, thk. Muhammed Avd Mür'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), “sth”, 4/162-163; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lügâ ve sihâhu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), “sth”, 1/375; Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem 1412), “sth”, 409; Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “sth”, 2/482-484.

<sup>10</sup> Râgıp el-İsfahânî, “sth”, 409;

<sup>11</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001), 24/340.

<sup>12</sup> İlkçağ filozoflarından Anaximandros (MÖ 588 - 524), dünyanın döndüğünü ve yuvarlak olduğunu savunmuş, buradan hareketle Anaksimenes (MÖ 525 - 585) ve Pisagor (MÖ 570 - 495) da küre şeklinde olduğu görüşünü benimsemiştir. Fakat bunlar henüz herkesin kabul edebileceği tarzda ispat edilmiş değildir. Bk. Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 1998), 71-205.

<sup>13</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb / et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 31/145. Ayrıca bk. Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. 'Âdil en-Nu'mânî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 20/302.

<sup>14</sup> “الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ” “O, yeri sizin için döşek gibi sermiş, göğü de üstünüze adeta bir tavan yapmıştır. Gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır. Öyleyse bütün bunları bile bile Allah'a ortaklar koşmayın.” el-Bakara 2/22.

<sup>15</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/336.

de yaratan Allah'ın güç ve kudretine dikkat çekmektir. Nitekim âyetin hedeflediği bu gaye gerçekleşmiş ve âyetin muhatapları, Allah'ın güç ve kudretinin büyüklüğünü anlayabilmişlerdir. Günümüze geldiğinde, bunca bilimsel verilere rağmen “Râzî, yerkürenin hareketsiz olduğunu savunuyor” diyerek geçmişte üretilen bilgilerin bugün de geçerli olacağını söylemek doğru değildir. Bu tür bilgileri, bugünün biliminin ürettiği veriler çerçevesinde güncellemek gerekmektedir.

Kopernik (öl. 1543), Batlamyus (öl. 168) tarafından savunulan yer merkezli teoriye karşı güneş merkezli nazariyeyi dile getirmiştir. Bu dönemlere tesadüf eden 1519 tarihinde Macellan (öl. 1521), dünyayı dolaşmak için yola çıkmış, fakat Filipinler'deki bir savaşta öldürüldüğü için bu yolculuğu tamamlayamamıştır. Ölümünden sonra, ekibinde bulunanlar, 1522 yılında dünyanın etrafını dolaşmayı tamamlayarak yeryüzünün küre şeklinde olduğunu ispatlamışlardır.<sup>16</sup> Bundan kısa bir süre önce vefat etmiş olan Celâlüddîn el-Mahallî (öl. 864/1459),<sup>17</sup> Celâlüddîn es-Süyûtî'yle (öl. 911/1505) birlikte yazmış oldukları *Celâleyn* tefsirinde, dünyanın düz olduğunu, küre şeklinde olmasının bu âyete aykırı olduğunu ileri sürerek astronomi âlimlerinin iddialarının mesnetsiz olduğunu savunmuştur.<sup>18</sup>

Burada Mahallî'nin bu yorumunun, tıpkı Râzî örneğinde olduğu gibi bu günden bakarak yargılanmaması ve kınanmaması gerektiği tekrar hatırlatılmalıdır. Çünkü o, bu kanaate, kendi devrindeki anlayış doğrultusunda, dünyanın yuvarlak olduğuyla ilgili verilerin henüz çok taze olduğu ve insanlarda, bu bilginin gerçek olduğuna dair oturmuş bir kanaatin tam olarak oluşmadığı bir ortamda ulaşmıştır.

Dünyanın küre şeklinde olduğu hususunda herhangi bir tereddüdün olmadığı günümüzde, bu âyetin, yerkürenin düz olduğundan bahsettiğini düşünmenin doğru bir yaklaşım olmadığı açıktır. Buna rağmen kadim ulemaya muhalefet etmemek ve kaynaklarda ne yazılmışsa kabul edilmesi gerektiği adına bu yorumun, bugünün şartlarında da geçerli ve doğru olduğunu iddia etmek, zamanın anlayışıyla ayrı düşmek ve eskiyi kutsayarak yanlış bilgiyi bugüne taşımak anlamına gelecektir. Dolayısıyla daha önce yaşamış müfessirlerin, kendi dönemlerine ait kabullerle bu âyeti, dünyanın düz olduğuna delil kılmaları, günümüz şartlarında kabul edilebilecek bir yorum değildir.

Günümüz müfessirlerine düşen görev, âyeti kendi zamanlarının bilimsel verileri çerçevesinde ele alarak güncellemek ve buna göre yeniden yorumlamaktır. Böyle bir anlayışla yapılan tefsirde görülecektir ki bu âyet, Allah'ın kudretinin eşsizliğini ortaya koymakta ve muhteşem bir mucizeden bahsetmektedir. Zira Allah, insanlara, küre şeklindeki bir dünyada yaşamalarına rağmen bu durumdan hiç etkilenmeyecekleri, her noktasında, kendilerini düz bir

<sup>16</sup> Muhammed Mahmûd Mahmûdeyn - Taha 'Osmân el-Ferrâ, *el-Medhâl ilâ 'ilmi'l-coğrafya ve'l-bîe* (Dermek: Dâru'l-Merîh, ts.), 110-128.

<sup>17</sup> Tefsirin, Kehf suresinden Nâs suresine kadar olan kısmı ve Fâtih süresinin tefsiri Celâlüddîn el-Mahallî tarafından yazılmıştır. bk. Şükrü Arslan, “Celâleyn Tefsiri'nin İsnadı ve el-Mahallî'nin Bakara Suresinden Yaptığı Tefsiri” *Atattürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991), 155.

<sup>18</sup> Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî – Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.) 805. Ayrıca bk. Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî b. Acîbe el-Hasenî, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî (Kahire: Hasen Abbâs Zekî, 1419), 7/295.

zeminde yaşıyor gibi konforlu hissedecekleri bir mekân var etmiştir.<sup>19</sup> O, bu muhteşem küreyi, üzerindeki insanların rahat edecekleri, huzurlu ve mutlu bir şekilde yaşayacakları şekilde planlamış, bu plan doğrultusunda dünyaya her türlü donanımı bahşetmiş ve varlıkların hizmetine sunmuştur.

## 1.2. İki Denizin Birbirine Karışmaması

Allah'ın rahmetinin tecellileri olarak insanlara verilen nimetlerden bahseden âyetlerin bazılarında,<sup>20</sup> denizlerin gerek birbirine karıştığı kavuşum noktalarında gerekse akarsuların denize döküldüğü alanlarda, suların birbirine karışmasına rağmen özelliklerini kaybetmeden iki ayrı su kütlesi olarak kalabildiklerinden bahsedilerek şöyle buyrulmaktadır:

وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أجاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخاً وَجِجراً مَحْجوراً

“Biri içilebilecek derecede tatlı, diğeri tuzlu ve acı olan iki denizi / su kütlesini iç içe geçecek şekilde salıveren, fakat ikisi arasına, birbirine karışmasını önleyen bir engel, aşılması imkânsız bir yasak koyan O'dur.”<sup>21</sup>

Yüce Allah, bu âyette, “Deniz” anlamına gelen “*Bahr*” kelimesini kullanmış fakat söz konusu olan iki denizden birinin tatlı diğerin de tuzlu olduğunu ifade ederek bunlardan birinin büyük nehirler ve göller olabileceğini de böylece beyan etmiştir. Zaten Kur'an'da “*Bahr*” kelimesi, bundan başka bir âyette<sup>22</sup> de, deniz dışındaki büyük su kütleleri için kullanılmış, lügatlerde de kelimenin, büyük su kütlelerini ifade ettiği belirtilmiştir.<sup>23</sup>

Burada önemli bir ayrıntıya da dikkat çekmek gerekmektedir ki, âyette “Önleyici bir engel, aşılması imkânsız bir yasak” şeklinde tercüme edilen “جِجراً مَحْجوراً” “*Hicran mah-cûran*” sözcüğü, bir âyette de kullanıldığı gibi<sup>24</sup> “Akıl” anlamına da gelmektedir.<sup>25</sup> Burada su kütleleri arasına konulan perde için “Akıl” anlamına gelen bir tabirin kullanılması oldukça anlamlıdır.

Bir diğer âyette ise denizler arasındaki bu özelliğe şu ifadelerle dikkat çekilmektedir:

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ \* بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ

<sup>19</sup> Bakara suresi 22. ayet çerçevesinde olayı bu şekilde yorumlayan müfessirler de olmuştur. bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 4/404; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/ 94.

<sup>20</sup> Bir diğer âyet şu şekildedir: “أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَاراً وَجَعَلَ جَلَالَهَا أَتْهَاراً وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِي وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزاً ءِآلَهُ مَعَ اللَّهِ” “Peki, yeryüzünü yaşamaya elverişli bir hale getiren, vadilerinden ırmaklar akıtan, üzerinde sarsılmaz dağlar yaratan, iki deniz arasına engel koyan mı daha üstün yoksa O'na ortak koştuğunuz şeyler mi? Hiç Allah'la birlikte başka bir ilah olabilir mi? Doğrusu müşriklerin çoğu gerçeği bilmiyorlar.” en-Neml 27/61.

<sup>21</sup> el-Furkân 25/53.

<sup>22</sup> Fâtır 35/12.

<sup>23</sup> Râgıp el-İsfahânî, “bhr”, 108; İbn Manzûr, “bhr”, 4/41.

<sup>24</sup> “هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حَجْرٍ” “Bu yeminlerin, akıl sahipleri için hiçbir önemi yok mu?” el-Fecr 89/5.

<sup>25</sup> Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî el-Bâşânî, *Kitâbü'l-garibeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadis*, thk. Ahmed Mezîd el-Ferîdî (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr, 1419/1999), “hcr”, 2/408; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Sîde ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), “hcr”, 3/68; Râgıp el-İsfahânî, “hcr”, 220; İbn Manzûr, “hcr”, 4/170; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (b.y.: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 6/102.

“Allah, iki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir. Fakat onlar, aralarında bulunan bir engelden dolayı birbirlerine asla karışmazlar.”<sup>26</sup>

Her iki âyette de Allah, tüm insanlara, faydalanabilecekleri bir nimet olmak üzere iki su kütlelerini, karışabilecekleri şekilde birbirine bağladığını, ancak ikisi arasında bulunan ve görünmeyen bir engelden dolayı bu su kütlelerinin birbirinin özelliklerini değiştirmediklerini haber vermektedir. Âyetlerin zahirinden, Allah’ın güç ve kudretinin yüceliği açık bir şekilde anlaşılabilir, aklını kullanabilen ve O’nun sözüne güven duyanlar, bu güce teslim olmak gerektiğini anlamaktadırlar. Ancak bu iki denizin nerede olduğu, suyun birbirine nasıl karışmadığı, iki su kütlesi arasındaki engelin nasıl bir mahiyet arz ettiği gibi sorular gündeme geldiğinde, bunlara Kur’an’dan cevap bulma imkânının bulunmadığı görülmektedir. Zira Kur’an’ın bu tür sorulara cevap verme gibi bir hedefi ve gayesi yoktur. Bu sebeple bu sorunun cevabının, bilimsel araştırmalarla elde edilen bulgular yardımıyla anlaşılması gerekmektedir.

Tefsir faaliyetlerinin başladığı ilk dönemlerden bu yana müfessirlerden bir kısmı, âyette sözü edilen iki denizden kastın ne olduğunu, bu denizlerin nerede bulunduğunu ve su kütleleri arasındaki perdenin niteliğini merak ederek kendi yaşadıkları dönemin anlayış, kültür ve bilgi birikimine göre birtakım yorumlar yapmışlardır. Bu çerçevede özellikle Rahmân Sûresi’ndeki âyetin tefsirinde, Abdullah b. Abbâs’tan (öl. 68/687-88) yapılan bir rivayeti de sıkça kullanmışlardır. Bu rivayete göre âyette söz konusu edilen iki denizden birinin gökyüzünde diğerinin de yeryüzünde olduğu vurgulanmaktadır. Bu denizler, her yıl birbirine kavuşmakta, fakat aralarında bulunan perdeden dolayı birbirlerine karışmamaktadırlar. Böylece tuzlu ve tatlı sular birbirine sirayet edememekte, nihayetinde tatlı ve tuzlu suların birbirine üstünlük sağlaması önlenmektedir. Ayrıca klasik kaynaklarda müfessirler, bu iki denizin, yakın çevrelerinden bilip tanıdıkları, o günün isimlendirmesiyle Fâris ve Rûm denizi ve başka isimlerle anılan denizler olduğuna dair bir kanaat da ortaya koymuşlar, buna ilaveten tatlı ve tuzlu sular arasındaki engelin kara parçaları olduğuna da vurgu yapmışlardır.<sup>27</sup>

İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/923), tefsirinde, yukarıda ifade edilen yorumları zikrettikten sonra tercihini ilk görüşten yana kullanmış ve denizden kastın, yer ve gök denizi olduğuna dair kanaatini şöyle temellendirmiştir: “Allah, bu âyetin akabinde, ‘Bu iki denizden inci ve mercan çıkmaktadır.’<sup>28</sup> buyurmaktadır. İnci ve mercanın, yeryüzü denizlerindeki sedeflerden

<sup>26</sup> er-Rahmân 55/19-20.

<sup>27</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 22/200; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil b. Yûnus en-Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421), 4/206; Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân an tefsiri’l-Kur’ân*, thk. İmâm Ebî Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1422/2002), 9/181; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el-Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl fî tefsiri’l-Kur’ân (Tefsîru’l-Begavî)*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. ( b.y.: Dâru Tayyibe, 1417-1997), 7/444; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Temâm b. Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsiri’l-kitâbi’l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422), 5/227; Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr*, thk. Abdürezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1422), 4/209; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 29/350; Ebû Abdillâh Şemsüddin el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfiş (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Misriyye, 1384/1964), 17/162; Alâüddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim b. Ömer el-Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl fî meâni’t-tenzîl*, tsh. Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415), 14/227; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 7/492.

<sup>28</sup> er-Rahmân 55/22.

çıkarıldığı ve bunların da gökten düşen yağmurla oluştuğu bilinen bir husustur. Bu sebeple âyette bahsi geçen iki deniz yer ve gök denizleridir.”<sup>29</sup>

Modern döneme doğru, çok isabetli bir yaklaşımla, ilk dönem müfessirlerinden çok daha farklı yorumlar yapılarak âyetlerde bahsi geçen denizlerin isimlendirmeleri değişmiş, Nil ve Dicle gibi nehirlerden, Hint Okyanusu ile Akdeniz’i birbirine bağlayan Süveyş kanalından, hatta karaları çevreleyen dış denizler ile kıtalar arasındaki iç denizlerden bahsedilmeye başlanmıştır.<sup>30</sup> Tabii ki bu yorumlar, müfessirin yaşadığı dönemin verilerinin bir ürünüdür ve bu bilgiler yorumda kullanılarak zamanın anlayışı tefsire yansıtılmıştır.

Mevdûdî (1903-1979), kendi yaşadığı çevreden elde ettiği bilgileri âyetin tefsirinde kullanmış, iki denizin ne olduğuyla ilgili çok farklı bir noktaya temas etmiş, tatlı suyla tuzlu suyun bir arada bulunup birbirlerine karışmadığından bahsederek şöyle bir bilgi aktarmıştır. “Türk amirali Seydi Ali Reis (öl. 970/1562), ‘*Mir’âtü’l-memâlik*’ adlı eserinde, İran Körfezi’nde -denizin tuzlu ve acı sularının altında- tatlı su kaynaklarının bulunduğunu ve bunlardan faydalandığını yazmıştır.<sup>31</sup> Amerikan Petrol Şirketi de, donanmasının içme suyu için Zahran yakınında kuyular kazmadan önce İran Körfezi’ndeki aynı kaynaklardan su almıştır. Bahreyn yakınında da deniz yatağında halkın son zamanlara kadar su aldığı tatlı su kaynakları bulunmaktaydı.”<sup>32</sup> Böylece müfessir, kendi gözlem ve tecrübesine dayanarak iki denizin, biri tatlı biri de tuzlu olmak üzere aynı su kütlesi içerisinde bulunduğundan bahsetmiştir.

Çağdaş müfessirlerden Süleyman Ateş de âyetin tefsiri hakkında şunları söylemektedir: “Birbirine kavuştuğu halde iç içe geçmeyen ve birbirlerinin özelliklerini bozmayan iki deniz, günümüzde ulaşılan önemli bir ilmî hakikate işaret etmektedir. Buna göre, büyük denizlerin birleşim noktalarında meydana gelen doğal bir engel, her iki denizin yapısal özelliklerinin birbirine geçmesine mani olmaktadır. Mesela Akdeniz’in kendine özgü bitki örtüsü ve canlıları varken bu durum Atlas Okyanusu’nda da aynı şekildedir. Bu okyanustaki bazı canlılar Akdeniz’de yaşamadığı gibi Akdeniz’dekiler de söz konusu okyanusta yaşamamaktadır. Eğer bu denizlerin suları birbirine karışmış olsaydı, hiçbirinin ortamı diğerinden farklı olmayacaktı. İşte denizler arasında bulunan bu doğal engel, denizlerin özelliklerini korumakta ve birinin özelliğinin diğerine geçmesine mani olmaktadır.”<sup>33</sup>

Fransız düşünür ve Kur’an araştırmacısı Maurice Bucaille (1920-1998) ise âyetle ilgili olarak şöyle demektedir: “İrmak ağızlarındaki suların, denizde karışmadan durması olgusuna gelince, bunun Dicle ve Fırat’la sınırlı olmadığını bilmek gerekir. Zaten bu iki nehir âyette

<sup>29</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 22/200.

<sup>30</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 7/4671-4672.

<sup>31</sup> Kitap’ta olay şu şekilde anlatılmaktadır: “Bahreyn’de ne garip bir hikmettir ki, (dalgıç) denizciler, tahminen sekiz veya daha fazla kulaç derinlikten, ellerine birer tulum alıp, denize dalarak dipten, ellerindeki tulumu tatlı suyla dolduruyor ve her zaman reis Murat’a getiriyorlardı. O su, yaz günlerinde, bütün diğer sulardan daha soğuk ve hoş olduğu için, reis her zaman ondan içiyordu. Bu âcize de, saygı göstererek, o sudan gön-derdi. Hakikaten gayet iyi bir su idi. Hazret-i Allah’ın kudretine, şan ve büyüklüğüne nihayet yoktur. Allah her şeye hakkıyla hâkimdir.” bk. Seydî Ali Reis, *Mir’âtü’l-memâlik (Ülkelerin Aynası)*, haz. Necdet Akyıldız (b.y.: Tercüman 1001 Teme Eser, ts.), 37-38.

<sup>32</sup> Ebû’l-A’la el-Mevdûdî, *Tefhîmü’l-Kur’an*, çev. Heyet (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 3/595.

<sup>33</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1990), 6/265-267.



ismen geçmemekte, sadece onlara işaret edildiği düşünülmektedir. Missisipi ve Yang-Çe gibi yüksek debili nehirler de aynı özelliği göstermektedir. Bu nehirlerin tatlı suyu ile denizin tuzlu suyunun karışması bazen, deniz kıyısından çok içerilerde meydana gelebilmektedir.”<sup>34</sup>

Birbiriyle buluşan söz konusu su kütlelerinin yapısal özelliklerinin birbirine karışmadığı, yakın bir dönemde deniz bilimciler tarafından da ispat edilmiştir. Mesela, Akdeniz’le Atlas Okyanusunun, Kızıldeniz’le Hint Okyanusunun görünürde birbirine karışmalarına rağmen sularının özelliklerinin aynı olmadığı tespit edilmiştir. Bunun nedeni, âyette de belirtildiği gibi görünmeyen bir engeldir. “Yüzey gerilimi kanunu” olarak adlandırılan bu engel, her iki denizin sularını tıpkı bir süzgeç gibi süzerek, sularının yapısal özelliklerinin birbirine geçmesine mani olmaktadır. Fransız deniz bilimcisi Kaptan Jacques-Yves Cousteau (1910-1997) denizlerdeki su engelleri konusunda yaptığı incelemeler neticesinde, Akdeniz ve Atlas Okyanusu’ndaki suyun yapısal özelliklerinin birbirine karışmasını engelleyen bir su perdesinin olduğunu tespit etmiş, buna benzer bir su engelini de 1962 senesinde Alman bilim adamları Mendep Boğazi’nda keşfetmişlerdir. Denizler birbiriyle buluştuğu halde suların yapısal özelliklerinin birbirine karışmadığının Kur’ân’da asırlar öncesinden söylenmesi, Kaptan Cousteau’yu şaşkına çevirmiştir.<sup>35</sup>

Âyetlerin zahirinden, Allah’ın güç ve kudretine dikkat çekildiği rahatlıkla anlaşılmaktadır. Fakat bu denizlerin nerede olduğu, olayın nasıl gerçekleştiği gibi sorulara cevap bulmak istendiğinde, âyetlerin, güncel bilimsel veriler ışığında okunması zaruri bir hale gelmektedir. Buna göre, aralarında ilahî bir kudret perdesi bulunan iki su kütlesi buluştuğunda, sularının karışımının, her iki denizin sularının geçtiği taraftaki özelliklere göre kendini ayarlaması sonrasında gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Âyette, su kütleleri arasında mevcut olduğu bildirilen engel, diğer tarafa geçmesi gerekene müsaade ederken geçmemesi gerekenleri de engelleyen bir görev icra etmektedir. Yine bu araştırmalardan anlaşıldığına göre tüm deniz ve okyanusların su özellikleri, gerek sıcaklık gerek tuzluluk gerekse bünyesinde barındırdığı canlılar açısından kayda değer farklılıklar göstermektedir.

Âyetler, her dönemde insanların dikkatini Allah’ın güç ve kudretine çekmeye yetecek bir tarzda olmasına rağmen merak saikıyla, “Nasıl” sorusuna cevap aramak üzere daha detaylı araştırmalar yapıldığında, her devrin bilgisi arasında farklılıklar bulunacağı için cevaplar da farklı olacaktır. Eğer, konuyla ilgili ilk dönem tefsirlerindeki yorumlar mutlak hakikat olarak kabul edilerek bugüne taşınacak olursa tefsirde güncelliği yakalayamamak gibi bir problem ortaya çıkacaktır. Bu sebeple, Kur’ân âyetlerinde cevabın yer almadığı hususlarda yorum yapılması durumunda, güncel bilginin kullanılması en doğru yol olarak gözükmektedir.

<sup>34</sup> Maurice Bucaille, *Tevrat, İnciller, Kur’ân-ı Kerîm ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım (İzmir: Işık Yayınları, 2005), 261.

<sup>35</sup> Bahauddin Hürremşahi, *Kur’ân Bilimi*, çev. Hasan Almas (İstanbul: İhtar Yayıncılık, 1998), 18-19; Ömer Çelakıl, *Kur’ân-ı Kerîm’in Mucize Sırları* (İstanbul: Düş Yayınları, 2004), 184; Kur’ân Araştırmaları Grubu, *Kur’ân Hiç Tükenmeyen Mucize* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, ts.), 131.



### 1.3. Evrenin Sürekli Genişlemesi

Kur'an'da, Allah'ın eşsiz kudretine delalet eden ve her an şahitlik ettiğimiz bir olguya dikkat çekilerek şöyle buyrulmuştur:

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ

“Biz gökyüzünü kudretimizle sağlam bir şekilde bina ettik ve onu daha da genişletmekteyiz.”<sup>36</sup>

Buradaki “لَمُوسِعُونَ” “*Le mûsi ‘ûn*” “Genişletmekteyiz” ifadesi, müfessirler tarafından ele alınmış ve gökyüzünü genişletmenin, Allah'ın gücünü gösteren bir delil olduğuna yönelik yorumlar yapılmıştır. Bu yorumların tamamı Allah'ın güç ve kudretine işaret etmektedir ve âyetin muradını da ortaya koymaktadır. Ancak genişletmenin nasıl gerçekleştiği ve ne şekilde olduğu sorulduğunda, bu sorunun cevabını Kur'an'dan bulmak mümkün değildir. Zira Kur'an'ın böyle bir hedefi ve gayesi yoktur. Bu durumda bu soruya, tecrübeye ve zamanın revaçta olan verileriyle cevap vermek zorunluluğu doğacaktır ve müfessirler de baştan beri bu yolu izlemişler, gökyüzünü nasıl ve ne şekilde genişletildiğine dair muhtelif yorumlar yapmışlardır. Bu yorumlar bir araya getirildiğinde, “Gökyüzünü yaratmaya muktedir olduğumuz gibi onu dilediğimiz şekilde genişletmeye de gücümüz yeter.”<sup>37</sup>, “Sizin rızkınızı genişletmekteyiz.”<sup>38</sup> “Sizi zenginleştirmektediriz”<sup>39</sup> “Gökyüzüyle yeryüzü arasında bir genişlik var ettik.”<sup>40</sup> gibi anlamların öne çıkarıldığı görülmektedir. Bu görüşlerin tamamı, müfessirlerin kendi yaşadıkları dönemin kabullerine ve bilimsel verilerine dayanmaktadır ve bugünden bakarak tenkit edilebilecek bir yönleri de bulunmamaktadır.

<sup>36</sup> ez-Zâriyât 51/47.

<sup>37</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/132; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/546; Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 9/390; Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Zekerîyyâ Abdülmecîd en-Nûtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 3/347; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/119; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrih ve ahkâmih ve cümelin min fînûni ulûmih*, thk. ed. eş-Şâhid el-Büşeyhî (Şârika: Mecmûatü Bühûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429/2008), 11/7104; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî / en-Nûket ve'l-'uyûn*, thk. İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/373-374; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/181; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/172; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/188; Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 5/150.

<sup>38</sup> İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b Ukkâşe - Muhammed b. Mustafâ el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002), 4/290; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/119; Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî*, 5/373; Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîl*, thk. Heyet (Suudi Arabistan: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1430), 20/461-462; Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, 4/287; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/404; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/181; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/172; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/188; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/52; Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 5/150.

<sup>39</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/119; Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, 4/287; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/52.

<sup>40</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şilbî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 5/57; Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 3/347; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/119; Abdülmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, ts.), 3/468; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/404; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/172; Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 5/150.

Günümüze gelindiğinde, gökyüzünün devamlı genişlemekte olduğuna dair bilimsel araştırmalar ve bunun sonucunda elde edilmiş önemli veriler mevcuttur. Bu sebeple, bugünün bilimsel verilerine göre, gökyüzündeki genişlemenin ne şekilde olduğuna dair bir sorunun cevabı olarak ilk dönemdekilerden çok farklı cevaplar vermek imkânı mevcuttur. Çünkü çağımızda, evrenin, ilk yaratılış anındaki patlamayla birlikte başladığı genişleme sürecinin hâlâ devam ettiği ve evrenin, sürekli bir balon gibi dört bir yana genişlediği anlaşılmıştır.<sup>41</sup>

Yukarıda yorumlarını aktardığımız müfessirlerin yaşadığı dönemde böyle bir veri mevcut olmadığı için bunlardan hiçbiri doğal olarak yorumlarında bu tür bir bilgiye temas etmemiştir. Zira onların yaşadığı dönemde, hareket etmeyip yerinde duran ve statik bir mahiyet arz eden bir evren anlayışı mevcuttu. Dolayısıyla bu âyetin yorumu çerçevesinde onların genişleyen bir evrenden bahsetmelerini beklemek imkânsız istemekle eş değer olacaktı. Bu yüzden geçmiş çağların bilimsel araştırmaları sonucu elde edilen bilgilerin, günümüzde de aynen kullanılması ve tefsir kaynaklarındaki mevcut bilgilerin mutlak hakikat kabul edilerek bu yorumlardan başka hiçbir görüşün kabul edilmemesi problemleri bir yaklaşımdan başka bir şey değildir. Eğer bugün, bu âyette bahsedilen genişlemenin, nasıl gerçekleşmekte olduğu sorusuna cevap aramak gerekiyorsa, bu sorunun cevabına, günümüz bilimsel araştırmaları sonucu elde edilen verilerden hareketle ulaşılabileceği unutulmamalıdır.

### Sonuç

Kur'an; Allah'la insan arasındaki ilişkileri, insanların birbirlerine karşı tavır ve davranış esaslarını belirleyen ve ilkeleri, vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e gönderilmiş olan bir din kitabıdır. Bilim ise Allah'ın evrene, tabiat yasaları olarak kodlamış olduğu kevnî âyetleri anlamlandırmayı gaye edinmiş olan bir disiplindir. Bu yönüyle her ikisi de Allah'ın âyetlerinden beslenmektedirler.

Kur'an, yaratılıştan bahsederken, "Kim, niçin yarattı?" sorularının cevabını hiçbir tartışmaya meydan vermeyecek şekilde açık ve anlaşılır bir tarzda verirken, "Nasıl yarattı?" sorusunun cevabı olarak sadece Allah'ın güç ve kudretini anlatacak kadarıyla yetinir ve bu konuda ayrıntıya girmez. Âyetlerdeki yaratılış hakikatlerinin ayrıntısını öğrenmek isteyenleri de evrene nakşetmiş olduğu âyetleri anlamaya ve anlamlandırmaya, yani tefekkür, gözlem ve deneye dayalı metodlar kullanarak bilimsel araştırmalar yapmaya davet ve teşvik eder.

Öteden beri Kur'an'da ayrıntılı bilgi verilmeyen bu tür konular merak edilmiş ve "Nasıl" sorusuna cevap olacak şekilde, günün bilgi kaynakları çerçevesinde âyetler yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu tür yorumlar, kendi çağının bilimsel bilgisi olduğu için o devirde doğru kabul edilse de, bilimsel bilginin devamlı gelişme ve yenilenme özelliği sebebiyle daha sonraki dönemler için gerçeği yansıtmaktan uzaklaşmakta ve yerini yeni keşifler sonucu elde edilen bilgilere bırakmaktadır. Bu sebeple bir önceki çağın verileriyle yapılan bir yorum, daha sonraki dönem için doğruyu yansıtmaktan uzaklaşabilmektedir. Böyle bir durumda çoğu zaman tefsir kitaplarına kaydedilmiş bu tür bilimsel kaynaklı bilgiler, vahiy ürünü bilgi muame-

<sup>41</sup> Bucaille, *Tevrat, İnciller, Kur'an-ı Kerim ve Bilim*, 244-245; Yalçın Cengiz, *Evren ve Yaratılış* (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2012), 123.

lesine tabi tutularak çağlar üstü hakikatmiş gibi algılanabilmektedir. Bu durum da, Kur'an'ın çağdan uzak ve kopuk olduğu gibi bir algıyı ortaya çıkarmaktadır.

Bunun için müfessirlerin yaratılışla ilgili yorumlarının, kendi yaşadıkları dönemin kültür kodlarından beslenen bilgilerden neşet etmiş olduğu göz ardı edilmemeli, bunlar vahiyle bir tutulmamalı ve değişmez bilgiler olarak algılanmamalıdır. Aksi takdirde çok önemli bir tefsir problemi ortaya çıkacak ve Kur'an tefsiri adına, geçmiş dönemlerin kabulleri, çağın bilimsel bilgisi konumuna yükselecek, bu da, Kur'an'ın güne ve gündeme dair söyleyeceği bir sözü, vereceği bir mesajı olmadığı algısının ortaya çıkmasına yol açacaktır.

Eğer tüm müfessirler bu tür âyetleri, öncekilerin yorumlarından bağımsız olarak kendi dönemlerinin bilimsel verileriyle yorumlamış olsalardı hem bilim tarihiyle ilgili önemli veriler elde edilmiş hem de kevnî âyetlerle ilgili yorumlar gündemden kopmuş olmayacaktı.

## Kaynakça

- Arslan, Şükrü. “Celâleyn Tefsiri'nin İsnadı ve el-Mahallî'nin Bakara Suresinden Yaptığı Tefsiri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991), 155-172.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 6 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1988.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl fî tefsiri'l-Kur'an (Tefsîru'l-Begavî)*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe, 4. Basım, 1417-1997.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Bucaille, Maurice. *Tevrat, İnciller, Kur'an-ı Kerîm ve Bilim*. çev. Suat Yıldırım. İzmir: Işık Yayınları, 2005.
- Cengiz, Yalçın. *Evren ve Yaratılış*. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çelakıl, Ömer. *Kur'an-ı Kerîm'in Mucize Sırları*. İstanbul: Düş Yayınları, 2004.
- Erdem, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 1998.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğa*. thk. Muhammed Avd Mür'ib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahman el-Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü Hilâl, ts.
- Hâzin, Alâüddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim b. Ömer. *Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*. tsh. Muhammed Ali Şâhin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Bâşânî. *Kitâbü'l-garîbeyn fî'l-Kur'an ve'l-hadîs*. thk. Ahmed Mezîd el-Ferîdî. 6 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr, 1419/1999.
- Hürremşahi, Bahauddin. *Kur'an Bilimi*. çev. Hasan Almas. İstanbul: İhtar Yayıncılık, 1998.
- İbn Acîbe el-Hasenî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî. 7 Cilt. Kahire: Hasen Abbâs Zekî, 1419.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Temâm. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Ebî Zemenîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz*. thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b Ukkâşe - Muhammed b. Mustafâ el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422.
- İstanbul Kur'an Araştırmaları Grubu, *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 21. Basım, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Abdülmelik. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrâhîm el-Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 3. Basım. ts.
- Mahallî Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed. – Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Mahmûdeyn Muhammed Mahmûd. - Ferrâ, Taha 'Osmân. *el-Medhâl ilâ 'ilmi'l-coğrafya ve'l-bîe*. Dermek: Dâru'l-Merîh, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Tefsîru'l-Mâtürîdî / Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Tefsîru'l-Mâverdî / en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye fi 'ilmi meâni'l-Kur'an ve tefsîrih ve ahkâmih ve cümelin min fünûni ulûmih*. thk. Ed. eş-Şâhid el-Bûşeyhî. 13 Cilt. Şârika: Mecmûatü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429/2008.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'la. *Tefhîmü'l-Kur'an*. çev. Heyet. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah b. Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil b. Yûnus. *İ'râbü'l-Kur'an*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.

- Nu'mânî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. 'Âdil. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Râgıp el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem 1412.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb / et-Tefsîru'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*. thk. İmâm Ebî Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkandî*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Zekeriyâ Abdülmecîd en-Nûtî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Seydî Ali Reis. *Mir'âtü'l-memâlik (Ülkelerin Aynası)*. haz. Necdet Akyıldız. b.y.: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ülûm*, thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Heyet. 25 Cilt. Suudi Arabistan: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1430.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-vasît*. thk. Heyet. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet. 40 Cilt. Kuveyt: Vezâratü'l-İrşâd ve'l-İnbâ, 1385-1422/1965-2001.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şilbî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.



**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)**

Abdulkadir KARAKUŞ

**Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The author declares that he have no competing interests.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)**

**Kur'an'ın Takdim ve Tehirli Söz Yapılarının Edebî Değeri ve 7. Yüzyıl Arapların  
Dili Kullanım Zevk ve Âdetleriyle İlişkisi**

*The Literary Value of the Qur'an's Presentations and Delayed Word Structures and Their  
Relationship with the Language Use, Taste, and Customs of the 7th Century Arabs*

**Emrah DİNDİ**

Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı

Doç. Dr., Dokuz Eylül University, Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

İzmir, Türkiye

emrah.dindi@deu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6664-7590>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 18/12/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 28/04/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2023

**Atıf / Citation:** Dindi, Emrah. "Kur'an'ın Takdim ve Tehirli Söz Yapılarının Edebî Değeri ve 7. Yüzyıl Arapların Dili Kullanım Zevk ve Âdetleriyle İlişkisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan/April, 2023), 142-167.

<https://doi.org/10.31121/tader.1220763>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

**Öz**

Arap dilinde ve bu dilin kalıplarıyla nazil olan Kur'an'da takdim ve tehirli söz yapıları, dilin ve Kur'an ifadelerinin temel problemleri arasında yer almıştır. Bu nedenle müfessirler ve dilbilimciler, metnin anlamını deşifre etmek için emeklerini büyük oranda Kur'an ayetlerinin mevcut dizimini bozup yeniden inşa etmeye harcamışlardır. O bakımdan bu çalışmada, tertip, tanzim ve telifi düzenli olmayan, anlam karışıklığına, işkâle yol açan Kur'an ayetlerinin edebî değeri incelenmiş, ayet sonlarında veya ayetin diğer kısımlarında takdim ve tehirli gelen yapıların o dönem Arapların kelimelerinde gözettilerinde edebî zevkleriyle, kelimelerde ihtimam ve özen gösterdikleri şeyleri takdim etme âdetleriyle ilişkisi irdelenmiştir. Gerek geleneğimizde gerekse de günümüz akademik çalışmalarda Kur'an'ın takdim ve tehirli söz yapıları nahiv kuralları ve belagî amaçları açısından ele alınmış olsa da edebî yönden bu söz yapılarının değeri ve 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların edebî zevk ve dili kullanımı âdetleriyle ilişkisi, müstakil bir çalışma olarak henüz ele alınmamıştır. O nedenle otantik ve özgün olduğunu düşündüğümüz bu çalışmanın alanına yeni katkılar sunacağını ümit etmekteyiz. Literatür taraması yönteminin kullanıldığı bu araştırma neticesinde, kimi dilbilimcilerin edebî açıdan iyi bir kelimelerde olmaması gerektiğini ileri sürdükleri Kur'an'daki bu takdim ve tehirli sözdizimsel problemlerin, söz dizimindeki bazı zayıf ve cılız ifade yapılarının, kelimelerinde melodik uyumu gözetme amacından; kelimeler ortasında ise takdim edilen lafza ihtimam ve itina gösterme hedefinden kaynaklandığı görülmüştür. Bu takdim ve tehirlerin, kelamın ilahi kaynağından, semavî yapısından daha ziyade, 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların dil ve mantık yapılarıyla, onların üsluplarıyla, sözdeki fesahat ve belagat hedefleriyle, zevk ve âdetleriyle, kendi tarihsel ve varoluşsal gerçeklikleriyle bağlantılı olduğu ortaya çıkmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Takdim, Tehir, Edebî Değer, Arap Edebî Zevk ve Âdetleri

**Abstract**

Presentation and delayed word structures are among the main problems of the language and the expressions of the Qur'an in the Arabic language and in the Qur'an, which was revealed with the patterns of this language. For this reason, commentators and linguists spent much of their efforts deciphering the meaning of the text by disrupting and reconstructing the existing syntax of the Qur'anic Verses. In this regard, the literary value of the verses of the Qur'an, whose arrangement, design, and composition are not regular and cause confusion in meaning, are examined in the present study, and the relations among the structures presented and delayed at the end of the verses or in other parts of the verses, with the literary taste that the Arabs observed at the end of the word, and which they took care and attention. Although the Qur'an's introductory and delayed word structures have been discussed in terms of syntax rules and rhetorical purposes in our tradition and today's academic studies, the literary value of these word structures and their relationship with the literary taste and language usage customs of the 7th century Hejaz region Arabs was not discussed yet as a separate study. For this reason, we hope that the present study, which we think is authentic and original, will make new contributions to the literature in this regard. As a result of the study, in which the literature review method was used, these presentations and delayed syntactic problems in the Qur'an, which some linguists argue that they should not be in a good literary word, are because of the aim of observing the melodic harmony of some weak and feeble expression structures in the syntax, and in the middle of the word. In this respect, it was found that these were because of the aim of paying attention and care to the word presented. It was also found that these presentations and delayed words are related to the language and logic structures of the 7th-century Arabs of the Hejaz Region, their styles, their verbal aims of fluency and eloquence, their tastes and customs, and historical and existential realities, rather instead of the divine source of the word and its heavenly structure.

**Keywords:** Tafsir, The Qur'an, Presentation, Delay, Literary Value, Arabic Literary Taste and Customs.

**Giriş**

Arap dilinde takdim, tehir, izmar/hazf vb. kelamın tertip ve tanziminden, düzensiz diziminden, lafızların anlam tertibine uygun dizilmeyişinden yahut noksan oluşundan dolayı, muad edilen manaya delaletin açık olmayışı ve muhatabın bu düzensiz ve tertibi zayıf kelimelerden

murad edilen manaya nasıl ulaşacağını bilmeyişi, kelamın fesahatine aykırı bir *tenâfür/et-ta'kidu'l-lafzî* (lafzî karışıklık, düzensizlik) olarak kabul edilmiştir. Dilbilimciler, lafızları, telifi, tertibi, tanzimi ve görüntüsü zayıf ve bayağı/sıradan bir kelamı, fasih ve belîğ kelam olma vasfına muğayir ve muhalif olarak *kabîh*, *gayrı hasen* (güzel olmayan), *merdûd* (reddedilir) ve *redî* (adi, bayağı ve sıradan) bir kelam olarak ele almışlardır. Bu türden kelam yapılarının Kur'an'ın ifadelerinde mevcut olup olmadığı, çok aşikâr bir şekilde geleneğimizde dile getirilmemiş olsa da dolaylı yönden zayıf ve cılız bir sesle de olsa varlığı inkâr edilmemiştir. Sadece Arap dilinde, nazım ve nesrinde değil aynı zamanda Hicaz bölgesi Arapların lisanı, onların gündelik kelam kalıpları üzere teşekkül ve tecessüm eden Kur'an dilinde de, gerek isim gerekse de fiil cümlelerinde lafızların tertip ve tanzimi bakımından karışık, düzensiz, zayıf, cılız, güzel olmayan, bayağı ve sıradan (*tenâfür*, *ta'kid* ve *rekâket*, *kabîh*, *hasen olmayan*, *merdûd*, *redî*) söz yapıları mevcuttur. Dilbilimcilerin söz ettikleri kelamda lafzın bulunması gereken yerde bulunmaması türünden söz yapıları, yani anlam bakımından doğru ancak sözün tertip ve tanzimi bakımından dilbilim/edebî açıdan *kabîh olan yahut hasen olmayan* söz yapıları Kur'an'da da yer almıştır. Şöyle tefsirlere bir göz atıldığında genel olarak tüm müfessirlerin, özellikle de dilbilimci müfessirlerin zaman ve emeklerini zihindeki anlam dizimine uygun olmayan Kur'an'daki takdim ve tehirli söz yapılarını manaya uygun bir şekilde yeniden dizayn etme (*reconstruction*) daha güzel, daha anlaşılır bir yapıya kavuşturma çabası içine girmiş oldukları kuşkusuz dikkatlerden kaçmamaktadır. O bakımdan kimi dilbilimci ve belagatçılar tarafından Kur'an'ın bazı ifadelerinin tertip ve tanziminin edebî açıdan *ceyyid* (güzel kelam) olmadığı, onun söz dizimindeki bazı rekâketlerin, zayıf ve cılız yapıların olduğu ileri sürülmüştür, hatta bu durum zaman zaman onun i'cazını zedeleyen, i'caz itibarını düşüren ve ona leke getiren yapısal sorunlar arasında da tatad edilmiştir. Dolayısıyla bizim bu makalede amacımız, elbetteki Arap dilinde yahut Kur'an'da takdim ve tehirli cümle yapılarını, nahivcilerin yaptıkları gibi takdimli ve tehirli lafızların nerelerde vacip (zorunlu) nerelerde caiz olup, nerelerde olmadığını veya belegatçıların ele aldıkları gibi bütün bu takdim ve tehirli türlerin *tahsîs*, *teşvik*, *ta'mîm*, *tefâül* (iyimserlik), *teberrük*, *taaccüb*, *ta'zîm*, *teşrîf*, *terahhum* (şefkat gösterimi), *kasr*, *medh*, *zem*, dua vb. şeklinde tek tek hangi amaçlarla yapıldığını irdelemek değil, bu tür çalışmalar hem kadim geleneğimizdeki eserlerde hem de günümüzde az veya çok Yüksek lisans<sup>1</sup> ve makale<sup>2</sup> düzeyindeki akademik çalışmalarda zaten fazlasıyla ele

<sup>1</sup> Bk. Fethullah Yener, *Üslûbî Anlatım ve Takdim-Tehir Üslûbunun Kur'an-ı Kerim'deki Kullanımı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010; Ahmet Tekin, *Kur'an'ı Kerim'de Takdim-Tehir ve Anlam Üzerindeki Etkisi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013; Abdullah Kılınçkaya, *Nahiv ve Belâgat Açısından Takdim-Te'hir ve Kur'an-ı Kerim'de Kullanılışları* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015; Yusuf Çetin, *Arapça'da Takdim-Tehir ve Şiirde Kullanımı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018; Neşe Çetinovalı Bay, *İbnü's-Serrâc'a Göre Arapça Sözdiziminde Takdim ve Tehir (el-Usûl Örneği)* (İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

<sup>2</sup> Bk. Fikri Güney, "Arap Dilinde Takdim ve Te'hir Olgusu", *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2017), 95-112; Abdullah Temizkan, "Âyet Sonlarında Yer Alan Esmâ-İ Hüsnâ'da Takdim ve Te'hir", *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Mehmet Bilen vd. (Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayını, 2017), 498-519; Ahmet Tekin, "Kur'an'da Takdim-Tehir'in Gereçekleri", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, 1/1 (2017), 31-44; H. Keskinoglu-M. Ali Kılavuz Araz, "Nahivciler

alınmıştır. Bizim bu mevcut çalışmalardan farklı ve özgün olarak bu çalışmada hedeflediğimiz şey, Kur'an'daki bazı cümlelerin sözdizim, tertip, telif ve tanziminin dilbilimciler nezdinde belîğ ve fasih kelimada bulunması gereken özellikler açısından önce edebî açıdan bir değerlendirmesini yapmak, hangi düzeyde kelim olduklarını ortaya koymak daha sonra da seci/uyak maksadıyla yapılmış olan takdim ve tehirlî yapıların o dönem Arapların sözlü edebî söylemleriyle, onların dili kullanım âdet ve alışkanlıklarıyla, edebî zevkleriyle diyalektik ilişkisini irdelemeye çalışmaktır. Dolayısıyla, literatür taraması yönteminin kullanıldığı bu çalışmada, kimi dilbilimcilerin edebî açıdan *ceyyid* (iyi, kaliteli, sağlam) *hasen* (güzel), *ahsen* (daha güzel) bir kelimada olmaması gerektiğini ileri sürdükleri Kur'an'daki bu takdim ve tehirlî sözdizimsel sorunların, söz dizimindeki bazı rekâket (anlam bulanıklığı), zayıf, cılız ifade yapılarının, kelim sonlarında melodik uyumu sağlamak yahut ihtimam ve itina için yapılmış olan takdim ve tehirlîlerin, kelâmın ilahî kaynağıyla mı yoksa 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların dili kullanım zevk ve âdetleriyle mi ilişkili bir durum olduğu araştırmanın neticesinde ortaya çıkmış olacaktır. Dolayısıyla da nüzul dönemi Araplarına tevcih edilmiş canlı dinamik bir ses ve söz, hitap ve nutuk iken, sonra iki kapak arasında kitaba dönüşmüş ilahî bir kelâmın, Emevî, Abbasî ve daha sonraki dönemlerde gelişmiş edebî yazın dili, kitabî dil daha doğrusu kurgusal metin dili ölçütleri üzerinden yapısal sorunlu, zayıf, cılız ifadeli olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği de gün yüzüne çıkmış olacaktır.

### 1. Kur'an'ın Takdim-Tehirlî Söz Dizimlerinin Fasih ve Belîğ (Edebî) Kelâm Açısından Değeri

Arap dilinde, asıl olan, cümledeki her ögenin ait olduğu düzen ve sıralama içerisinde yer almasıdır. Söz gelimi fiil cümlelerinin kıyasi kurallara uygun aslolan dizimi, fiil-fail-meful; isim cümlelerinin ise müpteda-haber şeklinde olmasıdır. Ancak kelimada gerek nahiv gerekse de çeşitli belağî amaçlarla bu dizime zaman zaman uyulmadığı, anlam itibariyle lafzın cümlede bulunması gereken yerde bulunmadığı yani genel dil kaidesine aykırı olarak takdim ve tehirlî, düzensiz geldiği görülür. O bakımdan cümlelerin diziminde sonra gelmesi gereken bir kelimenin herhangi bir sebepten ötürü önce getirilmesi (takdim), önce gelmesi gereken bir ögenin bazı özel/belağî nedenlerden ötürü sonraya bırakılıp geciktirilmesi<sup>3</sup> başka bir ifadeyle anlamın zihindeki sıralanışına göre sonra gelmesi gereken lafız ve kelâmın cümlede öne alınması; anlamın zihindeki sıralanışına önce gelmesi gereken lafız ve kelâmın cümlede sonraya alınması olarak da tanımlanan takdim ve tehirlî, Kur'an belagatının önemli konularından birini

Nezdinde Takdîm-Te'hîr Olgusu", *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June 2020), 153-166; Adnan Arslan, "Mata'nî'nin Hasâisu't-ta'bîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm simâtuhu'l-belâgiyye Adlı Eserinde Kur'an'da Takdim-Tehir Konusunda (İskâfî Özelinde) Yaptığı Yorumlara Eleştirel Bakış", *Sırat* 2/1 (Mayıs 2021), 10-34; Mehmet Gürbüz-Abdullah Demirci, "Belâgat Açısından Müsnedün İleyhin Fiilî Habere Takdimi", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 11 (Haziran 2022), 161-189; Murat Sarıgül, "Tefsir Kitaplarında Takdim-Te'hîr İle İlişkilendirilen Ayetlerin Tespiti", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 8/2 (Temmuz 2022), 914-936.

<sup>3</sup> Ebû Adillâh Bedrûddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 3/233-236; Bu makalede Arapça temel kaynaklar, bilgiye erişim kolaylığı sağlamasından dolayı Mektebetu's-Şâmîle 3.64 sürümünden verilmiştir.

<sup>4</sup> Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvî er-Râzî Ebu'l-Hüseyn, *es-Sâhibî fî fikhi'l-luğati'l-Arabiyye ve mesâlihâ ve süneni'l-Arabi fî kelâmihâ* (b.y.: Muhammed Alî Bîzûn, 1997), 189; Abdurrahmân b. Ebî Bekr

oluşturmaktadır. İster Arap dilinde isterse de Kur'an'da mevcut olsun, bu yapılar, zihindeki anlamla dış dünyadaki sözün dizimi (lafız-mana) birbirine uymadığından, anlam güçlüğüne neden olduğundan, zaman zaman edebî yönden kusurlu ve zayıf kelimeler olarak görülmüştür. Dolayısıyla Kur'an'ın kimi ifadelerinin tertip ve tanzimi yönüyle *ceyyid* olmayışı, onun söz dizimindeki bazı *rekâket*ler, zayıf ve cılız yapılar, kimileri tarafından onun i'cazını zedeleyen, i'caz itibarını düşüren ve ona leke getiren yapısal sorunlar arasında tatad edilmiştir.<sup>5</sup> Bu yüzden biz, Kur'an'daki cümlelerin tanzim sorunlarına, bunların nedenlerine ve o dönem Arapların sözlü edebî söylemleriyle ilişkisine geçmeden önce, Arap nahvi ve dilbilimciler penceresinden lafız ve mana yönüyle iyi bir kelimelerde olması yahut olmaması gereken özelliklere kısaca temas etmek istiyoruz.

Arap dilinde takdim, tehir, izmar/hazf vb. kelamın düzensiz tanziminden, lafızların anlam tertibine uygun dizilmeyişinden yahut noksan oluşundan dolayı, murad edilen manaya delaletin açık olmayışı, daha doğrusu muhatabın bu düzensiz ve tertibi zayıf kelimelerden murad edilen manaya nasıl ulaşacağını bilmeyişini, kelamın fesahatine aykırı bir *tenâfir/et-ta'kidu'l-lafziyyu* (lafzî karışıklık, düzensizlik) olarak kabul edilmiştir.<sup>6</sup> O bakımdan doğru anlamın doğru lafızla dizilip dizilmediği bakımından kelamı türlere ayırmışlardır. Sîbeveyh ve onu takip eden diğer dilbilimciler, kelamı, *müstakîm hasen*, *muhâl*, *müstakîm kezib*, *müstakîm kabîh* ve *muhâl kezib* diye sınıflamışlardır. Söz gelimi “Dün sana geldim/أنتيك أمس/، “Yarın

Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luġa ve envâ'ihâ*, thk. Fuâd Alî Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/268; Ebu'l-Bekâ el-Hanefî, *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahâti ve'l-furûki'l-luġaviyye*, thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısri (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.), 260.

<sup>5</sup> Kur'an'ın söz yapısına yönelik bu eleştirileri Yahya b. Hamza nakletmiştir. Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî, *et-Tirâzu li-esrâri'l-belâġa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Unsuriyye, 1423), 3/245-246; Ziyâuddin İbnu'l-Esîr, “anlamın tertibinde/diziminde *sahih* olan ve *fasid* olan” diye açmış olduğu bir başlıkta, bu konuda *sahih* dizim, kelamda çeşitli anlamların zikredilmesi ve bu anlamlar tekrar zikredilince mukaddem olanın mukaddem/önce, muahhar olanın da muahhar/sonra zikredilmesinin en güzel (*ahsen*) olduğunu ifade etmiştir. Ancak Kur'an'da ve Kur'an'ın dışında çeşitli fasih kelimelerde mukaddem olanın takdiminin, muahhar olanın ise tehirinin gözetilmediğini dile getirmiştir. Söz gelimi Sebe' 9. ayette “أَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ نَشَأَ نَحْسِفَ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسِطُ عَلَيْهِمْ كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ” mukaddem olan anlam takdim, muahhar olan anlam tehir edilmemiştir, edilmiş olsaydı “فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ” şeklinde ifade edilmiş olurdu. Yine Âl-i İmrân, 106. ayette “يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ، وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ” muahhar/sonra gelmesi gereken önce, mukaddem/önce gelmesi gereken de sonra gelmiştir. Halbuki “وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ” şeklinde olmuş olsa idi tertip *sahih* ve *ahsen* olurdu. Dolayısıyla İbnu'l-Esîr'in nazarında, bu dizimler *sahih* yahut *ahsen* (daha güzel) düzeyinde dizimler değildir. Tabii ki büyük bir kelam ayıbı da değildir, ancak kendisinin de işaret ettiği gibi *ahsen* tertipte bir kelam değildir. Halbuki mesela Hûd sûresi 105-108. ayette “وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مُّعَدَّدٍ، يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِذِيهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَمِنَ النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهيقٌ، خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ، وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي السَّمَاءِ سَعِيدُونَ، وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي السَّمَاءِ سَعِيدُونَ” mukaddem/önce gelmesi gereken önce gelmesi, muahhar/sonra gelmesi gereken de sonra gelmesi (... فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَمِنَ النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهيقٌ... وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ... سَعِيدُونَ) gözetilmiştir. Yine İsrâ 12 ve Yûnus sûresi 67. ayetler de tertibin gözetildiğine örnek verilmiştir. Bk. Nasrullâh b. Muhammed Ziyâuddin İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir*, thk. Ahmet el-Hûfî, Bedevî Tibâne (Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 3/173-174; Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed b. Abdi'l-Kerîm eş-Şeybânî Ebu'l-Feth Ziyâuddin İbnu'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebîr fî sinâ'ati'l-manzûm mine'l-kelâmi ve'l-mensûr*, thk. Mustafâ Cevâd (b.y.: Matbaatu'l-Mecma'il-İlmiyyi, 1375), 221-224.

<sup>6</sup> Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer Ebu'l-Me'âlî, Celâluddîn el-Kazvîni eş-Şâfiî el-Ma'rûf bi-Hatîbu Dîmeşk, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-luġa*, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.), 1/31-32; Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Fezârî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ fî sinâ'ati'l-inşâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/286.



sana geleceğim /سَأَتِيكَ غداً” cümleleri *müstakîm hasendir*. Çünkü bu ifade, hem söz dizim, lafız ve hem de mana açısından sorunsuz, doğru bir dizgedir. “Dağı taşıdım/حَمَلْتُ الْجِبَالَ”, “Deniz suyunu içtim/شَرِبْتُ مَاءَ الْبَحْرِ” cümleleri ise *müstakîm kezibdir*. Çünkü kelam, lafız ve söz dizim yönüyle doğrudur ancak mana yönüyle yanlıştır. Şöyle ki deniz suyu içilmez, dağ taşınmaz. “Zeyd’i gördüm/رَأَيْتُ زَيْدًا”, “Zeyd’in sana gelmesi için/كَيْ زَيْدًا يَأْتِيكَ” ve “Zeyd’i döveceğim/سَوْفَ زَيْدًا أُضْرِبُ” dizgeleri ise *müstakîm kabîhdir*, *hasen* söz değildir. Çünkü cümle anlam bakımından doğru olsa da söz dizim bakımından sorunludur, lafızlar bulunması gereken yerin dışında başka bir yerde bulunmaktadır. “Dün deniz suyunu içeceğim/سَوْفَ أَشْرَبُ مَاءَ الْبَحْرِ أَمْسٍ” sözü ise *muhâl kezibdir*. Çünkü deniz suyu içilmez. Ortak yargı bildiren aynı cümlede hem uzak gelecek ifade eden “سَوْفَ” edatı hem de geçmiş ifade eden “أَمْسٍ” zarfı kullanılmıştır.<sup>7</sup> Sîbevey gerek *kezib* gerekse de *kabîh* ve *muhal* türünden konuşma dilinde caiz olmayan söz dizgelerinin şiirde caiz olduğunu ifade etmiştir.<sup>8</sup> İşte Sîbeveyh’in sınıfladığı kelam türlerinden biri olan lafzın bulunması gereken yerde bulunmaması kabilinden söz yapıları, yani anlam bakımından doğru ancak sözün tertip ve tanzimi bakımından *müstakîm kabîh olan*, *hasen* olmayan söz yapıları, Kur’an’da da azımsanmayacak oranda fazladır. Örneğin, “خَشَعًا أَبْصَارُهُمْ” ayetinde mansubattan olan müfred hal lafzı (خشعا) amilinden önce gelmiş yani mamul, amiline tekaddüm etmiştir. Anlam bakımından sıkıntı olmasa da kelamın diziminde işkâl/problem söz konusudur. Şöyle ki “خشعا” kelimesinin amili “يُخْرِجُونَ” fiili midir yoksa “خشعا” kelimesinden önce mahzuf bir fiil yahut mahzuf bir müpteda mıdır, belli değildir. O bakımdan takdim ve tehirle sözün nizamı bozulduğundan dolayı bu durum dilbilimciler tarafından *kabîh* kelam olarak nitelenmiştir. Genel olarak meânî ehlinin kelamda *ta’kîd/muâdele* olarak nitelendirdikleri bu takdim ve tehirli söz yapıları, anlam karışıklığına ve düzensizliğe yol açmaktadır. O nedenle tefsirciler, eforlarının önemli bir kısmını ilahi murad ve mesaja değil, hitabın nazmındaki bu karışıklığı gidermeye ayırmışlardır. Bu durum fesahatin zıttı bir durumdur. Çünkü fesahat kelamın açık ve seçik olmasını gerektirir, hâlbuki bu durum bir kelam kusurudur.<sup>10</sup>

Peki dilbilimciler açısından güzel kelam nedir, nasıl bir kelimedir? dediğimiz de onlar güzel kelamı şöyle nitelemişlerdir. Akışkan, telaffuzu kolay, açık, berrak, parlak, lafzı seçkin, manası isabetli, başlangıcı (matla‘ı) güzel, bitişi (makta‘ı) tatlı, bölümleri arasında eşitlik, sınırları arasında denge, bitişleri birbirine benzer, başı ile sonu arasında uyum olan, tertibi, telifi yani sözün dizimi ve dökşemesi güzel olan, biçimi, kalıbı ve terkibi de mükemmel olan kelam, güzel, hoş ve iyi bir kelam olarak nitelenmiş ve kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu tür bir

<sup>7</sup> Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Ebû Bîşr Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhi-re: Mektebetu’l-Hâneçî, 1988), 1/25-26, 98-99; Ebû Saîd es-Sîrâfî el-Hasen b. Abdillâh b. el-Merzübân, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, thk. Ahmed Hasen Mehdî-Âlî Seyyid Âlî (Beyrût-Lübnân: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008), 1/185-188; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mehrân el-Askerî, *es-Sinâ’ateyn*, thk. Âlî Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: el-Mektebetu’l-Unsuriyye, 1419), 70; Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, 2/205-218.

<sup>8</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/26.

<sup>9</sup> el-Kamer, 54/7; Bu ayetteki halin amiline/zi’l-hale takdimine ilişkin geniş bilgi için bk. Muhammed b. Yezîd b. Abdî’l-Ekber es-Sümâlî el-Ezdî Ebu’l-Abbâs el-Müberred, *el-Muktazab*, thk. Muhammed Abdulhâlik Udeyme (b.y.: Âlemu’l-Kütub, ts.), 4/300; Ebu’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Hasâis*, (b.y.: el-Heyetu’l-Mısriyye el-Âmme li’l-Kitâb, ts.), 2/386.

<sup>10</sup> Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, 2/209.

kelam, akışkanlığı, açık, berrak ve parlaklığı yanında tatlılığı, fesahatı, belagatı, kulağa hoş gelmesi ve telaffuz kolaylığıyla güzelliği ve şaşaaı ihtiva etmektedir. Böyle bir kelam, telif, tertip ve terkip hata ve kusurlarından uzaktır.<sup>11</sup> O bakımdan lafzın anlamı doğru olsa da lafzın kendisi zayıf, cılız, bayağı ve hafif olursa o lafzın çirkin (*kabîh*), ayıplanan (*müstehcen*), *mezmûm* ve *merdûd* (zemmedilen ve reddedilen) bir kelam olmaktan<sup>12</sup> kurtulması mümkün değildir. Başka bir ifadeyle kelamın en iyisi, fasih (anlamı açık, seçik) ve telaffuzu kolay olanıdır, manası ve maksadı muğlak ve müphem (kapalı), yorucu, bıktırıcı, istikrah edici, anlaşılması ve telaffuzu zor olmayan, zayıflık, hafiflik ve bayağılıktan uzak olanıdır. Aksi takdirde kelamın lafzı ve görüntüsü zayıf ve bayağı/sıradan ise, manası açık, anlaşılır ve telaffuzu kolay değil ise *merdûd* ve *redîd*dir, yani kabul edilir bir kelam değildir, aksine adi, bayağı ve sıradan bir kelimedir.<sup>13</sup> Lafız, söz dizim ve mana yönüyle iyi bir kelimada bulunması gerekenler konusunda diğer belagatçılar da benzeri şeyler söylemişlerdir. Söz gelimi, İbn Raşık el-Kayravânî şöyle der: lafız, bedendir, mana ruhtur. Mananın lafızla ilişkisi, ruhun bedenle ilişkisi gibidir. Mana, beden zayıflığıyla zayıflar, gücüyle ise güçlenir. Mana her türlü ayıp ve kusurdan uzak olup, tıpkı bazı bedenlere, ruh çıkmadan topallık, felç, şaşılık vb. şeyler arız olduğu gibi eğer lafızda da bir kusur, hata, düzensizlik, karışıklık söz konusu olursa, o takdirde kelam noksan olur ve dolayısıyla onda bir kusur, hata söz konusu olur. Şayet mana zayıf olur, onun bir kısmı kusurlu, hatalı, düzensiz ve karışık olursa, tıpkı ruhun hastalığından dolayı bedenleri hastalığa maruz kalan kişiler gibi lafız da bundan büyük oranda payını alır. Kusurlu, hatalı, düzensiz ve karışık mananın ancak lafız açısından, lafzın gelmesi gerektiği şekilde gelmemesinden kaynaklandığını daha önce sunmuş olduğum beden ve ruhun ilaçlarına kıyasla anlarsın. Eğer mananın tamamı kusurlu, hatalı, düzensiz, karışık ve bozuk olursa, bu takdirde her ne kadar kulağa tatlı gelse de tıpkı ölünün insanın gözünde herhangi bir eksiğinin olmadığı, bununla beraber kendisinden faydalanılmadığı ve hiçbir fayda vermediği gibi işte lafız da kendisinde hiçbir fayda olmayan ölü gibi kalır. Lafzın tamamı kusurlu, hatalı, düzensiz, karışık, bozuk, düşük ve zayıf olursa o lafzın sahih bir manası olmaz. Çünkü biz beden dışında ruhu bulamayız.<sup>14</sup> İbn Raşık manayı lafza, lafzı manaya tercih edenlerden söz ettikten sonra da şöyle der: İnsanların çoğunluğu lafzı manaya üstün tutar. İşin erbabı olan bazılarının şöyle dediklerini işittim. Bilginler şöyle demişlerdir: Lafız, değer bakımından manadan daha pahalı, kıymet bakımından daha büyük, talep edilmesi yönüyle daha üstündür. Çünkü manalar, insanların zihinlerinde mevcuttur, bu konuda cahil de işin erbabı da eşittir. Ancak, iyi bir söz, lafzın hata ve kusurlardan uzak olmasına, örgüsünün güzel olmasına, tertip ve telifinin sağlıklı olmasına bağlıdır. Görmüyor musun bir adam birini cömertlikte yağmura ve denize;

<sup>11</sup> Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 55-57; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 2/355-356.

<sup>12</sup> Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 59; Askerî'nin belirttiği gibi, cahillğin kendilerine galip geldiği bir gurup, ancak zorlukla anlamına vakıf oldukları kelamı iyi (*ceyyid*) kelam saymışlardır. Telaffuzu zor, katı, sert, kaba ve bilinmeyen, aşına olunmayan garip lafızlı kelamı fasih görmüşlerdir. Tam tersine dilde akışkan, telaffuzu kolay, yumuşak ve tatlı olan, kulağa hoş gelen kelamı ise redî, yani sıradan, bayağı ve adi bir kelam olarak hakir görmüşlerdir. Bk. Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 60; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 2/357.

<sup>13</sup> Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 67; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 2/235, 358.

<sup>14</sup> Ebû Alî el-Hasen b. Raşık el-Kayravânî el-Ezdî, *el-'Umde fî mehâsini's-şî'ri ve âdâbihi*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (b.y.: Dâru'l-Ceyl, 1981), 1/124.

atılmalı ve gözü peklikte aslana; keskinlikte kılıca; azimde akarsuya; güzellikte güneşe benzetmek isterse, bu manaların söz dizgesi, terkibi en güzel şekilde olmaz ise ve bu manalar, incelik, açıklık, bolluk, tatlılık, hoşluk, güzellik, zerafet, şıklık ve akıcılıktan uzak olur ise bu mananın herhangi bir kadru kıymeti olmaz. İbn Veki' de mana insanın bedeni, lafız ise onun elbisesi gibidir. Güzel bir beden kendisine denk ve uygun bir elbise bulmaz ise, o bedenin değeri, bakanların gözünde zayıf ve küçük düşer. Bazı söz ustaları da “mana modeldir, lafız ise örnektir. Örnek modele tabi olur, model değişince o da değişir, model sabit olunca o da sabit olur” demişlerdir. Abbâs b. Hasen el-Alevî'nin ve Abdulkerîm b. İbrâhîm en-Nehşelî el-Karavânî'nin belîğ bir kelamın özelliğiyle ilgili dile getirdikleri sözlerinde görüldüğü gibi kimilerine göre manalar, lafızların kalıpları, kimilerine göre de lafızlar manaların kalıplarıdır.<sup>15</sup> Kadı Abdulcabbâr'ın Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye nisbet ettiği ifadelerde de fasih yani güzel ve doğru kelamın özelliklerini görüyoruz:

“Bir sözün fasih olması, ancak lafzının pürüzsüzlüğü, manasının güzelliği ve doğruluğu sebebiyledir. Burada her iki hususa da dikkat etmek önemlidir. Çünkü bir sözün lafzı açık ve net olduğu halde manası silik ve kısıtlı olursa bu söz fasih sayılamaz. O halde her iki bakımdan da gerekli özellikleri taşıması lazımdır. Bir sözün fasihliği sadece belirli bir lafız kalıbının/nazımının olması değildir. Çünkü nazımları yani söyleniş üslupları farklı olduğu halde bir hatibin şairden daha fasih olması mümkündür. Bazen de nazım aynı olduğu halde sözdeki meziyet fesahatta ortaya çıkar. Bu konuda esas alınması gereken zikrettiğimiz görüştür. Çünkü fesahat her türlü nazım ve söyleyiş üslubunda ortaya çıkabilir. Fesahatin bir nazma bağlı olması ise ancak fasih sözler söyleyen birinin ilk olarak ifadelendirdiği bir anlamla ilgili olabilir.”<sup>16</sup>

Belîğ bir kelimada lafız ve mana dengesi konusunda Câhız ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî de benzeri şeyleri söylemişlerdir. Tabiatında, mizacında belîğ söz söyleme sanatıyla ilgili ziyade bir güce sahip olan kişi ancak belîğ söz söylemenin üstesinden gelebilir ve bu kişinin mantık/konuşma gücündeki payı, kelama hâkim olma payının ötesine taşar, öyle ki, özgür ve soylu bir lafzı, ancak kendisi gibi özgür ve soylu bir mana üzere; yine üstün, kıymetli, açık seçik ve bol lafzı kendisi gibi üstün, kıymetli, açık seçik bol bir mana üzere koyar. Sonuçta beyan yönüyle lafzın hakkını verir, doğru olması bakımından konuşmanın payını bolca getirir, mana yönüyle kelamın payını bollaştırır. Bütün bunları, kelimada bulunması gereken yerlerine koyar ve kendi vasıflarıyla niteler, irab ve fesahat yönünden bütün bunların hakkını verir.<sup>17</sup> Bu değerli sanat uğraşında doğru fikri bulmak için danışan kişi, sonuçta doğrusunun, lafızda mübalağadan çok sözün yapısının akıcılığına ihtiyaç duyduğunu anlar. Gerçekten de lafız özgür olmaktan çıkarsa özgür bir mana elde edilemez. Zira özgür bir mana ile esir bir lafız, ya da esir bir mana ile özgür bir lafız aynı nazım içinde bir araya getirilirse öz olarak birbirini iten, unsur olarak birbirine zıt iki şey bir araya getirilmiş demektir.<sup>18</sup> Dolayısıyla manaların

<sup>15</sup> İbn Raşîk, *el-'Umde*, 1/127.

<sup>16</sup> Ebu'l-Hasen Abdulcabbâr b. Ahmed Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, (Kahire: Vezâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1960-1961), 22/197.

<sup>17</sup> Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân el-Câhız, *er-Resâilu'l-edebiyye*, (Beyrut: Dârun ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423), 306.

<sup>18</sup> Ebû Hayyân Alî b. Muhammed et-Tevhîdî, *Risâle fi'l-'ulûm*, (el-Kostantiniyye: Matbaatu'l-Cevânib, 1301), Risâletân li-Ebî Hayyân İçinde, 206'dan naklen Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 104.

gerçekliği ancak lafızların gerçekliğiyle sabit olur. Manalar bozulduğunda aynı şekilde lafızlar da boş ve değersiz hale gelir. Lafız ile mana birbirine kaynaşmış ve birbirine kenetlenmiş ve birbirine örülmüştür. Birinde meydana gelen, çatlak, leke diğerine zarar verir, birinde meydana gelen kusur ve ayıp diğerini de bozar.<sup>19</sup> Kuşkusuz sanıldığı gibi, manalar bir uçta, lafızlar başka bir uçta değildir. Tam aksine birbiriyle iç içe ve uyum halindedir. Lafız ve mana ile ilgili doğru olan bu sınırdadır. Lafız kötü, telifi, tertibi ve tanzimi çirkin ve irabı/sözdizimi ihlal edilmiş olsa da manaların kendisine özgü olduğunu, tek başına yeterli olduğunu düşünen kişi aslında kendi eksikliği ve acizliğini göstermiş demektir.<sup>20</sup> Gerek mana gerekse de nazım, tertip ve telif yönüyle iyi ve belîğ bir kelimada olmaması ve olması gerekenler ise şöyledir: İyi bir kelam, tekellüflü/zorlama, yapmacık, anlamı kapalı, içerisinde garip, telafuzu ve anlaşılması güç, zor, yabancı, bilinmeyen tanınmayan, manayı ortadan kaldıran, manayı bozan yahut manayı başka bir manaya dönüştüren kelimelerin kullanımından uzak olması gerekir. Hatalı, kusurlu, zayıf, cılız, güçsüz, içerisinde bolca garip lafızlar barındıran, irabı/söz dizimi sorunlu ve tevile muhtaç olan kelam da bu kabildendir. Çünkü bu vb. kelam işitildiğinde kuşkusuz kişi için bir külfet, lafızın seçiminde insan tabiatına zahmet, söylenişinde dile bir meşakkat söz konusu olur. Lafız, mana ve sözün dizimi konusunda ilk gaye, mananın doğru, ikincisi lafızın seçimi, üçüncüsü de nazımın, sözün diziminin kolay, telif ve tertibinin tatlı, şaşıklı ve parlaklığının celbedici, lafızların kardeşliğinin (binası, kuruluşu, konuluğu yönünden benzerliğinin) orta olması ve bu üç halin devam etmesi, kişi sözü işittiğinde gönülde yüceliğin meydana gelmesidir. Dolayısıyla en iyi kelam, gerçekliğinden dolayı aklın kendisini desteklediği, inceliğinden dolayı lafızın kendisine yardım ettiği, dinlenilmesi kolay, ruha tesir eden, kalbe tatlılık veren, göğsü rahatlatan, ezberlendiğinde unutulmayan, uzadığında usandırmayan, kısaldığında hakir görülen, cilveli, işveli, lezzetli, şaşırtıcı, okşayıcı, tatlı, yumuşak, sarhoş edici, tarağın dişleri gibi lafızları eşit ve dengeli, altın dökümü gibi dökümlü, iç içe geçmiş yani parlaklığı, doğruluğu ve mükemmelliği bir arada bulunduran bir kelimedir.<sup>21</sup>

## 2.Kur'an'ın Takdim-Tehirli Söz Dizimlerinin 7. Yüzyıl Arapların Edebî Zevk ve Âdetleriyle İlişkisi

### 2.1.Edebî Zevkleriyle İlişkisi

Kur'an'ın söz dizimine bakıldığında cümlenin dizilişinde bir kelime, ibare ve ifade anlam bakımından neden olması gerektiği yerde değil de başka bir yerde konumlanmıştır ya da aynı hükme ortak olan iki veya daha fazla şey arasında neden diğeri ile değil de öteki ile söze başlanılmıştır, kuşkusuz bu durum, dilbilim ve anlam bilimcilerin merakını cezbeden hem de zihinlerini meşgul eden unsurlar arasında yer almıştır. Geleneğimizde Kur'an'ın söz diziminde takdim ve tehiri bilmek metnin çözümlenmesinde, cümlenin yapıbozumunda, anlam karışıklığını/belirsizliğini gidermede en temel problemler arasında yer almıştır. Bakıldığında tefsir kitapları özellikle dilbilimsel tefsirler, takdim ve tehir yapılarını tayin ve tespit etme, yapıbo-

<sup>19</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve 'z-zehâir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1988), 5/90.

<sup>20</sup> Ebû Hayyân, *el-Besâir*, 6/37.

<sup>21</sup> Ebû Hayyân Alî b. Muhammed el-Abbâs, *Mesâlibu'l-vezîreyn*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1992), 1/134-136.

zum ve yapıçözüm tahlilleriyle daha doğrusu anlamı ortaya çıkarmak için Kur'an ayetlerinin dizimini yeniden inşa etme, yeniden telif, tertip ve tanzim etme çabalarıyla doludur. Çünkü Arapçada kurallı cümle diziminde, fiil cümlelerinde kıyasi dizim/sıralama, fiil-fail-meful; isim cümlelerinde ise müpteda-haber şeklindedir. Hâlbuki Kur'an'da bu kıyasi söz dizime aykırı pek çok kullanım söz konusudur. Örneğin, “وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ”<sup>22</sup>, “وَإِذْ ابْتَلَىٰ اللَّهُ مِنْ”<sup>23</sup>, “فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ”<sup>24</sup> ve “وَتَعَسَىٰ وُجُوهُهُمْ النَّارُ”<sup>25</sup> ayetlerinde cümlelerin kıyasi dizimine aykırı olarak, mefuller, ( الْمُرْسَلُونَ, الْعُلَمَاءُ, رَبُّهُ ) faillerden ( لُوطٍ, اللَّهُ, إِبْرَاهِيمَ ) önce getirilmiştir.<sup>26</sup> Hatta bunlardan müfessirleri epey uğraştıran söz dizimleri bile söz konusudur. Örneğin, “لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِنْ فَوْقِهَا غُرَفٌ مَبْنِيَّةٌ”<sup>27</sup> ayetinin olması gereken dizimi “لَهُمْ غُرَفٌ مَبْنِيَّةٌ مِنْ فَوْقِهَا غُرَفٌ” şeklindedir.<sup>28</sup> Aynı şekilde manaya göre “وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَغُوا فَلَا”<sup>29</sup> ayetinin gerçek dizimi “ولو ترى إذ فرغوا وأخذوا من مكان قريب فلا فوت”<sup>29</sup> şeklindedir. Yine mana yönüyle “وَأُولَا كَلِمَةً سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا”<sup>30</sup> ayetinin dizimi “ولولا كلمة سبقت من ربك وأجل مسمى”<sup>31</sup> şeklinde olmalıdır. Benzer şekilde “وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ”<sup>32</sup> ayetinin tanzim, telif ve tertibi de “وكم من قرية جاءها بأسنا فأهلكناها”<sup>32</sup> şeklinde takdim ve tehiri gerektirmektedir. Hâlbuki Yahya b. Hamza'nın dediği gibi muciz bir kelamın hakkı, hoşça giden hayret veren bir tertip/dizim üzere yani edebî açıdan daha güzel (*el-ahsen*) bir tertip üzere gelmiş olmasıdır.<sup>33</sup> Durum böyle olmadığı için, ayetteki söz dizimsel ve yapısal sorunu çözmek için müfessirler “وكم من قرية أهلكناها فحكمتنا / وكم من قرية أردنا إهلاكها فجاءها بأسنا”<sup>34</sup> şeklinde, ayete çeşitli kelime takdir ve tayinlerinde bulunmayı, hatta helak ile azabın gelişinin aynı şey olduğunu, dolayısıyla bunlardan birini diğerinden önce söylemenin sorun teşkil edemeyeceğini, aralarında tertibi gözetmenin makul olmayacağını dile getirmeyi de ihmal etmemişlerdir.<sup>34</sup> Dilbilimcilerin ileri sürdükleri kelamın örüntüsel yapısının kastedilen anlama delaletinin açık olmamasından (*ta'kid*), takdim, tehir vb. nedenlerden dolayı lafızların tertibinin zihindeki anlam tertibine uygun olmamasından (*muâdele*) kaynaklı bu türden söz yapıları, kadim Arap şiirinde de mevcuttur. Örneğin, Abbâsî dönemi şairlerin-

<sup>22</sup> el-Bakara 2/124.

<sup>23</sup> el-Fâtır 35/28.

<sup>24</sup> el-Hicr 15/61.

<sup>25</sup> İbrâhîm 14/50.

<sup>26</sup> Seleme b. Müslim el-Avtebî es-Suhârâ, *el-İbâne fi'l-luğati'l-Arabiyye*, thk. Abdulkerîm Halîfe vd. (b.y.: Vizâretu't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, Saltanatu Ammân, 1999), 1/466.

<sup>27</sup> ez-Zümer 39/20.

<sup>28</sup> el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî Ebû Abdillâh, *Fehmu'l-Kur'ân ve me'ânihi*, thk. Hüseyin el-Kutlu (Beyrut: Dâru'l-Kindî, Dâru'l-Fikr, 1398), 259, 476.

<sup>29</sup> Sebe 34/51.

<sup>30</sup> Tâhâ 20/129.

<sup>31</sup> Bu örnekler için bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 189-190; Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/268; Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr Gâlib el-Âmilî Ebû Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 18/398; Ebû Muhammed Abdirrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzîr et-Temîmî el-Hanzelî er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye: Mektebetu Nizâr, 1419), 7/2441; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, (b.y.: y.y., ts.), 2/416; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Îsâ b. Muhammed el-Merî İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe, Muhammed b. Mustafâ el-Kenz (Mısır/Kâhire: el-Fârûk el-Hadîse, 2002), 3/137.

<sup>32</sup> el-A'râf 7/4.

<sup>33</sup> Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâz*, 3/245.

<sup>34</sup> Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâz*, 3/246.



den Mütenebbî'nin "أَنْتَى يَكُونُ أَبَا الْبِرَايَا آدَمَ ... وَأَبُوكَ وَالتَّقْلَانِ أَنْتَ مُحَمَّدٌ" şiirinde bu tertip ve telifle murad edilen mananın ortaya çıkması oldukça zordur. O nedenle şiirin gerçek diziminin "أَنْتَى وَمَا مِثْلُ هَذَا" şeklinde olduğu dile getirilmiştir. Yine Ferazdak'ın "وَمَا مِثْلُ هَذَا" şiirinin anlama göre gerçek diziminin "إِلَى" tarzında olması; benzer biçimde "إِلَى" şiirinin delaletinin ortaya çıkması için gerçek telif ve tertibin "إِلَى مَلِكٍ أَبُوهُ مَا أُمُّهُ مِنْ مُحَارِبٍ وَلَا كَانَتْ تُصَاهِرُهُ كَلِيبٌ" şeklinde olması gerektiğinin ileri sürülmesi de bu kabildendir.<sup>36</sup>

Kur'an'da salt fasıla ve maktalardaki vezni, ölçüyü, kafiyeyi gözetmek için takdim ve tehirlerin yer aldığı yani cümlelerin doğal söz diziminin bozulduğu da görülür. Söz gelimi, "وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى" ayetinin mana yönüyle dizimi, gerçekte "سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ وَأَجَلٌ مُسَمًّى" şeklinde olmalıdır. Peki kelime (كَلِمَةٌ) lafzına atfedilen ve merfu olan "وَأَجَلٌ مُسَمًّى" ifadesinin, örnekte olduğu gibi takdim olması gerekirken tam tersine cümlelerin sonuna tehir edilmiş olmasının nedeni nedir? diye sorduğumuzda bunun seciyi/kafiyeyi, vezni ve fasıla harfinin uyumunu gözetme amacından başka bir hedefinin olmadığı ortaya çıkar. Çünkü "النهي/...، müsemma/...، مُسَمًّى/...، terzâ/...، ترضي/..." kelimelerine bakıldığında bir önceki ve bir sonraki ayetlerin fasıla harflerinin (ي) ve melodinin aynı olduğu görülür.<sup>38</sup> Aynı şekilde "فَكَيْفَ كَانَ عَدَابِي وَنُذْرٌ" ayetinin söz dizgesinde azap (عَدَابِي)، uyarı anlamına gelen *nüzür* (نُذْرٌ) kelimesinden önce gelmiştir. Hâlbuki olayların zihinde mantıksal dizimine göre gerçekte uyarı azaptan önce olan bir şeydir. Nitekim Şu'arâ, 26/208, Sâffât, 37/73, 177. ayetlerinde helakin/azabın uyarıdan sonra zikredildiği görülür.<sup>40</sup> Dolayısıyla bu iki kelime arasında takdim ve tehirin yapılmış olmasının nedeni ayet sonlarındaki seciyi/fasılayı dengeleme ve benzeştirme çabasından başka bir şey değildir. Çünkü "müddekir/مدكر...، nüzür/نذر...، müddekir/مدكر...، müstemir/مستمر...، nüzür/نذر...، müddekir/مدكر...، nüzür/نذر...، munkar/منقعر..." kelimeleriyle biten fasıla/seci lafızlarına bakıldığında, bu kelimelerin "ra/r" fasıla/uyak harfiyle, birbirlerine yakın vezinlerle, ritmik bir ses yapısıyla bittiği görülür. Yine pek çok ayette Musa ve Harun isimleri "رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ" şeklinde üstünlük/metbu-tabî, öncü-izci sırasına göre ard arda geldiği halde Tâhâ, 20/70. ayette "قَالُوا أَمَّا بِرَبِّ قَالُوا أَمَّا بِرَبِّ" Harun ismi Musa'ya yani üstün ve öncü olan, daha üstün olana takdim edilmiş, öncelik ve sonralık bozulmuştur. Bunun da nedeni, kuşkusuz Kur'an'da o dönem Arapların özellikle de Mekkelilerin edebî zevkine uygun vezinli, ölçülü (secili) kelimeler söyleme, maktalardan eşitleme hassasiyetinin hesaba katılmış olmasıdır. Çünkü "رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ" diziminde gelen ayetlerin öncesi ve sonrasına bakıldığında, ayet sonlarında yer alan fasıla kelimelerinin benzer vezinlerle ve fasıla harflerinin ise aynı harfle yani "nun/ن"la sonlandığı görülür. Şöyle

<sup>35</sup> Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 2/286.

<sup>36</sup> Kazvînî, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 1/33, dipnot 1.

<sup>37</sup> Tâhâ 20/129.

<sup>38</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/163; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-Îtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: el-Hey'etu'l-Mısıriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1974), 3/344.

<sup>39</sup> el-Kamer 54/16.

<sup>40</sup> Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'ân*, 259.

<sup>41</sup> el-A'râf 7/122; eş-Şu'arâ 26/48; es-Sâffât 37/114, 120.



ki A'râf, 7/122'de "te'lemûn/تعلمون..., Hârûn/هارون..., el-âlemîn/العالمين..."; Şu'arâ, 26/48'de "ecme'in/اجمعين..., Hârûn/هارون..., ye'fikûn/يفكرون..." ve Sâffât, 37/120'de ise "el-muhsinîn/المحسنين..., Hârûn/هارون..., el-âhirîn/الأخريين..." şeklinde yer almıştır. Tam tersine "بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى" ayetinden önce ve sonra gelen ayetlerin sonlarındaki fasıla harfinin ise "ebkâ/إبقي..., Mûsâ/موسى..., etâ/اتي..." kelimelerinde izlendiği gibi<sup>42</sup> eliften dönüşmüş "yâ/ي" harfi ile, "â" sesiyle bir ahenk, melodi sağlanmaya çalışıldığı yani salt uyak zevki için, olması gereken söz dizimin bozulduğu görülür. Benzer şekilde "Şüphesiz senin için orada aç kalmak, çıplak kalmak yoktur. Orada ne susuzluk çekersin, ne de güneş altında kalırsın/ وَأَنْتَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا" ayetinde cennette açlığın, susuzluğun, çıplaklığın ve güneşin olmadığından söz edilirken kelamdaki örfi tertip ve tanzime göre "senin için orada aç kalmak, susuz kalmak yoktur. Orada ne çıplak ne de güneş altında kalırsın" denilmesi gerekirken tam tersine açıklıkla çıplaklık bir cümlede; susuzlukla güneşte kalma ise diğer cümlede yan yana zikredilmiştir. Kuşkusuz bu da İbn Atiyye ve diğer müfessirlerin dedikleri gibi birbiriyle yan yana bulunması uygun olmayan lafız ve terkipleri cümlede bir araya getirmenin, bir şeyi kendi hilafı ve zıttıyla ortaya koymanın, o günkü Arapların lugavî örf ve âdetlerinden olmasından, Allah'ın da bu yerel, kültürel ve tarihsel lisan ve lugavî âdetleri üzere konuşmasından kaynaklanmış olabilir.<sup>44</sup> Çünkü müfessirlerin dile getirdikleri gibi birbirine yakın aynı cinsten benzer olanı, benzerinden koparıp dile getirmek (قطع النظير عن النظير) bu ayette olduğu gibi susuzluğu açıklıktan; güneşte kalmayı çıplaklıktan koparıp ayırmak, Arap belagatının eşsiz sırlarındandı<sup>45</sup> ve İslam öncesi Arap şiirinde görülen bir durumdu.<sup>46</sup> O bakımdan kimileri ta-

<sup>42</sup> Kur'an'da secinin varlığını ileri sürenler bu ayetleri örnek göstermişlerdir. (Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/56; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/335; Muhammed b. Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbır el-Fârûkî el-Hanefî et-Tahânevî, *Mevsû'ati keşşâfi istlâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Alî Duhrûc (Beirut: Mektebetu Lübnân, 1996), 1/932) Ancak Kâdî Ebû Bekr el-Bâkillânî yani Eşariler, Musa ve Harun isminin takdim ve tehirinin aynı manayı farklı lafızlarla tekrar etmek olduğunu, bunun belagat ve fesahatın ortaya çıktığı zor bir durum ve çeşitlendirme olduğunu belirtmişlerdir. Benzerini getirmekten aciz olduklarına dikkat çekmek için birçok kıssanın farklı tertiplerle tekrar ettiğini, dolayısıyla bu türden takdim ve tehirle gelen lafızların seci değil i'cazî ortaya koymak olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 3/336; Tahânevî, *Mevsû'a*, 1/933.

<sup>43</sup> Tâhâ 20/118, 119.

<sup>44</sup> Ebû Muhammed Abdilhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Temmâm b. Atiyye el-Endülüsi, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 4/67; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddîn el-Endülüsi, *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Sıtkı Muhammed Cemîl (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1420), 7/390; Abdulfettâh b. Muhammed Ahmed Hıdır, "Âdâtu'l-Arabi'l-Kavliyye fi Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletu'l-Buhûsi'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye*, 3/6, 41.

<sup>45</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/92, Dipnot 1; Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk el-Kâsîmî, *Mehâsinu't-te'vil*, thk. Muhammed Bâsel 'Uyûn es-Sûd (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1918), 7/151; Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Huseynî el-Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, thk. Alî Abdalbârî Atiyye (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 8/581.

<sup>46</sup> Söz gelimi İmruu'l-Kays'ın aşağıdaki şiirinde:

كأني لم أركب جواداً للذة ... ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال  
ولم أسب الرقى الروي ولم أفل ... ليخلي كزري كزرة بعد اجفال

*Sanki ben haz ve lezzet için yarış atına binmedim.*

*Halhallı tomurcuk göğüslü cariye ile birlikte olmadım.*

*Keskin, saf ağzı açılmamış şarabı sebyetmedim.*

*Ürküttükten sonra atıma saldırı demedim*

Mananın zihinde mantıksal dizimine uygun olarak birbirine münasip olan yarış atlarına binme, atların saldırısıyla; şarap ise, tomurcuk göğüslü kadınlarla birlikte zikredilmesi gerekirken tam tersine kadınlarla oynaşma hazzı ile atlara binme hazzı; misafirlere sunulan şarap hazzı ile cesaretle düşmana saldırma bir arada zikre-

rafından ayetin mevcut diziminde bir uyumsuzluğun söz konusu olmadığı, ayetin gerçekte dilde ve örfte yan yana kullanımına uygun teşekkül ettiği, çünkü örfte “o aç ve çıplaktır” denildiği, “o aç ve susuzdur” denilmediği ifade edilmiş olsa da<sup>47</sup> ve bu dizim, Arapların örflerinde dili kullanım âdetleriyle ilişkilendirilmiş de,

Kur'an ifadelerindeki sözün mantıksal tertip ve dizime aykırı gelme sorunu, cümle sonlarında ses, vezin ve ölçü birliğini sağlama maksadıyla da doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla ayetteki münasip olmayan söz dizimlerde Arap'ın dili kullanım âdetlerinin yanı sıra Kâsimî'nin dediği gibi ayet sonlarındaki vezin ve ahenk zevkini gözetme amacının da ( وهو ) قصد تناسب الفواصل gözardı edilmemesi gerekir. Kur'an ifadelerindeki bu tertip, tanzim, telif ve tensik çatlaklığının yani anlamın çarpık, uyumsuz dizimi, İbn Atiyye'nin dediği gibi birbiriyle yan yana bulunması uygun olmayan lafız ve terkipleri cümlede bir araya getirmenin, bir şeyi kendi hilafı ve zıttıyla ortaya koymanın o günkü Arapların lugavî örf ve âdetlerinden kaynaklanıyor olması muhtemel olsa da ayetteki takdim ve tehirin gerçek nedeninin seciyi, kelimelerindeki ses birliğini/melodiyi benzeştirme ve dengeleme gayreti olduğu gözardı edilmemelidir. Çünkü susuzluk, açıklıkla birlikte yan yana zikredilmiş olsaydı “Senin için orada aç kalmak ve susamak yoktur/لا تجوع فيها ولا تنظمأ” denilecekti. Bu takdirde ayet sonlarında vezin/ölçü benzerliği ortadan kalkmış olacaktı.<sup>48</sup> Dolayısıyla ayet sonlarında “ve lâ tezhâ/ وَلَا... ve lâ te'râ/ وَلَا تَعْرَى...” şeklinde geçen fasıla lafızları/maktaları, bunların ses, vezin ve ölçüleri önceki ve sonraki ayetlerin sonlarındaki “lâ yeblâ/لَا يَبْلَى... ebâ/أَبَى...” kelimeleriyle karşılaştırıldığında, sözün karışık dizimde gelmesinin nedeni daha da net anlaşılabilir. Kur'an'dan daha birçok örnek verilebilir.<sup>49</sup>

dilmiştir. Dolayısıyla edebî çatlaklığın yani beytin başı ile sonunun birbiriyle uyumsuzluğunun giderilmesi, mısranın tertip, tanzim, telif ve tensikinin gerçekleştirilmesi, birbiriyle benzer ve uyumlu hale getirilmesi için mısranın söz diziminin edebiyatçılar ve dilbilimciler tarafından şöyle olması önerilmiştir:

كأنّي لم أركب جواداً ولم أفل... ليخيلي كزري كزرة بغد اجفال  
ولم أسبأ الرزق الرزوي للذة... ولم أتبطن كعجبا ذات خلخال

*Sanki ben yarış atına binmedim.*

*Ürküttükten sonra atıma, saldır demedim*

*Keskin saf, ağzı açılmamış şarabı haz ve lezzet için sebyetmedim.*

*Halhallı tomurcuk göğüslü cariye ile birlikte olmadım*

İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4/67; 2/274; Hıdır, “Âdâtu'l-Arabi'l-Kavliyye fi Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm”, 41; İmruu'l-Kays'ın bu iki mısrasından her biri, örnekte olduğu gibi diğerinin yerine konulmuş olsa idi daha insicamlı, daha güzel olacağı yönünde edebiyatçıların eleştirileri konusunda ayrıca bk. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Tabâtabâ el-Hasenî el-Alevî Ebu'l-Hasen, *İyâru's-şi'r*, thk. Abdulazîz b. Nâsır el-Mâni' (Kâhire: Mektebetu'l-Hâneci, ts.), 210; Ebû Ubeydillâh b. Muhammed b. Umrân b. Mûsâ el-Merzubânî, *Muveşşah fi meâhizi'l-'ulemâ 'ale's-şu'arâ*, (b.y. y.y., ts.), 31; Ebu'l-Ferec el-Muâfi b. Zekeriyâ b. Yahyâ el-Cerîrî en-Nehrevânî, *el-Celisu's-sâlih el-kâfi ve'l-enisu'n-nâsîh eş-şâfi*, thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 388-389; Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 144; Ebû Hayyân, *el-Besâir*, 7/89; Ahmed b. Abdilvahhâb b. Muhammed b. Abdiddâim Şihâbuddîn en-Nüveyrî, *Nihâyetu'l-erab fi funûni'l-edeb*, (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 4/103-104; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 2/296-297; Muhammed b. Eydemür el-Müsta'simî, *ed-Dürrü'l-ferid ve beytu'l-kasîd*, thk. Kâmil Selmânel-Cebûrî (Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 1/306-309; 8/437.

<sup>47</sup> İbn Raşîk, *el-'Umde*, 1/259.

<sup>48</sup> Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, 7/151.

<sup>49</sup> Yine Tâhâ 67. “فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةَ مُوسَى” ayetinde fail konumunda olan “موسى” kelimesi, cümlede en sonda gelmiştir. Hâlbuki kelimada kıyasi söz dizimleri dikkate alındığında aslanan failin fiile bitişik olması, mefulün failden sonra gelmesidir. İşte burada “موسى” kelimesi takdim olunması gerekirken tehir edilmiş, mefulünden

Arap edebiyatında da bu yapılar azımsanmayacak oranda çoktur. O bakımdan bütün bu söz yapılarının kadim Arap edebî anlatı ve üslubuyla ilişkili olduğuna dar birkaç örnek vermenin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Söz gelimi Zu'r-Rumme'nin “... ما بَالُ عَيْنِكَ مِنْهَا الْمَاءُ يَنْسَكِبُ ...” şiirinde takdim ve tehire yer verildiğini görüyoruz. Birinci kısmın asıl dizilişi gerçekte “...تسرب/تسرب...، yenkesibu/يَنْسَكِبُ...” lafızlarında görüldüğü üzere cümlenin bitimindeki diğer kelimelerle vezni, ölçü ve kafiyeyi denkleştirme maksadıyla takdim ve tehir yapılmış olduğu göze çarpıyor.<sup>50</sup> Hâris b. Hillize'nin bir şiirinde<sup>51</sup> “ولا يَبْرُدُ الْغَلِيلُ الْمَاءُ” cümlesinde mefulün (الغليل), failine/amiline (الماء)

sonra gelmiştir. Bunun da nedeni seci/kafiyeyi, vezni ve fasıla harfini, söz bitişlerinde nağmeyi/melodiyi (*tenâsübü*, *müşâkeleyi*) gözetme amacıdır. (Bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/62; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/340; İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, 2/174; Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâz*, 2/38; Yener, *Üslûbî Anlatım ve Takdim-Tehir*, 68; Tekin, *Kur'an'ı Kerim'de Takdim-Tehir*, 41; Kılınçkaya, *Nahiv ve Belâgat Açısından Takdim-Te'hir*, 68; Çetin, *Arapça'da Takdim-Tehir*, 19-20; Arslan, “Mata'nî'nin Hasâisu't-ta'bîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm simâtuhu'l-belâgiyye Adlı Eserinde Kur'an'da Takdim-Tehir Konusunda (İşkâfî Özeline) Yaptığı Yorumlara Eleştirel Bakış”, 17.) Çünkü bu ayetin öncesi ve sonrasında yer alan ayetlerin sonlarındaki “tes'â/تسعي...، Mûsâ/موسى...، el-a'lâ/الاعلى...” kelimelerine bakıldığında fasıla harflerinin “ya/ي” şeklinde yazılan ve uzatmalı “â” sesiyle benzer ritim ve melodi oluşturan elif olduğu görülür. Dolayısıyla failin yani “موسى” kelimesinin söz diziminin sonunda konumlandırılmış olmasının, daha doğrusu lafzın zihindeki anlamın dizilişine göre dizilmemiş olmasının nedeni seciyi yani vezni, ölçüyü gözetme kaygısıdır. Benzer biçimde el-Hâkka 30. “ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلْوَةٌ” ayetinde de meful, fiiline tekaddüm etmiş, fiile bitişen hu/ه zamiri, fiilinden önce gelen mefulle raci olmuştur. Hâlbuki kurallı düzenli cümle yapısına göre “ثم صلوه الجحيم” şeklinde meful fiilinden sonra cümlede gelmelidir. İşte burada meful olan “الْجَحِيمِ” lafzının “صَلْوَةٌ” fiilinden önce dilin kıyası kurallarına aykırı bir şekilde gelmesinin nedeni, ayet sonlarında seciyi/benzerliği (*müşâkele*) gözetme ve onu tercih etme amacıdır. Çünkü ayet sonlarına bakıldığında “فَاسْلُكُوهُ/فصلوهُ...، sallûh/صَلُّوهُ...، feğullûh/فَعْلُوهُ...” lafızlarının benzer vezin ve aynı fasıla harfleriyle sonlandıkları farkedilir. (Bk. İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir*, 2/174-175; Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâz*, 2/38.) Aynı şekilde el-İsrâ 69. “ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا” ayetinde görüldüğü üzere arka arkaya üç tane harfi cerli yapı (لَكُمْ، عَلَيْنَا، بِهِ) zikredilmiştir. Dilbilimciler açısından bu tür bir kelam, tertibi ve tanzimi bakımından güzel (*hasen*) olsa da kuşkusuz fesahat ve belagat açısından daha güzel (*ahsen*) bir kelam değildir. Daha güzel olan şüphesiz onların aralarının ayrılmış olmasıdır. Peki neden üçü de yan yana gelmek zorunda kalmıştır denilirse bunun fasıla ve maktalardaki kafiye uyumunu gözetme, o günkü Mekke ve Medine Arapların kelam sonlarında edebî zevk ve beklentilerini hesaba katma çabasının bir ürünü olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü bakıldığında ayetin sonunda gelen “تَبِيعًا” lafzının, önceki ve sonraki ayetlerin sonlarındaki “تَفْزِيلًا/تفضيلاً...، تَبِيعًا/تبعياً...، وَكَيْلًا/وكيلاً...” lafızlarıyla hem vezin/ölçü ve hem de son fasıla harfleri bakımından bir ahenk ve bütünlük içinde olduğu görülür. (Bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/62; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/345.) Benzer şekilde el-Kıyâmet 23. “إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” ayetinde “إِلَى رَبِّهَا” ifadesi, “ناظِرَةٌ” amilinden sonra gelmesi gerekirken amiline takdim olunmuştur. Bu takdimin nedeni ayet sonlarında seciyi, *tenâsüb* (uyum) ve *teşâkülü* (benzerliği), estetiği gözetme amacıdır. Çünkü önceki ve sonraki ayetlerin bitiş lafızlarına (بَاسِرَةٌ/بَاسِرَةٌ...، نَازِرَةٌ/ناظِرَةٌ...، نَاصِرَةٌ/ناصِرَةٌ...) bakıldığında bu amacın gözetildiği çok açık bir şekilde anlaşılır. Kıyâmet sûresindeki “إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ” ayetinde car yapıli haberin ve zarfın müptedasına takdimi de bu kabildendir. (Bk. Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâzu*, 2/40.) Yine, esmâi hüsnânın söz gelimi el-Bakara 225 ve el-İsrâ 44'te *ğâfûr-halîm* yahut tam tersi *halîm-ğâfûr* şeklinde aynı ismin bir ayette takdimli başka bir ayette de tehirli gelişyle önceki ve sonraki ayet bitişlerindeki biçimsel, sanatsal zevkin/uyumun esas alındığı görülür. (Bk. Temizkan, “Âyet Sonlarında Yer Alan Esmâ-i Hüsnâ'da Takdim ve Te'hir”, 505-507.) Yine hem zaman hem de insana yakın olması yönüyle önce gelmesi gereken dünya (وَالْأُولَى) lafzı en-Necm 25. “فَبِئْسَ الْأَجْرَةُ” ayetinde görüldüğü üzere ahiret (الْآخِرَةُ) lafzından sonra gelmiştir. Hâlbuki başka bir ayette örneğin el-Kasas 70. “لَهُ الْخَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةُ” ayetinde bu lafızlar, tam tersi bir durumla dizilmiştir. (Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 3/339; Yener, *Üslûbî Anlatım ve Takdim-Tehir*, 68.) Bunun nedeni Kur'an'ın ifadelerinde o günkü Arapların edebî zevklerine uygun ayet sonlarındaki kelimelerin vezin, ölçü ve harf benzerliğini, kulağa ve gönle hoş gelen melodi ve ritmi gözetme çabasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Necm suresindeki ayetin öncesinde ve sonrasındaki ayetlerin sonlarında gelen “temennâ/تَمْنَى...، el-ûlî/الأولى...، yerdâ/يرضى...” fasıla/seci lafızlarına bakıldığında “ya/ي” görünümünde uzatmalı “â” sesiyle bir ahenk oluşturulduğu farkedilir.

<sup>50</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 189; Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/268.

<sup>51</sup> لَمْ يَخْلُوا بَنِي رَزَّاحٍ بِيَرْقَا ... نَطَّاعٌ لَهُمْ عَلَيْهِمْ دُعَاءُ

tekaddüm etmesinin nedeni yine mısra sonlarındaki seciyi, kafiye ve vezni denkleştirme çabasıdır.<sup>52</sup> Çünkü mısranın son lafızlarına bakıldığında “duâ/دعاء... , mâ/الماء... , ibkâ/إبقاء... , belâ/بلاء...” şeklinde bir ritmin hedeflendiği görülür. Yine Hâris b. Hillize'nin başka bir şiirinde<sup>53</sup> mısra sonlarında seciyi denkleştirmek için haberin (ومن دون ما لديه) müptedasına (الثناء) tekaddüm etmesi, aynı şekilde cahiliye dönemi şairlerinden Mühelhel et-Tağlibî'nin bir şiirinde<sup>54</sup> mefulün failine/amiline takdim edilmiş olması da (أن يخلع الليل النهار) bu kabildendir, yani mısra sonlarındaki uyakı/melodiyi denkleştirme gayesidir. Hâlbuki bu kelam, “ولا الغليل، ويرد الماء” şeklinde kıyasi dil kuralına uygun gelmiş olsa idi kafiye bozulmuş olurdu.

Sözü uzatmadan kısaca şunu ifade edelim ki Cürçânî'nin dediği gibi dinletisi kulağa hoş gelen, nazmı/dizilişi şık bir şiir görmeyenin ki bunun sebebi o şiirdeki takdim ve tehir olması.<sup>55</sup> O bakımdan ister salt ayet sonlarındaki uyakın, biçimsel ve estetik zevkin esas alınmasından isterse de o günkü Arapların günlük kullanımında dilin bu şekilde olduğundan dolayı ayetler böyle dile gelmiş olsun her hâlükârda bu durum, İlahi kelamın üslubu, dil dizgesinin o dönem Arap kelam zevki ve kullanımı üzere teşekkül ve tecessüm ettiğinin çok açık bir göstergesidir. Zihindeki anlamın mantıksal dizimine uygun gelmeyen ayetlerin o günkü Arapların kelam sonlarındaki nağmeyi, melodiyi gözetme âdetleriyle ilişkisine dair elbetteki bu örnekler daha da çoğaltılabilir.<sup>56</sup>

## 2.2.Âdetleriyle İlişkisi

ثُمَّ فَاءُوا مِنْهُمْ بِقَاصِمَةِ الظُّهُ... ر وَلَا يَبْرُدُ الغَلِيلَ المَاءِ  
ثُمَّ حَيْلٌ مِنْ بَعْدِ ذَاكَ مَعَ العَدْرِ... لَاقِ لَا رَاقَةَ وَلَا إِبْقَاءَ  
وَهُوَ الرَّبُّ والشَّيْبُ عَلَى نَبْو... م الخيَّارين والنبلاء بلاء

Bk. Ebû Amr eş-Şeybânî, *Şerhu 'l-muallakâti 't-tis'*, thk. Abdulmecîd Hemmû, (Beyrut-Lübnan: Müessesetu'l-A'lemî, 2001), 361; Yahyâ b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî et-Tebrîzî Ebû Zekerîyyâ, *Şerhu 'l-kasâidi 'l-'aşr*, (b.y.: İdâretu't-Tibâati'l-Münîriyye, 1352), 274-275; Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin ez-Zevzenî, *Şerhu muallakâti 's-seb'*, (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2002), 285-286.

<sup>52</sup> Keskinoglu, “Nahivciler Nezdinde Takdim-Te'hir Olgusu”, 164.

<sup>53</sup> اِزْمِي بِمِثْلِهِ جَالَتْ الخَيْب... ل قَاتِبَتْ لِخَصْمِهَا الإِجْلَاءَ  
مَلِكٌ مُقْسِطٌ وَأَفْضَلُ مَنْ بَعْدَ... شَيْبِي وَمَنْ دُونَ مَا لَدَيْهِ النَّجَاءُ  
أَتَمَّا حُطَّةً أَرَدْتُمْ فَأَدُّو... هَا إِلَيْنَا تَمْشِي بِهَا الأَمْلَاءُ

Bk. Şeybânî, *Şerhu 'l-muallakâti 't-tis'*, 356; Zevzenî, *Şerhu muallakâti 's-seb'*, 275.

<sup>54</sup> خُذِ العَهْدَ الأَكْبَدَ عَلَى عُفْرِي... بِنَزْكِ كُلِّ مَا حَوَتْ التِّيَّارُ  
وَأَلَسْتُ بِخَالِعِ دِرْعِي وَسَيْفِي... إِلَى أَنْ يَخْلَعَ اللَّيْلُ النَّهَارُ

Bk. Ahmet b. İbrâhîm Mustafâ el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-edeb fi edebiyât ve inşâi 'l-Arab*, thk. Lecne mine'l-Câmiyyîn, (Beyrut: Müessesetu'l-Meârif, ts.), 2/381.

<sup>55</sup> Ebû Bekr Abdilkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Fârisî el-Cürçânî, *Delâilu 'l-i'câz fi 'ilmi 'l-me'ânî*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fehr, (Cidde: Matbaatu'l-Müdünî, Kâhire-Dâru'l-Müdünî, 1992), 106.

<sup>56</sup> Ayetin fasıla kelimesinin önceki ve sonraki ayetlerin sonlarındaki fasıla kelimeleriyle yahut bu kelimelerin son harfiyle ses, ahenk bakımından uyumlu olsun diye failin (فرعون النذر) el-Bakara, 2/3) yine Fâtiha suresinde (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) el-İhlâs 112/4) ayetinde haberin ismine takdim edilmesi bu amaçla yapılan takdim ve tehire örnektir. (Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/63; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/339). Yine “وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ مِنْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ” (el-Fussilet 41/37) ayetinde sonra gelmesi gereken “بُخَيْلٌ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهُمْ تَسْعَى” ifadesinden önce gelmesi gereken “تَعْبُدُونَ” mefulünün “إِيَّاهُ” mefulünün (Taha 20/66) ayetinde sonra gelmesi gereken “مَنْ سِحْرِهِمْ” car-mecrurun “أَنْهَا تَسْعَى” ifadesinden önce gelmesi de salt ayet sonlarındaki *tenâsübü/teşâkülü* gözetme gayesiyedir. Aksi takdirde dizimde olmaları gerektikleri yerde yani sonda gelmiş olsalardı ayet sonlarındaki seci/*tenâsüb* bozulmuş olurdu. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/234.



Burada amacımız takdim ve tehirin ne olduğunu, çeşitlerinin neler olduğunu yani takdim ve tehir konusunu işlemek değil, bu tür ifade kalıplarının Kur'an'ın söz varlığında neden yer aldığını sorgulamaktır. Başka bir deyişle amacımız Kur'an'da hangi ayetlerde takdim ve tehir vardır bunları göstermek yahut bunların yapısal çözümlenmeleri nasıldır bunları ortaya koymak değildir, tersine bu tür kullanımların o dönem Arapların lugavî antropolojileriyle ilişkisini gözler önüne sermektir. O bakımdan aynı hükme ortak olan iki veya daha fazla şey arasında neden diğeri ile değil de öteki ile söze başlanması konusuna gelince bu durum da kuşkusuz o dönem Arapların edebî anlayışları, sözü kullanımlarıyla ilişkilidir. Söz gelimi, “وَأَقِيمُوا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ”<sup>57</sup> ayetinin söz diziminde zekâtla değil önce namazla; “وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ”<sup>58</sup> ayetinde resul ile değil Allah ismi ile ve yine “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ”<sup>59</sup> ayetinin diziminde “نَسْتَعِينُ” ile değil “نَعْبُدُ” ile başlanılmış olması bu kabildendir. Kuşkusuz, bu takdim ve tehirler ister kastedilen anlamın ister kafiye/fasıla uyumunun bozulmasına engel olma amacından isterse de Arapların nezdinde ehem ve evla olanı öne almanın bir âdet olmasından kaynaklansın, her hâlükârda bu üslubun kökleri o dönem Arapların dili kullanım geleneğinde aranmalıdır. Çünkü aynı hükme dâhil olan birçok şeyden haber verdikleri zaman kendileri nezdinde ehem ve evla olanı öne almak Arap füsehasının âdetindendi (وكانت عادتهم تقديم ما هم به )<sup>60</sup> Araplar, kelimelerinde kendileri için daha önemli olan şeyleri takdim ederlerdi (والعرب (أهم).<sup>61</sup> Dolayısıyla Kur'an'ın söz diziminde bir hikmet aranacaksa bu hikmet gökte değil, kadim edebiyatçılarımızın ve kısmen müfessirlerimizin yaptıkları gibi o dönem Arapların dili kullanım âdet ve alışkanlıklarında aranmalıdır. Söz gelimi, Râğıb el-İsfahânî'nin, lafız yönüyle “نَعْبُدُكَ” ifadesi, “إِيَّاكَ نَعْبُدُ” cümlesinden daha veciz olduğu halde neden veciz şekilde gelmemiştir? diyen kişiye verdiği cevapta, bu durumun o dönem Arapların öncelik ve ehemmiyet verdikleri şeyleri öne alma yani mefulü faile takdim etme âdetleriyle ilişkilendirildiğini görüyoruz.<sup>62</sup> Yine “بَلْ مَكْرَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ”<sup>64</sup>, “سَيَرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّامًا آمَنِينَ”<sup>63</sup>, “وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتِينَ”<sup>65</sup>

<sup>57</sup> el-Bakara 2/43.

<sup>58</sup> en-Nisâ 4/59.

<sup>59</sup> el-Fâtiha 1/5. Bazı müfessirlerin ileri sürdükleri gibi “وإيَّاكَ” mefulünün, “نَسْتَعِينُ” fiiline takdiminin, ihtisas için olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü Fâtiha suresinin her bir ayetinin sonlandığı fasıla harflerine bakıldığında tam tersine bunun Arapların son derece özen gösterdikleri kelamın nazımının güzelliğini/seciyi gözetme amacından başka bir şey olmadığı ortaya çıkar. Şöyle ki sure ayetlerinin sonlarındaki “الطَّالِينَ...المستقيمين...نَسْتَعِينُ...الدين...الرحيم...العالمين” kelimelere şöyle bir göz atıldığında birbirine benzer yahut yakın vezinli/ölçülü melodik kelime ve harflerle (ن,م) sonlandıkları görülür. Eğer “ونَسْتَعِينُكَ” şeklinde fiil cümlesinin kurallı sıralanışına göre getirilmiş olsa idi seci/kelamın nazımının güzellik ve şıklığı mümkün olmazdı. Dolayısıyla bunun nedeni, nun harfi ile biten secili nazımın güzelliğini gözetmektir (وذاك لمراعاة حسن النظم ) (السجعي الذي هو على حرف النون Bk. İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, 2/173-174; Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâz*, 2/38.

<sup>60</sup> İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Ribâd b. Alî b. Ebî Bekr el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer fi tenâsubi'l-âyâti ve's-süver*, (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 14/13; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/235.

<sup>61</sup> Avtebî, *el-İbâne*, 1/466.

<sup>62</sup> Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Râğıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râğıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulazîz Besyûnî (b.y.: Külliyyetu'l-Âdâb-Câmi'atu Tantâ, 1999), 1/59.

<sup>63</sup> el-İsrâ 17/12.

<sup>64</sup> Sebe' 34/18.

<sup>65</sup> Sebe' 34/33.

“يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ”<sup>67</sup> ve “قُلْ مَنْ يَكْلُؤُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ”<sup>66</sup> ayetlerinde görüldüğü gibi Kur'an'ın söz dizgesinde gece (اللَّيْلُ) ile gündüz (النَّهَارُ) bir arada zikredildiğinde gecenin gündüzden önce zikredilmesi ya da “وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً”<sup>68</sup> ayetinde olduğu gibi hem gece ve hem de gündüzün gece (اللَّيْلُ) ile ifade edilmesi de bu kabildendir. Çünkü Arapların geceye ve gecede bulunan aya olan sevgisi, gündüze, gündüzde bulunan güneşe olan sevgi ve ilgisinden daha çok idi. Bu nedenle, Arap günü/tarihi gündüzle değil de gece ile başlatmıştır. Arapların tüm faaliyetleri hilallere dayanır. O nedenle Kur'an lafızlarının diziminde gündüzler (*eyyâm*) geceye (*leyâlî*) tabi olmuş,<sup>69</sup> tarih konusunda Allah, Arap âdetine, kültürel antropolojik yapısına göre geceyi gündüze üstün kılmıştır (فَعَلَّبَ اللَّيْلَةَ عَلَىٰ عَادَةِ الْعَرَبِ فِي بَابِ التَّارِيخِ).<sup>70</sup> Yine “وَإِنَّ عَلَيْكَ وَإِنَّ لَعْنَتِي إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ”<sup>71</sup> ayetinin söz diziminde olduğu gibi genellikle lanet ve gazap edilen kişilerin isminin cümlede önce gelmesinin cari bir Arap âdeti olduğuna ilişkin ifadeler de bu kabildendir.<sup>72</sup> Benzer şekilde Kur'an'ın söz dizgelerinde Âd ve Semûd isimleri birlikte zikredildiğinde neredeyse Kur'an'ın tamamında “وَعَادٍ وَثَمُودَ”<sup>73</sup> şeklinde önce Âd ve sonra Semûd lafızları tarihteki yaşam kronolojilerine uygun zikredilmiş olmasına rağmen Hâkka sûresinde tam tersi bir dizimle gelmiştir, hâlbuki bu dizim bu peygamberlerin tarihteki yaşam kronolojisine uygun bir dizim değildir. İşte bu dizim değişikliklerinin nedeni tesbit ettiğimiz kadarıyla 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların ya edebî zevkleriyle yahut dili kullanım âdet ve alışkanlıklarıyla ilişkilidir. Nitekim Nisâbü'rî'nin, Kur'an'da cari olan âdet, Âd kıssasının Semûd kıssasından önce gelmesidir, hâlbuki bu iki isim, “كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ”<sup>74</sup> ayetinde tersi bir tertip ve tanzimle gelmiştir. Çünkü Semûd kıssası bu sûrede son derece muhtasar/kısa ele alınmıştır. Bu da o günkü Arapların daha veciz, daha muhtasar olan ifadeleri, kelimelerinde önce zikretme âdet ve alışkanlıklarından kaynaklanmaktadır, ifadeleri de bu durumu desteklemektedir (وكانت عادة القرآن جارية بتقديم قصة عاد على ثمود إلا أنه قلب هاهنا لأن قصة ثمود بنيت على غاية الاختصار ومن عادتهم تقديم (ما هو أخصر).<sup>75</sup> O bakımdan Kur'an söz dizimindeki takdim ve tehir yapıları da hikmetinden sual olunmaz semavî/lühûtî doğasıyla değil de tamamen o dönem Arapların dil ve mantık yapılarıyla, onların üsluplarıyla sözdeki fesahat ve belagat hedefleriyle, kendi tarihsel ve varo-

<sup>66</sup> el-Enbiyâ 21/42; Gecenin gündüze takdim edildiği diğer ayetler için bk. el-Hadîd 57/6; el-En'âm 6/13; el-Enbiyâ 21/33; Âl-i İmrân 3/27, 190; Yûnus 10/67; İbrâhîm 14/33; el-Mü'minûn 23/80; en-Nûr, 24/44; el-Furkân 25/47; el-Kasas 28/73 vb. daha nice ayet vardır.

<sup>67</sup> el-Fâtır 35/13.

<sup>68</sup> el-Bakara 2/51.

<sup>69</sup> Bk. Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyî, 1422), 1/64; Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/241.

<sup>70</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ferah Şemsuddîn el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfeyiş (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 1/317; Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî eş-Şinkîfî, *Edvâu'l-beyân fî izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, (Lübnân: Dâru'l-Fikr, 1995), 4/123.

<sup>71</sup> e 1-Hicr 15/35; Başka ayet örnekleri için ayrıca bk. el-Bakara 2/161; Âl-i İmrân 3/87; el-Mümin 40/52.

<sup>72</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/301; Hıdır, “Âdâtu'l-Arabi'l-Kavliyye fi Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm”, 42.

<sup>73</sup> el-Mümin 40/31; et-Tevbe 9/70; el-Hac 22/42; el-Fussilet 41/13; İbrâhîm 14/9.

<sup>74</sup> el-Hâkka 69/4.

<sup>75</sup> Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Huseyn el-Kummî en-Nisâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'an ve reğâibu'l-furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416), 6/345.



luşsal gerçeklikleriyle ilişkilidir. Çünkü Allah onların dillerinin arka planında olan akıllarının işleyiş biçimine göre hitap etmiştir.

Şunu peşinen ifade edelim ki Kur'an'ın söz dizimine yönelik edebî eleştiriler, ne onun mana ve mesajına ne de ilahi kaynaklı oluşuna gölge düşürmez. Kanaatimizce, bu edebî eleştiriler, tamamen ilahi mana ve mesajın, onların 7. yüzyıl nübüvvet vasat ve muhitinin beşerî, bölgesel ve tarihsel dil yapısına bürünmüş olmasıyla ilintili açıklamalar olarak görülmelidir. Çünkü Kur'an'ın bu problematik söz dizgesinin en temel nedenlerinden biri, takdim ve tehirin o dönem Arapların söylev ve yazınsal yani lugavî âdet ve geleneklerinden olmasıdır (من سنن) (العرب تقديم الكلام وهو في المعنى مؤخر، وتأخيرُهُ وهو في المعنى مُقَدَّمٌ<sup>76</sup> İbn Cinnî'nin ifadesiyle tamamen Arapların kelimadaki şecaat ve cesaretleriyle ilgili bir durumdur.<sup>77</sup> Başka bir ifadeyle Suyûtî'nin dediği gibi takdim ve tehir, istiare, temsil, kalb vb. Kur'an'da yer alan tüm bu söz yapılarının o dönem Arapların kelimâ sünnetlerinden olmasındandır (ذكر ما للعرب من الاستعارة) (والتمثيل والقالب والتقديم والتأخير وغيرها من سنن العرب في القرآن<sup>78</sup> O bakımdan Kurtubî'nin ifade ettiği gibi Allah, Araplara kendi dilleriyle, birbirlerine hitap ve diyaloglarında bildikleri, âdet ve alışkanlık haline getirdikleri üsluplar üzere hitap etmiştir. Onların söz üslubu, sonra gelmesi gerekeni takdim ve önce gelmesi gerekeni tehire dayandığından dolayı, Allah'ın kitabında da onlar bu türden söz yapılarıyla hitap olunmuşlardır.<sup>79</sup>

Dolayısıyla Arap'ın ister vezin isterse başka nedenlerden olsun ifadeyi manaya göre cümlede durması gerektiği yerde değil de başka bir yerde kullanması sözlü ve yazınsal âdetlerindendi. Kur'an, Hz. Peygambere indirilmezden önce Araplar kendi aralarındaki hitabelerinde ve konuşmalarında takdim ve tehiri çok yaparlardı.<sup>80</sup> Onların edebî zevk ve sözü kullanım âdetlerine göre Kur'an ifadeleri şekillendiğinden dolayı sonraki muhatapların zihninde lafızların manaya delaleti ne yazık ki bir muamma haline gelmiştir. Bu nedendir ki Kur'an metninin *mukaddem*, *muahhar*, *muzmar* ve *mahzuflarına* ilişkin yapısal çözümler, murad edilen manayı istinbat için sözü yeniden dizayn etme, önce gelen lafzı sonraya, sonra geleni önceye alma, kelimadaki boşlukları giderme, sözü yeniden dizme ve derleme (*rekonstrüksiyon*), bu türden yapıbozucu, yapıçözümcü uğraşlar geleneksel müfessirlerin en temel uğraşları arasında yer almıştır. Bunun da en temel nedeni, Kur'an'ın kitap değil, sözlü şifahî bir kelimâ olmasıdır, daha doğrusu masa başında yazılmış kurgusal bir metin değil, tersine 23 yıllık zaman dilimi içerisinde farklı hal ve şartlara tevcih edilmiş bir ses, söz ve bir hitap olmasıdır. O bakımdan sonraki devirlerin kurgusal edebî metinleri için konulmuş yazın dili ölçütlerinden hareketle, Kur'an'ın kimi ifadelerinin rekâket, tenâfûr, ta'kîd ve taz'îf gibi kusurlu ve zayıf yapılar olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Çünkü Cenab-ı Hak sonraki dönemlerde ge-

<sup>76</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 189; Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/268; Ebu'l-Bekâ el-Hanefî, *el-Külliyât*, 260; Hıdır, "Âdâtü'l-Arabi'l-Kavliyye fi Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm", 75-76; Söz dizimsel sorunların nedenleri arasında tabii ki Kur'an'ın masa başında kaleme alınan bir kitap değil, irticali (tabii, doğaçlama) bir söylev ve hitap olması da gözardı edilmemelidir. Bu tür irticali bir söylev de kelimenin ya da terkinin yazın cümle yapısına aykırı, anlamı bozan bir yerde konumlandırılması pekâlâ mümkün olabilir.

<sup>77</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/362.

<sup>78</sup> Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/254.

<sup>79</sup> أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَاطَبَ الْعَرَبِ بِلُغَتِهَا، وَمَا تَعَرَّفَ مِنْ أَقَابِينَ خِطَابِهَا وَمُخَاوَرَتِهَا، فَلَمَّا كَانَ قَدْ مِنْ كَلَامِهِمْ مُبَيَّنًا عَلَى تَقْدِيمِ الْمُؤَخَّرِ وَتَأْخِيرِ الْمُقَدَّمِ . Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/62.

<sup>80</sup> Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'ân*, 256.

liştirilmiş kitabî yazın dilini, bu dile dair kıyasî kaideleri değil, 7. Hicaz bölgesi, o dönemin sözlü şifahî günlük hitap ve hivâr (karşılıklı konuşma) dilini kullanmıştır.

### Sonuç

Belagat ve fesahat ehline göre Arap dilinde, aslolan, cümlede her ögenin ait olduğu düzen ve sıralama içerisinde kıyasî kurallara uygun gelmesidir. Yani fiil cümlelerinin dizimi, fiil-fail-meful; isim cümlelerinin ise müpteda-haber şeklinde olmasıdır. Ancak kelimelerde gerek nahiv gerekse de çeşitli belâğî amaçlarla bu dizime zaman zaman uyulmadığı, anlam itibarıyla lafzın cümlede bulunması gereken yerde bulunmadığı yani genel dil kaidesine aykırı olarak takdim ve tehirli, düzensiz geldiği görülür. Gerek Arap dilinde gerekse de Kur'an'da mevcut olan bu yapılar, zaman zaman edebî yönden kusurlu, zayıf bir kelimeler olarak görülmüş, daha doğrusu Arap dilinde takdim, tehirden, kelamın düzensiz tanziminden, lafızların anlam tertibine uygun dizilmeyişinden dolayı, murad edilen manaya delaletin açık olmayışı ve muhatapın bu düzensiz ve tertibi zayıf kelimelerden murad edilen manaya nasıl ulaşacağını bilmeyişi, bazı bilginler tarafından kelamın fesahatine aykırı bir *tenâfir/et-ta'kidu'l-lafziyyu* (lafzî karışıklık, düzensizlik) olarak kabul edilmiştir. Kur'an'da bazı ayetlerin söz dizimlerinin kıyasî dil kurallarına, kurallı cümle yapılarının sıralanışına aykırı geldiği, kurallı gelmesi gerekirken bu doğal söz diziminin bozulduğu takdim-tehirli düzensiz ve karışık geldiği görülür. Dolayısıyla tertip ve tanzimi yönüyle Kur'an'ın kimi ifadelerinin *ceyyid*, *hasen* yahut *ahsen* düzeyinde yapılar olmadığı, onun söz dizimindeki bazı rekâketlerin, zayıf ve cılız yapıların, *kabîh*, *mezmûm*, *merdûd* ve *redî* ifadelerin yer aldığı belirtilmiş, fesahat, kelamın açık ve seçik olmasını gerektirdiğinden dolayı bu durum, fesahatın zıttı bir durum, bir kelam kusuru ve ayıbı olarak görülmüştür, hatta kimileri tarafından onun i'cazını zedeleyen, i'caz itibarını düşüren ve ona leke getiren yapısal sorunlar arasında da tadat edilmiştir. Dolayısıyla bir ses, söz, sözlü ve şihafî bir nutuk ve hitap olduğu dönemde, ilk muhataplar için anlam bakımından hiçbir sorun teşkil etmeyen Kur'an'daki bu takdim ve tehirli söz yapıları, iki kapak arasına sıkışmış, hitaptan kitaba dönüşmüş bir metinle karşılaşan dolaylı muhataplar için anlam karışıklığına ve düzensizliğe yol açtığından dolayı, müfessirler eforlarının önemli bir kısmını ilahi murad ve mesajı değil, hitabın nazmındaki bu karışıklığı gidermeye, sözdizimi bozup yeniden inşa etmeye ayırmışlardır. Kur'an'da ayet sonlarında kıyasî dil kaidelerine aykırı gelen, müfessirlerin eforlarının azımsanmayacak bir kısmını harcadıkları takdim ve tehirli söz yapılarının aslında maktalardaki seciyi/kafiyeyi, vezni, ölçüyü ve fasıla harfinin uyumunu gözetme amacıyla, daha doğrusu ayet sonlarındaki seciyi/fasılâyı dengeleme, eşitleme ve benzeştirme nağmeyi/melodiyi (*tenâsübü*, *müşâkeleyi*) gözetme çabasından kaynaklandığı farkedilir. Bunun da ilahi bir sır yahut hikmete mebni bir durum değil, daha ziyade yedinci yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların kelimelerde edebî zevk ve âdetleriyle ilişkili bir durum olduğu, o günkü Mekke ve Medine Arapların edebî zevk ve beklentilerini hesaba katma çabasının bir ürünü olduğu görülür. Nitekim dilbilimciler ve müfessirler, bu durumu Allah'ın 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların yerel, kültürel, gündelik mahallî lugavî âdetleri üzere konuşmasından kaynaklandığını dile getirmişlerdir.

Salt ayet sonlarında değil, ayetin diğer kısımlarında yer alan aynı hükme ortak olan iki veya daha fazla şey arasında neden diğeri ile değil de öteki ile söze başlanmış olmasını da

kuşkusuz o dönem Arapların edebî anlayışları, sözü kullanımlarıyla ilişkilendirmişlerdir. Dolayısıyla şunu ifade edelim ki ister salt ayet sonlarındaki uyakın esas alınmasından isterse de o günkü Arapların günlük kullanımında dilin bu şekilde olduğundan dolayı ayetler böyle formüle edilmiş olsun, her hâlükârda bazı dilbilimci ve belagatçıların yaptıkları gibi Emevi, Abbasi-ler devrinde ve daha sonraki dönemlerde kurgusal edebî metinler için konulmuş yazın dili ölçütlerinden hareketle, Kur'an'ın kimi ifadelerinin rekâket, tenâfûr, ta'kîd ve taz'îf gibi kuruşurlu ve zayıf yapılar olarak değerdendirilmesi doğru değildir. Çünkü Cenab-ı Hak sonraki dönemlerde geliştirilmiş kitabî yazın dilini, bu dile dair kıyasî kaideleri değil, 7. Hicaz bölgesi, o dönemin sözlü şifahî günlük hitap ve hivâr (karşılıklı konuşma) dilini kullanmıştır. Nitekim, geleneğimizde bazı dilbilimciler ve müfessirlerin, İlahi kelamın üslubunun, dil dizgesinin o dönem Arapların kelam zevkleri ve kullanımları üzere teşekkül ve tecessüm ettiğini dile getirmiş olmaları ve yine ilk muhatapların bunların manasının anlaşılmağı veya dil teamüllerine uygun olmadığı yönünde beyanlarda (şikayetlerde) bulunmamış olmaları da bu durumu teyit etmektedir. O bakımdan Kur'an'ın söz dizimindeki takdim ve tehirli söz yapıları, hikmetinden sual olunmaz semavî/*lâhûtî* doğasıyla yahut sonraki dönem kurgusal kıyasî dil kuralları perspektifiyle değil; tersine tamamen o dönem Arapların konuşma yahut edebiyat dilleriyle ve mantık yapılarıyla, onların üsluplarıyla sözdeki fesahat ve belagat hedefleriyle, kendi tarihsel ve varoluşsal/*nâsûtî* gerçeklikleriyle bağlantılı ele alınmalıdır.

### Kaynakça

- Alûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Huseynî. *Rûhu'l-meânî*. thk. Alî Abdulbârî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Arslan, Adnan. "Mata'nî'nin Hasâisu't-ta'bîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm simâtuhu'l-belâgiyye Adlı Eserinde Kur'ân'da Takdim-Tehir Konusunda (İskâfî Özelinde) Yaptığı Yorumlara Eleştirel Bakış". *Sırat* 2/1 (Mayıs 2021), 10-34.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mehrân. *es-Sinâ'ateyn*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetu'l-Unsuriyye, 1419.
- Avtebî, Seleme b. Müslim es-Suhârâ. *el-İbâne fi'l-luğati'l-Arabiyye*. thk. Abdulkerîm Halîfe vd. 4 Cilt. b.y.: Vizâretu't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, Saltanatu Ammân, 1999.
- Bikâî, İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Ribâd b. Alî b. Ebî Bekr. *Nazmu'd-dürer fî tenâsubi'l-âyâti ve's-süver*. 22 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Câhız, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân. *er-Resâilu'l-edebîyye*. Beyrut: Dârun ve Mektebetu'l-Hilâl, 2. Basım, 1423.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdilkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Fârisî. *Delâilu'l-i'câz fî 'ilmi'l-me'ânî*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fehr. Cidde: Matbaatu'l-Müdünî, Kâhire-Dâru'l-Müdünî, 3. Basım, 1992.
- Çetin, Yusuf. *Arapça'da Takdim-Tehir ve Şirde Kullanımı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çetinova Bay, Neşe. *İbnü's-Serrâc'a Göre Arapça Sözdiziminde Takdim ve Tehir (el-Usûl Örneği)*. İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Ebû Hayyân, Alî b. Muhammed el-Abbâs. *Mesâlibu'l-vezîreyn*. thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.
- Ebû Hayyân, et-Tevhîdî. *el-Besâir ve'z-zehâir*. thk. Vedâd el-Kâdî. 10. Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1988.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddîn el-Endülüsî. *el-Bahru'l-muhîd*. thk. Sıtkı Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebu'l-Bekâ el-Hanefî. *el-Külliyât mu'cem fî'l-mustalahâti ve'l-furûki'l-luğaviyye*. thk. Adnan Dervîş, Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.
- Ebi'l-İsba' el-Advânî, Abdu'l-Azîm b. el-Vâhid b. Zâfir. *Tahrîru't-tahbîr fî sinâati's-şi'ri ve'n-nesri ve beyânî i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Hanefî Muhammed Şeref. el-

- Cumhûriyyetu'l-Arabiyyetu'l-Muttehide: -el-Meclisu'l-A'lâ li-Şuûni'l-İslâmiyye-Lecnetu İhyâ't-Türâsi'l-İslâmî, ts.
- Güney, Fikri. "Arap Dilinde Takdim ve Te'hir Olgusu". *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 95-112.
- Gürbüz, Mehmet-Abdullah Demirci, "Belâgat Açısından Müsnedün İleyhin Fiilî Habere Takdimi". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2022), 161-189.
- Hâşimî, Ahmet b. İbrâhîm Mustafâ. *Cevâhiru'l-edeb fî edebiyât ve inşâi'l-Arab*. thk. Lecne mine'l-Câmiyyîn. Beyrut: Müessesetu'l-Meârif, ts.
- Hıdır, Abdulfettâh b. Muhammed Ahmed. "Âdâtu'l-Arabi'l-Kavliyye fî Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mecelletu'l-Buhûsi'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye* 3/6, 21-93.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdilhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Temmâm el-Endülüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselâm Abduşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Hasâis*. 3 Cilt. b.y.: el-Heyetu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 4. Basım, ts.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdirrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzîr et-Temîmî el-Hanzelî er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye: Mektebetu Nizâr, 3. Basım, 1419.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsa b. Muhammed el-Merî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz*. thk. Ebû Abdillâh Huseyn b. Ukkâşe, Muhammed b. Mustafâ el-Kenz. 5 Cilt. Mısır/Kâhire: el-Fârûk el-Hadîse, 2002.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyâ el-Kazvîni er-Râzî Ebu'l-Hüseyn. *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğati'l-Arabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-Arabi fî kelâmihâ*. b.y.: Muhammed Alî Bîzûn, 1997.
- İbn Raşîk, Ebû Alî el-Hasen el-Kayravânî el-Ezdî. *el-'Umde fî mehâsini's-şî'ri ve âdâbihi*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Ceyl, 5. Basım, 1981.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyî, 1422.
- İbnu'l-Esîr, Nasrullâh b. Muhammed Ziyâuddîn. *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*. thk. Ahmet el-Hûfî, Bedevî Tibâne. 2 Cilt. Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- İbnu'l-Esîr, Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed b. Abdi'l-Kerîm eş-Şeybânî Ebu'l-Feth Ziyâuddîn. *el-Câmi'u'l-kebîr fî sinâ'ati'l-manzûm mine'l-keîlâmi ve'l-mensûr*. thk. Mustafâ Cevâd. b.y.: Matbaatu'l-Mecma'il-İlmiyyi, 1375.
- Kâdî Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasen Abdulcabbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*. 16 Cilt. Kahire: Vezâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1960-1961.

- Kalkaşendî, Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Fezârî. *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kâsimî, Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk. *Mehâsinu't-te'vil*. thk. Muhammed Bâsel 'Uyûn es-Sûd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1918.
- Kazvînî, Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer Ebu'l-Me'âlî, Celâluddîn eş-Şâfiî el-Ma'rûf bi-Hatîbu Dımeşk. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 3. Basım, ts.
- Keskinoğlu, H. -M. Ali Kılay Araz. "Nahivciler Nezdinde Takdîm-Te'hîr Olgusu". *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (June 2020), 153-166.
- Kılınçkaya, Abdullah. *Nahiv ve Belâgat Açısından Takdîm-Te'hîr ve Kur'ân-ı Kerim'de Kullanılışları*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ferah Şemsuddîn. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfeyiş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 2. Basım, 1964.
- Merzubânî, Ebû Ubeydillâh b. Muhammed b. 'Umrân b. Mûsâ. *Muveşşah fî meâhizi'l-'ulemâ 'ale's-şu'arâ*. b.y. y.y., ts.
- Muhâsibî, el-Hâris b. Esed Ebû Abdillâh. *Fehmu'l-Kur'ân ve me'ânîhi*. thk. Hüseyin el-Kutlu. Beyrut: Dâru'l-Kindî, Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1398.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd b. Abdî'l-Ekber es-Sümâlî el-Ezdî Ebu'l-Abbâs. *el-Muktazab*. thk. Muhammed Abdulhâlik Udeyme. 4 Cilt. b.y.: Âlemu'l-Kütub, ts.
- Müsta'simî, Muhammed b. Eydemür. *ed-Dürrü'l-ferîd ve beytu'l-kasîd*. thk. Kâmil Selmânel-Cebûrî. 13 Cilt. Beyrut-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Nehrevânî, Ebu'l-Ferec el-Muâfi b. Zekeriyâ b. Yahyâ el-Cerîrî. *el-Celîsu's-sâlih el-kâfi ve'l-enîsu'n-nâsîh eş-şâfi*. thk. Abdulkerîm Sâmi el-Cündî. Beyrut-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Nîsâbü'rî, Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Huseyn el-Kummî. *Ğarâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdilvahhâb b. Muhammed b. Abdiddâim Şihâbuddîn. *Nihâyetu'l-erab fî funûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed. *Tefsîru'r-Râğıb el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdulazîz Besyûnî. 5 Cilt. b.y.: Külliyyetu'l-Âdâb-Câmi'atu Tantâ, 1999.
- Râzî, Zeynuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir el-Hanefî. *Unmûzecu celîl fî es'ile ve ecvibe 'an ğarâibi âyi't-tenzîl*. thk. Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Matrûdî. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991.



- Sarıgül, Murat. “Tefsir Kitaplarında Takdîm-Te’hir İle İlişkilendirilen Âyetlerin Tespiti”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Temmuz 2022), 914-936.
- Semerkindî, Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru’l-‘ulûm*. 3 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Sîbeveyh, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Ebû Bişr. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetu’l-Hâneçî, 3. Basım, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. el-Merzübân. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*. thk. Ahmed Hasen Mehdelfî-Alî Seyyid Alî. 5 Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *el-Müzhir fî ‘ulûmi’l-luğa ve envâ’ihâ*. thk. Fuâd Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: el-Hey’etu’l-Mısriyye el-‘Âmme li’l-Kitâb, 1974.
- Şeybânî, Ebû Amr. *Şerhu’l-muallakâti’t-tis’*. thk. Abdulmecîd Hemmû. Beyrut-Lübân: Müessesetu’l-A’lemî, 2001.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî. *Edvâu’l-beyân fî izâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*. 9 Cilt. Lübân: Dâru’l-Fikr, 1995.
- Tabâtabâ, Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî Ebu’l-Hasen. *‘ÿâru’ş-şî’r*. thk. Abdulazîz b. Nâsir el-Mâni’. Kâhire: Mektebetu’l-Hâneçî, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr Ğâlib el-Âmilî Ebû Cafer. *Câmiu’l-beyân fî te’vîli’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetu’r-Risâle, 2000.
- Tahânevî, Muhammed b. Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbır el-Fârûkî el-Hanefî. *Mevsû’ati keşşâfî istlâhâti’l-funûn ve’l-‘ulûm*. thk. Alî Duhrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübân, 1996.
- Tebrîzî, Yahyâ b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî Ebû Zekerîyyâ. *Şerhu’l-kasâidi’l-‘aşr*. b.y.: İdâretu’t-Tıbâati’l-Müniriyye, 2. Basım, 1352.
- Tekin, Ahmet. “Kur’ân’da Takdîm-Tehir’in Gerekçeleri”. *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* V/1 (2017), 31-44.
- Tekin, Ahmet. *Kur’ân’ı Kerim’de Takdim-Tehir ve Anlam Üzerindeki Etkisi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Temizkan, Abdullah. “Âyet Sonlarında Yer Alan Esmâ-İ Hüsnâ’da Takdîm ve Te’hir”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Mehmet Bilen vd. 498-519. Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayını, 2017.
- ‘Ukberî, Ebu’l-Bekâ Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *et-Tibyân fî i’râbi’l-Kur’ân*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî. 2 Cilt. b.y.: İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şerikâhu, ts.

Yahyâ b. Hamza, İbn Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî. *et-Tirâzu li-esrâri'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Unsuriyye, 1423.

Yener, Fethullah. *Üslûbî Anlatım ve Takdim-Tehir Üslûbunun Kur'an-ı Kerim'deki Kullanımı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki ğevâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 3. Basım, 1407.

Zerkeşî, Ebû Adillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu muallakâti's-seb'*. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2002.

**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)**

Emrah DİNDİ

**Finansman / Funding**

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

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)

**Nüzûl Ortamındaki Tarihî Veriler Işığında Lokman Sûresi 34. Âyet ve Mugayyebât-ı Hamseye Farklı Bir Yaklaşım**

*A Different Approach to the Surat Luqmân 34th Verse and al-Mugayyabât al-Hams in The Light of Data About The Historical Context of Revelation*

**Davut AĞBAL**

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Associate Proffesor, Amasya University, Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Amasya, Türkiye  
davut.agbal@amasya.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-0955-5155>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article**

**Geliş Tarihi/Date Received: 11/01/2023**

**Kabul Tarihi/Date Accepted: 01/04/2023**

**Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2023**

**Atıf / Citation:** Ağbal, Davut. “Nüzûl Ortamındaki Tarihî Veriler Işığında Lokman Sûresi 34. Âyet ve Mugayyebât-ı Hamseye Farklı Bir Yaklaşım”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan/April 2023), 168-195.

<https://doi.org/10.31121/tader.1232821>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

**Öz**

Bu makale Lokmân Sûresi 34. âyeti ve bu âyetle ilişkilendirilerek ele alınan mugayyebât-ı hamse konusunu, tefsir geleneğinde yorumlanageldiği şekilden farklı olarak anlamının imkânını tartışacaktır. Geleneksel bakış açısında bu âyetin insanın bilgi alanının dışında olan gaybî konuları sıraladığı düşünülmüş ve gayb ile ilgili kelâmî ıstılahlarla konu detaylandırılmıştır. Bu çalışmada ise bahsi geçen âyeti konuyla ilgili kelâmî problemler yumağından ayırıştırıp nüzûl ortamındaki tarihsel ve kültürel referanslara dayanarak yoruma tabi tutma önerilmiştir. Bu hedefe ulaşmak için tarihsel veriler üzerine inşa edilen nüzûl atmosferine ait resimde, ilgili âyetin ne dediğini ve ne demek istediğini teşhis etmeye odaklanılmıştır. Haddizatında makalede kronolojik bir sırayla sunulacak olan geleneksel yorumlarda görüleceği üzere, âyetin nüzûl sebebi gibi birtakım tarihsel malumatlar bu yorumlarda dikkate alınmamaktadır. Ne var ki bu bilgiler, dönemin sosyolojisi, kültürel ve dinî yapısıyla ilişkilendirilmediği için geleneksel yorumlarda bütüncül bir yapı arz etmemekte ve geri planda kalmaktadır. Hâliyle âyetin geçmişte de günümüzde de aşağıda ana hatlarıyla serdedilecek kelâmî soru(n)lar çerçevesinde ele alındığına tanık olunmaktadır. Buna karşın önerilen bakış açısında âyetin dilsel özelliklerinin yanı sıra indirildiği atmosfere ait tarihsel veriler, yorumun belirleyici unsurunu teşkil edecektir. Bu çerçevede Câhiliye Araplarındaki kıyamet inancı, nev' fikri ve kehânet gibi müslüman olduktan sonra da insanlarda etkileri görülen olguların yanı sıra ilk muhatapların çok soru sorma eğiliminden istifade ile konu detaylandırılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Lokman Sûresi, Mugayyebât-ı Hamse, Nüzûl Ortamı, Te'vil.

**Abstract**

This article will discuss the possibility of understanding the 34th verse of Surat Luqmân and the subject of al-mugayyabât al-hams, which is discussed in relation to this verse, differently from the way it is interpreted in the tradition of exegesis. In the traditional point of view, it is thought that this verse enumerates the unseen/ghayb subjects that are outside of the knowledge of man, and the subject is detailed with terms of kalâm related to the unseen. In this study, it is suggested to separate this verse from the tangle of theological problems and interpret it based on the historical and cultural references in the environment of the revelation. In order to achieve this goal, the focus will be on identifying what this verse says and means in the picture of the revelation atmosphere built on historical data. As can be seen in the traditional interpretations, which will be presented in a chronological order in the article, some of historical information such as the reason for the revelation of the verse are taken into account in these interpretations. However, since it is not associated with the sociology, cultural and religious structure of this period, this information does not provide a holistic structure and lags behind in traditional interpretations. As a matter of fact, it is witnessed that the verse has been dealt with in the past and today within the framework of the theological questions/problems that will be outlined below. On the other hand, in the proposed point of view, besides the linguistic features, the historical data of the atmosphere in which the verse was revealed, will constitute the determining factor of the interpretation. In this context, the subject will be detailed not only by using the facts that like the belief of the apocalypse, the idea of naw' and kehâne among the Jahiliyya Arabs that affect people even after they become Muslims but also by using of the tendency of the first interlocutors to ask many questions.

**Keywords:** Exegesis, Surat Luqmân, al-Mugayyabât al-Hams, Revelation Context, Ta'wil.

**Giriş**

Bu makale Lokmân Sûresi 34. âyeti ve bununla ilişkilendirilen *mugayyebât-ı hamse* konusunu, yorumlanageldiğiden farklı bir bakış açısıyla anlamının imkânını tartışacaktır. Makalede önerilen yorum, âyeti nüzûl ortamındaki tarihsel ve kültürel referanslara dayanarak açıklamayı hedeflemektedir. Bu hedefe ulaşmak için de ilgili âyetin hem lafzen ne dediğini hem de ne demek istediğini teşhis etmeye odaklanılacaktır. Tefsir geleneğinde âyetin nüzûl sebebi gibi birtakım tarihsel malumatlar, dönemin sosyolojisiyle ve kültürel yapısıyla ilişkilendirilmediği için nüzûl atmosferine yönelik genel bir perspektif kazandırmamaktadır. Hâliy-

le âyetin geçmişte de günümüzde de aşağıda serdedilecek kelâmî soru(n)lar çerçevesinde ele alındığına tanık olunmaktadır. Burada sunulan bakış açısında ise dilsel özelliklerin yanı sıra âyetin indiği atmosfere ait tarihsel veriler, yorumun belirleyici unsurunu teşkil edecektir.

Çalışmanın üzerinde odaklandığı Lokmân Sûresi 34. âyet şöyledir: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ “Kıyâmet saati hakkındaki bilgi yalnız Allah’ın katındadır. O yağmuru yağdırır. Rahimlerdekini bilir. Hiçbir kimse yarın ne elde edeceğini bilemez. Hiçbir kimse nerede öleceğini bilemez. Şüphesiz Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır.” Rivayetlere göre bu âyet şu olay üzerine inmiştir: “Ehl-i bâdiyeden Vâris b. Amr b. Hârise b. Muhârib Allah Resûlü’ne gelerek: ‘Beldemizde kıtlık var, yağmur ne zaman yağacak? Eşimin yanından hâmile olduğu halde ayrıldım, o ne doğuracak? Nerede doğduğumu biliyorum fakat nerede öleceğim? Bugün ne çalıştığımı/kazandığımı biliyorum, yarın ne kazanacağım? Kıyâmet ne zaman olacaktır?’ der. Onun bu soruları üzerine Cenâb-ı Hakk bu âyet-i kerîmeyi indirir. Sonra Hz. Nebi: ‘Kıyâmeti soran nerededir?’ der. Muhâribî: ‘İşte buradayım’ deyince Allah Elçisi ona bu âyeti okur.”<sup>1</sup> Kaynaklarda âyetin nüzûl sebebiyle ilgili zikredilen yegâne olay budur.<sup>2</sup> Bunun haricinde Lokmân 34. âyete işaret eden fakat âyetin iniş sebebine değinmeyen başkaca rivâyetlere de rastlanmaktadır. Bu rivâyetlerden biri şöyledir: Abdullah b. Ömer’den nakledildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: “Gaybın anahtarları beştir ve bunları Allah’tan başkası bilemez: Yarın ne olacağını Allah’tan başkası bilemez. Rahimlerin ne eksilttiğini Allah’tan başkası bilemez. Yağmurun ne zaman yağacağını Allah’tan başkası bilemez. Hiçbir can nerede öleceğini bilemez. Kıyâmetin ne zaman kopacağını Allah’tan başkası bilemez.”<sup>3</sup> Yine başka bir rivâyette Allah’ın Elçisi Lokmân Sûresi’ndeki âyete atıfla şöyle buyurmaktadır: “Gaybın anahtarları beştir ve bunları Allah’tan başkası bilemez. Bunlar: ‘Kıyâmet saati hakkındaki bilgi yalnız Allah’ın katındadır. O yağmuru yağdırır. Rahimlerdekini bilir. Hiç kimse yarın ne elde edeceğini bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini bilemez. Şüphesiz Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır.’”<sup>4</sup>

Konuyla ilgili farklı zamanlarda muhtelif olaylara binaen söylendiği anlaşılan ve içerik olarak birbirine yakın birçok hadiste Lokmân 31/34’te konu edilen beş mesele için kullanılan *mefâtihu’l-gayb*/gaybın anahtarları tabirinin el-En’âm 6/59. âyetten<sup>5</sup> iktibas edildiği söylenebilir.<sup>6</sup> Bu çerçevede bazı müfessirlerin el-En’âm 6/59. âyeti açıklarken *mefâtihu’l-gaybı*

<sup>1</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü’t-Târîhi’l-‘Arabî, 2002), 3/440.

<sup>2</sup> Bu rivâyete yer veren diğer tefsirlere ilerleyen sayfalarda detaylı bir şekilde değinilecektir.

<sup>3</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî* (Riyad: Beytu’l-Efkari’d-Devliyye, 1998), “Tefsir”, 31.

<sup>4</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2001), 8/386 (No. 4766). Ayrıca bk. Salih Karacabey, “Hadisler Çerçevesinde Mugayyebât-ı Hamse Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 83-102.

<sup>5</sup> Âyetin meâli şöyledir: “Gaybın anahtarları yalnızca O’nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta olmasın.”

<sup>6</sup> Fethi Ahmet Polat, “Kuran Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Mugayyebâtı Hams (Beş Bilinmeyen)”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 1/2 (2004), 50.



Lokmân 31/34. âyetle ilişkilendirdiği görülmektedir.<sup>7</sup> *Mefâtiḥ* kelimesi “açmak” anlamındaki *f-t-h* kökünden türeyen ism-i âlet formunun (*miftah*) çoğulu olup “anahtarlar” manasındadır. Tefsirlerde el-En’âm 6/59. âyetteki *mefâtiḥu’l-gayb* ifadesi aynı sûrenin 50. âyetindeki “Allah’ın hazineleri” (*hazâinullâh*) terkibine atıfla anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu eserlerde gaybî bilgiye denk görülen “hazine” kelimesi için “anahtar” sözcüğünün kullanılmasının istiare olduğu ifade edilmiş ve bu, “sağlam bir şekilde kilit vurulmuş hazinelere sadece onların anahtarlarını bilen kişilerin ulaşabileceği” şeklinde yorumlanmıştır.<sup>8</sup> Sonuç itibarıyla *mefâtiḥu’l-gayb*, “içindeki Allah’tan başka kimsenin bilmediği hazinelerin bulunduğu yerin kapısını açmaya yarayan anahtarlar” olarak tanımlanabilir.<sup>9</sup>

Lokmân 31/34’te konu edilen beş mesele için kullanılan bir diğer kavram da *mugayyebât-ı hamse*dir. *Mugayyebât*, *g-y-b* kökünün tef’îl babındaki ism-i mef’ûlünün çoğul formu olup tıpkı gayb kavramı gibi akıl ve duyular yoluyla bilinmesi mümkün olmayan varlık alanını ifade etmektedir.<sup>10</sup> Dolayısıyla *mugayyebât-ı hamse* “beş bilinmeyen konu” olarak dilimize tercüme edilebilmektedir. Her ne kadar bazı araştırmalarda *mugayyebât-ı hamse* terkiбинin hadislerde bulunduğu söylene de<sup>11</sup> bu terkiibe ne âyetlerde ne de hadislerde rastlanılmaktadır. Bununla birlikte bu terkiibin Lokmân 31/34. âyetin mefhumuna ilişkin rivâyetlerde bulunan “gaybın anahtarları beştir” veya “Allah’tan başkasının bilemediği beş şey”<sup>12</sup> şeklindeki ifadelerden mülhem olarak tespit edildiği dile getirilebilir.

Tefsir geleneğindeki baskın hatta yegâne bakış açısı sözü edilen bu beş gaybî konunun insanlar tarafından bilinip bilinmemesi üzerine kuruludur. Bu yüzden gerek konuya bir şekilde temas eden gerekse bu konuya hasredilmiş ilmî ve akademik çalışmaların büyük kısmında şu soru ve sorunlara odaklanıldığına tanık olunmaktadır: Âyette ifade edilen ve gayb olduğu söylenen beş konu insanlar tarafından bilinebilir mi? Yoksa bu sadece Allah’ın ilmine özgü bir alan mıdır? Şayet insanların bu konuların hiçbirini bilemeyeceği öne sürülecek olursa bilimsel gelişmelere koşturarak bu konularda insanlar tarafından edinilen bilgiler nasıl açıklanacaktır? Eğer insanların bu beş konudan birini veya birkaçını bilebildiği kabul edilecek olursa bu takdirde henüz insanların bilemediği diğer konular da zamanla bilinemezlik niteli-

<sup>7</sup> Bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 9/282; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân İbn Atıyye, *el-Muharrarü’l-vecîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 2/299; İlyas Çelebi, “Mugayyebât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/374.

<sup>8</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/562, 564; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 9/282; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmidî’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’t-te’vîl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü ‘Ubeykân, 1998), 2/355; Ebü’l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, thk. Yusuf Ali Budeyvî (Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1998), 1/509; Ebü’l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tîbe, 1999); İbn Kesir, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 6/352.

<sup>9</sup> Çelebi, “Mugayyebât”, 30/374.

<sup>10</sup> Bk. Muhammed ‘Ali Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti’l-fünûn ve’l-‘ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 2/1256.

<sup>11</sup> Selim Gülverdi, “Lokman Suresi 34. Ayetin Kelami Açından Yorumu”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2018), 29.

<sup>12</sup> Ebü’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *Sahihu Müslim* (Riyad: Dâru Tîbe, 2006), “İman” 5.

mesinden çıkarılabilir mi? Bu konuların tamamı bilinemese de biri yahut birkaçı hakkında insanların bilgi edinebilme kapasitesine erişebilmesi, bu hususların Kur'an ve hadislerde gayb olarak belirlenmesiyle çelişmez mi? Şayet çelişiyorsa bu durumda Kur'an'ın ilâhîliğine hâlel gelmiş olmaz mı? Yoksa bu durum, insanlar her ne kadar geçmişe nazaran gayb olarak bilinen meselelerde daha fazla bilgiye sahip olsalar da hiçbir zaman onların bu konularda yetkin bir bilgiye ulaşamayacaklarını mı anlatmaktadır? Zira insanların çok kapsamlı boyutları bulunan bu konular hakkında nihâî bir bilgiye sahip olması nasıl mümkün olabilir? Öte yandan âyet metni gerçekten bu beş konunun da insanlar tarafından bilinmeyeceğini mi anlatmaktadır?

Son yıllarda konu ile ilgili yapılan bazı çalışmalarda ve yorumlarda bilimsel ve teknolojik gelişmelerin âyette sıralanan beş konudan ikisini gayb sahasından çıkardığı dile getirilmektedir. Bu yorumlar birtakım dilsel tahlillere başvurularak temellendirilmektedir.<sup>13</sup> Fakat bu yapılırken *mugayyebât-ı hamsenin* hadislerdeki konumuna hemen hiç değinilmemektedir. Diğer taraftan bu beş konunun insanlar tarafından bilinebilirliği ile ilgili çerçevenin her yeni durumla yapılan yorumlarla daha da genişletildiğine şahit olunmaktadır. Buna göre örneğin yağmurun ne zaman yağacağına dair bilgi, yağmurun bereket veya felaket getirip getirmeyeceğinin bilgisine, daha ileri noktada, yağın yağmurun damlalarının sayısının bilgisine kadar genişletilmektedir. Rahimlerde olanın bilgisiyile ilgili meselede de aynı durumla karşılaşmaktadır. Başlangıçta çocuğun cinsiyetinin bilinmesi olarak algılanan konunun sonrasında çocuğun ana rahminde geçirdiği aşamalara, çocuğun hasta mı sağlıklı mı, hayırlı mı hayırsız mı, cennetlik mi yoksa cehennemlik mi olacağına dair bilgisine kadar detaylandırıldığı görülmektedir. Ne var ki aynı teorik zeminde icra edilen her iki yaklaşım da artçı düşünsel adımları atmada çekimser kalmaktadır. Örneğin Lokmân 34. âyet lafzen incelendiğinde insanlar tarafından bilinmesi mümkün olmayan konuların üç tane olduğu görülür diyenler,<sup>14</sup> eğer durum böyleyse, Hz. Peygamber'e dayanan rivâyetlerde âyetin nasıl oluyor da beş gaybî meseleyi içerdiği bilgisi yer alıyor? Dahası kendi dillerinde inen bu Kur'an âyetine muhatap olan ilk neslin nasıl oluyor da *mugayyebât-ı hamse* gibi bir gündemleri bulunuyor? sorularına cevap bulunamamaktadır. Buna karşın bu beş gaybî meseledeki her bir başlığın insanın bilgi sınırlarını aşacak çok boyutlu ve girift yönlerinin olduğunu öne sürenler şu hususlara değinmedikleri gibi doyurucu cevaplar da getirme noktasında yetersiz kalacaklardır: Kur'an'ın ilk muhataplarının kendi fikrî ve entelektüel sınırları içerisinde, bugün tasarlandığı ölçüde çok boyutlu ve katmanlı bilgi alanına dair bir tasavvurları var mıydı? Yoksa onlar âyeti anlaşılabilir en sade anlamıyla mı anlamak durumundaydılar? Farz-ı muhal, onların bu alanın sınırlarını belirleyen çizgilerin tamamı hakkında derin bir bilgiye sahip oldukları düşünülüyorsa, vakıanın şهادetiyle bu bir anakronizm olarak değerlendirilemez mi? Eğer ilk muhataplar âyette ifade edilen hususları, olabilecek en sade anlamıyla ve kendi gerçeklikleri içerisinde anlamak du-

<sup>13</sup> Bu bakış açısına yönelik tespit ve değerlendirmeler için bk. bk. Halis Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, ed. A. Ali Ural (İstanbul: Şule Yayınları, 1993), 139-141; Polat, "Kuran Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Mugayyebati Hams (Beş Bilinmeyen)", 57-58; Karacabey, "Mugayyebât-ı Hamse Meselesi", 90-91.

<sup>14</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 4/344-345; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990), 12/7/180-182; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2008), 15/173.

rumundaysalar, bu takdirde bugün insanların geçmişte bilinmeyen meseleler hakkında bilgi sahibi olmalarını, her konuda bilinmeyen birtakım yönlerin bulunabileceği gerçeğiyle karşı karşıya getirmenin ne tür bir anlamı olabilir?

Konunun bu bakış açısıyla ele alınması benzer birçok problemi tahrik edecek kabiliyete sahiptir. Bu problemlerin de umumiyetle kelâm ilmine ait saiklerle ön plana çıkarıldığı ve meselenin özünde ne olduğuyla ilgilenmemekten kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu makale Lokmân Sûresi 34. âyet özelinde ele alınan *mugayyebât-ı hamse* ile ilgili bir paradigma değişikliği önermekte ve bu yeni argümantasyonun yukarıda dile getirilen problemleri netice olarak vermediğini hatta ilgili âyetin ve konunun daha sağlıklı bir zeminde anlaşılmasına katkı sağladığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Takip edilen usulde bahse konu olan âyet indiği tarihsel şartlar içerisinde anlaşılmaya çalışılacaktır. Bu tarihsel atmosferde nüzûl sebeplerine ek olarak âyetin indiği toplumsal ve kültürel yapıda bu konunun yeri tespit edilecektir. Böylece âyetin ne dediği ve aslında ne demek istediği nüzûl ortamındaki tarihsel verilerin ışığında teşhis edilmeye çalışılacaktır.

*Mugayyebât-ı hamse* meselesi hâlen güncelliğini koruduğu için muhtelif alanlarda kalem alan bir çok çalışmada incelenmektedir. Bu bağlamda geniş bir literatürle karşı karşıya kalındığı da muhakkaktır. Nitekim ilerleyen sayfalarda özellikle tefsir eserlerinde meselenin nasıl ele alındığı öz bir şekilde sunulmaya çalışılacaktır. Ancak çalışmanın bu safhasında *mugayyebât-ı hamse* konusuna hasredilmiş akademik literatüre değinmek yerinde olacaktır.

Konunun müstakil olarak ilk defa 1994 yılında Salih Karacabey tarafından “Hadisler Çerçevesinde Mugayyebât-ı Hamse Meselesi” başlıklı bir makalede ele alındığı görülmektedir. Bu çalışmada gaybın sözlük ve ıstılahi anlamı verildikten sonra *mugayyebât-ı hamse* tefsir kaynakları ve hadis rivayetleri doğrultusunda ele alınmıştır. Çalışmada bu beş konudan her birinin aynı statüde gayb olmadığı altı çizilmektedir. Ne var ki bu beş konuyla ilgili insanlığın bilgisi ne kadar gelişse de kesin bilgiyle zannın birbirinden farklı şeyler olduğu ve insan bilgisinin sınırları üzerinde durulmuştur.

Fethi Ahmet Polat 2004’te kaleme aldığı “Kuran Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Mugayyebâtı Hams (Beş Bilinmeyen)” isimli makalesinde, gayb kavramının etimolojisini ve ıstılahi anlamını verdikten sonra kavramın Kur’an’daki kullanımını ve Kur’an çerçevesinde gaybı bilmenin yollarını ayrıntılı bir şekilde ortaya koyarak Kur’an ve hadislerde *mugayyebât-ı hamse* konusunu ele almıştır. Polat’ın konuyla ilgili yaklaşımı geleneksel çizginin dışında görülmemektedir. Makalede kıyâmetin kopma zamanı, ölüm vaktinin bilinmesi ve yarın neyin kazanılacağı bilgisinin mutlak gayb; yağmurun yağma vaktinin ve rahimlerdekinin bilgisini ise nisbî gayb olarak değerlendirmektedir.

Süleyman Gezer ise 2015 senesinde “Lokman Sûresinin 34. Âyeti Çerçevesinde Tefsirde Bir Mahiyet Sorgulaması” makalesiyle literatüre katkı sağlamıştır. Makalede âyetin tarihsel süreçte nasıl değerlendirildiği kronolojik olarak sunulmuş ve bunun üzerine tefsir faaliyetinin mahiyetine yönelik değerlendirmelerde bulunulmuştur. Sonuç olarak nüzûl ortamın-

daki bilginin tefsir için önemi vurgulanarak âyetin belki de Allah'ın kudretiyle ilişkili olabileceği düşüncesine dikkat çekilmiştir.<sup>15</sup>

Selim Gülverdi 2018'de yayınladığı “Lokman Sûresi 34. Ayetin Kelami Açından Yorumu” adlı makalesiyle Kelam ilmi noktainazarından konuya yaklaşılmaya çalışmıştır. Yazar âyet ile ilgili erken dönem ve çağdaş değerlendirmeleri aktardıktan sonra İmam Mâtürîdî'den (öl. 333/944) müllhem olarak âyetin Allah'ın kudretine işaret ettiği sonucuna ulaşmıştır.<sup>16</sup>

Katar Üniversitesi'nden Abdurrahmân Hillî ise 2022'de “el-Gayb ve mefâtihihi: Mefhûmu'l-gayb fi'l-Kur'ân ve suâlu't-tenebbu'i'l-cînî” makalesiyle *mugayyebât-ı hamse* konusuna genetik bilimi açısından açılım getirmeye çalışmıştır. Hillî, modern bilimdeki genetik tahmin ile gaybın yalnızca Allah tarafından bilinebileceğini ifade eden *mugayyebât-ı hamse* konusunun çelişip çelişmediğini vuzuha kavuşturmayı hedeflemektedir. Çalışma konuya sunduğu açılımlarla literatüre önemli bir katkı sunmaktadır.<sup>17</sup>

Emine Özgen 2022'de “Gayb Penceresinden Mugayyebât-ı Hamse'ye Yaklaşım” adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Tezde konu ile ilgili görüşlerin büyük bir kısmını toplayan Özgen, modern dönemde insanın bilemeyeceği gaybî konuları üçe indiren bakış açısını eleştirerek İmam Mâtürîdî'deki “meselenin hakikatini bilme” vurgusuna dikkat çekmiştir.<sup>18</sup>

Bu çalışmalara ek olarak *mugayyebât-ı hamseyi* gayb konusunun tali bir başlığı olarak eserlerinde inceleyen birçok araştırma bulunmaktadır ki bunların önemli bir kısmına çalışmanın ilerleyen sayfalarında işaret edilecektir. Konuyla ilgili bu literatürde problemi ortaya koymayı sağlayacak önemli atıflar bulunmakla birlikte hemen hiçbirinde âyetin anlaşılmasına yardım edecek düzeyde bütüncül bir nüzûl ortamı tasvirî bulunmadığı gibi hâliyle bu makalede sunulan çözümlerin bir kısmına da değinilmediği tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu makale dile getirilen noktadaki boşluğu gidermeyi hedeflemekte ve böylece âyete farklı bir bakış açısı sunmayı amaçlamaktadır.

## 1. Geleneksel Yaklaşım

Lokmân sûresi 34. âyetle ilgili yorumlar aşağıda kronolojik bir sıra takip edilerek sunulacaktır. İlk yazılan tefsirlerden günümüze kadarki süreçte yapılan bu yorumlar arasında özgünlük arz edenler hatta çağdaş yorumlarda yer alan geçmişe yönelik bazı algıları yıkan önemli bilgiler yer almaktadır. Ancak dikkat edildiğinde hemen hepsinin aynı bakış açısının bir ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki bu noktada geçmiştekilerle günümüzdekileri ayırtırmak imkân dâhilinde görünmemektedir. Zira konuyla ilgili modern yorumlarda sadece tikel bazı örneklerin geçmiş literatüre eklenmesi söz konusudur. Dolayısıyla mo-

<sup>15</sup> Süleyman Gezer, “Lokman Sûresinin 34. Âyeti Çerçevesinde Tefsirde Bir Mahiyet Sorgulaması”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 5-21.

<sup>16</sup> Gülverdi, “Lokman Suresi 34. Ayetin Kelami Açından Yorumu”, 22-58.

<sup>17</sup> Abdurrahman Hillî, “el-Gayb ve mefâtihihi: Mefhûmu'l-gayb fi'l-Kur'ân ve suâlu't-tenebbu'i'l-cînî”, *Journal of Islamic Ethics* 6 (2022), 1-20.

<sup>18</sup> Emine Özgen, *Gayb Penceresinden Mugayyebât-ı Hamse'ye Yaklaşım* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

dern dönemdeki yorumlar, bu örneklendirmeler noktasında klasik kaynaklardan farklılık gösterse de bu, geleneksel bakış açısının çizdiği çerçevenin dışında değerlendirilebilecek bir durum değildir ve yukarıda çizilen tartışmalı noktaların ana ekseninden uzaklaşmamaktadır. Bu yüzden bu görüşler çalışmada tek başlık altında ele alınacaktır.

Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) eserinde âyetin nüzûl sebebiyle ilgili daha önce zikredilen rivayete yer vermekte ve *mugayyebât-ı hamse* kavramına değinmeksizin âyette ifade edilen konulardan, kıyâmeti Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini söyler. Ona göre rahimlerde bulunan çocuğun kız mı erkek mi yahut sıhhatli mi bedensel engelli mi olduğunu Allah bilir. Yine ister iyi isterse günahkâr olsun hiçbir kimsenin yarın hayır ve şer namına ne kazanacağını bilemeyeceğini; hiç kimsenin ovada mı veya dağda mı karada mı yahut denizde mi öleceğini bilemeyeceğini dile getirir.<sup>19</sup>

Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ve Abdurrezzâk es-San'ânî (öl. 211/826-27) âyetle ilgili olarak sadece "Gaybın anahtarları beştir" ifadesiyle başlayan ve akabinde âyette zikredilen beş konuyu sıralayan hadis-i şerife yer verir.<sup>20</sup> Yahyâ b. Sellâm (öl. 200/815) ise âyetteki "*Rahimlerdekini bilir*" ibaresini "erkek veya kız olduğunu ve o (cenini) nasıl şekillendirdiğini (O bilir)" şeklinde açıklar ve sonrasında Hz. Peygamber'in "Beş şey vardır ki Allah'tan başkası bilemez" buyurup Lokmân 34. âyeti okuduğu hadisini aktarmaktadır.<sup>21</sup>

Taberî (öl. 310/923) âyet-i kerîme ile ilgili bir kısmı yukarıda zikredilen toplam 11 rivâyete yer vermektedir. Bu rivâyetlerin tamamı âyetteki beş hususun sadece Allah tarafından bilinebileceğini ifade etmektedir. Nitekim Taberî'nin yaklaşımı da bu doğrultudadır. Ancak o, âyetin "*O yağmuru yağdırır*" kısmının yorumunda meseleyi "bilme" ile ilişkilendirmez ve "Allah'tan başka kimsenin yağmuru yağdırmaya muktedir olamayacağını" söylemekle yetinir.<sup>22</sup> Zeccâc (öl. 311/923) ise Lokmân 34. âyeti el-En'âm 59'da geçen *mefâtihu'l-gayb* tabiriyle ilişkilendirip bu beş konuyu bildiğini iddia eden kişinin Kur'an'a muhalif olmasından dolayı kâfir olacağını söyleyerek meseleyi kelâmî bir alana çekmiş olmaktadır.<sup>23</sup>

İmam Mâtürîdî konuyla ilgili rivâyetlere değinerek bunların sahih olması durumunda, âyette insanların bilgisi dışında olduğu ifade edilen konuların hakikatleri itibariyle söz konusu edildiğini söylemektedir. Zira bu beş konudan yağmurun ne zaman yağacağını veya ana rahmindeki çocuğun kız mı erkek mi olduğunu bilmek birtakım ipuçlarından yola çıkılarak mümkün olmaktadır. Ama bunlar da dâhil olmak üzere bu beş konunun hakikatini ancak Allah bilmektedir. Mâtürîdî, âyette yer alan "*Kıyâmet saati hakkındaki bilgi yalnız Allah'ın katedadur*" cümlesinin ise iki şekilde anlaşılabilirliğini söyler: a) el-A'râf 187 ve en-Nâzi'ât 42.

<sup>19</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/440.

<sup>20</sup> Süfyân es-Sevrî, *Tefsîrû Süfyân es-Sevrî* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 239; Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *et-Tefsîr*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3/24.

<sup>21</sup> Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/682-683.

<sup>22</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/584.

<sup>23</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbu*, thk. Abducelîl Abduh Şelebî (Beirut: Alemlü'l-Kütüb, 1988), 4/202.



âyetle ilişkili olarak kıyâmetin ne zaman kopacağına Allah tarafından bilinmesi, b) Kıyâmette vuku bulacak olayların hakikatinin ne olduğunu yalnız Allah'ın bilmesi. “*Rahimlerdekindi bilir*” cümlesini ise ana rahmindeki ceninin her an geçirmekte olduğu merhaleleri yalnızca Allah'ın bilebileceğini bunun yanı sıra ana rahminde bir çocuğun bulunup bulunmadığını, varsa bu çocuğun kız mı erkek mi olduğunu insanların da bileceğini ifade eder. Dolayısıyla yukarıda sözü edilen “hakikat” vurgusunun çocuğun ana rahminde anbean geçirdiği sürecin bilgisiyile irtibatlı olduğu söylenebilir.<sup>24</sup> Bu haliyle ana rahmindeki çocuk ve yağmurun yağmasına dair bilimsel gelişmelerin gündeme getirilerek âyette zikredilen bu meselelerin günümüzde “gayb” çerçevesinden çıktığına dair görüşlerin güncel bir tartışma ortaya koyduklarını söylemek zordur.

Mâverdî (öl. 450/1058) âyetin sebab-i nüzûlüne de değinerek âyette dile getirilen her bir konuyla ilgili şu görüşleri nakleder: Âyetteki “*Kıyâmet saati hakkındaki bilgi yalnız Allah'ın katındadır*” cümlesi iki anlama gelebilir: a) Kıyâmetin kopuşuna dair bilgi Allah'a özgüdür. b) Kıyâmetin kopuşu Allah'ın iradesine bağlıdır. “*O yağmuru yağdırır*” ifadesi Allah'ın istediği zaman istediği yere yağmur yağdıracağı anlamındadır. “*Rahimlerdekindi bilir*” cümlesiyle ilgili iki görüş vardır: a) Erkek veya kız; sağlıklı veya hasta olacağını Allah bilir. b) Mü'min veya kâfir; şakî veya saîd<sup>25</sup> olacağını Allah bilir. “*Hiç kimse yarın ne elde edeceğini bilemez*” sözü iki anlama gelebilir: a) Hayır mı şer mi kazanacağını ancak Allah bilir. b) İmanı mı inkârı mı elde edeceğini yalnız Allah bilir. “*Hiç kimse nerede öleceğini bilemez*” cümlesiyle ilgili de iki ihtimal söz konusudur: a) Son nefesini şakî olarak mı saîd olarak mı vereceğini kimse bilemez. b) Daha açık olan diğer görüşe göre de nerede ölüp defnedileceğini hiç kimse bilemez anlamındadır.<sup>26</sup>

Kuşeyrî (öl. 465/1072) ise kıyâmetin bilgisinin sadece Allah'a ait olduğunu söyler. Ana rahmindeki çocuğun kız mı erkek mi? Şakî mi saîd mi? Güzel mi çirkin mi olduğunu Allah'ın bildiğine dair ifadelerinde buradaki bilginin sadece Allah'a ait olduğu ile ilgili bir üslup bulunmaz. Aynı şekilde yağmuru ne zaman yağdıracağı, kaç damlanın yağdığını ve nereye yağmur yağacağını Allah'ın bildiğini ifade ederken de benzer bir cümle kurar. Yalnız buradaki bağlamdan onun bu iki hususu Allah haricinde bilenlerin de olabileceğini düşündüğünü çıkarsamak oldukça güçtür. Kuşeyrî devamla hiç kimsenin yarın hayır veya şer, birlik veya ayrılık (vifak-şikak) elde edeceğini; nerede öleceğini veya muradına ererek mi yoksa ermeden mi öleceğini bilemeyeceğini söyler.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2007), 11/258-261.

<sup>25</sup> Literatürde, şakî: “inkârı ve kötü davranışları yüzünden âhirette bedbaht olup cehenneme girecek kâfir ve münafık”; saîd ise: “ımanı ve iyi amelleri sayesinde âhiret mutluluğuna erip cennete girecek mümin” şeklinde tanımlanmaktadır. Bk. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 270, 287.

<sup>26</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 4/350-351.

<sup>27</sup> Ebû'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 3/22.



Öncelikle âyetin sebab-i nüzûlünü zikreden Kirmânî (öl. 500/1006'dan sonra), özellikle “*O yağmuru yağdırır*” cümlesinde lafzen bilgiye yönelik bir ifadenin bulunmadığına dikkat çeker. Ancak burada ilim kelimesini takdir eder. Hatta aynı takdiri bir de “*Rahimlerdekini bilir*” cümlesinin başına yapar. Böylece bu iki cümleyi gramatik açıdan “*Kıyâmet saati hakkındaki bilgi yalnız Allah'ın katındadır*” cümlesine bağlayarak hem yağmurun ne zaman yağacağına hem de rahimlerde bulunan çocukların kız mı erkek mi olduğunun bilgisinin Allah'a özgü olduğunu tespit etmeye çalışmaktadır. Âyetin devamındaki konulara yaklaşımı ise diğer âlimlerle benzerlik arz etmektedir.<sup>28</sup>

Zemahşerî (öl. 538/1144) ve İbn Atiyye (öl. 541/1147) hem sebab-i nüzûl rivâyetini hem de gaybın anahtarlarının beş tane olduğunu ifade eden hadisi zikrederek başladığı açıklamalarında diğer kaynaklarda rastlanılan yorumlardan farklı bir hususa yer vermemektedirler.<sup>29</sup>

Fahreddîn Râzî (öl. 606/1210) ise âyette zikredilen beş hususun sadece Allah tarafından bilinebileceğini ifade eder. Ancak insanın bilmediği ve Allah tarafından bilindiği halde burada söz konusu edilmeyen başka birçok meselenin olduğuna dikkat çekerek bu âyette neden bu beş hususun ele alındığını açıklamaya koyulur. Ona göre 34. âyetin hem bu sûre hem de bundan önceki Rûm ve Ankebût sûrelerindeki âyetlerle münasebeti sadece bu beş konunun ele alınmasını gerektirmektedir. Örneğin Lokmân sûresi 33. âyette “*Hiçbir babanın çocuğuna, hiçbir çocuğun da babasına hiçbir yarar sağlayamayacağı günden korkun!*” buyrulup “*Şüphesiz Allah'ın vaadi gerçektir*” beyanı ile o günün mutlak surette geleceği ifade edilince sanki “*O gün ne zaman gerçekleşecektir?*” şeklinde bir soru sorulmuş da buna karşılık 34. âyetle “*O günün ne zaman olacağı bilgisi Allah'tan başkasının bilme imkânının olmadığı konulardandır. Fakat o mutlaka meydana gelecektir*” diye cevap verilmiştir. Râzî 34. âyetteki diğer hususları da benzer şekilde sırasıyla Rûm sûresi 49-50, 19, 27 ve Ankebût sûresi 20. âyetlerle ilişkilendirerek açıklamıştır.<sup>30</sup>

Kurtubî'nin (öl. 671/1273) konuya yaklaşımında özgün bir taraf bulunmaktadır. Müfessir âyetteki beş hususun gaybî konular olduğu ve sadece Allah'ın bu bilgiye sahip olacağını takrir eder. Öte yandan o, uzun zaman alan tecrübeler neticesinde ana rahmindeki çocuğun cinsiyetinin insanlar tarafından bilinebildiğini dile getirir. Ona göre bu tecrübeler kesin bir bilgi vermeyebildiği gibi süregiden âdetin İlâhî irâde ile kesintiye uğraması da mümkündür. Dolayısıyla tecrübenin yanılabilmesi ve mucize ihtimali sebebiyle insanların ana rahmindeki çocuğun cinsiyetini kimi zaman biliyor olmaları âyetin mefhumuna muhalif görülmemektedir. Kendisine Sa'lebî'nin (öl. 427/1035) tefsirinde rastlanan<sup>31</sup> bir rivâyete yer vermesi mevzu bahis konuya biraz da lafzî bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Bu rivâyete göre İbn Ab-

<sup>28</sup> Ebû'l-Kasım Tâcülkurrâ Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Lübâbü't-tefâsîr* (İstanbul: Süleymaniye, Fatih, 417), 226b.

<sup>29</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/25-26; İbn Atiyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 4/356.

<sup>30</sup> Ebû Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 25/165-166.

<sup>31</sup> Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed Âşûr (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002), 7/323-324.

bas bir Yahudî kâhin ile konuşmaktadır. Yahudî, İbn Abbas'a hem kendisinin hem İbn Abbas'ın çocuğunun hem de bizzat İbn Abbas'ın ne zaman öleceği bilgisini verir. Yahudî'nin haber verdiği gibi olayların gerçekleştiği bilgisinin de yer aldığı rivâyette İbn Abbas ona nerede öleceğini sorar fakat Yahudî bunu bilmediğini ifade eder. Bunun üzerine İbn Abbas bu şahsın doğru konuştuğunu söyleyerek Lokman 34. âyetteki “*Hiç kimse nerede öleceğini bilemez*” cümlesini okur. Böylelikle lafızcı bir yaklaşımla insanların öleceği yeri değil de ölüm zamanını bilmesi imkân dâhilinde görülmektedir. Zira ilgili yerde bu ifadelerin hemen birkaç satır öncesinde İbn Abbas'ın “(Lokman 34'te zikredilen) bu beş hususu sadece Allah bilir. Bunları ne bir mukarreb melek ne de Allah tarafından gönderilmiş bir peygamber bilebilir” dediği nakledilmektedir. Dolayısıyla temel mesele olarak âyette lafzen ifade edilmiş hususların bilinip bilinmemesi dikkate alınmaktadır. Bu yaklaşımından ziyade Kurtubî'yi özgün kılan husus onun “(Bu gaybî konuları sadece Allah'ın bilmesiyle) kastedilen, kâhinlerin, müneccimlerin ve yıldızların doğup batması vesilesiyle yağmur yağdırılmasını isteyenlerin iddialarını çürütmektir” cümlesidir.<sup>32</sup> Nüzûl ortamındaki kültürel yapıya tesir eden bir inanca parmak basan bu yargı ilerleyen sayfalarda detaylandırılacaktır.

İsmail Hakkı Bursevî de (öl.1137/1725) diğer müfessillerde olduğu gibi âyetin nüzûl sebebi ve diğer açıklamaları yaptıktan sonra konuyu kelâm alanına çekerek gayb bilgisine muttali olmakla ilişkili yaklaşımını sunar. Buna göre Bursevî, “*O gaybı bilendir. Seçtiği resuller hariç hiç kimseye gaybını bildirmez...*”<sup>33</sup> âyetlerinden delil getirerek gaybı ancak Allah ve Allah'ın bilmesine müsaade ettiği kadarıyla peygamberlerin ve velî kulların bileceğini dile getirir. Bu noktada Arap toplumundaki kâhinlik ve arrâflık olgusuna temas ederek kâhin ve arrâfın o toplumsal konjonktürde gelecekte olacak olaylar gibi gaybî bilgilerden haber verdikleri iddiasına ve insanların da onlara bu tür bilgileri sormak için gittiklerine değinir. Müfessir konuyla ilgili hadislere işaret ederek hem gaybı bildiğini iddia etmenin hem de kâhinlerin söylediklerini tasdik etmenin küfür olacağına dikkat çekmektedir.<sup>34</sup> Bursevî'nin âyetin mefhumunu açıklarken dolaylı da olsa kehânet olgusuna temas etmesi bu çalışmanın sunmayı hedeflediği perspektifte değeri yadsınamaz bir katkı sunmaktadır. Nitekim bu husus bir sonraki başlıkta detaylandırılacaktır.

Lokmân sûresi 34. âyet ile ilgili geleneksel bakış açısını yansıtan birçok tefsir bulunmaktadır. Bu tefsirlere tek tek değinmenin çalışmanın sınırlarını zorlayacağı muhakkaktır. Bundan dolayı taranan ve konuya benzer bir yaklaşım sunan bu tefsir kaynaklarına dipnotta işaret etmekle iktifa edilecektir.<sup>35</sup> Dipnottaki atıflar incelendiğinde fark edileceği üzere bu

<sup>32</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 2006), 16/496-497.

<sup>33</sup> el-Cin 72/26-27.

<sup>34</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Dersaadet: Matbaatu Osmâniyye, 1330), 7/102-105.

<sup>35</sup> Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Bağdâdî el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl* (1995: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/90; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Seyyid Muhammed Mevlây (Havalli - Kuveyt: Dâru'd-Diyâ', 2009), 2/701; Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 7/189-190; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/352-357; Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid

tefsir eserlerinin arasında ilk dönemlerden itibaren mevcut bulunan bakış açısını takip eden modern çalışmalar da görülecektir. Son olarak bu yorum şeklinin sunduğu perspektifle alakalı şu genel değerlendirmeler yapılabilir: Âyet; Kelâm'daki gayb, gaybın türleri, gayb bilgisine insanların ulaşabilme imkânı gibi sonraki dönemde tartışılan problemler üzerinde anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede âyette sıralanan konular, insanlığın hiçbir surette künhüne vâkıf olamayacağı olgular şeklinde düşünülmüştür. Ne var ki insanların yağmurun yağması ve ana rahmindeki çocuğun durumu ile ilgili bilgiye/zanna sahip olmaları ilk çağlardan itibaren gündeme getirilerek konunun *mugayyebât-ı hamseyle* ilişkisi tartışılmıştır. Fakat *ana rahmindeki bilginin* bazı müfessirler tarafından ceninin bedensel özelliklerini bilmeye özdeş kabul edilmesine karşın herhangi bir insanın fiziksel ve bilişsel durumunun ne kadar kompleksse ana rahmindeki ceninin durumunun da o kadar kompleks olduğu göz önünde tutulmalıdır. Hâl böyle iken âyetteki bilgiyi sadece fiziksel özelliklerin bilinmesine hasretmek tekrar düşünülmesi gereken bir husustur.

## 2. Lokman Sûresi 34. Âyetin Kur'an'ın Nüzûl Atmosferindeki Anlamı

Kur'an'da gayb olarak tanımlanan varlık alanı oldukça geniş kapsamlı olmakla birlikte Lokman sûresi 34. âyet bu alanın sadece belli bir bölümünü ele almaktadır. Bu noktada, âyetin neden bu beş konuya hasredildiğini detaylandırmak, onun hem metin içi hem de metin dışı bağlamını tespit etmek açısından önem arz etmektedir. Zira bu bağlam incelemesi, âyetin kimleri muhatap aldığını ve neyi amaçladığını açıklığa kavuşturacağı gibi âyette verilmek istenen ana temanın belirginleşmesini de temin edecektir. Tefsir usulünden hareketle, âyetteki bu tercihi açıklayan olgulardan biri âyetin siyak ve sibakıdır ki Râzî bu metin içi bağlamı şöyle tespit etmektedir:

“Allah: “Hiçbir babanın çocuğuna hiçbir çocuğun da babasına hiçbir yarar sağlayamayacağı günden korkun!” buyurup, “Şüphesiz Allah'ın vaadi gerçektir”<sup>36</sup> cümlesiyle de o günün mutlaka gerçekleşeceğini söyleyince sanki birisi: “O gün ne zaman olacak?”

(Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 15/468-469; Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdulkadir Ahmed 'Atâ (Riyad: Mektebetu'r-Riyâd el-Hadîse, ts.), 4/384-385; Celaleddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, thk. 'Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezü Hicr el-Buhûs ve'd-Dirasâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmîyye, 2003), 11/662-668; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Vefâ, 1994), 4/322-323; Ebü's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 21/109-113; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 6/3852-3855; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984), 21/196-199; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çev. Bekir Karlığa vd. (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ts.), 11/493-495; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 6/2755-2756; Ebü'l-A'lâ Mevdûdi, *Tefhimü'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 4/343-344; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 12/7/180-182; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/344-345; Muhammed Râtib en-Nablûsî, *Tefsîrü'n-Nablûsî* (Amman: Müessesetü'l-Garsân, 2017), 9/467-468; Bayraklı, *Kur'an Tefsiri*, 15/173-176. Ayrıca Osmanlı ulemasının konu üzerindeki fikirlerini takdim eden bir çalışma olarak bk. Ömer Dinç, “Osmanlı Tefsir Geleceği Çerçevesinde İbn Kemal Paşa'nın Gayb Ayetleri Hakkındaki Yorumları -Risâle fi Tahkiki'l-Gayb Özetinde Bir İnceleme-”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, (05 Nisan 2021), 441-445.

<sup>36</sup> Lokmân 31/33.

demiş de ona: “Bu bilgi, Allah’tan başkasının bilmesinin imkânsız olduğu şeylerdendir. Fakat o meydana gelecektir” diye cevap verilmiştir. Sonra Allah, öldükten sonra dirilmeye ilgili daha önce birçok kez bahsettiğimiz iki delili zikretmiştir. Bunlardan ilki; ölümünden sonra yeryüzünün yeniden diriltilmesidir. Nitekim Allah Teâlâ: “Hâlbuki onlar bundan evvel üzerlerine Allah’ın rahmet indireceğinden katiiyen ümitlerini kesmişlerdi. Şimdi Allah’ın rahmetinin eserlerine bir bak! Yeryüzünü ölümünün ardından nasıl diriltiyor? İşte ölüleri diriltecek de O’dur.”<sup>37</sup> ve “Yeryüzünü ölümünün ardından O canlandırıyor. İşte siz de böylece çıkarılacaksınız.”<sup>38</sup> buyurmuştur. Burada: “Ey soru soran! Kıyâmetin vaktini sen bilemezsin. Fakat o mutlaka olacaktır. Allah yeryüzünü diriltmeye kâdir olduğu gibi buna da kâdirdir. “Çünkü yağmuru O indirir”<sup>39</sup> ve “Yeri O diriltir”<sup>40</sup> demektedir. İkinci delil ise Allah’ın ilk olarak yaratmasıdır. Nitekim Allah: “O, İlk olarak yaratıp sonra onu yeniden diriltecek olandır”<sup>41</sup> ve “De ki: “Yeryüzünde gezip dolaşın da (Allah’ın) yaratmaya nasıl başladığını görün. Allah âhiret hayatını da tekrar yaratacaktır”<sup>42</sup> buyurmuştur. Allah Teâlâ burada “Rahimlerde olanı O bilir” diyerek şu hususa işaret etmektedir: “Kıyâmetin ne zaman olacağını bilmesen de o mutlaka olacaktır. Allah buna kâdirdir. O, rahimlerde (insanı) yaratmaya kâdir olduğu gibi, topraktan da yaratmaya kâdirdir.” Sonra da bu konuyu bilmek isteyene: “Ey soru soran kişi! Sen kıyâmetin ne zaman demir atacağını (vuku bulacağını) soruyorsun. Hâlbuki bilmediğin ve senin için bundan daha mühim olan şeyler var. Zira sen daha geçiminin ne olacağını ve geleceğini bilemiyorsun. Yine kendi işin ve zamanın olmasına rağmen yarın ne kazanacağını bilemiyorsun. Aynı şekilde kendi işin ve yerin olmasına rağmen nerede öleceğini de bilemiyorsun. Dolayısıyla kıyâmetin ne zaman kopacağını nasıl bilebilirsin? Allah sana günlük işlerini üzerine kuracağın birtakım faydaların bulunmasına rağmen yarın ne kazanacağını bildirmemiştir. Bilmen halinde birtakım işlerini ayarlayabileceğin maksadların kendisinde bulunmasına rağmen sana nerede öleceğini bildirmemiştir. Bunu sana rızkın için her zaman kendisine başvurayın ve tevekkül edesin diye bildirmemiştir. Sana başka yerde bulunuyorken ölümden emin olmayasın diye öleceğin yeri bildirmemiştir. Öyleyse Allah, ihtiyacın olan bu şeyleri sana bildirmemişken bilmeye ihtiyacın olmayan kıyâmet vaktini nasıl bildirsin? Kıyâmet hususundaki ihtiyaç, ancak onun mutlaka olacağını bilmektir. Allah bu kadarını ise sana peygamberleri ile bildirmiştir” demek istemiştir.”<sup>43</sup>

Bu durumun bir diğer açıklama şekli ise âyetin nüzûl ortamındaki bağlamıdır ki bu husus çalışmanın geri kalan kısmında detaylandırılacaktır. Nitekim Allah Teâlâ’nın, Kur’an’da ilk muhataplarının anlayışlarını, tarihsel ve kültürel hazır bulunuşluklarını dikkate alması, onlardan gelen birtakım soruları cevaplandırması gibi olgular, âyetin maksadını ortaya çıkar-

<sup>37</sup> er-Rûm 30/49-50.

<sup>38</sup> er-Rûm 30/19.

<sup>39</sup> eş-Şûrâ 42/28.

<sup>40</sup> er-Rûm 30/19, 50; el-Hadîd 57/17.

<sup>41</sup> er-Rûm 30/27.

<sup>42</sup> el-Ankebût 29/20.

<sup>43</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/165-166.

rabilmek için böyle bir bağlam tespitini gerekli kılmaktadır. Bu yüzden Kur'an metninde ve-rilmek istenen anlamın, büyük oranda onun indirildiği ortama atıfta bulunularak açıklanmaya başlanması en önemli tefsir ilkesi olarak kabul edilmektedir. Buradan hareketle Lokman sûresi 34. âyetin ele aldığı konuların nüzûl çağındaki muhatapların kültürel pratiklerindeki yerini tespit etmenin, öncelikli olarak âyette niçin bu beş konunun zikredildiğini, akabinde ise âyetin ne söylediğini ve ne söylemek istediğini belirginleştireceği düşünülmektedir. Bu gayeye matufen Lokman sûresi 34. âyette ele alınan konuların irtibatlı olduğu alanla kayıtlı kalarak nüzûl ortamı şu dört başlık altında resmedilebilir:

## 2.1. Kıyâmet İnanıcı

Dünya ve Dünya'nın içinde bulunduğu kozmik yapının bir bozulmuş ve yıkıma maruz kalması, akabinde de yeniden dirilişin gerçekleşmesi süreci en az günümüzdeki kadar geçmişte de insanlığın düşüncesinde fazlaca yer etmiş bir konudur. Kıyâmet ile ilgili merak ve bilgi arayışı ölümden sonraki hayat inancıyla yakından ilişkili olmakla birlikte ahiret inancının böyle bir merakı besleyen temel güdü olduğunu söylemek doğru değildir. Nitekim günümüzde evrenin sonu meselesinin daha farklı bir düzlemde ele alındığı görülmektedir. Farklı sebeplerle insanlığın ilgi ve merakına konu olan kıyâmet inancı, nüzûl ortamında yaşayan Arapların düşünce dünyasında da gerek kendi kültürel dinamikleri gerekse çevre kültürlerin etkisiyle varlığını sürdürüyordu. Hatta öyle ki birçok âyette insanların kıyâmetin vaktini sorduğu şöyle aktarılmaktadır: “İnsanlar sana kıyâmetin vaktini soruyorlar. De ki: ‘Onun ilmi ancak Allah katındadır.’ Nerden bilebilirsin, belki de kıyâmet yakındır.”<sup>44</sup> “Ceza günü ne zaman?” diye sorarlar. Ateş üzerinde azaba uğratılacakları gün (onlara şöyle denir): “Azabınızı tadın! İşte acele bir şekilde isteyip durduğunuz şey budur.”<sup>45</sup> Mamafih bu âyetler haricinde insanların kıyâmete dair sorular sorduğunu haber veren âyetler de bulunmaktadır.<sup>46</sup> Öte yandan Lokmân 34. âyette olduğu üzere insanlar tarafından sorulan soruya âyet metninde yer vermeksizin, kıyâmet vakti konu edilmekte ve genellikle de kıyâmetin muhakkak gerçekleşeceği ve onun ne zaman kopacağına dair bilginin Allah katında olduğu gibi hususlar vurgulanmaktadır.<sup>47</sup>

Nüzûl ortamını resmeden diğer bir kaynak olması bakımından hadisler incelendiğinde de kıyâmet, kıyâmetin ne zaman kopacağı, kıyâmette ne olacağı, insanların nasıl dirileceği gibi konuların sıklıkla Hz. Peygamber'e sorulduğuna şahit olunmaktadır.<sup>48</sup> Allah Resûlü'nün bu sorular karşısında kimi zaman kıyâmetin ne zaman kopacağı bilgisinin Allah'a ait olduğuna dikkat çektiği, kimi zaman soran kişinin kıyâmet için ne hazırladığını düşünmeye sevk

<sup>44</sup> el-Ahzâb 33/63.

<sup>45</sup> ez-Zâriyât 51/12-14.

<sup>46</sup> İlgili âyetler için bk. el-A'râf 7/187; el-Kıyame 75/6; en-Nâzi'ât 79/42.

<sup>47</sup> Bk. en-Nahl 16/77; Tâhâ 20/15; Fussilet 41/47; ez-Zuhrûf 43/85.

<sup>48</sup> Farklı olayların nakilleri olmasına dikkat edilerek şu rivâyetlere işaret edilebilir: Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 1999), 3/593 (No. 2245); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kible, 2006), 21/249-251 (No. 38713, 38714, 3815, 38716); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/343-344 (No. 8729); 20/128 (No. 12703); 38/335 (No. 23306); İbn Ebî Dünya, *Zemmü'l-melâhî*, thk. Amr Abdülmun'im Selîm (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1996), 57-58 (No. 63); Nu'aym b. Hammâd el-Mervezî, *Kitâbü'l-fitn*, thk. Semîr b. Emîn ez-Zühayrî (Kâhire: Mektebetü't-Tevhîd, 1991), 2/638 (No. 1784).



ettiği görülmektedir. Ancak hadis literatürüne bakıldığında soru-cevap üslûbunun haricinde kıyâmeti konu edinen birçok rivâyete de rastlanır. Sonuç itibariyle konu üzerindeki âyet ve rivâyetlerin yoğunluğu, kıyâmet olgusunun ilk muhataplar nezdinde önemli bir yer işgal ettiğini göstermektedir.

Nüzûl vasatındaki en belirgin konulardan birinin kıyâmet olması, İslâm'ın temel inanç esaslarından birinin ahiret inancı olmasıyla yakından ilişkilidir. Çünkü öldükten sonra dirilerek, hesaba çekilip cennet yahut cehenneme gidileceği inancının, âhiretin yanı sıra dünya hayatından âhiret hayatına geçiş sürecini simgeleyen kıyâmetin de önemini ön plana çıkardığı bir gerçektir. Ne var ki nüzûl ortamında kıyâmet konusunun güncelliğini ve önemini korumasının sebebi sadece bu değildir. Haddizatında Câhiliye Araplarının benzer bir kültürel yapıya sahip olduğu ve kıyâmete yönelik bu merakın oradan devralındığı söylenebilir. İslâm bu konuda hem batıl hem de faydasız görülen kabulleri ve merakı törpüleyerek bu inançların tashihi cihetine gitmiştir. Öte yandan Câhiliye Araplarında ahiret inancının olup olmadığı meselesi araştırmacılar arasında tartışmalı bir konudur. Kur'an'daki birçok âyet onların ahiret inancının olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>49</sup> Diğer taraftan Arapların yaşadığı coğrafyada kendilerinden kültürel miraslarını devraldığı eski Mısırlılar, Sümerler, Kenaniler, Asurlular ve Nabatîler gibi eski kavimlerde de bir ahiret inancının olduğu bilinmektedir.<sup>50</sup> Buna ek olarak Câhiliye Araplarının öldükten sonra dirilişe inandıklarına dair ölümle ilgili birtakım ritüellere sahip olduklarına kaynaklarda rastlanmaktadır.<sup>51</sup> Bu durumda söz konusu âyetlerle tarihsel veriler arasında bir çelişki olduğu düşünülebilir. Fakat bu sadece Kur'an'ın ilk muhataplarının homojen bir inanç yapısına sahip oldukları zannedildiğinde ortaya çıkan bir çelişki olacaktır. Hâlbuki Câhiliye Araplarının belli bir kesiminin ahirete inandığı fakat hemen hepsinin ahiret bilgisine sahip olduğu bilinmektedir.<sup>52</sup>

## 2.2. Nev', Envâ' İnanışı

Kök itibariyle *nev'*, “düşmeye meyiletme” anlamında<sup>53</sup> olmakla birlikte hem Câhiliye'de hem de sonrasında genellikle “Bir yıldızın veya yıldız takımının şafak vakti batarken aynı anda aksi yönden ‘rakib’ denilen mukabilinin doğması”<sup>54</sup> veya “Yıldızın bir menzilden

<sup>49</sup> el-En'âm 6/29; en-Nahl 16/38; el-İsrâ' 17/49; et-Tegâbun 64/7; es-Secde 32/10 vd.

<sup>50</sup> Şinasi Gündüz, “Ölümden Sonra Diriliş ve Hesap İnancına Muhalefetin Temelleri”, *Câhiliye Araplarının Ahiret İnancı*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 192.

<sup>51</sup> Detaylı tarihsel veriler için bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, “İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Câhiliye Araplarında Ahiret İnancı”, *Câhiliye Araplarının Ahiret İnancı*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 9-38.

<sup>52</sup> Bk. Söylemez, “İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Câhiliye Araplarında Ahiret İnancı”, 38-46; Muhammed Selman Çalışkan, “Kur'an Işığında Nüzul Dönemi Mekke Müşriklerinin Ahiret-Ceza İnancı ve Hayra Engel Olmaları Arasındaki İlişki”, *Câhiliye Araplarının Ahiret İnancı*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 127-129; Gündüz, “Ölümden Sonra Diriliş ve Hesap İnancına Muhalefetin Temelleri”, 192-194.

<sup>53</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), “Nev'”, 4/275.

<sup>54</sup> Muharrem Çelebi, “Envâ'”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/257.



diğerine hareket etmesi”<sup>55</sup> şeklinde kullanılan kelime Arapların etkileşimde bulunduğu kadim topluluklardan devraldığı astrolojik inançlarla kuşatılmıştır. Buna göre envâ’ en basit haliyle bir güneş yılını aynı anda sadece on dördü görünen yıldız veya takımyıldızların doğuş ve batışı ile ilişkili bir şekilde yirmi sekiz döneme (menzile) ayırmışlardır. Böylece bu bir yıllık süreçteki meteorolojik olayları takip ve tahmin etmeyi amaçlamışlardır. Yahut uzun yıllar boyunca yapmış oldukları gözlemler onları böyle bir sonuca ulaştırmıştır. Sonrasında Ay’ın hareketleriyle bu yirmi sekiz dönemi ilişkilendirerek Ay’ın Dünya etrafındaki yirmi sekiz günlük dönüşünde her gece bir menzili geçtiği kabul edilmiştir. Bu astronomik hesaplamalar Arapların yaşadığı coğrafyada bilinen ve yaygın olarak kabul edilen; “gökyüzünün yeryüzünü yönettiği” şeklindeki inançla birleştirildiğinde, hem sıcaklıkların artması, azalması, yağmurun yağması, kuraklığın olması gibi atmosferik olaylar hem de bu olayların neticesinde ortaya çıkan bereket ve kıtlık gibi olgular, yıldızlar ve Ay’ın hareketlerinin sonucu olarak görülmeye başlanmıştır. Bundan dolayı Câhiliye Araplarının ne vakit bir yağmur yağsa yahut bir hava olayı vuku bulsa “Şu, filan yıldızın nev’inde gerçekleşti.” diyerek o olayın asıl failinin ilgili yıldız olduğunu dile getirdikleri nakledilmiştir.<sup>56</sup>

Elbetteki uçsuz bucaksız çöl yaşantısında, rüzgârın ve iklim şartlarının etkisi altında, sürekli şekil değiştiren kum tepelerinin arasında Arapların kolayca yol bulmalarını sağlayan ve bir tür pusula vazifesi gören gök cisimleri onların hayatında önemli bir yere sahipti. Ama Araplar konuyu bunun ötesine taşıyarak gök cisimlerine tanrısal birtakım özellikler atfettiler. Ayrıca gök cisimlerinin etkilerini sadece hava olaylarının gerçekleşmesiyle sınırlı bırakarak doğum ve ölüm gibi hâdiselerle de ilişkilendirdiler. Öyle ki bu durum Câhiliye dönemine has değildir. İnsanlar Müslüman olduktan sonra da bu inanışları sürdürdüler. Kaldı ki hayatın normal seyri içerisinde gerçekleşen tederîcî bir eğitim modelinin uygulanması, bu gibi Câhiliye’ye has inanışların İslam’la birlikte bıçak gibi kesilmesi beklentisini engeller. Fakat ihmal edilmesini gerektirmez. İşte Kur’an’da sıklıkla geçen “Güneşin, Ay’ın, yıldızların, rüzgârın vs. Allah’ın yarattığı varlıklar olup O’nun emri doğrultusunda hareket ettikleri”<sup>57</sup> ve “yağmurun Allah tarafından yağdırıldığı”<sup>58</sup> vb. ifadeler ilk muhatapların bu inançlarına atıf ve aynı zamanda bu inanışlarını tashih olarak görülebilir.

Hadislerde Allah Resûlü’nün Câhiliye’den kalma *nev’* inanışına çokça temas ettiği ve insanların yanlış inanışlarını düzeltmeyi hedeflediği görülür. Bir örnek olması bakımından şu hâdis buraya zikredilebilir:

<sup>55</sup> Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı l-fünûn ve l-‘ulûm*, 2/1730.

<sup>56</sup> Corci Zeydân, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 1/561-569; Çelebi, “Envâ’”, 11/257; İzzet Hasan, “el-Mukaddime”, *el-Ezmine ve l-envâ’* (Fas: Vizâretü’l-evkâf ve ş-şuûni’l-İslâmiyye, 2006), 8-9. Ayrıca *Tecrîd-i Sarîh*’teki 469. hadisin şerhinde Ahmet Naim tarafından yapılan açıklamaya bk. Zeynüddin Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tegrîd-i Sarîh Terce-mesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim - Kamil Miras (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975), 2/920-921; Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 143.

<sup>57</sup> Yûnus 10/5; İbrâhîm 14/32; el-Enbiyâ 21/33, 81; el-Hac 22/65; er-Rûm 30/46; Yâsîn 36/38-40; Sâd 38/36; el-Câsiye 45/12; er-Rahmân 55/5. vd.

<sup>58</sup> el-Bakara 2/22; İbrâhîm 14/32; el-Hicr 15/22; el-Enfâl 8/11; Tâhâ 20/53; el-Mü’minûn 23/18; en-Nûr 24/43; er-Rûm 30/24; eş-Şûrâ 42/28. vd.

Zeyd b. Halid el-Cühenî şöyle demiştir: “Allah Resûlü [sallallâhu ‘aleyhi ve sellem] Hudeybiye’de gece yağın yağmurun akabinde bize sabah namazını kıldırdı. Namazdan çıkınca yüzünü cemaate döndürüp: ‘Bilir misiniz, Rabbiniz ne buyurdu?’ diye sordu. Onlar: ‘Allah ve Resûlü daha iyi bilir.’ dediler. (Allah) buyurdu ki: ‘Kullarımdan kimi mü’min, kimi kâfir olarak sabahladı. Her kim Allah’ın fazl u rahmeti ile üzerimize yağmur yağdı dedi ise işte o bana iman etmiş, yıldızı inkâr etmiştir. Her kim de falanca yıldızın nev’i ile üzerimize yağmur yağdı dediyse, işte o beni inkâr etmiş, yıldıza iman etmiştir.’ buyurdu.”<sup>59</sup>

Rivâyetten anlaşılacağı üzere olay Hudeybiye’de yani Medine döneminde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla sözü edilen inanışa Allah Resûlü’nün risaletinin son yıllarında dahi rastlanabildiği sonucu çıkmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber’in câriyesi Mâriye’den hicrî 8. yılda doğan çocuğu İbrahim hemen hemen bir buçuk yaşında iken hicrî 10. yılda vefat etmiş, aynı gün içinde Güneş tutulması gerçekleştiği için insanlar “Güneş İbrahim’in vefatından dolayı tutuldu.” demişlerdir. Allah Elçisi orada hemen bu yanlış inanışa “Güneş ile Ay hiçbir kimse- nin ne vefatından ne de hayatından dolayı tutulur. Bunu görünce hemen namaza durup, Allah’a duaya koyulun.” sözleriyle karşılık vermiştir.<sup>60</sup> Bu olay da Müslümanlar arasındaki bu tür inanışların Hz. Peygamber’in vefatına kadarki süreçte canlılığını sürdürdüğünü gösterir.

### 2.3. Kehânet

İnsanın idrak sınırının fevkindeki bir varlık alanından söz etmek, daima insanoğlunun bu alana yönelik ilgi ve merakını kamçulamıştır. Özellikle bu metafizik varlık alanının, fizik âlemi daha özeldede insanların hayatlarını etkileyen bir niteliğe sahip olduğu düşünüldüğünde gaybî bilme arzusu katbekat artmaktadır. Bu merakın bir sonucu olarak ilkel inanışları bulunan kadim toplumlarda astroloji ve kehânet önemli bir yer işgal etmiştir. Hatta bu durum genellikle iç içe geçmiş bir şekilde tezahür eden toplumsal statülerin zuhuruna dahi sebebiyet vermiştir. Arap toplumu göz önünde bulundurulacak olursa konuyla alakalı kâhin ve arrâf gibi toplumsal bir statüye işaret eden unsurlara rastlamak imkân dâhilindedir.

Bilindiği üzere Câhiliye toplumunda kâhinlik ve kehanet önemli bir yer işgal etmekteydi. Araplar gaybî konularla alakalı bilgi almak adına kâhinlere başvurur ve onlardan aldıkları cevaplar doğrultusunda hayatlarını tanzim etmeye çalışırlardı. Câhiliye toplumunda bu görevi icra eden kişilere kâhinin yanında arrâf, hâzî/hâzzî, huzzâ/hazzâ gibi isimler de vermişlerdir.<sup>61</sup> Kaynaklarda kâhin ile arrâf arasında bazı nüanslara değinilmektedir. Buna göre kâhin, gelecekte vuku bulacak hâdiseler hakkında bilgi verirken; arrâf, çalınmış veya kaybol-

<sup>59</sup> Buhârî, “Ezân”, 156; “İstiska”, 28. Nev’ inanışı ile ilgili bk. Buhârî, “Menâkibu’l-ensâr”, 27; Müslim, “İmân”, 125, 126, 127; “Selâm”, 106; Süleymân b. el-Eş’as el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed ‘Avvâme (Beirut: Müessesetü’r-Reyyân, 2004), “Tıb”, 24; Ebû Abdurrahmân b. Şu’ayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî* (Beirut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1994), “İstiska”, 16; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/86 (No. 9165).

<sup>60</sup> Buhârî, “Küsûf”, 1. Ayrıca bk. Davut Ağbal, “Kur’ân’da Burçlar: Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (24 Ocak 2013), 269.

<sup>61</sup> Adem Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumuna (Sosyal, Kültürel ve İktisadî Hayat)* (İstanbul: Kuramer, 2020), 79; Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 144; Zeydân, *İslâm Uygurlukları Tarihi*, 2/571.

muş bir eşyanın yerini söylemekte veya hâdiseleri, insanların dış görünüşlerini vs. gözlemleyerek buradan hareketle gelecekle ilgili tahmin yapmaktadır.<sup>62</sup> Şöyle bir farktan da söz edildiğine şahit olunmaktadır: “Kâhin bir tâbi‘ (cin veya şeytan aracı) vasıtasıyla gaybî bilgiler aktarıırken; arrâf şahsi tecrübe ve kabiliyetine istinaden olayları ve eşyayı incelemesi neticesinde gaybla ilgili görüşler ileri sürer.”<sup>63</sup> *Hâzî* veya *huzzâ* kelimesinin ise aslen Keldânîce olup “bakıcı, görücü” anlamına geldiğini ifade eden Corci Zeydân, Arapların astronomi bilgisinin yanı sıra bu astronomi bilgisiyle ilişkili kehânet olgusunu da Keldânîlerden aldığı düşüncesindedir.<sup>64</sup> Her hâlükârda kâhin, arrâf ve *hâzî* gibi zikredilen bu farklı kelimeler ve nüanslarından azade olarak bu işi icra eden kişilerin Câhiliye’de birbirine yakın faaliyetler gerçekleştirdiği ve gayb alanına yönelik bilgiler sunma amacı güttükleri dile getirilebilir.

Animizm’den etkilendikleri görülen Araplar, kâhinlerin cin ve şeytanlarla irtibatlı olduğunu ve bu bilgileri onlar vasıtasıyla aldıklarını düşünüyorlardı. Kâhinlerin irtibatlı olduğu insanüstü varlıklara da *tâbi*, *sâhib*, *mevlâ*, *velî*, *ra’î* ve *kâhin şeytanı* gibi isimler veriyorlardı.<sup>65</sup> Araplar karşılaştıkları her türlü sorunu bu niteliklere sahip olarak gördükleri kâhinlere arz ediyorlardı. Kâhinler ise zina, hırsızlık, adam öldürme gibi suçların aydınlatılmasında hâkimlik yapıyorlar, rüya tabir ediyorlar, kayıpların bulunması ve hekimliğin yanı sıra yapılacak savaşlarda, ortaya çıkan ihtilaflarda ve daha birçok konuda çözüm sunuyorlardı. Sonuç itibarıyla bu durum kâhinleri toplumun önderleri konumuna yükseltiyordu. Hatta hem kabilesinin kâhini hem de reisi olan kişiler de bulunuyordu.<sup>66</sup>

Câhiliye’de kökleşen bu kültürel yapının izlerine ilk Müslümanların hayatlarında da rastlanılmaktaydı. Yukarıda da ifade edildiği üzere İslâm’ın gelişinin o toplumun geçmişten tevarüs ettiği bütün yanlış inanışları birdenbire kesip attığını söylemek mümkün görünmemektedir. İnen âyet-i kerîmelerde ve Allah Resûlü’nün birçok hadisinde bu konulara sıklıkla yer verilmesi ve ikazlarda bulunulması bu yargıyı doğrulamaktadır. Hem Kur’an hem de Hz. Peygamber bu tür inanışları hedef almakla birlikte ikazlarını çoğunlukla bu inanışların bireysel ve toplumsal olarak nüksettiği noktalarda yoğunlaştırmaktadır. Bu doğrultuda Allah Elçisi daha tebliğinin ilk yıllarında Mekke müşriklerinin kâhin ve kehânet olgusuyla peygamberliği özdeşleştirmeye çalışan ithamlarına maruz kalmış, Allah Teâlâ da bu iddialara şu âyet-i kerîmelerle karşılık vermiştir: “(Ey Rasûlüm!) O halde sen öğüt ver! Rabbinin nimeti sayesinde, sen ne bir kâhin ne de bir delisin. Yoksa onlar, ‘O bir şairdir. Onun felaketlere uğramasını bekliyoruz’ mu diyorlar? Onlara de ki: ‘Bekleyin! Ben de sizinle birlikte bekleyenlerdenim.’”<sup>67</sup> “Görebildiklerinize ve göremediklerinize yemin ederim ki o (Kur’an) hiç şüphesiz

<sup>62</sup> Isfahânî (öl. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) ise bunun tersini ifade ederek, kâhinin ise geçmişte meydana gelen gizli olaylardan, arrâfin ise gelecekte haber verdiğini aktarır. Ona göre her ikisi de zannî haberler vermektir. Ebü’l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dârü’l-Marife, t.y.), “Kh”, 442-443.

<sup>63</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi’l-Arabi kable’l-İslâm* (Bağdat: Câmîatu Bağdâd, 1993), 6/772; Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, 80.

<sup>64</sup> Zeydân, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, 2/563, 571.

<sup>65</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/757-758; Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, 82-83.

<sup>66</sup> Bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/764; Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, 82-83.

<sup>67</sup> et-Tûr 52/29-31.

*çok şerefli bir elçinin sözüdür. O bir şâirin sözü değildir. Ne de az inaniyorsunuz! (Yine) o bir kâhinin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz! O âlemlerin Rabbi tarafından indirilmedi.*”<sup>68</sup> Kur’an’ın ilk muhataplarının Allah Resûlü’ne yönelik iddialarını ifade eden bu âyetlerdeki kâhin kelimesi ve onun semantik çerçevesi içerisinde değerlendirilebilecek şâir (şiir, şu‘arâ) ve mecnûn kelimelerinin de benzer bir gaye ile Allah Resûlü’ne yönelik ithamlarda kullanıldığını görmekteyiz.<sup>69</sup> Bütün bu ithamların ve âyetlerde verilen cevapların tamamı Mekke döneminde olup bir açıdan müşriklerin peygamberliği ve vahyi tahkir etmeyi amaçladığı şeklinde anlaşılabilir da bir başka açıdan vahyi ve peygamberliği toplumsal olarak aşına oldukları kavramlarla tanımlayarak sıradanlaştırıp onun etkisini azaltma gayesini güttükleri şeklinde de yorumlanabilir.

Müşriklerle olan bu diyalog bir kenara, kâhin ve kehânetle ilişkilendirilebilecek oldukça fazla âyet vardır. Bu âyetlerin bir kısmı şöyle sıralanabilir: a) el-Hicr 15/18, eş-Şu‘arâ, 25/210-212, es-Saffât 37/7-10 ve el-Cin 72/8-9. âyetlerde söz konusu edilen *istirâk-ı sem‘* olgusu.<sup>70</sup> b) Cin ve şeytanların insanlara birtakım sözler fısıldaması ile ilgili el-En‘âm, 6/112-113, 121. âyetler. c) Gaybın bilgisinin sadece Allah’a ait olduğuna dair el-En‘âm 6/59, en-Neml 27/65, Lokmân 31/34, el-Cinn 72/26 vd. âyetler. d) “*Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O halde kim tâğûtu inkâr edip Allah’a inanırsa, kopmak bilmeyen sapaşğlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*”<sup>71</sup> âyetinde geçen *tâğût* kelimesiyle kastedilen Taberî’nin aktardığı yorumlardan birine göre kâhindir.<sup>72</sup> Benzer bir yorum “*Kendilerine Kitap’tan bir nasip verilmiş olanları görmüyor musun? Onlar cibte ve tâğuta inanıyorlar. İnkâr edenler için de ‘Bunlar, iman edenlerden daha doğru yoldadır’ diyorlar.*”<sup>73</sup> âyetindeki *cibt* kelimesi için de yapılmıştır.<sup>74</sup> Gerek doğrudan gerek dolaylı olarak kehânetin reddedildiği bu âyetler gerekse Allah Resûlü’nün gayba muttali olmadığının altını çizen âyetler<sup>75</sup> kehânet olgusunun Müslüman toplumun muhayyilesinde yer tuttuğunu göstermektedir. Bu âyetlerin arasında hem Mekkî hem de Medenî âyetlerin olduğu düşünüldüğünde konunun geniş bir zaman diliminde gündemi işgal ettiği daha net bir şekilde belirginleşmektedir.

Diğer taraftan Hz. Peygamber’in hadislerinde de kâhinlik, arrâflık vb. kavramlara sıklıkla olumsuz atıfta bulunulmuş, bu rivayetlerde gaybı sadece Allah’ın bildiği, bu kişilerin gayptan haber alamayacağı, bu kişilere gidip onları tasdik edenlerin dini inkâr etmiş olacağı gibi muhtelif konular işlenmiştir.<sup>76</sup> Âyetlerin yanı sıra hadislerde de bu meseleye sıklıkla rast-

<sup>68</sup> el-Hâkka 69/38-43.

<sup>69</sup> el-Enbiyâ 21/5; Yâsîn 36/69; es-Saffât 37/36; el-Kalem 68/51; et-Tekvîr 81/22 vd.

<sup>70</sup> Bk. Ağbal, “Kur’an’da Burçlar”, 261-262.

<sup>71</sup> el-Bakara 2/256.

<sup>72</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/557-558; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/756; Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, 79.

<sup>73</sup> en-Nisâ 4/51.

<sup>74</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7/137-139; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/756; Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, 79.

<sup>75</sup> el-En‘âm 6/50; el-A‘râf 7/188; Hûd 11/31; Yunus 10/20.

<sup>76</sup> Buhârî, “Tıb”, 46; “Edeb”, 117; Müslim, “Selâm”, 121, 122, 123, 124, 125; “Mesâcid”, 33; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/432 (No. 15663); 27/197 (No. 16638); 39/175, 180, 185-186 (No. 23762, 23763, 23769).

lanması vahyin indirildiği ortamda bu konunun ne kadar ön plana çıktığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Hâliyle böyle bir atmosferde gaybın bilinemeyeceğini yahut gaybın sadece Allah tarafından bilinebileceğini dile getirmek, sadece teorik bir tartışmanın sınırları içerisinde kalan bir ifade değil, ilk muhatapların kültürel, sosyal, kişisel, dinî vs. pratiklerinde karşılığını bulan bir hitaptır. Dahası o, bu pratikleri reddeden, yerine göre tashih eden ve doğru yöne sevk eden etkin bir söylemin tezahürüdür.

#### 2.4. Çok Soru Sorma Eğilimi

Kur'an-ı Kerîm'in inzâl süreci devam ederken, ilk muhataplar tarafından bazı soruların ve sorunların gündeme getirildiği müşahede edilmektedir. Buna karşılık Allah Teâlâ soruların her soruya cevap vermese de birçok soruyu doğrudan kelâmında yanıtlıyordu. Soruların farklı amaçlara matuf olmasının bir gereği olarak Kur'an tarafından verilen cevaplardaki üslup da farklılaşıyordu. Ayrıca birtakım âyetlerde soruların soru zikredilerek akabinde cevap veriliyordu<sup>77</sup> bazı âyetlerde sorulara yer vermeksizin cevaplar verilmektedir. Nitekim bahse konu olan Lokmân 31/34. âyet, nüzûl sebebinden anlaşıldığı üzere soruların bir soruya binaen inmiş fakat soru Kur'an'da yer almamış, âyette sadece soruların sorulara cevap verilmiştir.<sup>78</sup>

Kur'an'ın indiği süreç ve ilk muhataplarının geneli dikkate alındığında Hz. Peygamber'e farklı amaçlarla sorular sorulduğu görülür. Bu sorulardan bir kısmı Hz. Peygamber'i denemek, bir kısmı onun bir açığını ortaya çıkarmak yahut onu zor duruma düşürmek maksadıyla olduğu gibi bir kısmı da doğrudan öğrenmek ve öğrendiğini hayatına aktarmak için sorulmaktaydı. Buna karşın Kur'an ve Kur'an'a tabi olarak Allah Resûlü kimi zaman sorulara cevap veriyor, kimi zaman susuyor, kimi zaman da soruların sorularına üslûb-i hakîm ile karşılığını buluyordu.<sup>79</sup> Ancak bütün bunların ötesinde Kur'an ve sünnetin bir bütün olarak soru sorma olgusuna yaklaşımı üzerinde bazı mütalaalar önem arz etmektedir. Şurası muhakkak ki bir hakikatin ortaya çıkarılması adına soruların sorular her zaman için değerlidir. Ne var ki soruların ortaya çıkarılmaya çalışılan hakikatin, soruların muhatap olanın temel amacına tetabuku, soruların bu hakikatin zuhuruna dair hazır bulunmuşluğu da bir o kadar değerlidir. Bu durum yine nüzûl ortamındaki bir olayla şöyle örneklendirilebilir: Sahâbe günlük tecrübelerinden hareketle her gece Ay'ın parlak ve karanlık yüzeyindeki değişimi gözlemleyebiliyorlardı. Fakat bu farklılaşmanın neden kaynaklandığına yönelik bir bilgileri yoktu. Bunu öğrenmek amacıyla da Allah Resûlü'ne gelerek meseleyi sordular. Rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla bu soruların herhangi bir deneme gayesi veya art niyet bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu örnekte soruların soruların bir meseledeki gerçeği gün yüzüne çıkarma isteği ön plandadır. Öte yandan sorulara

<sup>77</sup> Kur'an'da "Sana soruyorlar ki..." şeklinde başlayan âyet-i kerîmeler, yukarıda dile getirilen hususa örnek teşkil etmektedir. el-Bakara 2/189, 215, 217, 219, 220, 222; el-Mâ'ide 5/4; el-A'râf 7/187; el-Enfâl 8/1; el-İsrâ 17/85; el-Kehf 18/83; Tâhâ 20/105; en-Nâziât 79/42.

<sup>78</sup> Detaylı bilgiye ulaşmak için Kur'an ve soru sorma olgusunu ele alan şu akademik çalışmaya müracaat edilebilir. Alican Dağdeviren, *Kur'ân-ı Kerîm'de Sorular ve Cevaplar* (Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002).

<sup>79</sup> Üslûb-i hakîm ile ilgili detaylı bilgi için bk. Davut Ağbal, "Üslûb-i Hakîm ve Kur'ân Belâğatındaki Yeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (12 Ağustos 2020), 1015-1040.



tam da muhatabın istediği şekilde cevap vermek hem soruya muhatap olanın gayesiyle örtüşmemektedir hem de soru soran kişi kendisine sunulacak bilgiyi anlamlandırabilecek ilmî yapıya sahip değildir. Netice itibariyle de Kur'an bu soruya onların istediği bilimsel içerikli cevabı vermek yerine, Ay'ın her gece şeklinin değişmesinin onların güncel pratiklerindeki faydasına değinmektedir.<sup>80</sup> Diğer bir ifadeyle bir sorunun Kur'an veya sünnette karşılığının bulunması için o sorunun sadece doğru veya öğrenme arzusunun içerdiği yüksek bir amaca sahip olması yeterli değildir. Bunun için farklı hususların göz önünde bulundurulması da gerekmektedir.

Vahyin başlangıcından itibaren Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in insanların gönül dünyalarını fethettiği ve onların hayatlarının merkezinde bir konum elde ettikleri bilinen bir gerçektir. Hâliyle bu durum, karşılaştıkları her türlü anlaşmazlıktan, kafalarına takılan her çeşit soruya kadar birçok meselenin Allah Resûlü'ne aksettirilmesini beraberinde getirmiştir. Özellikle iman edenlerden gelen sorularda amaçsal bir problemin olmadığı dolayısıyla da soruların onların güncel ihtiyaçlarından neşet ettiği kabul edilebilir. Ne var ki ya Kur'an'da cevap verilsin ya da Hz. Peygamber doğrudan cevap versin diye getirilecek soruların zamanla ciddi bir sorun haline geleceği muhakkaktır. Zira o dönem itibariyle sınırsız bir soru sorma alanının açılması iman edenlerin günbegün artması ile orantılı bir şekilde soruların ard arkasının kesilmemesine sebebiyet verecektir. Bu ise Kur'an'ın vermek istediği temel mesajın, gündelik ihtiyaçların ve belki de kişisel merakların arasında kaybolup gitmesi tehlikesini gün yüzüne çıkaracaktır. Ayrıca tıpkı İsrailoğullarının kendilerinden kesilmesi istenen buzağı emrine karşılık yaptıkları gibi<sup>81</sup> sorulan bazı soruların daha fazla mükellefiyet ve zorluğa sebep olması vb. sebepler de burada hatırdta tutulabilir. Dolayısıyla Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında soruları sınırlandırmaya yönelik iradenin bir açıklaması da bu bahsedilen hususlar olabilir.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> Bk. Ağbal, "Üslûb-i Hakîm ve Kur'ân Belâğatındaki Yeri", 1030-1032.

<sup>81</sup> el-Bakara 2/67-71.

<sup>82</sup> Allah Teâlâ konuyla ilgili şöyle buyurmaktadır: "*Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın. Eğer Kur'an indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır. (Hâlbuki) Allah onları bağışlamıştır. Allah çok bağışlayandır, halimdir. Sizden önceki bir millet bu tür şeyleri sordu da sonra o yüzden kâfir oldu.*" el-Mâide 5/101 102; Allah Resûlü'nün çokça soru sormayı yasaklayan hadislerinin birkaçı şöyledir: "Şüphesiz Müslümanların en büyük günahkârı, haram edilmemiş bir şeyin hükmünü sorarak, sadece bu sorusu sebebiyle o şeyin haram kılınmasına sebep olan kişidir." Buhârî, "İ'tisam", 3 (No. 7289). "Ebû Mûsa el-Eş'arî şöyle demiştir: Bir keresinde Allah Resûlü'ne hoşlanmadığı bazı şeyler soruldu. Sahabîler bu gibi soruları çoğalttıklarında Allah Elçisi öfkelenmiş ve: 'Bana istediğinizi sorun!' dedi. Bunun üzerine bir adam ayağa kalkarak: 'Ya Resûlallah! Benim babam kimdir?' dedi. Allah Resûlü ona: 'Senin baban Huzâfe'dir' buyurdu. Bundan sonra başka biri ayağa kalktı ve: 'Ya Resûlallah! Benim babam kimdir?' dedi. Allah Resûlü ona da: 'Senin baban Şeybe'nin azadlısı Sâlim'dir' dedi. Ömer b. el-Hattâb, Resûlullah'ın yüzündeki öfke izini görünce: 'Ya Resûlallah! Biz Aziz ve Celil olan Allah'a tövbe ediyoruz' dedi." Buhârî, "İ'tisam", 3 (No.7291). Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "İnsanlar birbirlerine birtakım sorular sormaktan asla vazgeçmeyeceklerdir. Hatta 'Her şeyi yaratan Allah'tır. Fakat Allah'ı kim yaratmıştır?' (dahi) diyeceklerdir." Buhârî, "İ'tisam", 3 (No. 7296). Konuyla ilgili başkaca hadisler için ilgili kaynaktaki bapta yer alan diğer hadislerle ve bu konuda kaleme alınmış şu makaleye bakılabilir. Şuayip Seven, "Hz. Peygamber'e Soru Sorma Yasağı - Tarihi Gerçekliği, Mahiyeti ve Hikmeti", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, (15 Haziran 2020), 565-586.



Yukarıda da ifade edildiği üzere insanların inceleme, araştırma ve duyum yoluyla elde edebileceği bilgi alanının dışında olan ve onların merakını sürekli celbeden konularla ilgili soru sorulmasının önüne geçmek için Lokman sûresi 34. âyette zikredilen hususların sadece Allah tarafından bilinebileceği şeklinde cevap verilmiş olabilir. Bu cevap sadece Lokmân sûresi'ndeki âyetle sınırlı kalmamış, ilgili konuların bir veya birkaçı gündeme geldikçe zaman zaman bu uyarılar başka âyetlerde de tekrar etmiştir. Kaldı ki bu durum insanlar için gayb olan birçok konu olmasına rağmen neden âyette sadece bu beş konunun zikredildiğini de açıklar mahiyettedir. Çünkü bu konular ilk muhataplar nezdinde sürekli gündemde olan ve dahası üzerinde yanlış bir bilgi yumağının bulunduğu konulardır. Dolayısıyla Lokmân sûresi 34. âyet özelinde şu varsayıma ulaşılabilir: Âyette bu konularla ilgili sorulan sorulara, soran kişilerin istediği cevapları vermek yerine sık sık sorulan bu soruların önünü alma amacının bulunduğu görülmektedir. Netice itibariyle İlâhî hitapta bu tarz bir söylem biçiminin tercih edilmesinin; a) Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in vermek istediği temel mesajların belirginleşmesini sağlamak, b) Önceden tevarüs edilen birtakım batıl inançlara maruz kalan toplumun, kendilerini ilgilendirmeyen ve bilgi sahalarını aşan alanlardaki faydasız meraklar yerine akl-ı selim ile hareket etmesini teşvik etmek gibi önemli sonuçları olacaktır.

### Sonuç

Kur'an'ın ilk muhatapları demografik, kültürel, entelektüel ve daha birçok açıdan heterojen bir yapıya sahipti. Bu ilk muhataplar müşrikler, Yahudiler, Hıristiyanlar, hanifler, münafiklar ve iman edenler şeklinde gruplara ayrılrsa da tarihsel verilerden anlaşıldığı kadarıyla her bir grup kendi içerisinde bütün açılardan aynı olan bireylerden oluşmamaktadır. Dolayısıyla toplumsal olarak gelişen benzer davranış şekilleri bulunmakla birlikte özel birtakım ilgiler, ihtiyaçlar da bu sosyolojide yer tutmaktaydı. İşte Kur'an bütün bu çeşitliliği dikkate alan, ona hitap eden ve onu dönüştürmeyi amaçlayan ilâhî bir kitaptır. Diğer taraftan ilk muhataplar arasından iman edenler kendi hayatları için yeni bir başlangıç noktası belirliyor olsa da önceki yaşamlarının izlerini de üzerlerinde taşıyorlardı. Gerçi Kur'an Câhiliye'deki bütün uygulamaları iptal etmemiş, yanlışların tebdil ve tashihi cihetine gitmiş, Câhiliye'de bulunan birçok uygulamaya ise dokunmamıştır. Kur'an ve sünnet Câhiliye'den beri süregelen yaşam şekline alternatif bir hayat ortaya koyarken insanlardan bu köklü ve zor değişimi birden istememiş, bu değişikliği büyük oranda hayatın akışı içerisinde peyderpey tashih etmiştir.

Lokmân sûresi 34. âyet özelinde zikredilen konuları tam olarak böyle bir süreç içerisinde anlamladırarak olursak şu sonuçlara ulaşmak mümkündür: Câhiliye insanı kendi yaşamını ilgilendiren tabiat olaylarını, gök cisimlerinin Dünya üzerindeki etkisine bağlayarak hayatlarının bütün alanlarını hurafelerle ve batıl inanışlarla doldurmuşlardır. Çöl ikliminde yaşayan bu insanlar, doğal olarak uçsuz bucaksız çölün karşısında engin bir gökyüzü manzarasıyla karşılaşıyorlar hem gök cisimlerini hem onların kendi hayatlarına etkisini merak ediyor, hem de bu olgular arasında düşünsel olarak kurdukları ilişkiler ağı içerisinde arzu ettikleri ve kaçmaya çalıştıkları olayları anlamaya çalışıyorlardı. Bu yüzden kaçınılması mümkün olmayan bir "son"un ne vakit geleceği, çöl ikliminde değeri çok daha öne çıkan yağmurun ne zaman ve hangi yıldızın nev'inde yağacağı, kabile yaşamı içerisinde büyük bir önemi haiz olan

evlat sayısını hatta doğacak evladının erkek olup olmayacağını, bir taraftan göçebe bir taraftan tüccar ve çiftçi olan ve örf-âdetlerinin sunduğundan daha fazla güven ve emniyete sahip olmadıklarından yarın onları bekleyen sürprizlerin neler olduğu ve daha birçok konu hakkında bilgi edinmek istiyorlardı. Araplar bu bilgiyi edinmek için de bilgi ve tecrübe sahibi olduğuna inandıkları insanlara müracaat ediyorlardı. Hz. Peygamber'in gelişi ve Kur'an'ın indirilişiyle birlikte yukarıda zikredilen ve zikredilmeyen konular artık o toplumun müslüman olmuş bireyleri tarafından Allah Resûlü'ne aktarılıyor ve ondan bu bilgiler alınmak isteniyordu. Allah Elçisi'ne yönlendirilen sorular arasında her ne kadar insanların farklılaşan şahsi ilgi ve meraklarına yönelik sorular bulunsa da belirli bir tarih ve coğrafyada yaşayan insanların oluşturduğu toplumsal ilgi bu soruların belli başlı konular etrafında kümelenmesini sağlıyordu. Bundan dolayı hem Lokmân 34. âyette hem de başka âyetlerde toplumsal yapıda çoğunlukla gündeme getirilen bu sorulara cevaplar verilmekteydi. Ne var ki Kur'an'ın verdiği bu cevaplar onun temel amacına uygun ve kimi zaman da bir cevap olmaktan öte, insanları farklı bir alana yönlendirme şeklinde vuku buluyordu. Sonuç itibarıyla bu âyetlerde insanların neyi bilip neyi bilemeyeceğinden söz ediliyor gibi görünse de aslında insanlardan, önceki yaşamlarının batıl inanç dolu unsurlarından arınmaları ve kendilerine gerçek anlamda faydalı olan eylemlere yönelmeleri istenmektedir. Nitekim ilk muhataplara bu ana fikir değil de merak ettikleri tikel konulara dair doğrudan cevaplar verilseydi yeni kurulan toplumsal yapının akl-ı selimi, iradeyi ve gerçek hedefi kaybetmesine sebebiyet vererek Câhiliye'deki genel durumun devam etmesine fırsat verilmiş olacaktı. Dolayısıyla Lokmân sûresi 34. âyeti gaybî konuların sıralandığı bir âyet olarak algılamak yerine yukarıda takdim edilen çerçevede anlamak daha bütüncül bir mana vermektedir.

Öte yandan Lokmân sûresi 34. âyeti sözü edilen tarihî atmosfer içerisinde takdim edilen bakış açısıyla anlamak, âyette ifade edilen konuların tamamen yahut kısmen gayb olma durumunu değiştirmemektedir. Haddizatında bu çalışmada böyle bir öneride de bulunulmamaktadır. Bilakis Kur'an'ın anlaşılmasında sürekli atıfta bulunulan haricî bağlam olgusunun ilgili âyetin anlaşılmasına katkı sağlayacak düzeyde tespiti, daha doğru bir ifadeyle tasviri, ortaya konulmaktadır. Nitekim Kur'an'ın ilk muhataplarının anlam dünyasına hitap ettiği, kuşbakışı bir tanımlamayla ve teorik olarak bilinmekle birlikte, yapılan yorumlarda âyetlerin olgusal düzlemdeki karşılıkları genellikle ihmal edilebilmektedir. Bu makaleyle Lokmân sûresi 34. âyetin nüzûl oramındaki izdüşümü imkân ölçüsünde belirlenerek âyetin gâî okuması gerçekleştirilmiştir. Böylece âyetin, giriş bölümünde ifade edilen kelâmî problemlerin basılabildiği yorumlar arasından nasıl çıkarılabileceğine dair bir anlama pratiği sunulmuştur. Doğrusunu en iyi Allah bilir.

**Kaynakça**

- Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî. *et-Tefsîr*. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Ağbal, Davut. "Kur'an'da Burçlar: Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (24 Ocak 2013), 249-276.
- Ağbal, Davut. "Üslûb-i Hakîm ve Kur'an Belâgatındaki Yeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 1015-1040. <https://doi.org/10.33415/daad.743190>
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-'Arnavut. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Albayrak, Halis. *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*. ed. A. Ali Ural. İstanbul: Şule Yayınları, 1993.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah. *Rûhu'l-Me'ânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Apak, Âdem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu (Sosyal, Kültürel ve İktisadî Hayat)*. İstanbul: Kuramer, 3. Basım, 2020.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. 22 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2008.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buharî*. 1 Cilt. Riyad: Beytu'l-Efkari'd-Devliyye, 1998.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Dersaadet: Matbaatu Osmâniyye, 1330.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arabi kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Câmîatu Bağdâd, 2. Basım, 1993.
- Çağatay, Neşet. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Basım, 1982.
- Çalışkan, Muhammed Selman. "Kur'an Işığında Nüzul Dönemi Mekke Müşriklerinin Ahiret-Ceza İnancı ve Hayra Engel Olmaları Arasındaki İlişki". *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 125-158. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Çelebi, İlyas. "Mugayyebât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/374-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Çelebi, Muharrem. "Envâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/257-258. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Dağdeviren, Alican. *Kur'an-ı Kerim'de Sorular ve Cevaplar*. Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.
- Dinç, Ömer. "Osmanlı Tefsir Geleneği Çerçevesinde İbn Kemal Paşa'nın Gayb Ayetleri Hak-

- kın-daki Yorumları -Risâle fî Tahkîki'l-Gayb Özelinde Bir İnceleme-". *Tefsir Araştırmaları Dergisi*. <https://doi.org/10.31121/tader.863624>
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed 'Avvâme. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 2004.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Ebussuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdulkadir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Riyâd el-Hadîse, ts.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Abdulhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Gezer, Süleyman. "Lokman Sûresinin 34. Âyeti Çerçevesinde Tefsirde Bir Mahiyet Sorgulaması". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 5-21.
- Gülverdi, Selim. "Lokman Suresi 34. Ayetin Kelami Açıdan Yorumu". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2018), 22-58.
- Gündüz, Şinasi. "Ölümden Sonra Diriliş ve Hesap İnancına Muhalefetin Temelleri". *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 183-200. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Hâzin, Alâüddîn 'Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. 6 Cilt. 1995: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Hillî, Abdurrahman. "el-Gayb ve mefâtihihi: Mefhûmu'l-gayb fi'l-Kur'ân ve suâlu't-tenebbu'i'l-cîn". *Journal of Islamic Ethics* 6 (2022), 1-20.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân. *el-Muharrarü'l-vecîz*. thk. Abdüsselâm Abduşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Seyyid Muhammed Mevlây. 3 Cilt. Havalli - Kuveyt: Dârü'd-Dıyâ', 2009.
- İbn Ebî Dünya. *Zemmü'l-melâhî*. thk. Amr Abdulmun'im Selîm. Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1996.
- İbn Ebî Şeybe. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Cidde: Dârü'l-Kible, 1. Basım, 2006.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dârü Tîbe, 2. Basım, 1999.
- İzzet Hasan. "el-Mukaddime". *el-Ezmine ve'l-envâ'*. 7-36. Fas: Vizâretü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2006.
- Karacabey, Salih. "Hadisler Çerçevesinde Mugayyebât-ı Hamse Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 83-102.

- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Kirmânî, Ebü'l-Kasım Tâcülkurrâ Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza. *Lübâbü't-tefâsîr*. İstanbul: Süleymaniye, Fatih, 417.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Turkî. 24 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2006.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Abdulkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifu'l-işârât*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1971.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. çev. Bekir Karlığa vd. 16 Cilt. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk. Bekir Topaloğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2007.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Mervezî, Nu'aym b. Hammâd. *Kitâbü'l-fiten*. thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetu't-Tevhîd, 1. Basım, 1991.
- Mevdûdi, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1. Basım, 2002.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahihu Müslim*. Riyad: Dâru Tîbe, 1. Basım, 2006.
- Nablûsî, Muhammed Râtib. *Tefsîrû'n-Nablûsî*. 14 Cilt. Amman: Müessesetü'l-Garsân, 1. Basım, 2017.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân b. Şu'ayb b. Ali. *Sünenü'n-Nesâî*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Budeyvî. 3 Cilt. Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1998.
- Özgen, Emine. *Gayb Penceresinden Mugayyebât-ı Hamse'ye Yaklaşım*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Polat, Fethi Ahmet. "Kuran Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Mugayyebatı Hams (Beş Bilinmeyen)". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 1/2 (2004), 17-54.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dârü'l-Marife, t.y.
- Râzî, Ebû Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Ebû Muhammed 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 2002.

- Seven, Şuayip. “Hz. Peygamber’e Soru Sorma Yasağı - Tarihi Gerçekliği, Mahiyeti ve Hikmeti”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 565-586. <https://doi.org/10.18505/cuid.704049>
- es-Sevrî, Süfyân. *Tefsîrû Süfyân es-Sevrî*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. “İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı”. *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 9-49. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Süyûtî, Celeleddîn Abdurrahmân. *ed-Dürri’l-mensûr*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kâhire: Merkezü Hicr el-Buhûs ve’d-Dirasâtî’l-‘Arabiyye ve’l-İslâmiyye, 1. Basım, 2003.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethü’l-kadîr el-câmi‘ beyne fenneyi’r-rivâyeti ve’d-dirâyeti min ‘ilmi’t-tefsîr*. thk. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Vefâ, 1994.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1. Basım, 2001.
- Tâhir b. Âşûr. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru’t-Tunûsiyye li’n-Neşr, 1984.
- Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1. Basım, 1999.
- Tehânevî, Muhammed ‘Ali. *Keşşâfu istilâhâtî’l-fünûn ve’l-‘ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1. Basım, 1996.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Zebîdî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. çev. Ahmed Naim - Kamil Miras. 13 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 1975.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuh*. thk. Abducelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Alemu’l-Kütüb, 1. Basım, 1988.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmidî’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, ‘Ali Muhammed Mu’avvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu ‘Ubeykân, 1. Basım, 1998.
- Zeydân, Corci. *İslâm Uygarlıkları Tarihi*. çev. Nejdî Gök. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2012.



### **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)**

Davut AĞBAL

### **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.

### **Çıkar Çatışması / Competing Interests**

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

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)

**Modern Dönemde Yazılan Tecvid Eserlerinden Hareketle Tecvidin Konusu**

*The Subject of Tajweed Based on the Tajweed Works Written in the Modern Period*

**Fatma ÇAKIR**

Öğretim Görevlisi Dr., Hitit Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri  
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî  
Anabilim Dalı.  
Lecturer Dr., Hitit University, Faculty  
of Theology, Basic Islamic Sciences Department  
of Quran Recitation,  
Çorum, Türkiye  
fatmacakir@hitit.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-4595-7792>

**Zeynep DEMİRTAŞ ATIŞ**

Araştırma Görevlisi, Uludağ Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,  
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı.  
Research Assistant, Faculty of Theology,  
Basic Islamic Sciences Department of  
Quran Recitation,  
Bursa, Türkiye  
zeynepatis@uludag.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-8055-0488>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article**

**Geliş Tarihi/Date Received: 06/01/2023**

**Kabul Tarihi/Date Accepted: 06/04/2023**

**Yayın Tarihi/Date Published: 28/04/2023**

**Atıf / Citation:** Çakır, Fatma. Atış Demirtaş, Zeynep. “Modern Dönemde Yazılan Tecvid Eserlerinden Hareketle Tecvidin Konusu” *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 196-213.

<https://doi.org/10.31121/tader.1230277>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

**Öz**

Genellikle ilimlerin tanımları, ilimlerin konusuna dair ipuçlarını da içerir. Kur'an harflerinin mahreçlerini ve sıfatlarını ele alan ilim olarak tarif edilen tecvid ilminin konusunda ise modern dönemde yazılan eserlere bakıldığında bir uzlaşma olmadığı görülmüştür. Bir kısmı tecvidin konusunu oldukça geniş ele alırken bir kısmı ise sınırlandırarak ele almıştır. Tecvidin konusu sadece harflerin sıfatları ve mahreçleri midir? Kur'an okumaya başlarken gerekli olan istiâze ve besmele konusundan harflerin taliminde yapılan hatalara dair bilgiler tecvid ilmine dâhil midir? Kur'an tarihi tecvid ilminin konusu mudur? Vakf-ibtidâ ve kırâatler tecvid ilmi altında mı ele alınır? Tecvid ilmi Kur'ân-ı Kerîm'in okunuşuna dair bütün bilgileri içermekte midir? Yoksa müstakil bir konusu mu vardır? Modern dönemde yazılan ve okutulan Arapça, Türkçe ve İngilizce eserlerin muhtevalarından hareketle mezkûr sorulara cevap aranılan bu makalede tecvid kitaplarındaki tasnif ve muhteva sorununa dikkat çekilmiştir. Bunun için eserlerin zikredilmişse yazılış amacına, tecvid tanımlarına ve detaylı bir şekilde muhtevalarına başvurulmuştur. Klasik dönemde yazılmış tecvid eserlerini ele aldığımızda, işlenen konu başlıklarının tecvid ilmi ve kırâat ilmi olarak ayrıldığını görmek mümkündür. Modern dönem diye adlandırdığımız 20. yüzyıl ve sonrasında ise konu başlıklarının bu denli net çizgilerle sınırlandırılmadığını tespit etmekteyiz. Tecvid kavramının şemsiye bir kavram olduğu düşünülerek altına Kur'an kırâati/okunmasıyla alakalı nazarî, amelî, lügavî, tefsirî hatta fikhî bilgilerin dahi yer verildiği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca tecvidin ihfâ, idğâm, izhar konuları gibi daha hususi konular için de özel olarak kullanıldığı görülmüştür.

**Anahtar kelimeler:** Tecvid, Eser, Modern, Arapça, Türkçe, İngilizce, Konu.

**Abstract**

Generally, the definitions of sciences provide clues about the subject matter of the sciences. However, in examining works written during the modern period, it is clear that there is no consensus on the subject of Tajweed, which is defined as the science that deals with the articulation points (*makharij*) and characteristics of the letters of the Qur'an. While some works take a very broad approach to the subject of Tajweed, others limit it. This raises questions about what exactly the subject of Tajweed is. Does it only concern the characteristics and articulation points of the letters? Does it also include information about the mistakes made in the training of letters, from the subject of isti'âdha and basmala, which are necessary at the beginning of the Qur'anic recitation? Is the history of the Qur'an part of the subject matter of Tajweed? Are al-waqf and al-ibtidâ' and the various recitations (qirâ'ât) discussed under the science of Tajweed? Does the Tajweed encompass all the information about Qur'anic recitation or does it have an independent subject matter? In this article, we seek to answers to these questions based on Arabic, Turkish and English works written and taught in the modern times. We draw attention to the problem of classification and content in Tajweed books. To this end, if the works are mentioned, the purpose of writing, the definitions of Tajweed and detailed contents are referred to. When we examine the Tajweed works from the classical period, we see that the topics covered are divided into the science of Tajweed and the science of recitation (al-qirâ'a). However, in the modern period, which is 20th century and beyond, we find that the topics are not delimited so clearly. We conclude that, considering the concept of Tajweed as an umbrella concept, theoretical, practical, linguistic, exegetical and even juristic information related to the Qur'anic recitation is included. In addition, Tajweed is used specifically for more particular topics, such as al-ikhfâ' al-idghâm and al-izhâr.

**Keywords:** Tajweed, Work, Modern, Arabic, Turkish, English, Subject.

**Giriş**

Modern dönemde yazılmış tecvid eserlerinin muhtevalarına geçmeden önce konuyu daha sağlıklı bir temele oturtmak ve kıyas yapabilmek için öncelikle klasik dönemde yazılmış tecvid eserlerinin muhtevalarına değinmek gerekir. Pratik olarak Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlüyle başlayan tecvid ilminin teorisi yani telif geleneği Mûsâ b. Ubeydullâh el-Hâkanî'nin (öl. 325/937) *el-Kasîdetü'r-râ'iyye* ya da daha meşhur ismiyle *el-Kasîdetü'l-Hâkâniyye* adlı ese-

riyle başlamaktadır. 51 beyitten oluşan bu eserde yazar tecvidin temel konularını ele aldığını ifade etmektedir.<sup>1</sup> Kırâati hüsn-i eda ile yapmanın öneminden bahseden beyitler bunu yerine getiren yedi kırâat imamının ismi ile devam etmektedir. Daha sonra Kur'an'ın tertil ve hadr ile okunmasını anlatmaktadır. Kur'an'ı çokça okumanın, okumayı güzelleştireceği ve insana iç huzur vereceğini söylemektedir. Okurken hata yapmaktan (lahn) kaçınılması gerektiğini ifade ettikten sonra hatanın (lahnin) nasıl meydana geldiğini şöyle belirtmiştir: Lahn okuma esnasında, ziyade yapmak ve harfleri ölçüsüne uygun olarak çıkarmamaktan dolayı meydana gelir. Ayrıca Kur'an okuma ve kırâat öğrenirken on ayeti aşmadan öğrenmeyi tavsiye etmektedir. Açık (beyyin-izhar), ihfâ ve idğâm ile okunması gereken yerlere dikkat edilmesini, ayrıca ihfâ ve idğâmın birbirine karıştırılmaması gerektiğini söylemektedir. Harekeye, sükûna, vakfa, vasla, medde ve kasra uygun okuma yapılmasını söyledikten sonra meddi kısaca açıklamaktadır. Devamında yine okuma esnasında dikkat edilmesi gereken unsurları sıralamaktadır. Bunlar; cezmi ve şeddeyi doğru yapma, fethanın ve kesrenin ölçüsünde abartıya kaçmama, hemzeyi vurgulama, ر (ra) ve ل (lam) harflerinin inceliğine dikkat etme, ع ('ayn) ve ه (he) harflerini yumuşak okuma, mananın tamam olduğu yerde vakf yapma, sakın mim harfinden sonra harekeli mim harfi dışında bir harf gelirse idğâm yapmama ve dammenin ve meddin hakkını vermedir. Sonrasında altı boğaz harfini (أ ح خ ع غ) sayarak sakın nun harfinden veya tenvinden sonra bu harfler geldiğinde açık okunması gerektiğini tekrar hatırlatmaktadır. Müellif sözlerini şöyle tamamlamaktadır:

“وَقَدْ بَقِيَتْ أَشْيَاءُ بَعْدُ لَطِيفَةٌ يُلَقِّنُهَا بَاغِي التَّعَلُّمِ بِالصَّبْرِ”

“Bundan sonra geriye güzel şeyler kaldı. Öğrenmede daha da ilerlemek isteyenlere sabırla (onlar) açıklanır.”<sup>2</sup> Sanki okuyucunun zihninde var olan bilgileri sıraladığını gördüğümüz beyitler günümüz kitap telif geleneğinden farklıdır. Eserde bahsi geçen konular uzun uzadıya açıklanmak yerine dikkat edilmesi gereken mevzular özet bir şekilde sunulmuştur. Tecvid telif geleneğinin ilk eserinin ele aldığı konuların, tecvidin konusu bağlamında önemli olduğunu düşünüyoruz. Bunlar özetle; Kur'an'ı tecvid ile okumanın önemi, hız bakımından Kur'an okuyuş tarzları, sakın nun ve tenvinin hükümleri, idğâm ve med bahisleri, vakf-vasl konuları ve pratiğe yönelik bazı uyarılardır.

Kronolojik olarak önemli tecvid eserlerinin ikincisi olan Endülüslü âlim Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045) *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kırâ'e ve tahkiki lafzi't-tilâve* adlı eserine, Allâh'a hamd ve Rasulü'ne salatu selamdan sonra Kur'an okumanın önemiyle başlamıştır. Kur'an okuyucusunun dikkat etmesi gereken hususlardan sonra müellif harfleri tanıtarak konuya giriş yapmıştır. Asli ve fer'i harflerden sonra harflerin sıfatlarını, harfleri tek tek ele alarak 44

<sup>1</sup> Ali Sait Demirbaş, *İlk Manzum Tecvid Eseri Olan el-Kasîdetü'l-Hâkâniyye'nin Tecvid İlmindeki Yeri, Önemi ve Değerlendirilmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), Ön-söz.

<sup>2</sup> Demirbaş, *İlk Manzum Tecvid Eseri Olan el-Kasîdetü'l-Hâkâniyye'nin Tecvid İlmindeki Yeri, Önemi ve Değerlendirilmesi*, 45-50.

başlık altında incelemiştir. İdgâm ile sakin nun ve tenvinin hükümleriyle kitap sona ermiştir.<sup>3</sup>

Kırâat ve tecvid ilminin otoritelerinden Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî'nin (öl. 444/1053) *et-Taḥdîd fi'l-itkan ve't-tecvîd* adlı eseri de tecvid telif geleneğinin önemli eserlerinden biridir. Eser, tecvid, tertil, tahkik, hareke, sükun, hemze gibi tanımlarla başlar. Hemze-i müsebbele ve nun-u muhfât gibi bazı fer'î harflerden sonra med konusuna giriş yapar. Tecvidin harfleri doğru çıkarmak olduğu görüşünde olan Dâni harflerin mahreçleri konusunu detaylı bir şekilde ele alır. Daha sonra harflerin tasnifi ve sıfatlarını işler. Tenvin ve sakin nun harfinin hükümleri ve vakf konusuyla eser sona erer.<sup>4</sup>

Kırâat ve tecvid ilmi deyince ilk akla gelen âlim Ebü'l-Hayr İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) "*Cezerî Tecvidi*" olarak bilinen "*Manzume*"sinin konuları: "Harflerin mahreç ve sıfatları, tecvîdi bilmenin keyfiyeti, terkikât, râ bahsi, lâm bahsi, isti'lâ ve itbâk, zâ bahsi, tahzîrât, sâkin nûn ve tenvînin hükümleri, medler, vakflar, maktu ve mevsûl, tâ bahsi, vasl hemzeleri, revm ve işmâm konularıdır."<sup>5</sup> İbnü'l-Cezerî'nin tecvidle alakalı bir diğer eseri *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*, "Zamanın kurrâsının kırâat esnasında sergiledikleri hatalar ve sebepleri, tecvid, tahkîk ve tertîl kavramlarının tarifi, kırâat ihtilafları, lahn kavramının manası ve kısımları, vasl ve katı hemzeleri, harfler ve harekeler, harflerin lâkapları ve illetleri, harflerin mahreçleri, nûn-i sâkine ve tenvîn hükümleri ve ona tâbi olan med ve kasr bahsi, vakf ve ibtidâ ile şeddeliler ve mertebeleri"<sup>6</sup> başlıklarıyla on bölümden oluşmaktadır.

Klasik dönemde tecvid eserlerinde görüldüğü üzere konular, tecvid konularının dışına çıkmamıştır. Her ne kadar ortak konuları olsa da kırâat ilmi tecvidden ayrı farz edilmiştir. Tecvid ve kırâat ilminin birbirinden ayrı olduğuna, kırâatler farklı olsa da her birinin tecvide riayet etmesi gerektiğine Mekki b. Ebî Tâlib de dikkat çekmiştir.<sup>7</sup> Nitekim İbnü'l-Cezerî kırâat ve tecvid konularını bir arada zikrettiği *en-Neşr*'inde tecvid konularından bahsederken farklı kırâat okuyuşlarına dikkat çeker ancak sadece tecvid konularını ele aldığı *et-Temhîd*'inde farklı okuyuşlara yer vermez.<sup>8</sup>

Tecvid ve kırâat ilminin otoritesi sayılan İbnü'l-Cezerî'den modern döneme kadar olan süreye daralma dönemi denilmektedir. Bu zaman diliminde yapılan çalışmalar ve özellikleri

<sup>3</sup> Ali Öge, "er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kirâ'e ve tahkîki lafzi't-tilâve", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32/1 (2011), 279-280.

<sup>4</sup> Ali Çiftçi, "Ebu Amr ed-Dâni'nin et-Taḥdîd fi'l-itkāni ve't-tecvîd'i Özelinde Tecvid İlminin Müstakilleşmesi", *Marifé Dini Araştırmalar Dergisi*, 17/2 (2017), 290-314.

<sup>5</sup> Zeynep Demirtaş, *Tecvid Bahisleri Bağlamında İbnü'l-Cezerî'nin et-Temhîd ve en-Neşr İsimli Eserlerinin Mukayeseli Analizi* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 13.

<sup>6</sup> Demirtaş, *Tecvid Bahisleri Bağlamında İbnü'l-Cezerî'nin et-Temhîd ve en-Neşr İsimli Eserlerinin Mukayeseli Analizi*, 17.

<sup>7</sup> Demirbaş, *İlk Manzum Tecvid Eseri Olan el-Kasîdetü'l-Hâkâniyye'nin Tecvid İlmindeki Yeri, Önemi ve Değerlendirilmesi*, 6-7.

<sup>8</sup> Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*, thk. Ferğali Seyyid Arbavi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 200-201; Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi kirâ'ati'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 23-25; Demirtaş, *Tecvid Bahisleri Bağlamında İbnü'l-Cezerî'nin et-Temhîd ve en-Neşr İsimli Eserlerinin Mukayeseli Analizi*, 78.

için kaynaklara dönmek mümkündür.<sup>9</sup> Bu kısa girişten sonra makalenin sınırlarını belirleyen modern döneme geçebiliriz. Modern dönemden maksadımız 20. yüzyılda yayımlanmış olan eserlerdir. Bu dönemde yazılan tecvid eserlerine baktığımızda tecvidin konularında bir birlik olmadığı görülmüştür. Bazı eserler tecvid ve kırâat konusunu ayırırken bazıları birlikte zikretmiştir. Bazıları Kur'an tarihine girmezken bazıları tecvide dâhil etmiştir.<sup>10</sup>

Genellikle Kur'ân-ı Kerîm'in tanımıyla başlayan tecvid eserleri, harflerin mahreç ve sıfatlarından sonra *tecvid ilmi hükümleri/meseleleri* alt başlığıyla klasik tecvid konuları diyebileceğimiz *tenvin ve sakin nun harfinin hükümleri*, *med bahsi*, *idgâm ve çeşitleri*, *lafzatullahın okunuşu*, *zamir ve sekte konularını* ele almıştır. Daha sonra *vakf-ibtida-vasl konuları*, *Kur'an tarihi*, *kırâatler*, *istiâze-besmele* ve *tekbir* gibi konular ilave edilmiştir. Özellikle Türkçe yazılan eserlerde bunu görmek mümkündür.

Arapça eserler farklı ülkelerde yaygın bir şekilde okutulan tecvid eserlerinden seçilmeye özen gösterilmiştir. Türkçe eserlerde de yine yaygın bir şekilde okutulan telifler ele alınmıştır. İngilizce yazılıp okunan eserler arasında ise yalnızca bir esere ulaşmak mümkün olmuştur.

Çalışmada tecvid konularının kapsamına hangi başlıkların dahil edilebileceğini mukayese eşliğinde ortaya koymaya gayret edilmiştir. Araştırma bağlamında yaptığımız literatür çalışmasında tespit edebildiğimiz kadarıyla, tecvid ilminden, tarihinden, gelişiminden ya da tecvid eserlerinden bahseden çalışmalar yapılmıştır. Ancak ne modern dönem ne de klasik dönem tecvid eserleri özelinde tecvidin konusuna dair yapılmış çalışmalara rastlanmamıştır. Bu türden bir çalışmaya işaret etmek mümkün olmasa da bu bağlamda Nihat Temel'in kırâat ve tecvid eserlerinin sistematığının nasıl olduğuna dair yazmış olduğu bir makale bulunmaktadır.<sup>11</sup> Yazar çalışmasında Kur'an okumanın önemine, tecvid eserlerinden *et-Temhîd*'in konu başlıklarına, çocuklarla ilgili yazılmış tecvid eserlerine, klasik tecvid eserlerine, kırâat eserlerinin isimlerine, *vakf-ibtidâ* ile ilgili eserlerin isimlerine yer vermiştir. Bu çalışmada tecvidin konusu ile ilgili klasik dönem-modern dönem mukayesesi yapılmamış, tecvid ilmi ile ilgili eser isimleri ve *et-Temhîd*'in sistematığından bahsedilmiştir. Bu konuda yapılmış bir diğer çalışma da Hüsna Çeker'in yüksek lisans tezidir.<sup>12</sup> Bu çalışmada ise Cumhuriyet döneminde yazılan tecvid eserlerinin kaynakları işlenmiştir. Her ne kadar cumhuriyet dönemi, modern dönem diye adlandırdığımız 20. yüzyıl ve sonrası kapsamına girse de bu çalışmada bizim işlemeye çalıştığımız türden modern tecvid eserlerinin muhtevasında tecvidin konusunun yerinden/sınırlarından ziyade kaynaklarına dikkat

<sup>9</sup> İbrahim, Tetik., *Tecvid İlmi: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 346-369.

<sup>10</sup> Aşağıda da detaylı bir şekilde geleceği gibi örneğin *Kavâidü't-tecvîd alâ Rivayeti Hafs an Âsım b. Ebi'n-Necûd* ile *el-Münîr fî ahkâmi't-tecvîd* adlı eserlerde kiraat imamlarına, rumuzlarına vb. değinilirken Kur'an tarihinden bahsedilmemiştir. *et-Tecvîdu'l-musavver* ile *et-Tecvîdu'l-müyesser* adlı eserlerde ise kiraatlerden bahsedilmezken Kur'an tarihine dair bilgiler görmek mümkündür.

<sup>11</sup> Nihat Temel, "Kıraat ve Tecvid İlmine Ait Eserlerin Sistematığı" *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV: Kıraat İlmi ve Problemleri*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002) 247-281.

<sup>12</sup> Hüsna Çeker, *Cumhuriyet Dönemi Tecvid Kitaplarının Kaynakları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).



çekilmiştir.

Sonuç olarak tecvid eserleri çeşitli çalışmalara konu olmuştur. Özellikle klasik tecvid eserleri üzerinde yoğun çalışmalar yapılmıştır. Ancak modern tecvid eserleri üzerine yapılan çalışmalar, yaptığımız araştırmalar sonucu tespit edilememiştir. Çalışmamız vesilesiyle modern dönem tecvid eserleri arasından seçilen Arapça, Türkçe ve İngilizce kaynaklarının bilinmesi, bu kaynakların muhtevasına hakim olunması, kaynakların ele aldığı konu başlıklarının klasik dönemdeki eserlerle bağdaşıp bağdaşmadığının mukayese edilmesi vb. birçok soruya cevap bulunabileceği kanaatindeyiz. Tecvid eserleri arasından özellikle modern dönem tecvid eserlerinin seçilmesi alandaki boşluğa önemli bir katkı sağlayacaktır.

### 1. Modern Dönem Arapça Tecvid Kitapları

Yukarıda da belirttiğimiz gibi modern dönemden maksat 20. yüzyıl ve sonrasıdır. Tecvid öğretiminde Arap dünyasında günümüzde yaygın bir şekilde okunan ve okutulan eserlerden dört tanesi bu başlık altında incelenmiştir.

#### 1.1. *Kavâidü't-Tecvîd 'alâ Rivayeti Hafs 'an Âsım b. Ebi'n-Necûd-Abdülaziz b. Abdülfettah el-Karî*

Kavâidü't-tecvîd alâ Rivayeti Hafs an Âsım b. Ebi'n-Necûd: Âsım bin Ebu'n-Necûd'un Hafs Rivayeti Üzerindeki Tecvid Kaideleri olarak tercüme edebileceğimiz eser Abdülaziz b. Abdülfettah el-Karî'ye aittir. Yazar Medine İslam Üniversitesi Lisesi'nde dersler vermektedir.<sup>13</sup> Hicri 1410 (Miladi 1989) yılında Mektebetü'd-Dâr tarafından el-Medinetü'l-Münevvere şehrinde basılmıştır. Tek cilt olup 137 sayfadan oluşan eserin ön sözünde yazar, öğrenciler için muhtasar ve çağın anlayışına uygun bir kitap yazmayı hedeflediğini söylemektedir. Ayrıca mukaddime kısmında öncelikle tecvid ve kırâatlerin tarihiyle alakalı kısa bir malûmât vermektedir. Daha sonra tecvid ve kırâatlerle ilgili yazılan eserleri zikreder. Mütevatir kırâatler, şartları, yedi ve sonradan eklenen üç kırâat imamı hakkında bilgi vererek devam eder. Kitabın adında da geçen İmam Âsım ve râvisi Hafs hakkındaki bilgiyi ayrıca ve uzun bir şekilde verdikten sonra "Tecvid: manası, amacı, hükmü, lahn-ı celî ve lahn-ı hafnin anlamları" başlıklı bir bölümü ele alır. Kitabın yaklaşık 1/3 ini oluşturan bu kısım altı tane alıştırma sorusuyla biter<sup>14</sup> ve kitabın dört ana babı/bölümü başlar. Birinci bölüm yazarın tecvid konusunun en önemli iki konusundan biri dediği mehâric-i hurûf yani harflerin çıkış yerleriyle ilgilidir.<sup>15</sup> İkinci en önemli konu sıfâtu'l-hurûf yani harflerin sıfatları başlığı ise kitabın ikinci bölümünü oluşturur. Burada harflerin lakapları başlıklı bir alt bölüm de vardır.<sup>16</sup> Bazı harflerin hükümleri başlıklı üçüncü bölüm genel olarak tecvid konuları olarak bildiğimiz ihfâ, idğâm, med gibi konuları içerir ancak başlangıç yaygın olanın aksine med konusu veya sakın nun ve tenvinin hükümleriyle başlamaz. Bunun yerine önce َ (ra) harfinin sonra ِ (lam) harfinin hükümleriyle başlar. Sonrasında sakın nun ve tenvinin hükümlerini idğâm me'a'l ve bila

<sup>13</sup> Abdülaziz b. Abdülfettah el-Karî, *Kavâidü't-tecvîd alâ rivayeti Hafs an Âsım b. Ebi'n-Necûd* (el-Medinetü'l-Münevvera: Mektebetü'd-Dâr, 1410), 5.

<sup>14</sup> Abdülfettah el-Karî, *Kavâidü't-tecvîd*, 45.

<sup>15</sup> Abdülfettah el-Karî, *Kavâidü't-tecvîd*, 49-57.

<sup>16</sup> Abdülfettah el-Karî, *Kavâidü't-tecvîd*, 61-74.

gunne olarak ayırmadığı için dört kısımda inceler. İdğâm harflerini يَزْمُلُونَ ibaresiyle bütün olarak verir, detayını anlatırken idğâm me‘a’l ve bila gunne olarak ayırır hatta idğâm konusunun misleyn, mütecaniseyn, mütekaribeyn gibi diğer çeşitlerini, idğâmın şartlarını, istisnalarını ve sekte konusunu da burada anlatır. Ardından sakın mimin hükümleri ve alıştırma soruları yer alır.<sup>17</sup> Bu bölümün son konuları med, kasr ve hâ-i kinayedir. Ardından alıştırma sorularıyla üçüncü bölüm sona erer.<sup>18</sup> Kitabın dördüncü ve son bölümü vakf ve ibtidâ konusuyula alakalıdır. Bu bölümde vakfin çeşitlerini, rumuzlarını ve vasl ve ibtidâ kurallarını anlatır ve yine alıştırma sorularıyla bitirir.<sup>19</sup> İstiâze ve besmele bahsi, okuma hızına göre kırâat çeşitleri bahsi, ferşu’l-hurûf yani usul farklılıkları dışındaki kırâat ihtilafları<sup>20</sup> ve Duha ile Nâs sureleri arasında tekbir getirme bahsi ile kitap noktalanır.<sup>21</sup> Yazar kırâatler ve vakf ve ibtidâ konularını tecvid konularına dâhil ederken modern dönemde gündemde olan teşdid konusundan bahsetmemiş, idğâm konusunda böyle bir ayrıma girmemiştir. Yazar; eserinin başında tecvidin tanımına harflerin mahreçleri, sıfatları, bu sıfatlardan doğan hükümler ve vakf hükümlerini dâhil ettiğinden dolayı kitap da -yukarıda detaylı olarak zikredildiği üzere- buna göre bölümlere ayrılmıştır. Ayrıca eserde aşağıda diğer eserlerde geleceği üzere Kur’an tarihinden, Kur’an’ı ezberlemekle alakalı konulardan ve modern dönem ses bilgilerinden bahsedilmemiştir.

### 1.2. *et-Tecvîdu’l-Musavver*- Eymen Rüşdi Süveyd

Modern dönemde tecvid ilmine dair Arap dünyasında oldukça meşhur olan Eymen Rüşdi Süveyd’in *et-Tecvîdu’l-musavver* adlı eseri iki cilt olup toplamda 584 sayfadır. Yazar eserin mukaddimesinde, kadim tecvid ilmi ile modern ses ilminin hakikatleri ve seslerin fiziğini birleştirdiğini ifade etmektedir. Ayrıca tecvid ilminin mutkin bir hocadan bağımsız öğrenilemeyeceği düşüncesine binaen eserine sesli ekler de yapmıştır. Eserin bu kadar hacimli olmasının nedenlerinden biri resimlerden bolca faydalanılmış olması ve yazı puntosunun oldukça büyük olmasıdır. Eserin birinci bölümünde, Kur’ân-ı Kerîm’in tanımı, Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı tebliği, Kur’an’ın tedvin aşamaları, Kur’ân-ı Kerîm’in şifahi olarak nakli ve yazarın Kur’ân-ı Kerîm tilavetini aldığı hocaları ele alınır.<sup>22</sup> “Tecvid İlmi” başlıklı ikinci kısımda tecvidin tanımı, lahn konusu, tecvidi uygulamanın ve Kur’an tilavetini musikiyle okumanın hükmü ve hız bakımından okuyuş çeşitleri yer alır. Müellifin görüşüne istinâden tecvid; Arap harflerinin doğru okunuş bilgisidir. Bu da harflerin mahreçlerini, zâtî ve ârizî sıfatlarını ve bunlardan doğan hükümleri bilmekle olur. Dolayısıyla tecvid ilminin en önemli meseleleri: Arap harflerinin mahreçleri, zati ve arizi sıfatları, idğâm ve lam-ı tarif konusu, sakın mimin hükümleri, sakın nun ve tenvinin hükümleri ve med-kasr konularıdır.<sup>23</sup> Yazar, lahn konusuyula ilgili sözlerini bitirirken daha detaylı bilgi için konuyula ilgili başka bir kitabını tav-

<sup>17</sup> Abdülfettah el-Karî, *Kavâidü’l-tecvîd*, 77-95.

<sup>18</sup> Abdülfettah el-Karî, *Kavâidü’l-tecvîd*, 96-102.

<sup>19</sup> Abdülfettah el-Karî, *Kavâidü’l-tecvîd*, 105-119.

<sup>20</sup> Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 63.

<sup>21</sup> Abdülfettah el-Karî, *Kavâidü’l-tecvîd*, 120-128.

<sup>22</sup> Eymen Rüşdi Süveyd, *et-Tecvîdu’l-musavver* (Dimaşk: Mektebetü İbnü’l-Cezeri, 2011), 1/7-33.

<sup>23</sup> Süveyd, *et-Tecvîdu’l-musavver*, 1/36-39.

siye etmiş ve kitabın kapağının görselini de eklemiştir.<sup>24</sup> Kitap istiâze- besmele, Arapça harfler, bolca görsel malzemelerle harflerin mahreçleri ve sıfatları, tefhim-terkik bahsinde ۛ (lam) ve ۛ (ra) harflerinin hükümleri, harfleri çıkarırken yapılan en bariz hatalardan sonra idğâm bahsiyle devam etmektedir.<sup>25</sup> Yazar, birinci cildin son konusu olan sakin nun ve mim harflerinin hükümleri konusunda yazıda şeddeli olan nun ve mim harflerinde tutmanın biraz daha uzun yapılması gerektiği konusunda îkaz etmiş ancak buna dair özel bir tecvid tahlili (teşdid gibi) zikretmemiştir.<sup>26</sup> İkinci cilt med konusuyla başlamaktadır.<sup>27</sup> Harekelerin tamamlanması ve bu konuda yapılan hatalar, iki sakinin bir araya gelmesi, teshil, imale, nebr<sup>28</sup>, Hafs rivayetine göre bazı kelimelerin okunuşu gibi konulardan<sup>29</sup> sonra vakf-ibtidâ ilmüne geçilmiştir. Tanımı, çeşitleri, kaideleriyle vakf-ibtidâ ilmi de tecvid kitabı dâhilinde ele alınmıştır.<sup>30</sup> Eser, revm, işmam, hâ-i te'nis, elif-i seb'a, vasıl ve kat' hemzesi, Kur'an tarihine giren Mushafın kitabet aşamaları ve Kur'an-ı Kerim'i ezberlemek konularıyla sona ermektedir.<sup>31</sup> Eserde kırâat imamları-râvileri bahsi ele alınmazken vakf-ibtidâ ilminden Kur'an tarihi konularına kadar geniş bir çerçevede tecvid işlenmiştir. Eser diğer tecvid eserlerinden farklı olarak modern dönem ses bilgisine de müracaat etmiş, kitabete ilave olarak sesli dinlenecek eklerle zenginleştirilmiştir.

### 1.3. *el-Münîr fî Ahkâmi't-Tecvîd-Komisyon*

*el-Münîr fî ahkâmi't-tecvîd*: Komisyon tarafından hazırlanan bu eserin ilk baskısı 2001 yılında Cem'iyetu'l-Muhafaza 'ale'l-Kur'âni'l-Kerîm tarafından Ürdün'de yayımlanmıştır. Tek cilt olup 276 sayfadır. Ön sözde eserin ortaya çıkış amacının tecvid konularının kolay bir üslup, güzel bir sunum, konular arasındaki bağı dikkate alarak ve okuyucunun seviyesini gözetenerek yazılması olduğu zikredilmiştir.<sup>32</sup> Kitap on bölümden oluşur ve her bölümün sonunda alıştırma soruları bulunmaktadır. Tecvid ilmüne giriş başlıklı birinci bölümde tecvidin tanımı, kısa tarihi, hükmü, lahn meselesi, tecvidin vacip oluşunun delilleri, Kur'an tilavetinin fazileti ve edepleri gibi alt başlıklar yer almaktadır.<sup>33</sup> İkinci bölüm istiâze ve besmele bahsine ayrılmıştır.<sup>34</sup> Harflerin mahreçleri üçüncü bölümde bolca görsellerle<sup>35</sup>, harflerin sıfatları ise dördüncü bölümde işlenmiştir<sup>36</sup>. ۛ (nun) ve ۛ (mim) harflerinin halleri beşinci bölümde müstakil

<sup>24</sup> Süveyd, *et-Tecvîdu'l-musavver*, 1/50.

<sup>25</sup> Süveyd, *et-Tecvîdu'l-musavver*, 1/53-253.

<sup>26</sup> Süveyd, *et-Tecvîdu'l-musavver*, 1/256.

<sup>27</sup> Süveyd, *et-Tecvîdu'l-musavver*, 2/311-376.

<sup>28</sup> Nebr sözlükte vurgu demektir. Tecvid ilminde ise şeddeli harflerin vakf durumları, şeddeli vav (ۛ) ve ya (ۛ) harflerinin okunuşu, medden sonra hemzenin sakin olarak durulması gibi konuları ele almaktadır. Bkz. Eymen Rüşdi Süveyd, *et-Tecvîdu'l-musavver*, 2/409-416.

<sup>29</sup> Süveyd, *et-Tecvîdu'l-musavver*, 2/377-420.

<sup>30</sup> Süveyd, *et-Tecvîdu'l-musavver*, 2/421-473.

<sup>31</sup> Süveyd, *et-Tecvîdu'l-musavver*, 2/475-572.

<sup>32</sup> Ahmed Hâlid Şükrî vd., *el-Münîr fî ahkâmi't-tecvîd* (Ürdün: Cem'iyeti Muhafazati 'ale'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 7.

<sup>33</sup> Şükrî vd., *el-Münîr*, 9-26.

<sup>34</sup> Şükrî vd., *el-Münîr*, 27-37.

<sup>35</sup> Şükrî vd., *el-Münîr*, 41-65.

<sup>36</sup> Şükrî vd., *el-Münîr*, 67-89.

olarak ele alınırken<sup>37</sup> med ve çeşitleri altıncı bölümdedir.<sup>38</sup> Yedinci bölümde tefhim ve terkik konusu (ل (lam) ve ر (ra) harflerinin hükümleri olarak da geçer) işlenmiştir.<sup>39</sup> İdgâm konusu sekizinci bölümde<sup>40</sup>, vakf ve ibtidâ konusu dokuzuncu bölümdedir.<sup>41</sup> Onuncu ve son bölüm ise bazı uyarılar ve faydalar başlıklıdır.<sup>42</sup> Eser, mütevatir kırâatlerin meşhur üç şartı ve İmam Âsım'ın Hafs rivayetini tanıtmayı birinci bölümde ele alırken,<sup>43</sup> kırâat-i aşerenin hayatları, rumuzları gibi bilgileri onuncu bölümde zikretmiştir.<sup>44</sup> Teşdid konusunu bir sayfalık kısa bir bölüm halinde ele almış ve şeddeli م (mim) ve ن (nun) harflerine *harfu ğunne müşedded* denildiğinden bahsetmiştir.<sup>45</sup> Vakf ve ibtidâ konusunda farklı olarak *المقطوع والموصول* *birleşik ve ayrı yazılan kelimeler* başlıklı bir bölüme yer vermiştir.<sup>46</sup> Oldukça kapsamlı olan kitap Ürdün'de halen yaygın bir şekilde okutulmaktadır. Eserde ele aldığımız diğer Arapça tecvid kitaplarında olduğu gibi –özellikle de harflerin mahreçleri konusunda- görsellerden faydalanılmıştır. Ayrıca alıştırmaya soruları ve bölüm sonlarında konuyu özetleyen cetvellere yer verilmiştir. Bu eserin diğer Arapça eserlerden bir farkı da İbnü'l-Cezerî'nin *Manzume*'sinin ilgili beyitlerini bölüm sonlarına eklemiş olmasıdır.

#### 1.4. *et-Tecvîdu'l-Müeyesser*- Komisyon

*et-Tecvîdu'l-müeyesser* adıyla bir komisyon tarafından hazırlanan bu eser Suudi Arabistan'da yaygın bir şekilde okutulan tecvid eserlerindedir. Dördüncü baskısı 2020 yılında Medine-i Münevvere'de yapılan eser 176 sayfa ve tek cilt bir kitaptır. Eser, İmam Âsım'ın Hafs rivayetinin *Şatibiyye tarikine*<sup>47</sup> göre tecvid konularını kolay ve veciz bir üslupla ele almıştır. Mukaddimedede tecvid ilmi, kırâat ilminin bir parçası olarak zikredilmiştir. Tecvid ilminin konularının kırâat kitaplarında yer aldığını söylemektedir. Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin mukaddimesine göre tecvid ilminin konularının *harflerin mahreçleri, sıfatları, tecvid konuları ve vakf ve ibtidâ* olduğunu eklemiştir.<sup>48</sup> Eser mukaddimededen sonra Kur'ân-ı Kerîm'in faziletleri konusyla devam etmektedir. Genel olarak Kur'ân-ı Kerîm'in ve özel olarak bazı sure ve ayetlerin faziletine dair ayet ve hadislerden sonra tecvidin tanımı başlığı yer almaktadır. Buna göre tecvid, harflerin mahrecini yerinden çıkarmak, hakkını ve müstehakkını vermektir.<sup>49</sup> Tecvidin hükmü ve amacından sonra okuyuş mertebeleri açıklanmıştır. Lahni celi, lahni hafî, istiâze ve

<sup>37</sup> Şükrî vd., *el-Münîr*, 91-111.

<sup>38</sup> Şükrî vd., *el-Münîr*, 113-143.

<sup>39</sup> Şükrî vd., *el-Münîr*, 145-158.

<sup>40</sup> Şükrî vd., *el-Münîr*, 159-175.

<sup>41</sup> Şükrî vd., *el-Münîr*, 177-238.

<sup>42</sup> Şükrî vd., *el-Münîr*, 239-277.

<sup>43</sup> Şükrî vd., *el-Münîr*, 22.

<sup>44</sup> Şükrî vd., *el-Münîr*, 247-250.

<sup>45</sup> Şükrî vd., *el-Münîr*, 111.

<sup>46</sup> Şükrî vd., *el-Münîr*, 210-228.

<sup>47</sup> Kırâat eğitiminde Şatibiyye (Mısır) ve Teysir (İstanbul) adlı iki yol vardır. Bu tarikler, eğitimde esas ve yardımcı kaynak olarak kabul ettikleri eserler bakımından farklılıklar göstermiştir. Şatibiyye tarihinde *Şatibiyye* ve *ed-Dürre* esas kaynak olarak, *et-Teyisir* ve *et-Tahbir* ise yardımcı kaynak olarak kabul edilir. Bkz. Temel, *Kırâat ve Tecvid İstihlaları*, 158.

<sup>48</sup> Ali b. Abdirrahman el-Huzeyfî vd., *et-Tecvîdu'l-müeyesser* (Medine-i Münevvere: Mecmeu'l-Melik Fehd, 2020), 1-2.

<sup>49</sup> el-Huzeyfî vd., *et-Tecvîdu'l-müeyesser*, 13.

besmeleden sonra harflerin mahreçleri başlığı yer almaktadır.<sup>50</sup> Harflerin sıfatları konusunu tenvin ve sakın nun harfinin hükümleri takip etmiştir.<sup>51</sup> Sakın mim ve sakın lam harflerinin hükümleri de iki ayrı konu olarak ele alınmıştır. Yazıda şeddeli mim ve nun harflerine tecvid kaidesi olarak *harfu ğunne müşedded* denildiğini, bu durumda gunne sıfatının en yüksek mer-tebede olduğunu ve iki hareke süresi kadar tutulması gerektiğini zikretmiştir.<sup>52</sup> Daha sonra tefhim ve terkik konusu işlenmiştir.<sup>53</sup> İdğâm ve kısımları konusu tanımını, sebepleri, idğâmın engelleri ile tam ve nakıs idğâm alt başlıklarıyla işlenmiştir.<sup>54</sup> Bunu med ve kasr konusu takip etmektedir.<sup>55</sup> Hâ-i kinaye başlığı altında zamir olan hâ ile ilgili bahislere yer verilmiştir ve uzatılması durumunda *meddi sıla* olarak isimlendirildiği ifade edilmiştir.<sup>56</sup> Eser, vakf ve ibti-da, kelime sonlarında durma, isbat- hazif, maktu- mevsul, te'nis ta'sında durma, vasıl hemze-si, Hafs rivayetinin Şatibiyye tarikine göre riayet edilmesi gereken diğer konular gibi İbnü'l-Cezerî'nin *Manzûmetü'l-Mukaddime*'sini takip ederek devam etmiştir. Fasillara/Bölümlere ayrılmayan kitap, tilavette bidatten sakınma babıyla/konusuyla sona ermektedir. Eserde kırâatlere dair bilgi verilmemiştir. Bu da mukaddimedeki zikredilen tecvidin kırâatin bir cüzü olduğu görüşüyle örtüşmektedir. Ayrıca hacminden anlaşılacağı üzere eser oldukça muhtasar bir şekilde tecvid konularını ele almıştır. Eserde İbnü'l-Cezerî'nin *Manzûmetü'l-Mukaddime*'sinin yanı sıra Süleymân b. Hüseyin b. Muhammed El-Cemzûri'nin *Tuhfetü'l-ETFâl ve'l-gilmân fi tecvîdi'l-Kur'ân*'ı<sup>57</sup> ve *el-Fethu'r-Rahmâni şerhu kenzi'l-meani bi tahrîri hurzi'l-emânî fi'l-kıraat*'i ile İbrahim Ali Şehhâse es-Semnûdî'nin *Leâliu'l-beyân fi tecvîdi'l-Kur'an*'ı ve *et-Tuhfetu's-Semnûdiyye fi tecvîdi'l-kelîmâti'l-Kur'âniyye*'si gibi manzum tecvid eserlerinden konularla ilgili beyitleri de görmek mümkündür.

## 2. Modern Dönem Türkçe Tecvid Kitapları

Türkiye'de tecvid öğretiminde yaygın bir şekilde okunan ve okutulan eserlerden dört tanesi bu başlık altında incelenmiştir. Arapça eserlerde de Türkçe eserlerde de modern dönemde yazılmış ve okunan tecvid eserleri bunlarla sınırlı olmamakla birlikte en yaygın olanların içinden makale sınırlarını aşmamak adına dört tanesi seçilmiştir.

### 2.1. Tecvid İlmi- Kur'ân-ı Kerîm Okuma Kaideleri- Celâleddin Karakılıç

*Tecvid İlmi- Kur'ân-ı Kerîm Okuma Kaideleri* başlıklı Celâleddin Karakılıç yazarlı kitap ilk olarak 1963 yılında Hasan Basri Çantay'ın övgü dolu takdimiyle yayımlanmıştır. Kitabın yazılış amacını yazar ön sözde şöyle açıklamaktadır: “Sonsuz ebediyet diyarına göçmeden şu fani hayatın imtihan anlarında –bir nebzecek dahi olsa- Hâlik'in kelimelerinden zevk almak, O'nu layık olduğu şekilde okumaya çalışarak ilahi hitabı duymak ve duyurmak gayesiyle bu

<sup>50</sup> el-Huzeyfî vd., *et-Tecvîdu'l-müeyesser*, 14-33.

<sup>51</sup> el-Huzeyfî vd., *et-Tecvîdu'l-müeyesser*, 34-52.

<sup>52</sup> el-Huzeyfî vd., *et-Tecvîdu'l-müeyesser*, 54.

<sup>53</sup> el-Huzeyfî vd., *et-Tecvîdu'l-müeyesser*, 59-65.

<sup>54</sup> el-Huzeyfî vd., *et-Tecvîdu'l-müeyesser*, 66-73.

<sup>55</sup> el-Huzeyfî vd., *et-Tecvîdu'l-müeyesser*, 74-83.

<sup>56</sup> el-Huzeyfî vd., *et-Tecvîdu'l-müeyesser*, 85.

<sup>57</sup> Detaylı bilgi için bkz.: Recep Koyuncu, “Kur'ân Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cemzûri ve Tuhfetü'l-ETFâl Adlı Manzûm Eseri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017).



kitabı hazırladım.”<sup>58</sup> Tek cilt olup 232 sayfadan müteşekkil kitap yedi bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde tecvidin tarifi, konusu, gayesi ve delilleri gibi başlangıç konuları yer alır.<sup>59</sup> Harflerin sıfatları başlıklı ikinci bölümde “mahreç” lazimi sıfatların birincisi olarak zikredilip harflerin mahreçleri de bu bölümde işlenmiştir.<sup>60</sup> Bu bölümün arizi sıfatlar başlığı altında tefhim, terkik, idğâm ve çeşitleri, ihfâ, izhâr, iklâb, med konusu, vakf, vasıl, sekte gibi diğer birçok tecvid kitabında ayrı bölüm halinde tasnif edilen konulara da yer verilmiştir.<sup>61</sup> Üçüncü bölümde yazar Karabaş tecvidini takip ettiğini söyleyerek med, tenvin ve sakin nun harfinin hükümleri, idğâm, kalkale, ر (ra) harfinin hükümleri, lafzatullahın hükümleri ve zamir bahsi gibi öz tecvid konuları diyebileceğimiz tecvid konularını işlemiştir. Ancak burada ikinci bölümle tekrara düşmekten kaçınmamıştır.<sup>62</sup> Dördüncü bölümde okuyuş hataları denilen lahn-ı celi ve lahn-ı hafî konuları yer almaktadır.<sup>63</sup> Kur’ân-ı Kerîm’in kırâatiyle ilgili diğer bazı hususlar beşinci bölümde yer alırken<sup>64</sup> Kur’an okuma adabı, temsili okuyuş olarak yaygınlaşan sesin yüksek ve alçak okunması gereken yerler, hatim duası ve tekbir gibi bitiriş konuları altıncı bölümdedir.<sup>65</sup> Son bölümde ise yazar kırâat konusunu da kitabına dâhil etmiş, kırâati aşere imamlarından, hayatlarından, rumuzlarından ve râvilerinden bahsetmiştir. Kırâat alanında meşhur birkaç âlimin hayatıyla kitap sona ermektedir. Oldukça kapsamlı kitapta sanki bulunan bütün bilgiler sıralanmıştır. İlk bölümde yazar tecvidin konusunu hece harflerinin ahvali olarak zikretmiştir. Sınırları tam olarak belli olmayan bu ifadelerden hareketle kitap da geniş kapsamlıdır. Ayrıca kitap tasnifi açısından diğer eserlerden farklıdır ve kitapta tekrarlar vardır. Kırâat konusuna da ayrı bir bölüm halinde yer vererek tecvid ilmi altında ele almıştır.

## 2.2. Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri-Prof. Dr. İsmail Karaçam

*Mufassal Tecvid* adıyla da bilinen bu eserin yazarı Prof. Dr. İsmail Karaçam ön sözde “İslâmî eserlerle kapısına kadar dolu olan kütüphanelere rağmen, konunun ilmî tarihçesi on bir asra kadar çıktığı halde, bu meselenin asrın gerektirdiği dikkat ve itina ile ele alınmayışına”<sup>66</sup> binaen tecvide dair böyle bir eser yazmak istediğini ifade etmektedir. 501 sayfa ve tek ciltten oluşan eser dört ana bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm Kur’an tarihine<sup>67</sup>, ikinci bölüm Kur’an okumanın faziletlerine<sup>68</sup>, üçüncü bölüm tecvid bahislerine<sup>69</sup>, dördüncü bölüm ise Kur’an tilavetinin âdablarına<sup>70</sup> ayrılmıştır. Müellif tecvid konularına kırâat imamları ve râvilerini tanıtarak başlamaktadır. Daha sonra farklı müelliflerin tecvid tanımları

<sup>58</sup> Celâleddin Karakılıç, *Tecvid İlmi* (Ankara: Kalkan Matbaacılık, 2012), 9.

<sup>59</sup> Karakılıç, *Tecvid İlmi*, 19-30.

<sup>60</sup> Karakılıç, *Tecvid İlmi*, 31-53.

<sup>61</sup> Karakılıç, *Tecvid İlmi*, 54-86.

<sup>62</sup> Karakılıç, *Tecvid İlmi*, 87-118.

<sup>63</sup> Karakılıç, *Tecvid İlmi*, 119-126.

<sup>64</sup> Karakılıç, *Tecvid İlmi*, 127-144.

<sup>65</sup> Karakılıç, *Tecvid İlmi*, 145-170.

<sup>66</sup> İsmail Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 13.

<sup>67</sup> Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 19-69.

<sup>68</sup> Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 73-148.

<sup>69</sup> Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 151-376.

<sup>70</sup> Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 379-492.



aktarıp kendisi şöyle tanım yapar: “Tecvid, harflerin mahreç ve sıfatlarına uymak suretiyle, Kur’ân-ı Kerîm hatasız okumayı öğreten bir ilimdir.”<sup>71</sup> Müellife göre tecvid ilmi kırâatten konusu itibarıyla ayrılır. Zira kırâat ilmi Kur’an kelimelerini eda ve keyfiyet bakımından nakledenlere isnatla meşgulken tecvid ilmi harflerin sıfatlarının mahiyetini inceler. Ancak tecvidin konuları yirmi sekiz heca harfinin zâtları, sıfatları, medler, ihfâ, izhar, iklâb ve idğâmlardan ibaret değildir. Bunlara ek olarak ayet-i kerîmeleri fesahat ve belagatına uygun okumayı içeren her türlü meseleyle ilgilidir. Buna kırâat ilmi, resmu’l-mushaf ilmi ve vakf-ibtidâ ilmi de dahildir.<sup>72</sup> Yazar önce tecvid ve kırâat ilmini ayırırken daha sonra tecvid ilmini genişletip kırâati de onun altında dahil etmiştir ki bu alıntı yaptığı Saçaklızâde Mehmed Efendi’nin (öl. 1145/1732) *Cühdü’l-mukill*’inde de böyledir.<sup>73</sup> Yazar tecvid bahsini Kur’ân-ı Kerîm’in okuyuş şekilleri, tecvid ilminde vücub, harfler, mahreçleri, sıfatları, lahn (okuyuş hatası), kırâat hataları ve namaz, ل (lam) harfinin okunuş şekilleri, ر (ra) harfinin okunuş şekilleri, med, idğâm bahisleri, sakin nun ve tenvinin hükümleri, zamir, vakf ve ibtida, sekte, vasl ve hükümleri, istiâze-besmele bahsi ve Kur’an’da secde ayetleri konularıyla işlemiştir. Dolayısıyla kitabın özellikle bu bölümü tecvid konularını içermektedir diyebiliriz. Türkçe yazılan diğer tecvid kitapları gibi eser oldukça tafsilatlıdır.

### 2.3. Ta’lim Tecvid ve Kıraat- Kurra Hafız Ramazan Pakdil

*Ta’lim Tecvid ve Kıraat* başlıklı Kurra Hafız Ramazan Pakdil’in bu eseri ilk olarak *Tecvid Notları* adıyla 2001 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi’nde görev yaparken talebelerinin aldığı notlardan oluşarak yayımlanmıştır. Daha sonra 11. baskısı 2012 yılında Prof. Dr. Nihat Temel’in “efradını mani ağyarını cami” ifadelerinin de yer aldığı bir takrizle ve bu isimle yayımlanmıştır. Kitap on bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde tecvid ilminin tanımı, konusu, gayesi, hükmü, lahn vb. konular yer alır.<sup>74</sup> Buna göre tecvidin konusu “Kur’ân-ı Kerîm’in harflerinin ve kelimelerinin seslendirilişidir.”<sup>75</sup> “Harfler” başlıklı ikinci bölümde harflerin mahreçleri ve sıfatlarından bahsedilir.<sup>76</sup> Harf ve dudak talimi başlıklı üçüncü bölüm, modern dönemde yazılan tecvid kitaplarından farklı olarak harflerin okunuşuna dair tafsilat içerir.<sup>77</sup> Nitekim yazar, tecvid ilminin hocasız öğrenilemeyeceği düşüncesine binaen<sup>78</sup> kitabına okuyuşları içeren sesli ekler yapmıştır. Bunun dışında kitapta yer alan bilgilerde de okuyucu karşısında bir hoca varmış gibi hissetmektedir. Ayrıca yazar dudak taliminin yeni bir şey olmadığını, eskiden beri uygulanageldiğini ifade etmek için zamanının önde gelen kurra hafızlarından aldığı tasdiklerden bahseder.<sup>79</sup> Müellif dudak

<sup>71</sup> Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 165.

<sup>72</sup> Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 172-174.

<sup>73</sup> Muhammed Ebû Bekr el-Mar’âşî Saçaklızâde, *Cühdü’l-Mukill*, thk. Sâlim Kaddûri el-Hamed (Ürdün: Dâru Ammâr, 2008), 110.

<sup>74</sup> Ramazan Pakdil, *Ta’lim Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 33-48.

<sup>75</sup> Pakdil, *Ta’lim Tecvid ve Kıraat*, 34.

<sup>76</sup> Pakdil, *Ta’lim Tecvid ve Kıraat*, 51-89.

<sup>77</sup> Pakdil, *Ta’lim Tecvid ve Kıraat*, 93-138.

<sup>78</sup> Pakdil, *Ta’lim Tecvid ve Kıraat*, 37.

<sup>79</sup> Pakdil, *Ta’lim Tecvid ve Kıraat*, 127-138.

talimini oldukça vurgulamıştır. Bu başlık altında Ali Rıza Sağman'a<sup>80</sup> sık sık atıfta bulunmuştur.<sup>81</sup> Hafız Sağman, dudak talimini tıpkı bir askerın talime hazırlanırken adımlarını, göğsünü ve bakışlarını hazır etmesine benzetmiştir. Kur'an okuyucusunun da bu icaplar gibi tilavet esnasına geçmeden dudaklarını hazır hale getirmesinin elzem olduğunu zikretmiştir.<sup>82</sup> Medler bahsi dördüncü bölümün<sup>83</sup>, tenvin ve sakın nun harfinin hükümleri ise beşinci bölümün konularıdır.<sup>84</sup> Altıncı bölüm idğâm ve elif lam takısının okunuşuna dairdir.<sup>85</sup> Tecvidle ilgili müteferrik konular başlıklı yedinci bölümde kalkale, ر (ra) harfinin hükümleri, lafzatullah bahsi, zamir ve sekte gibi Karabaş tecvidinin son konuları yer alır. Ancak yazar bölümü burada bitirmez; temsili okuyuş, aşr-ı şerif seçimi ve tilavet secdesi gibi konuları da bu bölümde ele alır.<sup>86</sup> Temsili okuyuş tanımı altında Pakdil, bu tanımı ilk kullananın Ali Rıza Sağman olduğunu vurgulamış ve bu alanda eser veren isimlerin, temsili okuma başlığında mutlaka Sağman'dan nakiller yaptıklarını dile getirmiştir.<sup>87</sup> Tilavet secdesiyle ilgili fikhî hükümlerden de bahsetmesi<sup>88</sup> kitabın yelpazesini oldukça geniş tuttuğuna bir başka örnektir. Kitabın sekizinci bölümü vakf, ibtidâ ve vasıl konusunu işler. Vasılların nasıl yapılacağına dair alıntı bir risaleden oldukça tafsilatlı bir cetvele yer verir.<sup>89</sup> Dokuzuncu bölümde ise istiâze ve besmele konusu ele alınmıştır. "Ezan ve Kametteki Tekbirlerin ve Diğer Elfazın Telaffuz Şekilleri" başlığıyla bu bölümde yer alan<sup>90</sup> bu konuyla da yazar bir tecvid kitabının muhtevasının sınırlarını oldukça aşmaktadır. Onuncu ve son bölüm Kur'an tarihi ve kırâatlere ayrılmıştır. Kur'an'ın, vahyin, surenin, ayetin vb. tanımları, Kur'an'ın nüzul süreci ve sonrası gibi müstakil kitaplara konu olan mevzuların ardından kırâatin tanımı, çeşitleri ve kırâat imamları gibi konularla kitap sona ermektedir. 501 sayfadan müteşekkil kitapta, Türkçe yazılmış diğer kitaplar gibi elde edilen bütün bilgilere yer verildiğini görmekteyiz.

#### 2.4. Kur'ân Okuma Esasları- Prof. Dr. Abdurrahman Çetin

2023 yılı itibarıyla 56. baskısını yapan, Prof. Dr. Abdurrahman Çetin'in *Kur'ân Okuma Esasları* adlı eseri Türkiye'de Kur'an okuma ve tecvid eğitiminde yaygın olarak okutulan eserlerdendir. İlahiyat, İslami İlimler ve dengi Fakülteler ile Diyanet Eğitim Merkezlerinde okutulmak üzere yazılan eser 509 sayfa ve tek cilttir. Üç ana bölümden oluşan eserin birinci bölümünde Kur'ân-ı Kerim'in tanımı, okunmasının faziletleri, öğretimi ve hafızlıktan bahsetmektedir.<sup>91</sup> Kur'an okuma esasları/tecvid kuralları başlıklı ikinci bölümde tecvidin tanımı, harflerin mahreçleri, sıfatları, harflerle ilgili uyarılar, tenvin ve sakın nun harfinin, sakın mi-

<sup>80</sup> Nuri Özcan, "SAĞMAN, Ali Rıza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/489.

<sup>81</sup> Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 107.

<sup>82</sup> Hâfız Ali Rıza Sağman, *İlâveli Yeni Sağman Tecvidi* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1958), 38.

<sup>83</sup> Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 141-164.

<sup>84</sup> Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 167-179.

<sup>85</sup> Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 183-204.

<sup>86</sup> Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 207-258.

<sup>87</sup> Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 226.

<sup>88</sup> Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 254-258.

<sup>89</sup> Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 307-323.

<sup>90</sup> Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 387.

<sup>91</sup> Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2020), 17-74.

min ve ۛ (ra) harfinin hükümleri, kalkale, zamir, lafzatullah, med, idğâm, lam-ı tarif ve hükümleri, sekte, hâ-i sekt gibi başlıklardan da anlaşıldığı üzere klasik tecvid konuları yer almaktadır. Ayrıca vakf ve ibtidâ konusuyla kırâat imamları ve râvileri hakkındaki bilgiler de bu bölümdedir.<sup>92</sup> Kur'an tilavetiyle ilgili meseleler başlıklı son bölümde Kur'ân-ı Kerîm'in okuyuş şekilleri, Kur'an tilavetinde dudak talimi, temsili okuyuş, Kur'an tilavetinde hatalar ve musiki, hatim indirme, tekbir, tilavet secdesi, ücretle Kur'an öğretme, abdestsiz Kur'an okuma, istiâze- besmele ve Kur'an'ı anlamının öneminden bahsedilir. Tecvidle ilgili kırk eserin tanıtımıyla eser sona erer.<sup>93</sup> Tecvidin konusunu "telaffuzu yönünden Kur'an harfleri"<sup>94</sup> olarak açıklayan müellif eserinde bundan çok daha fazlasına yer vermiştir. Modern dönemde yazılan diğer Türkçe eserler gibi kırâatten musikiye, fikhî konulardan tefsire dair pek çok şeyi eserde bulmak mümkündür.

### 3. İngilizce Yazılmış Modern Tecvid Kitapları

Bu bölümde Amerika'da yaygın bir şekilde okutulan bir eser incelenmiştir. Arapça ve İngilizce eserler Ürdün, Suudi Arabistan ve Amerika'da yaşayıp bu ilimle meşgul olanlara sorarak öğrenilmiştir. Mezkur ülkelerde yaşayan, bu ilmin hoca ve talebeleri, İngilizce eser ismi olarak yalnızca *Tajweed Rules of the Quran*'ı zikretmiştir.

#### 3.1. *Tajweed Rules of the Qur'an*- Kareema Carol Czerepinski

Arap dünyasının meşhur kırâat âlimlerinden Eymen Rüşdi Süveyd'in mukaddime yazdığı *Tajweed Rules of the Qur'an* adlı eser üç ciltten oluşmaktadır. Yazar 2000 yılında yazdığı ön sözde, Cidde'de bulunan Daru'l-Huda Kur'an okulunda Arap olmayan öğrencilere tecvid dersi verirken, Eymen Süveyd'in önerisi üzerine bu kitabı yazmaya başladığını ifade etmektedir.<sup>95</sup> Birinci cilt dokuz bölümden oluşmaktadır. Bunlar tecvide giriş, harflerin mahreçleri, sakın nun ve tenvinin hükümleri, sakın mim ve hükümleri, gunne ve mertebeleri, sakın lam ve hükümleri, med bahsi, harflerin ortaya çıkışı ve kalkale konularıdır. İkinci cilt harflerin sıfatları, tefhim-terkik, idğâm ve vasıl hemzesi hükümlerini ele almaktadır. Üçüncü cilt ise vakf-ibtida konusuna ayrılmıştır. Yazar kitabın yöntemini anlatmak için ön sözde kısaca bahsettiği İmam Âsım b. Behdele (öl. 127/745) ve râvisi Hafs b. Süleyman (öl. 180/796) dışında kırâatlerden bahsetmemiştir. Yazarın tecvid tanımı "Articulating every letter from its articulation point and giving the letter its rights and dues of characteristic."<sup>96</sup> yani harfleri mahrecinden çıkarmak, hakkını ve müstehakkını vermektir. Tecvidin konusu ise "the words of Glorious Quran" yani Kur'ân-ı Kerîm'in kelimeleridir. Tasnif olarak Arapça yazılan eserleri takip ettiğini söylemek mümkündür.

<sup>92</sup> Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 77-322.

<sup>93</sup> Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 325-473.

<sup>94</sup> Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 75.

<sup>95</sup> Kareema Carol Czerepinski, *Tajweed Rules of the Quran* (Cidde: Dar Al-Khair, 2003), 9.

<sup>96</sup> Czerepinski, *Tajweed Rules of the Quran*, 23.

## Sonuç

İçerikleri verilen eserlerde ortak olan mevzulardan hareketle tecvidin ana konuları harflerin mahreçleri ve sıfatları, sakin nun ve tenvinin hükümleri, idğâm bahsi, med-kasr ve vakf-ibtida konularıdır.

Kırâat ilmine giriş mahiyetinde bilgiler, kıraat imamaları ve râvileri, rumuzları vb., istiâze-besmele ve hükümleri, Kur'ân-ı Kerîm'in nazil oluş süreci, vahiy bilgisi, bir araya getirilip çoğaltılması, harekelenmesi vb. Kur'an tarihi bilgileri, hafızlıkla ilgili konular, hatim, tekbir, ezan-kamet ve tilavet secdesi bahisleri, abdestsiz Kur'an'a dokunma, ücretle Kur'an okunması gibi kırâatle ilgili fikhî hükümler tecvidin dışında kalan konulardır. Bu karışıklığın nedeni Kur'ân-ı Kerîm'i okumayı öğretme sürecinde ele alınabilecek bütün konuların tecvid kitapları içerisine dâhil edilmesidir.

“Bana tecvid öğretir misin?” diyen bir kişi Türkiye’de nazari olarak ne mahreçlerden ne sıfatlardan ne de kırâatlerden bahsetmektedir. Bu kişi, ehil bir kişiden öncelikle harfleri doğru çıkarmanın ameli bilgisini ve ihfâ, idğâm gibi tecvid konularını da ameli olarak öğrenmek istemektedir. Buna ayet sonlarında ya da secavend işaretlerinde nasıl durulacağı bilgisi de dahil edilebilir. Ancak bunların dışında kalan harflerin mahreçlerinin ve sıfatlarının nazari bilgisi, vakf işaretlerinin isimleri ve hatta ihfâ, idğâm gibi konuların teorisi dahi tecvid konusunda uzmanlaşmak isteyen kişilere öğretilmektedir/öğretilmelidir. Dolayısıyla tecvid kitaplarında kırâat imamları, râvileri, rumuzları, Kur'an tarihi, kırâatle alakalı fikhî hükümlerin vb. yer alması tecvidin konusundan uzaklaşmak demektir.

Bu perspektiften meseleye yaklaştığımızda üç farklı dilde telif edilmiş eserlerin, farklı ülkelerde Kur'an ilmiyle meşgul olan kimselere sorarak günümüzde en çok okunan ve okutulan eserler olmasına gayret gösterdik. Bu üç dili Arapça, Türkçe ve İngilizce seçtik. Her bir dilin altına (İngilizce hariç) en çok okunan/okutulan dört ana eseri yerleştirdik. Bu eserlerin muhtevalarına, yazılma amaçlarına, içerdiği başlıklara, bu başlıklar özelinde tecvidin konusunun sınırlarına, ele aldığımız eserlerin tecvid dışında kırâat ilmi, Kur'an tarihi gibi meselelere yer verip vermediğine vb. konulara değinmeye gayret gösterdik. Çalışmayı gerçekleştirirken konunun kapsamını aşmasını önlemek amacıyla eserleri sınırlandırmayı tercih ettik. Nitekim günümüzde tecvid ilmi denilince akla yalnızca klasik dönemde yazılmış olan eserlerin gelmesinden ötürü modern dönem tecvid eserleri geri planda kalmaktadır. Bu eserlerin işlenmesi, öne çıkarılması, çalışmalarda yer verilmesi sonraki yapılacak olan çalışmalara da ışık tutacaktır. Ayrıca tecvid ilminin konusunun sınırlarının netleşmesi için farklı dönemler üzerinde yapılacak başka çalışmalara ihtiyaç vardır.

### Kaynakça

- Czerepinski, Kareema Carol. *Tajweed Rules of the Quran*. Cidde: Dar Al-Khair, 2003.
- Çeker, Hüsnâ. *Cumhuriyet Dönemi Tecvid Kitaplarının Kaynakları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 51. Baskı, 2020.
- Çiftçi, Ali. "Ebu Amr ed-Dâni'nin et-Tahtid fi'l-İtkâni ve't-Tecvid'i Özelinde Tecvid İlminin Müstakilleşmesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 287-317.
- Demirbaş, Ali Sait. *İlk Manzum Tecvid Eseri Olan el-Kasîdetü'l-Hâkâniyye'nin Tecvid İlmindeki Yeri, Önemi ve Değerlendirilmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Demirtaş, Zeynep. *Tecvid Bahisleri Bağlamında İbnü'l-Cezerî'nin et-Temhîd ve en-Neşr İsimli Eserlerinin Mukayeseli Analizi*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- el-Huzeyfî, Ali b. Abdurrahman vd. *et-Tecvidü'l-müeyesser*. Medine-i Münevvere: Mecmeu'l-Melik Fehd, 2020.
- el-Karî, Abdülaziz b. Abdülfettah. *Kavâidü't-tecvîd 'alâ rivâyeti Hafs 'an Âsım b. Ebi'n-Necûd*. el-Medinetü'l-Münevvera: Mektebetü'd-Dâr, 1410.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*. thk. Ferğali Seyyid Arabavi. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi Kirâ'ati'l-'Aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Karakılıç, Celâleddin. *Tecvid İlmi*. Ankara: Kalkan Matbaacılık, 7. Baskı, 2012.
- Koyuncu, Recep. "Kur'ân Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü'l-Etfâl Adlı Manzûm Eseri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1498-1533.
- Öge, Ali. "Er-Ri'âye Li-Tecvidi'l-Kirâ'e Ve Tahkîki Lafzi't-Tilâve". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (2011), 277-286.
- Özcan, Nuri. "SAĞMAN, Ali Rıza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/489-490. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 18. Baskı, 2020.
- Saçaklızâde, Muhammed Ebû Bekr el-Mar'aşî. *Cühdü'l-Mükîll*. thk. Sâlim Kaddûri el-Hamed. Ürdün: Dâru Ammâr, 2008.
- Sağman, Hâfız Ali Rıza. *İlâveli Yeni Sağman Tecvidi*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1958.

- Süveyd, Eymen Rüşdi. *et-Tecvîdu'l-musavver*. Dımaşk: Mektebetu İbnü'l-Cezeri, 2011.
- Şükrî, Ahmed Hâlid vd. *el-Münîr fî ahkami't-tecvîd*. Ürdün: Cem'iyyeti Muhafazati 'ale'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.
- Temel, Nihat. "Kıraat ve Tecvid İlmine Ait Eserlerin Sistematiği" *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV: Kıraat İlmi ve Problemleri*, ed. Bedrettin Çetiner. 247-281. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid Istılahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Tetik, İbrahim. *Tecvid İlmi: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.



### **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)**

Fatma ÇAKIR / Zeynep DEMİRTAŞ ATIŞ

### **Finansman / Funding**

Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that they received not external funding support of this research.

### **Yazar Katkıları / Author Contributions**

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study : FÇ (%60), ZDA (%40)  
Veri Toplanması / Data Collection : FÇ (%60), ZDA (%40)  
Veri Analizi / Data Analysis : FÇ (%50), ZDA (%50)  
Makalenin Yazımı / Writing up : FÇ (%60), ZDA (%40)  
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: FÇ (%50), ZDA (%50)

### **Çıkar Çatışması / Competing Interests**

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

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)**

**Kur'ân Okuma Dersi Ölçme ve Değerlendirme İlkeleri**  
*Qur'an Reading Course Assessment and Evaluation Principles*

**Hasan Hüseyin HAVUZ**

Dr. Öğretim Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı  
Assistant Professor, Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences  
Basic Islamic Sciences, Department of Quran Reading and Qiraat Science  
Afyonkarahisar/Türkiye  
hhhavuz@aku.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-4388-9383>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 04/07/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 09/04/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2023

**Atıf / Citation:** Havuz, Hasan Hüseyin. “Kur'ân Okuma Dersi Ölçme ve Değerlendirme İlkeleri”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan/April 2023), 214-253.

<https://doi.org/10.31121/tader.1140469>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

**Öz**

Kur'ân Okuma dersinde ölçme ve değerlendirme, sözlü sınav olarak yapılmaktadır. Bu dersin ölçme ve değerlendirmesinde çoğu zaman belirlenmiş kriter bulunmamaktadır. Ancak, bu noktada İHO ve İHL okullarının öğretim programlarında öğrencinin gelişim sürecinin esas alınacağı belirtilirken, ilahiyat fakültelerindeki Kur'an okuma sınavlarında yazılı bir ölçütten söz edilmemiştir. Bunun yanı sıra oluşan gelenekte yüzüne/Mushaf'tan, ezber okuma ve tecvit konularında sınav yapılmasında uygulama birliği vardır. Yüzüne okuma, ezber ve tecvit bilgisi belli oranlarda bölünerek aranan özelliklere göre puan takdir edilmektedir. Fakat bu konuda bazen ortak bir tutum sergilenememektedir. Bu sebeple Kur'ân okuma, ölçme ve değerlendirmesinde herhangi bir kriterin olmadığı, rastgele puan verilen bir ders olarak algılanmaktadır. Durum böyle iken bu derste ölçme ve değerlendirme hangi düzeyde, nasıl yapılmalıdır? Mevcut sistem içerisinde kriterler ne ölçüde oluşturulmalıdır? Her öğretim seviyesinde ideal okuma olan en üst seviye mi hedeflenmelidir? Bu derste baraj/yeterlilik uygulaması yapılmalı mıdır? Bu sorular cevaplanması gereken sorulardır. Bu çerçevede makalede ilahiyat fakülteleri ölçme-gönderim kabul gören yaklaşımlara göre bazı ölçütler oluşturulmuştur. Aynı zamanda diğer kurumlardaki değerlendirmelere atıf yapılmıştır. Bu yapılırken ölçme ve değerlendirme esasları dikkate alınmış olup bu ilkeler doğrultusunda Kur'ân okuma sınavlarının şeffaflığı, objektifliği ve güvenilirliği ortaya konmaya çalışılmıştır. Kur'ân dersinin durumu öncelikle ölçme ve değerlendirme ilkeleri açısından ele alınmıştır. Bu konuda hedef ve kriterin öneminden söz edilerek ilahiyat düzeyinde örnek puanlama anahtarları oluşturulmuştur. Akabinde sözlü sınavının ölçme ve değerlendirmesinin yöntemi üzerinde durulmuştur. Ancak yüzüne, ezber okuma ve tecvit bilgisi sınavlarının ayrıntılı değerlendirilmesi kapsam dışı tutulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân Okuma Dersi, Ölçme ve Değerlendirme, Sözlü Sınav, Puanlama Anahtarı, Baraj/Yeterlilik Kriteri

**Abstract**

In the Qur'an Reading course, assessment and evaluation are applied as an oral exam. Most of the time, there are no specified criteria in the assessment and evaluation of this course. At this point, it is stated that the development process of the student will be taken as a basis in the curriculum of Imam Hatip Secondary School and Imam Hatip High schools. But there is no written criterion in the Qur'an reading exams in theology faculties. In addition, in the tradition, there is a unity of practice in conducting exams on mushaf, memorization and tajweed. Reading from the mushaf, memorization and tajweed information are divided into certain proportions and points are given according to the required qualifications. However, there is sometimes no common behavior in this regard. For this reason, Qur'an Reading course is perceived as a course in which there is no criterion in its assessment and evaluation. While this is the case, how should assessment and evaluation be done in this course? How should the criteria be established in the current situation? Should it aim for ideal reading in all cases? Should there be a qualification criterion in this lesson? These are questions that need to be answered. In this context, some criteria have been established in this article according to the accepted approaches in the scale of theology faculties. At the same time, references were made to evaluations from other educational institutions. While doing this, assessment and evaluation principles were taken into consideration and in accordance to these principles, it has been tried to reveal the transparency, objectivity and reliability of the Qur'an Reading course exams. In this article, the situation of the Qur'an Reading course is primarily discussed in terms of assessment and evaluation principles. In this respect, the importance of the objectives and criteria of the course was mentioned and sample grading keys were created at the level of theology. Then, the method of assessment and evaluating the oral exam was emphasized. However, the detailed evaluation for reading from the mushaf, memorization and tajweed knowledge exams was excluded.

**Keywords:** Qur'an Reading Course, Assessment and Evaluation, Oral Examination, Grading Key, Sufficiency Criterion

**Giriş**

Genel öğretimde olduğu gibi Kur'ân okumada ölçme ve değerlendirmenin eğitim ve öğretimin önemli bir ögesi olduğu aşikârdır. Öğretimde, ortaya konulan müfredat programının arzulan katkıyı ortaya koyup koymadığı, amaçlanan hedeflere ulaşip ulaşmadığı, öğrenci-

lerden istenilen verimin alınıp alınmadığı, dersle alakalı beceri ve kabiliyetlerinin gelişip gelişmediği ancak ölçme ve değerlendirme metotları kullanılarak ortaya konulabilir.

Ölçme-değerlendirme her alanda farklı şekillerde uygulanan bir metottur. Kur'ân dersinde teorik açıklamaların yanında, edânın yani tatbikin yoğun olduğu bir ders olması sebebiyle diğer derslerden farklı yöntem ve tekniklerle öğretim yapılmaktadır. Söz konusu dersin öğretimi, daha çok kıraat ıstılahında kullanılan arz ve sema, yani hocanın okuması talebenin dinlemesi; talebenin okuması hocanın tashih etmesine dayanan bir öğretimdir.<sup>1</sup> Bu da modern anlamda “yaptırma-yaşatma ve gösteri” diyebileceğimiz bir metoda tekâbül etmektedir.<sup>2</sup> Bu sebeple ölçme değerlendirmede klasik olarak anlatım vb. yöntemlere dayalı olup öğrencinin daha çok pasif olduğu bazı derslerden farklı olarak, toplu veya bireysel bir şekilde tatbikatlı bir metotla işlenmesi sebebiyle sınav yöntemi de sözlü olarak uygulanmaktadır.<sup>3</sup> Bu dersin, tecvit ilminin teorik izahları haricinde yazılı sınavı yoktur. Bu sebeple geçmişten bu yana sözlü olarak değerlendirilmektedir.<sup>4</sup>

Önceki yıllarda ders öğretmenin/hocasının önceden belirlenen bir konudan soru sorması şeklinde de yapılan sözlü sınavı; yabancı dil öğretiminde, Türkçe okuma vb. bir sınavda uygulanabilmektedir. Sözlü olarak yapılan sınavlarda istenilen seviyeye göre kriterler; metni doğru okuması, akıcılığı vb. şeklinde belirlendiği bilinmektedir. Aynı şekilde de Kur'ân okuma dersinde yüzüne okuma seviyesi ders hocasının belirlediği amaç ve düzeye göre öğrencinin okumasına puan takdir edilmektedir. Burada püf nokta dersin öğreticisinin/hocasının okul ve sınıf durumuna göre, aradığı seviyeyi ve kriterleri ortaya koyması, buna göre öğrencilerin okumalarına puan takdir etmesidir.

Kur'ân okumada istenilen başarının hâsıl olup olmaması meselesinin yanı sıra modern eğitim sisteminin bir parçası olarak temel unsur olan puanlamanın da mesele haline geldiği gerçeği ile karşı karşıyayız. Günümüz Kur'ân öğretiminde hem öğreticiyi hem de öğrenciyi olumlu veya olumsuz yönde etkilemesi bakımından yapılan öğretimin doğru kriterler ile ölçülmesi ve değerlendirilmesinin önemi büyüktür. Bu sebeple Kur'ân dersi öğreticilerinin - hangi seviyede öğretim yaparsa yapsın- dersin/okulun vizyonu, hedefleri çerçevesinde, imkân ve şartları da gözетerek gerçekçi kriterleri/ölçütleri oluşturması ve buna göre değerlendirme yapması kaçınılmazdır.

Kur'ân okuma/dersi sınavları ve puanlamaları, özellikle ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinde, örgün eğitimin diğer kademelerinde ve Diyanet İşleri Başkanlığı imamlık-müezzinlik sözlü sınavlarında en fazla sorun yaşanan sınavlar olup ders öğreticisini/hocasını ve sınavı

<sup>1</sup> Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 51; Nazife Vildan Güloğlu, "Kırâat-i Seb'a İmamlarının Sîretleri Bağlamında Bir Kur'an Öğreticisinin Sahip Olması Gereken Özellikler", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1, (Bahar 2022), 153.

<sup>2</sup> Sevda Yartaşı Pehlivan, "Yetişkinlere Yönelik Kur'ân Kurslarında Kur'ân-ı Kerim Öğretim Yöntemleri ve Okuma Problemleri (İstanbul/Kartal Örneği)", ed. Ahmet Gökdemir, *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 150.

<sup>3</sup> Kur'ân dersi resmîyette "uygulama" olarak belirtilen bir ders değildir. Sınıf ortamında pratiğinin daha çok olduğu bir derstir. Bu sebeple sahada ve laboratuvarında gözleme dayalı bir uygulama dersi değildir. Zaten sınavı da sözlü olarak yapılmakta, gözleme dayalı olarak yapılmamaktadır.

<sup>4</sup> Mustafa Öcal - Mehmet Emin Ay, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1998), 21.

yapanları çokça meşgul etmekte ve yormaktadır. Sınavı yapan hocanın öğrencinin hakkını vermediği, haksız yere dersten/sınavdan bıraktığı ve ayrımcılık yaptığı gibi şikâyetlere sebep olan bu durum gerek öğrenciler gerekse yöneticiler nezdinde ders hocalarının sübjektif/keyfi hareket ettiği ve gelişigüzel puan verdiği şeklinde önyargılı değerlendirmelere konu edilmektedir. Nitekim öğrencilerden gelen bazı dönütler, yapılan bazı görüşme ve gözlemler bunu ortaya koymaktadır.<sup>5</sup> Bu noktada okulun/kurumun vizyonu/misyonu doğrultusunda eğer bazı ortak değerlendirme esasları oluşturulmazsa Kur'ân dersinde veya Kur'ân okuma sınavlarında sübjektiflik ve ölçme hataları daha fazla olarak devam edecek ve bunun belli bir kriterinin olmadığı algısı pekişmiş olacaktır. Ancak böyle algının olması bu sınavların tamamen ölçsüz yapıldığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Kur'ân öğreticileri bütün öğretim kademelerinde aynı yaklaşımla hareket ederek değerlendirmeler yapabilmektedirler. Hal böyle iken hemen bütün Kur'ân dersi hocalarının, Kur'ân okumaya dair her türlü sınavda ortak olarak yaptıkları ve birçok derse nazaran ölçülmesi daha somut olan puanlamada hedef ve kriterlerin/ölçütlerin belirlenmesinin önemini ele almaya ve bazı örnekler oluşturmaya ihtiyacı olduğu görülmektedir.

Konuya dair Murat Akkuş'un, "*Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersi Sınavlarının Ölçme ve Değerlendirmelerine Yönelik Bir Teklif*" adında bir bölüm, Abdullah Benli'nin, "*İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersleri için Bir Program Önerisi*" adlı makalesinde bir bölüm olarak hazırlanmış değerli çalışmalar mevcuttur. Ancak bu çalışmalar ezber, yüzüne ve tecvit bilgisi puanlama örnekleri çerçevesinde genel puanlamaya yönelik çalışmalardır. Bizim çalışmamız ise Kur'ân okumanın değerlendirilmesinde genel ölçme ve değerlendirme ilkeleri ışığında örnek ölçütler oluşturma, bu ölçütlerin eğitim kademesi ve şartlara göre güncellenmesi meselesini ele almaktadır. Bunun yanı sıra genel sözlü sınavlarının tartışılabilirliğine karşın, hedef ve kriterler çerçevesinde yapılan Kur'ân okuma sözlü sınavlarının güvenilirlik seviyesinin fevkalade yükseleceğini, ayrıca bu sınavın süreç odaklı veya müstakil olarak uygulanabileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çerçevede hazırlanmış bir çalışmanın olmaması sebebiyle hep diğer dersler üzerinden örneklendirilen ölçme-değerlendirme konusuna katkı sunmayı, Kur'ân okumanın en az hata ile ölçülmesi ve değerlendirilmesini amaç edinmektedir.

Bu makalede öncelikle genel ölçme ve değerlendirme kriterlerinden kısa ve öz olarak bahsedilerek Kur'ân dersinde yapılan okumalar açısından değerlendirme yapılacaktır. Ardından yönetmelik ve yönergelerde Kur'ân dersi için ölçme ve değerlendirme konusunda durumun ne olduğuna bakılarak yüzüne okumalarda geleneksel öğretim, İHO, lise ve ilahiyat öğretiminde sınıf seviyesine göre belirlenecek olan temel kriterler neler olmalıdır? Ezberde müfredat ve baraj uygulamaları vb. konularda bazı meseleler tartışılacaktır. Bu yapılırken mesele ilahiyat fakültesi ekseninde değerlendirilecek, diğer öğretim düzeylerine atıflar yapılacak, ölçütler de örnek olarak ilahiyat seviyesindeki okumalar için oluşturulacaktır. Bu çerçevede bütün öğretim kademelerinde amaç, hedef ve kazanımların uygulanabilir bir şekilde oluşturulması ve buna uygun ölçütlerle değerlendirme yapılması gerektiği üzerinde durulacaktır.

<sup>5</sup> Ahmet Gökdemir, "Kur'ân Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler", ed. Ahmet Gökdemir, *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi (Sorunlar, Çözümler, Yöntemler)*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 29.

Spesifik olarak ilahiyat, imam hatip ortaokulu ve liseleri ve diğer öğrenme ortamlarında yapılan ve yapılması gereken uygulamalar bu makalenin sınırlarını aştığı için ayrı bir çalışmanın konusudur. Bu sebeple zikredilecek hedef ve kurallar çerçevesinde yüzüne okuma, ezber okuma ve tecvit bilgisi sınavlarının incelenmesi kapsam dışı bırakılmıştır.

### I. Genel Ölçme-Değerlendirme İlkeleri ve Kur'ân Dersi

Ölçme ve değerlendirme hayatın her aşamasında yapılan bir eylem olup eğitim öğretim içinde neyi, nasıl ve ne kadar öğretildiğinin saptanması için yapılmaktadır. Planlı ve programlı olarak yapılan ölçme ve değerlendirme bu süreçte olmazsa olmaz şartlardandır.<sup>6</sup>

Ölçme konusunda, ilim dallarına göre farklı tanımlamalar yapılsa da genel olarak “Bir durumun ve özelliğın gözlenip gözlem sonucunun sayı veya başka sembollerle gösterilmesi- dir.” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>7</sup> Değerlendirme ise yapılan ölçme sonucunda bir hükme varmak demektir. Bu anlamda değerlendirmeden söz edebilmek için öncelikle ölçmenin yapılması gereklidir.<sup>8</sup> Bir ölçmede olması gereken; güvenilirlik, kapsam-geçerlik ve kullanılabilirlik kriterlerine sahip olmasıdır. Buna göre ölçmede hata ne kadar az ise güvenilirlik derecesi o kadar yüksek anlamına gelmektedir. Mesela Kur'ân okuma dersi dışındaki diğer sözel ve sayısal derslerin sınavlarında soru sayısını artırmak güvenilirliği artıran unsurdur. Kur'ân dersinde de okumanın ayet/sayfa sayısının fazla olması ve bunun birkaç defa yapılması, okuma seviyesini daha çok ortaya koyacağı için ölçmede hata yapma oranını azaltacağını söylemek mümkündür. Kapsama özelliğında diğer derslerde sınavın bütün konuları içermesi kastedilmektedir. Bu yönüyle Kur'ân-ı Kerim'in hemen hemen bütün sayfalarındaki mahreç ve tecvit özellikleri büyük oranda aynıdır. Bu anlamda farklı sayfa ve sûrelerden okutulmasında öğrenciler arasında eşitliğı/adaleti bozucu herhangi bir durumdan söz edilemez.<sup>9</sup> Dolayısıyla Kur'ân dersi için kapsam alanının diğer derslerin konusundan farklı olduğı söylenebilir. Ancak yine de sözlü sınavlarında müfredatta belirtilen ve derste okunan veya okunmayan ama sınırları belirlenmiş sayfalar olmasının, çalışabilme ve sorumluluk sınırlarının tayini açısından daha elzem olduğı söylenebilir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Kur'ân okumada kapsam geçerliğı, aslında öğrencinin okumayı “ne kadar istenilen seviyede yaptığı” şeklinde ifade edilebilir.

Ölçmede öncelikle öğrencinin hangi özelliklerinin ölçüleceğı belirlenir. Yani ölçme konusu ortaya konulur. İkinci olarak ölçme sonuçlarını göstermek için sayı/rakam veya sembollerle ifade edilir. Sonrasında bu sonuçların hangi değere denk geldiğı yani başarılı veya başarısız olduğı belirlenir.<sup>10</sup> Bu çerçevede Kur'ân dersinde öğrencinin okuma seviyesi, ezber durumu ve tecvit bilgisi ölçülüp değerlendirilmektedir.

Bugün her ilim dalının kendine mahsus ölçme ve yöntemleri oluşmuştur. Bu alanlarda yazılı sınav, sözlü, uygulamalı, performans, proje, ödev vb. ölçme araçları yaygın olarak kullanılmaktadır. Çünkü hayatın her bir alanında ve günlük yaşantımızda kullanılan bu ölçme

<sup>6</sup> Öcal - Ay, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 3, 4.

<sup>7</sup> M. Fuat Turgut - Yaşar Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 102; Öcal - Ay, *Ölçme ve Değerlendirme*, 6, 7.

<sup>8</sup> Öcal - Ay, *Ölçme ve Değerlendirme*, 12.

<sup>9</sup> Öcal - Ay, *Ölçme ve Değerlendirme*, 28.

<sup>10</sup> Öcal - Ay, *Ölçme ve Değerlendirme*, 7.



daha da önemli hale gelmiştir.<sup>11</sup> Ancak, Kur'ân okuma dersinin kendine mahsus özellikleri olması hasebiyle değerlendirmesi farklılık arz edip öteden beri sözlü olarak uygulanagelen ve üzerinde ittifak edilen bir sınav şeklidir.

Ölçme ve değerlendirmede öğrencinin bilişsel, duyuşsal veya psiko-motor özellikleri ölçülmektedir. Diğer derslerde genelde bilişsel davranışlar yer almakta, yazılı, test vb. yapılan sınavlarla bu özellikler ölçülmektedir. Öğrencinin derse, okula, öğretmene vb. karşı ilgi, alaka gibi tutumlar da duyuşsal özelliklerin ölçülmesidir. Beden eğitimi, müzik, resim, atölye derslerde ise daha çok psiko-motor davranışlar ölçülmektedir. Aynı şekilde Kur'ân okuma ve ezber okuma gibi derslerin davranışları bilişsel hedeflerinin yanında psiko-motor hedefleri de olan derslere girmektedir.<sup>12</sup>

Eğitimde bilişsel davranış; bilişsel bilgi ve beceriler olarak tanımlandığına göre bir şeyin ezber olarak okunmasında -her ne kadar anlam bilgisi, bilişsel süreçteki analiz ve değerlendirme düzeyi devrede olmasa da- yüzüne okumada harfleri, kelimeleri tanıma ve okuyabilme, ezber becerisinde hatırlama ve doğru okuma anlamında kavrama düzeyleri söz konusudur.<sup>13</sup> Mesela, ezber eğitiminde elbette öğrencinin bir bilgiyi ve metni zihinde tutabilme yeteneği, bilgiyi muhafaza etme ve gerekirse aynısıyla tekrar edebilme becerisi ön plana çıkmaktadır. Burada yapılan şey zihnin hatırlama becerisini geliştirilmesidir.<sup>14</sup> Her ne kadar ezber faaliyetine eleştirel yaklaşılsa da Kur'ân dersi için ezber okuma rastgele bir okuma değil, psiko-motor özelliğinin yanında bilişsel bir kavramdır.<sup>15</sup> Ancak psiko-motor özelliği olan dersler, işleniş ve ölçme-değerlendirme olarak benzeri uygulama isteyen özelliktedirler. Her ne kadar bu derslerde el, kas vb. organların istendik davranışları yapabilmesi söz konusu ise de Kur'ân okumada bilişsel öğrenmeden sonra bu okumanın kendiliğinden yapılabilir bir davranış, yani meleke/beceri haline gelmesi söz konusudur.

Resim, beden eğitimi, müzik dersleri birer teknik beceri ve yetenek işi olduğu için her öğrencinin aynı düzeyde yapması beklenemez. Kur'ân okumada bu durum makamla okumanın daha çok öne çıktığı "Güzel Kur'ân Okuma" dersi düzeyinde söz konusudur. Bu anlamda Kur'ân dersi/okuma özel bir yetenek olmadığı için öncelikle öğrenilmesi ve bu öğrenmenin meleke/beceri haline gelmesi gerekmektedir. Nasıl ki Türkçe okuma-yazma toplumda engeli olmayan herkesin yapabildiği bir faaliyetse ise Kur'ân okuma da geniş halk tabakasının öğrenerek okuyabildiği bir ameliyedir. Dolayısıyla bu derslerin sınavları birbirine benzemekte ve sözlü olarak yapılmaktadır. Yani öğrencinin okuma performansı ölçülerek değerlendirilmek-

<sup>11</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 102.

<sup>12</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 97; Fatih Çakmak, *Din Öğretiminde Hedefler* (Bursa: Emin Yayınları, 2020), 285.

<sup>13</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 295; Abdurrahman Dodurgalı, "Kur'an-ı Kerim Okumayı Öğrenmede Bazı Tartışmalar ve Öneriler", *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 39.

<sup>14</sup> Sefa Sekin, "Türkiye'de Ezberci Öğretim ve Nedenleri", *Marmara Coğrafya Dergisi* 0/18, (2008), 211; Sümeyye Şirin, *Hafızlık Eğitiminin Bilişsel İşlevlere Etkisi*, (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019) 10.

<sup>15</sup> Çakmak, *Din Öğretiminde Hedefler*, 285.

tedir. Bu sebeple performans testinde bir şeyin nasıl yapılacağı anlatılmaktan ziyade öğrencinin o davranışı yapması istenmekte ve yapabilme derecesi ölçülmektedir.<sup>16</sup>

Görüldüğü gibi değerlendirme için önce ölçütler saptanacak, sonra derste gözlem ve ölçme yapılacak sonra da bunlar ölçütlerle karşılaştırılarak değerlendirme yapılacaktır. Dolayısıyla değerlendirme yapabilmek için bilgi elde etme işine ölçme denilmekte, sonuçların karşılaştırıldığı ve karar için ortaya konulan değer yargıları, yani belirlenen kurallara da ölçüt denilmektedir.<sup>17</sup> Dolayısıyla ölçüt, esas alınacak kriter ve referans çerçevesi demektir. Öğrencilerin sınavlardan aldıkları puanlar ise bu çerçevede ölçüte göre yapılan işlemin sonuçlarıdır. Yönetmeliklerde dersi geçmek için belirtilen puan, ölçüt; puana karşılık gelen “geçti-kaldı” şeklindeki karar veya sayı/not bir değerlendirme olmaktadır.<sup>18</sup>

Ölçmede amaç, öğrencinin konuyla alakalı verilen bilgileri alıp almadığı kavrayıp kavramadığı analiz yapıp yapamadığını ortaya koymak ve buna göre değerlendirme yaparak karar vermektir. Kur'ân dersindeki ölçmede amaç da öğrencinin belirlenen hedef ve kazanıma göre Kur'ân okuma seviyesini ölçülmek ve değerlendirmeyi bu çerçevede yapmaktır.<sup>19</sup> Kur'ân eğitiminde öğrencilerin gözlenmesi, çeşitli sözlü sınavların yapılması bunların sonuçlarının yönetmelik çerçevesinde önceden belirlenen ölçütlerle karşılaştırılması ve öğrenci hakkında karar verilmesi şeklinde değerlendirme yapılmaktadır. Bu karar “geçti, kaldı” veya not verilerek “mükemmel, iyi, orta, zayıf” şeklinde olmaktadır.<sup>20</sup>

Ölçme ve değerlendirme niçin yapılır? Amaçlarına göre bunlar sınıflandırılarak, öğrencinin programa başlamadan önce, ön öğrenmelerini (bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor) tanımlamak amacıyla yapılan değerlendirme “tanılama”;<sup>21</sup> öğrencilerin öğrenmedeki güçlüklerini ortaya çıkarmak ve gerekli düzeltmeleri yapmak için yapılan değerlendirme “biçimlendirici”; öğrencilerin becerilerini ortaya koymak için başarısını veya başarısızlığını nitelendirerek yapılan değerlendirme “belgeleyici” olarak isimlendirilmektedir. Önceden belirlenmiş ölçüte göre yapılırsa “mutlak değerlendirme”; ölçüt sınıfın başarı düzeyine göre ise “bağlı değerlendirme” olmaktadır. Mesela bir kursun başında ve sonunda ölçme yapılarak iki puan arasında not takdir etmek, öğrencinin yeteneğine ve gayretine göre veya sınıf ortalamasına göre not vermek bağlı değerlendirmedir.<sup>22</sup> Bu çerçevede Kur'ân dersinde öğrenciyi bağlı değerlendirmeye tabi tutmak dersin amaç ve hedeflerine, ayrıca sınavların yapılma şekline uygun görünmemektedir. Çünkü bu derste öğrenciyi kendi bireysel becerisine göre değerlendirmek hedeflere ulaşmada daha önemlidir.<sup>23</sup>

Ölçme ve değerlendirmenin doğru yapılabilmesi için şu ilkelere dikkat etmek gerekir:

<sup>16</sup> Filiz Şişginoğlu, *Çok Alanlı Sanat Eğitiminde Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 53.

<sup>17</sup> Öcal - Ay, *Ölçme ve Değerlendirme*, 5.

<sup>18</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 68

<sup>19</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 103.

<sup>20</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 67.

<sup>21</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 252.

<sup>22</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 364.

<sup>23</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 368.

1-Öğrencilerin gelişimsel özelliklerine uygun araç hazırlama; 2-Hem süreç hem sonuç odaklı yöntem kullanabilme; 3-Ölçme ve değerlendirmeyi adaletli bir şekilde yapma; 4-Öğrencilerle sonucu paylaşma; 5-Süreç içinde sonuca göre tekrar planlama yapma.<sup>24</sup>

Değerlendirmenin sağlıklı olabilmesi için ölçmenin geçerli, güvenilir bir ölçüte dayanması gerekmektedir.<sup>25</sup> Bütün bu ilkelere rağmen ölçmede ne kadar özen gösterilse de hata kaçınılmaz olup değerlendirmede de aynı hata yapılması muhtemeldir. Ancak, değerlendirme yapmak kolay bir süreç olmadığı için amaç, bunu en aza indirmektir. Bu nedenle değerlendirmenin sağlıklı olabilmesi için ölçmenin güvenilir ve geçerli bir ölçüte dayanması gerektiğini tekrar hatırlatmak istiyoruz.<sup>26</sup> Özellikle ölçme ve değerlendirme yaparken sistematik hata olarak adlandırılan cinsiyet ayrımı, memleket, meşrep, kılık kıyafet, dışardaki diğer davranışları vb. hatalardan kaçınmak gerekir. Böyle bir yaklaşım yanlış ve hatalı davranmak anlamına gelecektir.<sup>27</sup>

Ölçmede, içinde bulunulan şartlar da önemlidir. Diğer sınavlarda araç gereçler, ortam vb. olarak karşımıza çıkan bu durum, Kur'ân dersinde kız-erkek bir arada olması, ilahiyat düzeyinde alt-üst sınıfların beraber olması, sınavın sınıfın huzurunda olması, öğrenci cevabı bilemediğinde veya okumada yanlış yaptığında arkadaşlarından çekinme ve utanma, hocanın/hocaların huzurunda bulunma, ailevi sıkıntılar vb. şeklinde olabilir. Dolayısıyla bu unsurların performansa olumsuz etki etmesi gözden kaçırılmamalıdır. Puanlama yaparken de Kur'ân dersinde anında not alınması gerektiği için puanlayan hocanın da sağlık durumu, ailevi durumu, zaman sıkışıklığı, mutlu veya mutsuz olması, mezhep-meşrep farklılığı, memleketçilik-bölgecilik, ırk milliyetçiliği, kişisel özellikleri ve işini önemseyip önemsememesi, uzmanlığı, mükemmeliyetçiliği vb. durumlarını da ölçme ve değerlendirmeye etki etmesi muhtemeldir.<sup>28</sup> Ancak hocanın görevi sadece ölçülen konuya odaklanmasıdır.

## **II. Yönetmelikler Açısından Kur'ân Dersinde Ölçme ve Değerlendirme**

Kur'ân-ı Kerîm derslerini diğerlerinden ayıran en önemli vasıf, bu dersin öğrencinin bizzat uygulayarak, yani semâ, arz ve edâ yöntemlerinin bir arada olduğu metotla yapılmasıdır. Ayrıca bu ders, fem-i muhsinden/iyi bir okuyucudan öğrenilmesi ilkesi gereği hoca/öğretici merkezli bir öğretim yapılmaktadır. Dolayısıyla bu dersin öğrenimi, hoca olmadan kendi kendine yapılamamaktadır.<sup>29</sup> Bu durum, Kur'ân derslerinin öğretimini, diğer teorik derslere nazaran daha da zorlaştırmaktadır. Zorluğu artırmada derslerin tatbik gerektirmesi ve hoca merkezli icra edilmesinin yanı sıra diğerlerine göre daha uzun bir zamana ihtiyaç duyulmasının etkisi büyüktür.<sup>30</sup> Dersin bu özelliği ölçme ve değerlendirmenin de farklı olmasını gerektirmektedir. Bu sebeple ölçme ve değerlendirmenin Kur'ân dersi açısından bazı ayrıntıla-

<sup>24</sup> Recai Doğan - Remziye Ege (ed.), *Din Eğitimi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 351.

<sup>25</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 71.

<sup>26</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 71.

<sup>27</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 121; Öcal - Ay, *Ölçme ve Değerlendirme*, 7, 28.

<sup>28</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 121; Öcal - Ay, *Ölçme ve Değerlendirme*, 7; Şişginoğlu, *Çok Alanlı Sanat Eğitiminde Ölçme ve Değerlendirme*, 56.

<sup>29</sup> Abdullah Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri için Bir Program Önerisi". *Bilimname: Düşünce Platformu*, 28 (Ocak 2015), 149.

<sup>30</sup> Nazif Yılmaz, "Kur'ân Öğretim Yöntem ve Teknikleri", *Etkili Din Öğretimi* (İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2010), 531.

rı ilköğretim ve ortaöğretim kademelerinde yönetmelik, yönerge ve müfredat programlarında zikredilmekle birlikte yükseköğretim noktasında sadece genel ilkelerden söz edilmiştir.

Üniversite yönetmelik ve yönergelerde ölçme ve değerlendirme konusu ders ders ayrılmamış ve ayrıntıları belirtilmemiş de olsa nasıl olabileceğine dair bilgiler verilmiştir. Genel olarak sınavların yazılı, test, sözlü ve uygulamalı, ödev vb. olabileceği açıkça belirtilmiştir.<sup>31</sup> Bu çerçevede öğrencilerin teorik derslere %70, uygulamalara %80'den az olmamak şartı ile devamları zorunludur. Bu şartlardan herhangi birini sağlamayan öğrenciler yarıyıl/yıl sonu sınavlarına giremezler.<sup>32</sup> Hem uygulamalı dersleri hem de teorik ve uygulama kısmı bulunan dersleri tekrar ederek alttan alınması durumunda devam şartı aranıp aranmayacağına öğretim birimi kurulu karar vermekte ve bu kararı öğretim yılı başında öğrenciye duyurmaktadır.<sup>33</sup>

Buradaki uygulama dersi sınıf dışı uygulamayı ifade etse de Kur'ân dersinin özelliği sebebiyle resmiyette teorik olan bu derste fakülte/bölüm kararı olarak alttan alınan derslerde her hâlükârda devam şartı aranmalıdır. Çünkü bu dersin ölçme ve değerlendirmesi diğer sınavlardan farklıdır. Ayrıca bu dersin daha sağlıklı yapılabilmesi ve öğretimin daha verimli olması noktasında süreç odaklı ara ölçme ve değerlendirmeler yapılacağı için derse devam etmek gerekmektedir.

Yine yönetmeliklere göre en az bir ara ve final sınavı puanı verilmek zorundadır. Sınavlar yazılı, sözlü ve/veya uygulamalı olarak yüz yüze veya elektronik ortamda yapılabileceği gibi, seminer, proje, tez ve sanat alanlarındaki performanslara yönelik sınavlar ile sunular jüri/sınav komisyonu önünde de yapılabilir. İlgili öğretim elemanının talebi ve bölüm/program başkanlığının önerisi ile bilim kurulu sınav türlerinden hangisinin uygulanacağını ve bunların her birinin başarı notuna katkısını yarıyılın ilk iki haftası içerisinde belirleyerek ilan etmektedir.<sup>34</sup>

Bu sınavlarda mutlak değerlendirme olabileceği gibi bağıl değerlendirme yapılması da mümkündür. Ancak, Kur'ân dersinde mutlak değerlendirme yapılmalıdır. Zira müfredatı, sınav ilke ve kurallarını ders öğretim elemanlarının belirlemesi durumunda bağıl değerlendirmeye ihtiyaç bulunmamaktadır. Hatta belirlenen seviye, mevcut öğrenci seviyesine göre asgari olarak ortaya konduğunda bir nevi seviyenin bağıl hale geldiği ifade edilebilir. Dersin ama-

<sup>31</sup> Afyon Kocatepe Üniversitesi Önlisans ve Lisans Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği (AKÜÖLEÖY), *Resmi Gazete* 29038 (27 Ağustos 2011), md. 6; Marmara Üniversitesi Önlisans ve Lisans Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği (MÜÖLEÖY), *Resmi Gazete* 29451 (20 Ağustos 2015), md. 20-27.

<sup>32</sup> AKÜ, Sınav Yönetmeliği, md. 12.

<sup>33</sup> İHL ve üniversite yönetmeliklerinde hafız öğrenciler için herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. İlköğretim ve ortaöğretimde de ders saydırma veya muaf olma durumu genel olarak söz konusu değildir. Ancak ilahiyat fakültelerinde hafız veya kıraat ilmi okuyanlar ezber ve yüzüne okumadan ve gerektiğinde tecvit dersinde tümüyle veya bazı dönemler için muaf tutulabilir. Bunun uygulanabilmesi için senato kararı ile de resmi olarak bunları hangi derslere tekabül edeceği belirlenebilir. Hazırlık sınıflarında yapılan Arapça muafiyet sınavları gibi uygulama yapılabileceği gibi bölüm kararıyla bazı dönem derslerine devam aranmayabilir. Erdoğan Baş, *Kur'ân Okuma-Okutma ve Anlama Üzerine* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 151.

<sup>34</sup> AKÜ, Sınav Yönetmeliği, md.14.

cı ve misyonu ile alakalı olarak istenilen bu seviye, aslında okulun vizyonu çerçevesinde ortaklaşa alınan kararlarla olacak olup diğer düzenlemelere ihtiyaç kalmayacaktır.<sup>35</sup>

Ayrıca, öğrencileri 50 (şartlı geçme notu) puan alması durumunda puan ortalamasının yüksek olması (2.25 durumunda) başarılı sayılmaktadırlar. Kur'ân dersinde, notu takdir edenin hoca olması sebebiyle öğrencinin şartlı geçmesi için arafta/arada bırakılması anlamsız görünmektedir. Eğer öğrenci dersi geçecek durumda ise geçer puan, geçmek için yeterli değilse 50 puanın altında (şartlı geçmenin altında) vermek daha isabetli görünmektedir.

Yükseköğretim açısından Kur'ân dersinin sözlü sınavının içeriğine dair bir bilgi olmamakla birlikte ilköğretim ve ortaöğretimde ölçme ve değerlendirmeye geniş yer ayrılmıştır. Yönetmelik ve yönergelerde sınavın sözlü olacağı şeklinde zikredilmiş, İHO ve İHL yönergelerinde Kur'ân dersi sözlü sınavına dair genel ilkeler ayrıntılı belirtilmiş, ancak Diyanet kurumunun yaptığı sınavlara dair Kur'ân okumanın içeriği ve ölçme-değerlendirme konusunda puanlama ayrıntısı verilmemiştir.<sup>36</sup>

Söz konusu yönetmelik ve programlarda Kur'ân dersi sözlü sınavı konusunda genel esaslar, yazılı ve uygulamalı sınavlar, beceri sınavları, proje, performans vb. hususlar ele alınmıştır. Buna göre soruların kazanımlara göre olması gerektiği, bunun için dereceli puanlama anahtarının hazırlanması, ölçmede güvenilirlik, geçerlik ve kullanılabilirlik açısından uygun yöntemin kullanılması vb. hususlar ayrıntılı olarak belirtilmiştir. Hassaten Kur'ân dersine özel yer açılmış olup dönemde iki sınav olduğu, bunların ayrıntılarını öğretmenlerin zümre kararı ile belirtmeleri gerektiği ifade edilmiştir.<sup>37</sup>

İHL programlarında daha detaya girilerek Kur'ân-ı Kerim dersinde ölçme ve değerlendirme süreci, öğrenci merkezli ele alınacağı, öğrencilerin gelişim sürecinin, edindiği kazanımların birbirinden farklı olabileceği göz önünde bulundurulması gerektiği, süreç ve sonuçtaki düzeylerinin farklılık gösterebileceği dikkate alınması gerektiğine salık verilmiştir. Buna göre, ölçme ve değerlendirme sürecinde her öğrenci kendi başlangıç ve gelişim düzeylerine göre değerlendirilmelidir. Bu derste kullanılacak ölçme değerlendirme ilkeleri şöyle belirtilmiştir:

Ölçme ve değerlendirmenin amaç ve kazanımlarla uyumlu olması, öğrenme-öğretme süreciyle bütünlük (süreci değerlendirme) arz etmesi, öğrenim süreci sonunda planlanan yeterlilikler, bilgi, beceri ve tutumları ölçmesi, öğrencilerin bireysel gelişimlerini izleyebilecek (dereceli puanlama anahtarı (rubric), kontrol listesi, öz ve akran değerlendirme formları ve gözlem formu gibi) uygun ölçme araçlarının kullanılması ve mümkün olduğunca ölçme araç-

<sup>35</sup> Nazif Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'ân-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 246.

<sup>36</sup> MEBKDÖP md. 4; Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönergesi, Diyanet İşleri Başkanlığı (DKKÖY), *Resmi Gazete* 30825 (08 Temmuz 2019), md. 53. Diyanet İşleri Başkanlığı "Hafızlık Tespit Kriterleri" adıyla yayınlanan yönergesinde harflerin mahreçlerine ve tecvit kurallarına uygun olmak şartı ile kolaydan zora doğru farklı cüzlerden en 6 soru sorulduğu belirtilmektedir. Bu sorular "sayfa başı, ortası ve sonu olmak üzere 100 üzerinden en az 70 puan alma" şeklinde belirtilmiştir. Ancak Diyanet'in diğer öğretim kademelerinde dersten geçme kalma durumu söz konusu olmadığı için ölçme ve değerlendirme kriterleri belirtilmemiş olabilir.

<sup>37</sup> Millî Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliği (MEBOKY), *Resmi Gazete* 28758 (7 Eylül 2013), md. 45-50; Millî Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliği (MEBOÖEİKY), *Resmi Gazete* 29072 (26 Temmuz 2014), md. 20-32.



larında çeşitlilik sağlanması gerekir. Kur'ân-ı Kerim dersinde ölçme ve değerlendirme yapılırken her bir öğrencinin hazır bulunuşluk düzeyleri ve bireysel farklılıklarının göz önünde bulundurulması, değerlendirmede, uygulama (sözlü) sınavı esas olmakla birlikte, tecvit kurallarının tanımları ve örnekleri için yazılı değerlendirme de yapılması mümkündür. Ayrıca, değerlendirme süreci, öğrencilerin sadece belirli bir alana yoğunlaşan becerisini ölçme yerine, yüzüne okuma becerisi, ezber düzeyi, tecvit teorik bilgisi ve uygulama becerisi ile anlam bilgisini ölçmeyi hedefleyecek şekilde bütüncül bir şekilde planlanması, öğrencilerin sınav heyecanları ve topluluk karşısında okuma heyecanlarının dikkate alınması, sözlü değerlendirmelerde, öğrencinin son birkaç okuma düzeyinin esas alınması ve öğrencinin okuma becerisini kazanmasına rağmen önceki okumalarındaki eksikleri sebebiyle başarısız olarak değerlendirilmemesi gerekir.<sup>38</sup>

Görüldüğü gibi ilköğretim ve lise düzeyindeki ölçme ve değerlendirmede ders geçmede dikkat edilmesi gereken bazı ilkelerden söz edilmiştir. Sınavların sözlü yapılmasının esas olduğu, her öğrencinin başlangıç ve gelişim düzeyinin dikkate alınarak süreç olarak değerlendirilmesi, nihayetinde öğrencinin okuma becerisine rağmen başarısız sayılmaması gerektiğinden bahsedilmiştir. Bu çerçevede benzer ilkeler ilahiyat fakülteleri için de öğretim yılı başında istişare sonucunda alınan bölüm kararıyla sözlü veya yazılı olarak ilan edilmelidir. Bizim hazırladığımız ilahiyat düzeyinde örnek uygulama yönergesi şöyledir:

### **Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Tecvit Dersi Sözlü Sınavı Uygulama Esasları**

**1-Kur'ân dersi kendine has bir derstir.** Bu sebeple fakülte idaresinin ilan ettiği sınav döneminin dışında tarihlerden bağımsız olarak ders hocasının duyurduğu tarih ve saatler geçerlidir ve bağlayıcıdır. Sınav döneminde Kurân dersi sınavı uygulanabilir değildir. Kur'ân dersi süreç içinde de puanlanabilir.

**2-Sınav, sözlü olarak yüzüne ve ezber okumadan yapılır.** Gerektiğinde ders hocası tecvit konusundan sözlü veya yazılı sınav yapabilir. Sınavlar 3 kişilik komisyon marifetiyle de yapılabilir.

**3-Kur'ân dersi sınavında vize veya final sınavında baraj uygulaması esastır.** Yüzüne veya ezber okumadan birinin düzeyi yeterli değilse geçer puan verilmez. Gerektiğinde bu tecvit bilgisi için de uygulanabilir. Bunu uygulayabilmek için -öğrenci otomasyon sisteminde tanımlı değilse- geçersiz puanın belirtilebilmesi için en düşük puan verilir.

**4-Sözlü sınavda belirlenen kriterlere göre puan verilmesi tamamen ders hocasının takdirindedir.** Puan takdirinde, yüzüne ve ezber okumada okuma hataları; mahreç hataları, tecvit hataları, ezber kalitesi ve okumanın akıcılığı esastır. Yüzüne okuma sınavında hoca öğrencinin durumuna göre puan takdiri yapacak kadar okutabilir. Gerektiğinde bazı öğrencilere ilave sınav da yapılabilir. Öğrenci, minimum düzeyde belirtilen şartları sağlamak zorundadır.

**5-Yüzüne okuma puanı veya puanları hocanın belirlediği zamandaki okumadan veya derslerdeki süreç içerisindeki okumalardan takdir edilebilir.** Bu sebeple okunacak sayfalar önceden öğrenciye duyurulur ve şartlar belirtilir.

<sup>38</sup> MEB, Kur'ân Öğretim Programı Ölçme ve Değerlendirme, 4.



**6-**Ezberler sınıf ortamında veya şartların gerektirdiği durumlarda dijital imkânlardan yararlanılarak alınabilir.<sup>39</sup> Ezber dinlemede zaman ve öğrencinin durumuna göre sorumlu olunan bütün sayfalar dinlenilebileceği gibi ezberlediğine ve okuma kalitesini ortaya koyacak düzeyde örnekleme okuma olarak da dinlenebilir.

**7-**Yüzüne okuma %50; ezber okuma %50 olarak, Tecvit sınavı yapılırsa, yüzüne %50, ezber okuma %40, tecvit %10 olarak uygulanır. Gerektiğinde bu oranlar değiştirilebilir.

**8-**Kur'ân dersi devamlılık gerektiren bir ders olması hasebiyle ders hocası mazeretsiz resmi devamsızlık, ders performansı, vb. unsurları da puanlamada gözetebilir. Bunları da önceden öğrenciye ilan eder.

**9-**Kur'ân-ı Kerim dersinde alttan alan öğrenciler dersin uygulanmasının süreç odaklı olması ve kendine has özelliği gereği devam etmek zorundadırlar.

**10-**Verilen puana öğrencinin resmi olarak itiraz etmesi halinde kontrol listesinden durumu incelenir. Eğer imkân varsa daha önce belirlenen konu çerçevesinde tekrar komisyon huzurunda sınav yapılır. Bu durum da öğrenciye duyurulur.

**11-**Tecvidi dersi müstakil yazılı/test olarak sınav yapılabileceği gibi sözlü olarak da yapılabilir.

Netice olarak ister üniversite ister diğer kademelerdeki öğretim programı ve yönetmeliklerinde sınavın sözlü yapılması noktasında bağlayıcı hüküm bulunmaktadır. Ancak Millî Eğitim Bakanlığına bağlı okulların dışında sözlü sınavın içeriği, nasıl uygulanması gerektiği, hangi seviyede kazanımın esas alınması gerektiği gibi genel ilke ve uygulama esasları ayrıntılı olarak belirtilmemiştir. Bu durumda da öğretim elemanının ve gerektiğinde öğretmenlerin/öğreticilerin önceden kararlaştırılmış ulaşılabilir, uygulanabilir makul hedef ve kazanımlar belirlenmeli ve bu doğrultuda hareket edilmelidir.

### **III. Kur'ân Okumanın Ölçme ve Değerlendirmesinde Genel İlkeler ve Değerlendirilmesi**

Kur'ân okuma sınavları farklı amaçlarla yapılabilmektedir. Bunlar, seçme sınavı, yarışma sınavı, yeterlik sınavı, sınıflama sınavı, tarama sınavı şeklinde olması mümkündür.<sup>40</sup> Ama bütün sınavların hepsi Kur'ân okuma için sözlü yapılmak zorunda olduğu için bireysel

<sup>39</sup> Gerektiğinde zaruret sebebi ile sözlü sınavların uzaktan dijital ortamlarda yapılması mümkündür. Ancak böyle durumlarda mutlaka Kur'ân dersinin sınavının nasıl yapılacağı konusunda yönerge hazırlayarak güvenirlilik açısından bazı teknik hususlara dikkat etmek uygun olacaktır. Nitekim salgın sürecinde birçok üniversitede bu konuda yönerge hazırlanmış ve uygulanmıştır. Biz de salgın sürecinde dijital imkânlarla ders yapma ve yüzüne-ezber okumaları değerlendirme tecrübesi yaşadık. Bunun için görüntülü yüzüne okuma ve ezber okuma video olarak istendi. Ölçme ve değerlendirmenin sağlıklı olabilmesi için bazı tedbirler alındı. Buna göre ezberlerin en az iki metre mesafeden, kameraya bakmadan (uygun bir kişiye dinletirilerek okunup hatırlatmalar yapılabilecek), ön taraf açık olarak, gerektiğinde gözler kapatılarak okunacağı noktasında bazı uyarı ve tedbirler zikredilmiş ve bu konuda da fevkalade başarı sağlandı. Bununla beraber malumdur ki, kalabalık sınıf ortamlarında öğrencinin ezber okumasını dönemin bütün zaman dilimlerinde alma imkânı bulunmamaktadır. Bu sebeple video sisteminde öğrencinin ilgili süredeki bütün okumalarını görebilme ve değerlendirebilme imkânının yanında, öğrenci açısından da -hassaten bir engeli veya problemi olan öğrenciler için- rahat bir ortamda ve geniş bir zaman dilinde söz konusu ödevini yapılan uyarılar çerçevesinde hazırlama imkânı vermektedir. Gerektiğinde yapılabilirlik durumuna göre sınavı canlı olarak da yapmak mümkündür.

<sup>40</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 346.

olarak uygulanır. Bu anlamda sözlü sınavı gerçekten zor bir sınav olup zaman alıcı ve yorucu bir sınav olmaktadır.<sup>41</sup> Burada şuna işaret etmek gerekir ki, genelde sözlü sınavın puanlanması yeterince güvenilir kabul edilmemektedir.<sup>42</sup> Aslında zikredilen sözlü sınavı klasik olarak öğrencinin tahtaya çıkarılıp öğrencilerin huzurunda sorulan sorulara cevap vermesi şeklinde olan sınavdır. Kur'ân okuma yapılış itibarıyla aynı olsa da meleke/beceri haline gelmesi gereken bir uygulama olduğu için tam olarak bir aynılıktan söz edilemez. Ayrıca, bu derste sözlü olarak yapılan sınavda hedef ve kriter belirlendikten sonra Kur'ân dersinin puanlamasının gayet güvenilir, şeffaf ve Kur'ân okuyan herkesin anlayabileceği özellikte olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü öğretim kademesi ve öğrencilerin mevcut durumu gözetilerek plan ve program yapılacak, hedef ve kazanımlar buna göre belirlenecektir. Örneğin, ilahiyat düzeyinde ezberler sayısal ve ezber düzeyi olarak tam olacak, tecvit, mahreç vb. okuma hataları olmayacak, şeklinde temel okuma düzeyi belirlenebilir. Diğer kademelerde ise en alt seviye belirlenip derecelendirme yapılabilir. Tüm bu şartların belirlendiği sözlü sınavı için “yapılandırılmış sözlü” sınavı ifadesini kullanmak mümkündür.<sup>43</sup>

Geleneksel örgün olmayan öğretimde ise öğrencinin okuması devamlı takip edildiği için ayrıca bir sınava gerek duyulmamaktadır. Bu öğretimde öğrencinin yeterli düzeye gelip gelmediğini hoca zihninden veya aldığı notla bilebilmektedir. Bu sebeple mesela bazı ülkelerde hafızlığa başlamak için hatasız bir sayfayı 4 dakikada okuması istendiği görülmektedir.<sup>44</sup> Bazen de dakika belirlemeksizin okuma seviyesinin yeterli olduğu düşünülebilir.

Bu konuda yapılan değerlendirmenin hiçbir zaman mutlak şaşmaz olduğu söylenemez. Elbette hocanın/öğretmenin kanısı hiçbir zaman mutlak değildir. Bu anlamda hedeflerle değerlendirme arasında farklar oluşabilir. Verilen puan aynı kriterlerle belki puan veren kişiye göre de değişebilir. Ancak hedefini, ne istediğini bilen ve bu işe kendini vermiş hocanın/öğretmenin bu konuda daha az hata yapacağı muhakkaktır.<sup>45</sup>

Hata yapma durumu her zaman mevcut olmakla birlikte bu konuda yapılan ölçme ve değerlendirme, ezan okumadaki ses güzelliği, Kur'ân okumadaki makam güzelliği gibi beğeniye hitap eden ama kendine has özellikleri olan konular gibi değildir. Bu sebeple, amaçlanan hedefler doğrultusunda kriterler belirlendikten sonra puanlamanın gayet şeffaf ve objektif olabileceği uzak ihtimal değildir. Burada önemli olan kriter koyma ve öğrenciler arasında puanlama dengesini korumaktır. Zira her ölçme ve değerlendirme tekniğinin avantajları ve dezavantajları söz konusudur.<sup>46</sup> Bu anlamda çoktan seçmeli sınav harici diğer klasik yazılı sınavlarda da mutlak objektiflikten bahsetmenin zor olduğu malumdur.

Değerlendirmenin geri dönütü süreç içinde sık sık bildirilmelidir. Öğrencinin başarısızlığının ve eksikliklerinin gösterilmesi, başarıya ulaşmaya güdülemek için bildirilir. Bu geri

<sup>41</sup> Öcal - Ay, *Ölçme ve Değerlendirme*, 28; DİBKKÖY, md. 44.

<sup>42</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 254; Öcal - Ay, *Ölçme ve Değerlendirme*, 27.

<sup>43</sup> bk. Feyza Darendeliler vd., "Yapılandırılmış Yansız Klinik Sınavlar", *Tıp Eğitimi Dünyası* 7 (2002), 32.

<sup>44</sup> Hatice Şahin, *İslam Kültür Tarihinde 'Kur'ân Hıfzı' Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 95.

<sup>45</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 365.

<sup>46</sup> Nuray Mamur, *Anadolu Güzel Sanatlar Lisesi Resim Bölümü Öğrencilerinin Sanatsal Yeterliliğini Ölçme ve Değerlendirmede Eğitsel Gelişim Dosyasının (Portfolyo) Rolü*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 21.

dönütün mutlaka puan ile olacağına dair bir kaide yoktur. Bu başka söz ve davranışlarla da gösterilebilir. Burada asıl olanın, öğrenci nasıl okuduğunu, durumun ne olduğunu sadece dönem sonunda öğrenmemesidir. Bu bağlamda öğretmen/hoca-öğrenci görüşmelerinde hatalar genel olarak söylenmeli, öğrenci de hatalarını, seviyesinin yeterliliğini ve yetersizliğini, başarısızlığı ve başarısızlığını algılayabilmelidir. Ama buna rağmen öğrenciler tarafından hocanın notu az verdiği ve yanlış davrandığı söylenebilir. Bunu en aza indirmek için ders ve sınıf ortamında verilen puanların gerekçeleri de tartışılabilir, programın hedefleri hatırlatılıp konunun zannedildiği gibi ölçüsüz katersiz olmadığı ortaya konulabilir. Böyle bir yaklaşım da öğrencinin çalışmasında ve kendini geliştirmesinde etkili olabilir. Bu şekilde rehberlik etmek de hocanın/öğretmenin görevidir.<sup>47</sup>

Kur'ân dersi, Matematik ve Türkçe dersi kadar zihin becerisi gerektirmiyor gibi görünse de bu doğru değildir. Çünkü her ders bir zihinsel aktive olduğu gibi Kur'ân okuma da öncelikle bilişsel bir aktivitedir. Öğrencinin başta okumayı öğrenmesi, harfleri birleştirmesi, kalın veya ince okuması med ve kasr yapması, tecvit bilgilerinin metin üzerinde uygulaması zihinsel beceri gerektirir. Psiko-motor davranışı olarak adlandırabileceğimiz okuma becerisi, bilişsel ve duyuşsal süreçlerden sonra oluşmaktadır. Piyano çalmak, yazı yazmak, bedensel dersler, yüzmek de böyledir. Bu yönüyle Kur'ân dersi de okuma becerisi gerektiren bir davranıştır.

Bunlar ölçülürken hangi davranış ölçülecek, bunun için bir kriter hazırlanması, gözlem ve uygulama alanı oluşturulması ve bunların puanlanması gerekir. Bunlar yapılırken hedefle bağlantılı olmalıdır. Öte yandan, hedeflenen davranışların tümünün de ölçülmesi de gerekmez.

### A. Ölçme ve Değerlendirmede Amaç ve Hedeflerin Önemi

Ölçme ve değerlendirme yapmadan önce programın hedefi ortaya konulmalıdır. Derste istenilen hedef nedir? Kazanım olarak ne istenmektedir? Kur'ân dersi için söylenecek olursa okuma seviyesi ne olmalıdır? Sınıf seviyesi dikkate alınacak mıdır? Kur'ân'ı yeni öğrenenlerin durumu nasıl değerlendirilecektir? Bu gibi tüm hususlar önceden karara bağlanmalıdır. Bu çerçevede ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinde, İHO ve İHL'lerde, Kur'ân kurslarında, dersin hedefleri ve kazanımları programlarda belirlenmiştir.<sup>48</sup> Elbette belirlenen bu hedefler değiştirilebilir ve sınırlandırılabilir. Kazanım noktasında Kur'ân dersi için okul ve sınıf seviyesi, ölçmeyi yapma amacına göre daha özelde hedef ve kazanım seviyesi yükseltilebilmeli veya düşürülebilmelidir.

Kur'ân dersinde ölçme ve değerlendirmenin kurallarını istenilen hedef ve seviyeye göre belirlemek kaçınılmaz olup<sup>49</sup> nesnel/objektif bir değerlendirme yapabilmek için önceden bazı kriterler belirlemek ve belirlenen bu kriterleri öğrencilerle paylaşmak, şeffaflığı sağlayacak ve hocaya/öğretmene olan güveni artıracaktır. Ayrıca, öğrenci kendinden ne beklediğini bilip nasıl değerlendirme yapılacağını öğrenecek, derse ve konuya karşı tutumu değişmiş ola-

<sup>47</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 397.

<sup>48</sup> Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı Orta Öğretim Kur'ân-ı Kerim Dersi Öğretim Programı, Millî Eğitim Bakanlığı (2012), md. 4.

<sup>49</sup> Şişginoğlu, *Çok Alanlı Sanat Eğitiminde Ölçme ve Değerlendirme*, 59.

cağı için kendini geliştirme yönünden daha verimli yol takip edecektir.<sup>50</sup> Bu konuda rastgele bir uygulamanın yapılması, hiçbir ölçü (kriter) olmadan, tamamen öznelliği ortaya koyan “Benim hoşuma gitmedi, İstanbul tavrı okumuyor, Arap tavrı okuyor, makam yapmıyor, sesi güzel değil” gibi faktörlere bağlı değerlendirme yapılması, güven duygusunu zedeleyecek ve puanlamadaki dengesizliği artıracaktır.<sup>51</sup>

Bu çerçevede her öğretim kademesinde ölçme ve değerlendirme yapmadan önce kullanılacak ölçütler, varılmak istenen hedeflere göre belirlenmeli ve bu kazanımlar çerçevesinde değerlendirme yapılmalıdır. Elbette İHO ve İHL veya diğer okullardaki hedefler ile üniversite düzeyindeki hedef aynı olmamalıdır. Zira, ilahiyat dışındaki öğrenme vasatlarında yüksek hedeflerin belirlenmesi dersi yürütmeyi zorlaştıracak, hiçbir zaman kazanımlar gerçekleşmeyecektir. Bu sebeple bazen içinde bulunulan şartlar ve öğrencinin düzeyi, hedef küçültmeyi gerektirebilir. Çünkü her şartta ideal öğretim düzeyi sağlanamayabilir.<sup>52</sup>

Sözünü ettiğimiz belirlenmesi gereken hedefler gerek İHO gerek İHL programlarında gerekse de ilahiyat müfredat programlarında belirtilmiştir. Mesela, İHL Kur'ân dersi programında öğrenciler; Kur'ân'ı doğru ve güzel okumanın önemini kavrar, harflerin isimlerini söyler, harflerin kelime içindeki yazılış biçimlerini tanır, harfleri mahreçlerine uygun olarak telaffuz eder, harfleri harekelerine ve med durumlarına göre seslendirir, okunuşu özel olan harf ve işaretleri kuralına uygun olarak okur, bazı sure ve ayetleri kurallarına uygun olarak ezberler, şeklinde sayılmıştır. Bunun yanında Kur'ân okumanın içeriğine dair hedefler de belirlenmiştir.<sup>53</sup>

Bu programlarda ölçme ve değerlendirmenin uygulanmasına dair şunlar zikredilmektedir: Ölçme ve değerlendirme programın genel amaçları, kazanımları, içeriği ve öğrenme öğretme süreciyle birlikte dinamik bir bütünün önemli bir parçası olduğu bu sebeple sadece kazanım değil öğrenmenin durumunun da değerlendirilmesi ve eksikliklerin telafi edilmesi; ölçme ve değerlendirmenin öğrenme etkinliği ile birlikte planlanması yani sürecin değerlendirilmesi gerektiği, ölçmenin amacını belirtmek gerektiği, hangi yöntem ve tekniklerle yapılacağı, öğrencilerde hangi özelliklerin belirleneceği, öğrenci farklılıkların dikkate alınması gerektiği ve ölçmenin de öğrencilerle paylaşılması gerektiği belirtilerek öğrencinin endişelenmesinin önüne geçilmesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>54</sup>

Anlaşıldığı üzere İHO ve İHL'de aranacak seviye daha çok mevcut duruma göre belirlenmelidir. Kılavuzda da belirtildiği gibi başlangıç durumuna göre değerlendirme yapmak esastır. Bu sebeple gelişim gösteren, çalışan ve dersin gereğini yerine getiren öğrenciye yeterli puan verilerek başarılı sayılmak durumundadır. Dolayısıyla bu seviyelerde öğrencilerden üst düzey bir okuma seviyesi beklenmesi eğitimin diğer unsurlarının aksamasına sebebiyet verecektir.

<sup>50</sup> Şişginoğlu, *Çok Alanlı Sanat Eğitiminde Ölçme ve Değerlendirme*, 72.

<sup>51</sup> Şişginoğlu, *Çok Alanlı Sanat Eğitiminde Ölçme ve Değerlendirme* 13, 58.

<sup>52</sup> Baş, *Kur'ân'ı Okuma-Okutma ve Anlama Üzerine*, 144.

<sup>53</sup> MEB, İHL Kur'ân Dersi Öğretim Programı, md. 2, 12.

<sup>54</sup> MEB, İHL Kur'ân Dersi Öğretim Programı, md. 2, 12.

Kur'ân dersinde önceden belirlenen hedef ve amaca göre kriterler doğrultusunda yapılan ölçme ve değerlendirme İHO, İHL ve ilahiyat düzeyinde farklı olmak durumundadır. Lakin bu, lise ve İHO arasında her zaman farklı hareket edileceği anlamına da gelmemelidir. Zira burada aile ve toplumsal, çevresel vb. etkenleri dikkate almak gerekebilir.

İHO-İHL okullarında bu hedefler açıkça zikredildiği gibi ilahiyat fakültelerinde de benzer hedefler ortaya konmuştur. Bunlar, Kur'ân'ı doğru okuma, belli ezberleri doğru okuyarak yapma ve tecvit kurallarını uygulamakla birlikte açıklayabilme, şeklinde yazılmaktadır.<sup>55</sup> Hedefler bu şekil belirlenmekte lakin her zaman bunu yerine getirebilmek mümkün görünmemektedir. Zira diğer öğrenme ortamlarında olduğu gibi ilahiyat fakültelerine az da olsa Kur'ân okumayı öğrenmeden veya okumasında belli düzeye gelmeden gelen öğrenciler olabilmektedir.<sup>56</sup>

Böyle bir durumda ilahiyat düzeyinde, İHO-İHL kriterlerinde belirtildiği gibi öğrencinin gelişim düzeyi esas alınabilir mi? sorusunu sormak gerekir. Buna cevap olarak öncelikle belirtmek gerekir ki, ilahiyat fakültelerinde okuma seviyesi elif-ba öğretiminden değil, yüzüne okumaya geçilmiş olarak bir üst seviyeden başlamaktadır.<sup>57</sup> Çünkü ders müfredatı buna göre yapılmamış olup ders saati olarak da en alt seviyeden başlamaya uygun değildir. Mesela, Kur'ân'ın ilk defa öğrenildiği yerlerden biri olan Kur'ân Kurslarında ise program buna dayalı olup haftada 14 saatlik bir Kur'ân dersi bulunmaktadır.<sup>58</sup> İHL müfredatında da 2021 yılı itibarıyla her sınıf seviyesinde ortalama 4 saat Kur'ân dersi bulunmakta ve bu sayı toplamda 700 küsur saat derse tekâbül etmektedir.<sup>59</sup> Ancak, ilahiyat fakültelerinde hazırlık sınıflarında resmi olarak<sup>60</sup> Kur'ân dersi olmadığı gibi diğer sınıflarda ikişer saat olarak 5 yılın sonunda toplam 112 saat ders olmaktadır.<sup>61</sup> Bu da İHL müfredatının sadece bir sınıfındaki Kur'ân dersi saatine denk gelmektedir. Dolayısıyla bunun zaman olarak ne kadar yetersiz olduğu ortadadır.

Ders durumu böyle iken ve Kur'ân kursu, İHO ve İHL seviyesinde öğretime ilaveten ilahiyat seviyesinde öğretime başlama seviyesinin en alt seviyeden başlaması imkânı noktasında şöyle bir düzey üzerinden belirlemede bulunulabilir. Kur'ân okumanın sıfır veya okumaya yeni geçme, yani okumaya giriş seviyesi 1. kur; kelimeleri tecvitleriyle beraber belli serilikte okumaya 2. kur; daha hatasız ve seri okuyabilme bazı özel kelimeleri/yerleri de tecvitleriyle beraber okuma ve izah edebilmeye 3. kur; daha mükemmel ise “tashih-i hurûf düze-

<sup>55</sup> Afyon Kocatepe Üniversitesi "Ders İçerikleri" (Erişim 21 Şubat 2022); Bursa Uludağ Üniversitesi "Bilgi Paketi, Ders Kataloğu" (Erişim 21 Şubat 2022); Benli, "Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi", 127; Çakmak, *Din Öğretiminde Hedefler*, 56, 344, 350.

<sup>56</sup> Gökdemir, "Kur'ân Okuma ve Tecvit Derslerinde Karşılaşılan Problemler", 32.

<sup>57</sup> Baş, *Kur'ân Okuma-Okutma ve Anlama Üzerine*, 143.

<sup>58</sup> Doğan - Ege *Din Eğitimi El Kitabı*, 351.

<sup>59</sup> MEB, "Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığının 07/06/2021 tarih ve 13 sayılı kararıyla alınan İHL haftalık ders çizelgesi" (Erişim 11 Şubat 2022).

<sup>60</sup> Birçok ilahiyat fakültesinde Arap Dili Fonetigi dersinde "Tashih-i Hurûf" adıyla 2 saat Kur'ân okuma dersi yapılmaktadır. Ancak bu ders resmi olarak Kur'ân dersi değil, Arapça dersidir ve tamamen okul idarelerinin kararı ile yapılan bir derstir.

<sup>61</sup> Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (AKÜİİF), "Müfredat Dersleri" (Erişim 11 Şubat 2022).



yi” şeklinde ifade edilebilir.<sup>62</sup> Elbette bu düzeylerden ez azından orta düzeyin, 2. kurun başlangıcından başlamak en makuldür. İlahiyat düzeyinde yapılan Kur'ân öğretiminde de asıl olan seviyeyi tashih-i hurûf düzeyine çıkarmaktır. Ancak ilahiyat fakültelerinde veya diğer alt kademe okullarda mevcut şartlar içerisinde okuma durumunu bu seviyeye yükseltmenin mümkün olmadığını söylemek hata olmaz.<sup>63</sup> O zaman yapılması gereken hatasız, seri olarak mahreç ve tecvitlerin uygulandığı bir seviyeyi hedeflemek en makul hedef olarak görünmektedir.

Zikredilen bu durumun, Kur'ân dersinin hedefi tamamen okuldaki mevcut durumun seviyesine göre belirlenmelidir, şeklinde algılanması da doğru değildir. En düşük seviye olarak bu hedef, genel hatlarıyla Kur'ân'ı mahreciyle, tecvidiyle hatasız okuyabilme olarak başlamalı ve süreç içerisinde daha da artırılabilir. Ayrıca, birinci sınıf ile son sınıf arasındaki hedef ve kriter noktasında farklı tavır ve yöntem de belirlenmelidir. Bu da nevi ilahiyat düzeyinde kazanım noktasında ilköğretim ve ortaöğretim gibi olmasa da mevcut şartlar içinde hedef küçültmek demektir. Daha yüksek düzeyde öğretim ve kazanım beklemek ancak bazı iyileştirmelerle mümkün olabilecektir. Bunlar, ders hocasının, okul idaresinin alabileceği bazı küçük tedbirlerin yanında daha üst merciler tarafından sistemselsel olarak da alınabilir.<sup>64</sup> Dolayısıyla hedef ve kazanımları belirlemek sadece hocanın/öğretmenin konusu olmayıp aynı zamanda kurumsal bir konudur.

Yükseköğretimden mezun olan öğrenciler bu dersi meslek olarak yapacaklar, toplumda büyük çoğunluğun rahatlıkla okuyabildiği bir konuyu öğreteceklerdir. Dolayısıyla bu konuda toplumdan daha alt seviyede olmaları mümkün değildir. Bu sebeple mahreç ve tecvit uygulaması olarak doğru okumayı sağlamak ve dersin gerektirdiği bilgilerle donatmak bu okulların misyonu olmalıdır.<sup>65</sup> Kur'ân okuma diğer dersler gibi kendi kendine çalışılarak geliştirilemediği için asgari düzey diyebileceğimiz hatasız belli serilikte okuma hem hocalar olarak hem de kurumsal olarak sağlanmalıdır.<sup>66</sup> Eğer ilahiyat düzeyindeki öğretimde sadece gelişim düzeyi esas alınır ve sözünü ettiğimiz düzey sağlanamazsa Kur'ân'ı doğru ve hatasız okumasını sağlayamamış öğretmenler yetişecek, bu alanda öğretmenlik ve hocalık için büyük bir eksiklik hâsıl olacaktır. Esasen görev yaptığı kurumlarda Kur'ân okuma dersine girecek ve

<sup>62</sup> Tashih-i hurûf, Kur'ân harflerinin ve kelimelerinin mahreçlerine ve sıfatlarına uygun olarak telaffuz edilip Kur'ân-ı Kerim tilavetinde tecvit kurallarının eksiksiz biçimde uygulanması düzeyindeki yapılan öğretim faaliyetine denilmektedir. Yani bu anlamda daha üst düzey okuma faaliyetidir.

<sup>63</sup> Baş, *Kur'ân Okuma-Okutma ve Anlama Üzerine*, 143; Gökdemir, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi", 32.

<sup>64</sup> Esasen Kur'ân okumada mevcut seviyeyi yükseltmek için yapılması gerekenler, üniversiteye giriş sınavından başlamakta, fakültenin vizyonu ve misyonu çerçevesinde programı ile devam etmektedir. Aynı bir çalışma konusu olarak ele alınması gereken bu konunun YÖK, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Diyanet ve siyaset kurumu gibi paydaşları söz konusudur. Problemler ve çözüm önerileri için bk. Mehmet Mahfuz Ata, "Kur'ân Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30 (2013), 186.

<sup>65</sup> Mustafa Kılıç, "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 80; Kadir Taşpınar, "Kur'ân'ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersi Müfredatının Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisine Dair Bir Değerlendirme (RTEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)", ed. Ahmet Gökdemir, *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 105.

<sup>66</sup> Mehmet Ali Sarı, "Kur'ân'ı Güzel Okumanın Yolları", *Diyanet Dergisi* 17/3 (Mayıs, Haziran 1976), 144.



bunu meslek olarak yapacak bir öğrencinin ortaokul düzeyinde okuması esasen kabul edilemez.

Yukarıda bahsedilen kademelendirme DİB Kur'ân Kurslarında da mümkündür. Nitekim ilgili kurum yaz kursu, gençlere yönelik kurs, yetişkinlerin kursu şeklinde programlar geliştirmiştir.<sup>67</sup> Ayrıca, bu kurumda Tashih-i hurûf hizmet içi kurslarının temel hedefleri arasında da Âsım kıraatının temel niteliklerini kavrama, Kur'ân harflerini mahreçlerine ve sıfatlarına uygun olarak seslendirme, tecvit kurallarını teorik olarak bilme ve uygulama, Kur'ân'ın tamamını talim usûllerine ve tecvit kurallarına göre okuma, ezberlediği sûrelerin anlamlarını bilme, şeklinde yer almakta, kıraat ilmi ve tilavetin makamla okunması gibi konular da ilave edilmektedir.<sup>68</sup>

Ölçme-değerlendirme olarak her öğrencinin farklı olduğu öğretimin de buna göre çeşitlendirilmesi gerektiği ve değerlendirme açısından çoklu zekâ kuramına göre farklı yöntemler denenebileceği özellikle teşvik edilmektedir.<sup>69</sup> Bu anlamda, meslekî değerlendirmenin dışındaki düzeylerde yapılan ölçme ve değerlendirmelerde her öğrencinin gelişim düzeyi dikkate alınmalı, gerektiğinde farklı yöntemler kullanılabilmesi ve başarı ve başarısızlık buna göre değerlendirilmelidir. Çünkü aynı zamanda bu dini bir faaliyet olup çocukların hayatında önemli bir yer teşkil etmektedir.<sup>70</sup> Burada şuna dikkat çekmek gerekir ki, okulda/sınıfta bütün öğrencilerin hazır bulunuşluk yani Kur'ân okuma seviyeleri farklı olduğundan en alt seviyedeki öğrencinin gelişimini esas alarak geçer puan olan en düşük puan verildiğinde daha üst seviyelerdeki öğrencilerin okuma seviyelerine göre not verilmeye özen gösterilmelidir. Aksi takdirde en düşük seviyedeki öğrenci iyi not alırken daha üst seviyedeki öğrenciye gelişim sağlamadığı için daha az puan vermek eşitliği bozacaktır. Bu anlamda öğrenciler arası seviyeye göre eşitliği, adaleti sağlamaya çalışmak temel hedef olmalıdır. İHO ve İHL ve diğer okullarda ilgili sûre ve duaları Arapça olarak ezberleyemeyen, latince harflerle veya sorumlu olunan bütün sûreleri ezberleyemeyen öğrenciler olabilmektedir. Böyle durumlarda gelişim düzeyini esas alarak değerlendirme yapmak pedagojik olarak daha uygundur. Bunun dışında değerlendirmenin hayatta lazım olacak miktarın dışında meal okuma, tecvit kaidelerini yazma, anlatma gibi başka tür görev ve ödevlerle değerlendirme yapılması mümkündür.<sup>71</sup>

Bahsedilen aynı çeşitliği meslekî olarak verilen derslerde öğrenci o dersin öğreticiliğini yapacak ise mesleğin gerektirdiği uygulamalar öğretilmek ve buna göre değerlendirme yapılmak zorundadır. Örnek olarak söylemek gerekirse hiçbir şekilde ezber yapamayan, ağız tecvitli okumaya hiç alışık olmayan kişinin Kur'ân kıraatı açısından yoğun bir çalışma temposu içine girmediği takdirde ilahiyat öğrenimi tamamlayabilmesi zorlaşmaktadır. Bu düzeyde öğrenim gören kişi normal sıradan bir Müslüman gibi Kur'ân'ı tecvitsiz okuması mazur görü-

<sup>67</sup> bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Kur'ân Kursları Öğretim Programları" (Erişim 28 Eylül 2022).

<sup>68</sup> Tashih-i Hurûf Hizmet İçi Eğitim Programı, Diyanet İşleri Başkanlığı Ankara (2017), 6.

<sup>69</sup> Fatih Çınar, "Din Öğretiminde Çoklu Zekâ Kuramı: İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programının Kuram Açısından Analizi ve Uygulama Örnekleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/37 (2016), 212.

<sup>70</sup> Dodurgalı, "Kur'an-ı Kerim Okumayı Öğrenmede Bazı Tartışmalar ve Öneriler", 38.

<sup>71</sup> MEB, "İHO Kur'ân Dersi Öğretim Programı", (Erişim 27 Temmuz 2022).

lemez. Sonuçta bu konuda zorla, ısrarla doğru ve güzel okumaya çalışmaktan başka çare yoktur.<sup>72</sup>

Böyle bir öğrenme ortamında her zaman asgari düzeyde mesleğin gereğini yerine getirmek esas gayedir. Bu nedenle Kur'ân okumanın sözlü sınavı hangi düzeyde yapılırsa yapılсын yazılı veya sözlü bir hedef doğrultusunda baraj yapılacak mı? Yüzüne, ezber okuma ve tecvit bilgisine hangi oranda puan verilecek? Hangi durumlarda nasıl ve kaç puan düşülecek veya verilecektir? Bu gibi hususlar kriter olarak tayin edilmelidir. Millî Eğitim Bakanlığında görev yapan Kur'ân öğretmenlerinin yanı sıra ilahiyat fakültelerindeki öğretim elemanlarının bu hususa dikkat etmeleri önem arz etmektedir. Bununla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı imamlık/müezzinlik ve Kur'ân Kursu öğreticiliği sözlü sınavlarında aynı anda komisyonlar marifetiyle yapılması sebebiyle asgari şartlarda birlik ve beraberliği, bölgeler arası adalet ve eşitliği, puanlama düzeyinde sağlayabilmek için bu puanlama anahtarlarının belirlenmesi/belirlenmiş olması olumsuzlukların önüne geçecektir. Ayrıca bu sınavlarda puanlamada asgari beraberliği sağlamanın yanında güzel okuyan adayların fazla veya az olmasının diğer adayların değerlendirmesine olumlu ve olumsuz etki etmemesine de özen göstermek gerekir. İlaveten, kul hakkına girecek bir kayırmacılıktan kaçınmak hem mesleğin itibarı hem de hak edene hakkının verilmesi noktasında daha önemli hale geldiğini söylemek gerekir.

Bütün bu hedef ve ilkelerin belirlenmesi ve bu çerçevede ölçme ve değerlendirme yapılması büyük önem arz etmektedir. Burada kritik olan hedefler ön plana alınıp<sup>73</sup> ona göre çerçeve belirlenmelidir. İlahiyat düzeyinde özellikle yüzüne ve ezber okumada tecvit kurallarına göre okumak aranması gereken bir barajdır.

## **B. Kur'ân Okumada Baraj Uygulaması ve Örnek Puanlama Anahtarları/Ölçekleri (İlahiyat Düzeyi)**

Öncelikle, Kur'ân dersi sözlü olarak sınav yapıldığı için bu sınavın nasıl yapılacağı konusunda planlama yapılmalı ve puanlama konusunda kriterler saptanmalıdır.<sup>74</sup> Okuma düzeyini belirlemek için konulmuş bu ölçütlerin kullanılması güvenilirliği belli bir dereceye kadar artıracaktır. Aksi takdirde neye ne kadar puan verilip değerlendirileceği belli olmadığı için öğrenciler arasındaki adalet dengesini bozacaktır. Bu dengeyi sağlamak için konulacak ölçütlerden biri de okumanın yeterliliğini aramaktır.

### **1. İlahiyat Düzeyinde Yüzüne/Ezber Okumada Baraj Uygulaması**

İlahiyat düzeyinde Kur'ân öğretiminde ölçme ve değerlendirme yapmak için, belirlenen kriterlere uygun olarak yüzünden doğru ve düzgün okumak konusunda baraj uygulaması gerektiğini düşünüyoruz. İlahiyat fakültelerinde bütün öğrencilerin seviyesinin istenen düzeyde olmaması ve yukarıda belirlediğimiz hedef ve kriterlerin altında kalması böyle bir uygulamayı gerekli kılmaktadır.<sup>75</sup> Böyle bir uygulamada yüzüne okuma zayıfsa, ezber ve diğer kategoriler başarılı olmaya yetmeyecektir. Ayrıca Kur'ân'ı sadece yüzünden düzgün okuyabilmek

<sup>72</sup> Üsâme Yasin el-Keylâni, "Günümüzde İnsanların Kur'an Okumadaki Durumları", çev. Ali Çiftçi, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2014), 177.

<sup>73</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 334, 335.

<sup>74</sup> Benli, "Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi", 125-165.

<sup>75</sup> Yılmaz, *Yöntem ve Materyal Kullanımı*, 363.

başarılı sayılmak için yeterli olmayacak, belirlenen ve sorumlu tutulan diğer ezber ve teorik tecvit bilgilerinden kabul edilebilir bir seviye aranması gerekli olacaktır.<sup>76</sup> Bu bakımdan yüzüne okumayı, mahreç ve temel tecvitleri uygulama bakımından kabul edilebilir düzeyde doğru yapma ve ezberlerin tamamı sayısal olarak ve okuma yeterliliği bakımından baraj olmasında kazanımların gerçekleşmesi noktasında gereklidir. Özellikle yükseköğrenim seviyesinde bu baraj mutlaka yapılmalıdır.

Aksi durumda, yüzüne okuması yetersiz olduğu halde ezberi tam olan veya hatalı okuyan öğrenciler olacak, temel hedef olan doğru okuma hedefi hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir. Ayrıca ezberdeki sayısal barajda amaç sayıca az olan ezber sayfalarının tamamını doğru okuyarak ezberletmektir. Bu ilkelerin tamamının eşzamanlı olarak uygulamaya geçirilebildiğini ifade etmek her zaman mümkün olmasa da doğru okuma ve ezber seviye çitasının toplunun seviyesinden daha aşağı düşmemesi açısından uygulanması mutlaka gereklidir.

Bu açık ilkeler ve hedeflere rağmen doğru okumanın önemini kavrayamayan bazı öğrenciler, ezberlerini sayısal olarak tam verdiğinde başarısız sayılmalarını kabullenememekte, bundan da dersin hocasını sorumlu tutabilmektedir.<sup>77</sup> Nitekim bu hedefin bazen tutturulamadığını gösteren bir araştırmada eksik ezberi olanın kişinin dersten kalmasına büyük oranda öğrenciler katılmakta, ama yüzüne okuması iyi olmayan birinin ezberleri tam olduğunda dersi geçtiğine inanmaktadır.<sup>78</sup> Dolayısıyla bu, öğrenciler arasında esas olanın ezber vermek olduğu ve yüzüne okumanın önemli olmadığı algısının yerleşmiş olduğunu görülmektedir.

Ders işleme ve ölçme/değerlendirme yönüyle Kur'ân dersinin diğer dersler gibi olmadığı malumdur. Diğer derslerde bir öğrenci 10 konudan 5 tanesini bilip sınavda bunları cevaplarsa dersten başarılı olabilmektedir. Ama Kur'ân dersinde özellikle yüzüne okumada, okumanın bazısını bilip bazısını bilmeme gibi bir durumdan söz edilemez. Dolayısıyla “Öğrenci bu dersin yüzde ellisini/altmışını öğrenmiştir.” denilerek ders başarılı olarak kabul edilemez. Ayrıca Kur'ân dersine bütüncül bakılmak zorundadır. Meseleye yazılı vb. sınav mantığıyla bakılması dersin amaçlarıyla uyuşmamaktadır. Eğer böyle yapılırsa yıllarca Kur'ân dersi gören bir öğrencinin basit okumanın dışında öğretici vasfına sahip bir okuma düzeyine kavuşması mümkün olmayacaktır.

Öte yandan öğrencilerde de yüzüne okumanın zayıf olduğu halde ama ezber sayfaları hatalı bir şekilde ezberlediğinde ve yüzüne okuması iyi olup eksik ezber okuduğunda “Ben çalıştım, vazifemi yaptım.” duygusuyla dersi geçmeyi başarılı olma beklentisi oluşmaktadır. Mesela, önceden ezberlediği Yâsîn Sûresinde 6 sayfadan 1 veya daha fazla sayfa eksik verebilmekte ve başarılı olmayı beklemektedir. Bazen bu öğrencinin vize notu 100 olabildiği için, final ezberini eksik verdiğinde dersin sistem üzerinde bırakılabilmesi için 20 puan verme zorunda kalınmaktadır. Hâlbuki dersi, sistem otomatik olarak başarısız saymadığı için alınan karar gereği ortalamayı düşürmek için böyle yapılmak zorundadır. Bu da haksızlık gibi algılanmakta, bazılarınca problem kabul edilebilmektedir. Burada esas olan ortaya konan ölçütler

<sup>76</sup> Benli, “Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi”, 125-165.

<sup>77</sup> Benli, “Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi”, 125-165.

<sup>78</sup> Fatma Asiye Şenat, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'ân Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 298.

olup bunun eşit bir şekilde uygulanmasıdır. Müfredatta zikredilen hedef, ezber sûre/sayfalarının hepsini ezberletmek olduğu için bu ders başarısız sayılmak zorundadır. Dolayısıyla, nihayetinde bu programı başarıyla tamamlayan öğrenciler Kur'ân'dan belirlenen bölümleri ezbere okuyabilecek ve başarılı olmaya hak kazanmaktadır.<sup>79</sup>

Bu konuda bazen farklı yaklaşımlar olabilmektedir. Burada birçok hoca/öğretmen veya öğrenci diğer derslerdeki gibi yüzüne okumayı ve tecvit kaidelerini iyi bildiği için ezber okuması yapmadan veya yüzüne ve ezber okuma kalitesi çok zayıf olup ezberlerin tamamını yaptığı için başarılı sayılıp dersin geçirilmesini savunabilmekteler. Buna göre öğrencilerin hepsinin imam, İHL Meslek Dersleri öğretmeni olmayacağı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliğinde Kur'ân okumanın şart olmadığı veya zaten unutulup yok olacağı gibi gerekçelerle ezberin gereksizliğine vurgu yapılabilmektedir. Hâlbuki toplumda herkesin bildiği ve hatalı okumayı fark edebileceği gayet açıktır. Bu anlamda “ilahiyatçının görünen yüzü”,<sup>80</sup> “ilahiyatçının vitrini”<sup>81</sup> olarak kabul edilen bu ders, gereksiz görülmemeli ve hafife alınmamalıdır. Daha önce söylendiği gibi Kur'ân dersi diğer dersler gibi kendi kendine tamamlanamayacağı, öğrenilemeyeceği ve geliştirilemeyeceği için bazı tedbirler alınmak zorundadır. Bu çerçevede bazı öğrenciler yüzüne okumayı geliştirmede ve ezber okumadığı sürece her iki okumadan önceden belirlenen baraj kriteri sebebiyle dersten başarısız sayılmalıdır.<sup>82</sup>

Ölçme-değerlendirmenin, ders yapılma şekli ve programla alakası olduğu için, sorumlu tutulan konu ve sınav şeklini değiştirmek her zaman mümkündür. Son yıllarda dersin seviyesinin iyice düşmesinin önüne geçmek, öğrencileri daha fazla çalışmaya ve eksikliklerini telafi etmeye yönlendirmek için Kur'ân dersinde sayı/dönem barajı da uygulanabilmektedir. Buna göre 4 adet Kur'ân dersinden başarısız olan bir öğrencinin üst sınıftaki Kur'ân dersini alamaması veya birinci sınıf Kur'ân derslerinden başarısız olanın üst sınıf derslerini alması engellenmektedir. Her ne kadar Kur'ân dersi yüzüne okumanın mahiyeti itibariyle birbirini destekleyen sıralı/ardışık bir ders olmasa da ezber yönünden ve yüzüne okuma seviyesi bakımından sıralı bir derstir.<sup>83</sup> Bu amaçla ilk sene tamamen yüzüne ve tecvit çalışması yapılarak sadece bundan değerlendirme yapılarak komisyon marifetiyle sınav uygulanabilir.<sup>84</sup> Bu uygulama resmi olarak hazırlık sınıflarına konularak bizzat dersten kalması veya geçmesi şeklinde de uygulanabilir. Böyle bir uygulamada öğrenci Arapça dersinden 1. sınıfa geçse bile Kur'ân dersi yüzüne ve tecvit uygulamasını tekrar alttan okumalıdır. Bugün itibariyle böyle bir uygu-

<sup>79</sup> Benli, “Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi”, 125-165.

<sup>80</sup> Bu söz, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi emekli Kur'ân-ı Kerim Öğretim Görevlisi Nurettin Başyigit hocama aittir.

<sup>81</sup> Bu söz, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir/Kıraat öğretim üyesi Prof. Dr. Remzi Kaya hocama aittir.

<sup>82</sup> Baş, *Kur'ân Okuma-Okutma ve Anlama Üzerine*, 147, 148.

<sup>83</sup> Yüzüne okumada seviye gözetme açısından sıralı olarak kabul edilebilir. Ezber okumalar da namaz dua ve sûrelerini ezberlemeyen öğrencinin Yasîn sûresini ezberlemesi genel uygulamaya aykırıdır. Bir öğrenci öncelikle kısa dua ve sûrelerden başlayarak daha uzun sûreleri ezberler.

<sup>84</sup> Bölüm veya anabilim dalı olarak alınacak kararlar komisyon 2 veya 3 Kur'ân hocasından oluşabilir. Bu yöntem, bütün sınavları komisyonla yapma imkânı olmadığı için bazı kritik sınavlarla sınırlı tutulabilir. Bütünleme, tek ders veya özel karar alınarak birinci sınıflarda, yüzüne okumada problem teşkil edecek, okuması iyi ve çok iyi düzeyde olmayan öğrenciler belirlenerek komisyon huzurunda sınav yapılabilir. Bu komisyonda her öğrencinin durumu hakkında notlar tutularak ortaklaşa puan verileceği gibi ayrı ayrı verilen puanın ortalaması olarak da verilebilir.

lamaya ve değerlendirmeye çok ihtiyaç vardır. Hazırlık sınıfında ölçme ve değerlendirme yapılsa da dersin geçmesine veya üst sınıf derslerini almasına engel bir durumun olmaması sebebiyle son sınıfa gelen bir öğrencinin alttan neredeyse bütün Kur'ân dersleri başarısız olmakta, bunca sene ders gören bazı öğrencilerin okuma düzeyinde hiçbir gelişme olmamaktadır. Böyle durumda lise düzeyinde uygulandığı gibi son sınıfa gelmiş bir öğrenci gözüyle bakıldığı için dersten başarısız sayılması her bakımdan problem teşkil etmekte ders hocasını sıkıntıya düşürmektedir. Çünkü bu durumda öğrencinin derste başarılı olmayı hak ettiği ama hocanın geçer puan vermediği varsayılmaktadır.<sup>85</sup>

Netice olarak ilahiyat seviyesindeki öğrencilerin ölçme ve değerlendirme marifetiyle hatalarının düzeltilmesi ve tekrar okumalarda bunların doğru okunması esas (baraj) olmalıdır. Çünkü bu, öğrencilerin büyük çoğunluğu mezun olduktan hemen sonra Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde imam hatip, müezzin kayyım, Kur'ân kursu öğreticisi, Millî Eğitim Bakanlığında İmam- Hatip Liselerinde Meslek Dersleri, ortaokul veya lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeni, olarak atanıp Kur'ân derslerine girmektedirler. Hatta bunların dışında bir kuruma atansa bile ilahiyatçı olması hasebiyle Kur'ân öğretimiyle muhatap olmaktadır.<sup>86</sup>

Bu durum İHO ve İHL ve diğer okullarda daha farklı uygulanabilir. Yani yüzüne okumanın yanında başarılı sayılmak için en az bir sayfa/süre ezber; yarısı veya tamamı şeklinde planlama yapmak mümkündür. Ancak bu uygulama, adalet ve eşitliği sağlama açısından bütün öğrencilere uygulanmalıdır. Hatta orta öğretimde ezberler tek tek puanlanarak her sùreye veya sayfaya puan değeri gösterilerek ilan edilebilir. Nitekim okullarda bu tür uygulamalar yapılmaktadır.

Netice olarak yükseköğrenim veya mesleki bir kuruma giriş sınavı veya ihtisas kursu gibi ders ortamlarında uygulanması elzem olan baraj uygulaması, daha alt seviyelerde öğrenci durumu ve öğrenme ortamlarına göre yapılmayabilir. Bu uygulama, en temel okuma hataları olan medleri yapmama veya med olmayan kelimeleri çekerek okuma, idğam, ihfa, iklab gibi temel tecvitleri yapmama, özellikle kalın harfleri ince okuma, temel vakıf şeklini bilmeme gibi durumlarda zayıf olarak kabul edilmeli baraj olarak başarısız sayılmalıdır. Bunlar yapılrken de hedef ve kriterler çerçevesinde oluşturulmuş çizelgeler/ölçekler kullanılmalıdır.<sup>87</sup>

## 2. İlahiyat Düzeyinde Örnek Ölçekler

Kur'ân dersinde genelde performans değerlendirmelerinde kullanılan bazı ölçekler kullanılmalıdır. Bunların başında takip çizelgesi gelmektedir. Ayrıca bu çizelgeye kaydedilecek bilgilerin, kriterleri gösteren puanlama anahtarına göre değerlendirme yapılmasında önemi büyüktür. Takip çizelgesi Kur'ân dersinde öğrencinin hangi okuma düzeyinde olduğu veya hangi düzeye geldiğini göstermek açısından önemli bir işlev görmektedir. Puanlama anahtarı da derslerde öğrencinin hangi konularda başarılı olduğunu ortaya koymak ve bunu gerçekle-

<sup>85</sup> Bu uygulamaların bazıları sistem olarak YÖK tarafından yapılması gerekir. Bazı uygulamalar fakülte içinde gerekli öğrenme ve sınıf ortamı oluşturularak Bölüm/Fakülte/Senato kararıyla çözülebilecek meselelerdir.

<sup>86</sup> Benli, "Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi", 125-165.

<sup>87</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 338.



tirmek için kullanılmaktadır.<sup>88</sup> Bu çerçevede ölçeklerin, öğrencilerin neye göre değerlendirileceklerini, bu konuda zaman tasarrufu ve öğrencilere geri bildirim sağlayacağı, zayıf ve güçlü yanlarını göstereceği, değerlendirmede nesnellik sağlayacağı, öğrencinin gelişim sürecinin izlenebileceği ve öğretmenin öğrenciden ne istediğini açık ve net ifade edeceği gibi pek çok faydasından söz edilmiştir.<sup>89</sup>

### a. Ders Takip Çizelgesi/Kontrol Listesi

Ders takip çizelgesi, öğrencinin okumalarını, seviyesini, performansını gösteren bir ölçektir. Değerlendirme sürecinde yapılan okuma, öğrencinin performansında ilerlemenin ne kadar olduğunu kontrol etmek olduğu için buna “kontrol listesi” de denilmektedir. Kur'ân dersinde kalabalık sınıf veya çoklu sınıflara girilen derslerde bunun işlevi çok büyüktür. Her ne kadar bu ölçeğin sadece öğrencinin bir davranışı yapıp yapmadığını kontrol ettiği belirtilse de Kur'ân dersinde artı-eksi gibi kapalı semboller yazılmadığı için öğrencinin okuma seviyesi hakkında eksiklerin ve artıların neler olduğu noktasında ipuçları vermektedir. Bu ölçek, özellikle süreç odaklı değerlendirmede daha etkili kullanılmaktadır.<sup>90</sup>

Hazırlanan ölçütlere göre kullanılan bu çizelgeye okumada/sınavda yapılan hatalar, özellikle çok hata yapan öğrencilerin hataları kaydedilmeli, isminin karşısına hangi tür hata yaptığı yazılmalıdır. “Hareke hatası çok yapıyor.”, “Mahreçler sorunlu.”, “Gunneleri tutmuyor.”, “Med hatası çok yapıyor veya arada bir yapıyor.”, “Seri okumuyor.”, “Kesik kesik okuyor.”, “Tecvitleri bazen uygulamıyor.” gibi notlar tutulmalıdır. Bu hem ders sürecinde kaydedilmeli ve öğrenciye hatanın düzeltilerek okutulması yanında söz ile ifade edilmeli, müstakil sınavda da mutlaka not edilmelidir. Çünkü öğrenci mutlaka hatalarının ne olduğu öğrenmek isteyecektir. Ancak öğrencinin spesifik olarak ayette yaptığı kelime hatasını her zaman kaydetmek mümkün değildir. Ayrıca kontrol listeleri yapılan dersin veya puanlamanın belgelendirilebilmesi açısından da önemlidir. Kur'ân dersinde sınav evrakı söz konusu olmadı için çizelge ve önceden belirlenerek alınmış kararlar denetim açısından belge niteliğindedir. Zira bu sınavlarda her zaman ses ve görüntü kaydı alınması söz konusu değildir.<sup>91</sup>

Süreç içerisinde veya müstakil olarak yapılan değerlendirmelerde hocanın/öğretmenin sınıf listesi veya takip çizelge listesi mutlaka hazır olmalı, öğrencinin okumasından sonra not ve onun durumu hakkında yazılacak bilgi anında yazılmalıdır.<sup>92</sup> Yüzüne ve ezber okumalarda (+) artı işareti gibi semboller kullanılmamalıdır.<sup>93</sup> Bazı derslerde ezber kontrolündeki uygulamalarda her ne kadar artı-eksi kullanılsa da Kur'ân dersinde bunun yetersiz olduğu ortada-

<sup>88</sup> Betül Özmen Hızarcıoğlu, *Problem Çözme Sürecinde Dereceli Puanlama Anahtarı (Rubrik) Kullanımında Puanlayıcı Uyumunun İncelenmesi*, (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 23.

<sup>89</sup> Hızarcıoğlu, *Dereceli Puanlama Anahtarı (Rubrik)*, 20.

<sup>90</sup> Sevilay Kaplan, "Performans Değerlendirmesi: Performans Hazırlaması ve Puanlaması", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2, (2016), 188-200.

<sup>91</sup> Yasin Sezer – Hüseyin Bilgin, "Sözlü Sınavların Yargısal Denetimi", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 86 (2009), 174-176.

<sup>92</sup> Öcal - Ay, *Ölçme ve Değerlendirme*, 23.

<sup>93</sup> Murat Akkuş, “Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersi Sınavlarının Ölçme ve Değerlendirmelerine Yönelik Bir Teklif: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği”, ed. Ahmet Gökdemir, *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 92.



dır. Çünkü bu işaret öğrencinin hangi seviyede okuduğunu ve ezberlediği sûrelerin seviyesini göstermemektedir. Ancak, böyle bir uygulamanın belki normal lise ve ortaokullarda uygulanması söz konusu olabilir.<sup>94</sup> Bunun yanı sıra ifade edildiği gibi öğrenci isimlerinin yanına bazı açıklayıcı notlar da eklenmelidir.<sup>95</sup>

Bu okuma süreç odaklı olacaksa zaten sınıf ortamında okunacak, diğer öğrenciler bu okumayı takip edeceklerdir. Burada hoca, öğrencinin durumuna göre hataları hemen söylediği gibi, hata yapınca veya hatayı düzelttiğinde öğrencinin moralinin bozulduğunu hissetmesi durumunda okuma sonrasında da söyleyebilir. Ama kalabalık ortamlarda okumada asıl yapılması gereken, yapılan hataların mutlaka çizelgeye not edilmesidir.<sup>96</sup> Söz konusu bu bilgilerin takip edilebileceği çizelge/liste örnekleri oluşturulabilir. Aşağıdaki çizelgeler buna örnek olabilir.

Adı Soyadı	Yüzüne Okuma Düzeyi			Tecvit Bilgi Düzeyi	Ezber Okuma Düzeyi				
	Yüzüne Okuma	Yüzüne Okuma	Yüzüne Okuma	Tecvit Bilgisi	Stihhanke/Tahiyyat	Salli/Barik/Rabbena	Kunut Duaları	Ayete'l-Kürsi	Fatihha

Tablo 1: Sûre Bazlı Takip Çizelgesi Örneği<sup>97</sup>

Ancak, kontrol listesindeki puan veya yazılı bilgiler puanlama ölçeği ile faydalı hale gelecektir. Bu ölçeklerden ilki bütüncül, diğeri ayrıntılı ölçek olarak adlandırılmaktadır.

#### b. Bütüncül (Rubrik) Puanlama Ölçeği

Dereceli puanlama anahtarı, bütüncül ve analitik olarak iki şekilde ele alınmaktadır. Bunlar özellikle resim, harita, kompozisyon vb. derslerin değerlendirilmesinde kriter olarak kullanılmaktadır. Aslında bir eseri; “iyi, orta, kötü” şeklinde seviye ölçütlerinin belirlenmesi bütüncül puanlama anahtarı, bunun daha ayrıntılı ifadelerle öğrencinin her bir uygulamasının durumunu belirtilen her bir kıstasa ayrı ayrı puan verilmesiyle oluşan anahtara da analitik/ayrıntılı puanlama anahtarı denilmektedir.<sup>98</sup>

Bütüncül dereceli puanlama anahtarında öncelikle değerlendirmenin kaç düzeyde olacağı belirlenmelidir. Bu da Kur'an dersi için “yüzüne okuma, ezber okuma ve teorik tecvit bilgisi” şeklinde yapılmaktadır. Bu üç ana alan genel hatlarıyla “çok iyi, iyi, orta, geçer, zayıf, çok zayıf” gibi ifadelerle değerlendirilebilir. Burada her bir düzey için öğrencinin yapabile-

<sup>94</sup> Öcal - Ay, *Ölçme ve Değerlendirme*, 23.

<sup>95</sup> Hızarcıoğlu, *Dereceli Puanlama Anahtarı (Rubrik)*, 24.

<sup>96</sup> Benli, “Kur'an Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi”, 125-165.

<sup>97</sup> İHL Kur'an-ı Kerim ezber okuma takip çizelgeleri farklı örnekler için bk. "Kur'an-ı Kerim Takip Çizelgesi" (Erişim 05 Ekim 2022); Konya Anadolu İmam Hatip Lisesi (KAİHL), "Kur'an-ı Kerim", (Erişim 05 Ekim 2022).

<sup>98</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 264; Hızarcıoğlu, *Dereceli Puanlama Anahtarı (Rubrik)*, 23.

ceklerini gösteren ifadeler yazılıp beklenen okuma seviyesi belirtilmektedir. Bu anlamda kullanım pratikliği açısından bakıldığında Kur'ân derslerinde -yazılı olmasa da- bu durum uygulanagelmektedir.<sup>99</sup> Dolayısıyla “Bütüncül Dereceleme/Puanlama Ölçeği” Kur'ân dersi için en kullanışlı ölçek olarak görünmektedir. Ancak bunun kullanılması durumunda kontrol listesine öğrencinin seviyesi ayrıntılı olarak not edilemez ise onun güçlü ve eksik tarafları bilinemeceği unutulmamalıdır.<sup>100</sup>

İlahiyat düzeyi olarak hazırladığımız örnek bütüncül puanlama anahtarı şöyledir:<sup>101</sup>

DÜZEY	PUAN	KRİTERLER
<b>YÜZÜNE OKUMA (%50, 60 Puan Baraj)</b>		
ÇOK İYİ	90-100 Arası	Hiç hatasız okuma, mahreci yeterli, vakıf ve ibtidaya göre okuma, okuma hızı iyi
İYİ	80-90 Arası	Genel olarak hatasız ama ağız ve mahrecin bazı yerlerde tam oturmaması (Hedeflenen Okuma)
ORTA	70-80 Arası	Tecvit hatası yapmadan, tekmeden okuyabilme, bazı özel okumalarda hata
GEÇER	60-70 Arası	Mahrec, med ve tecvit hatası yapmadan akıcı okumama, kelimelerde teklemeye, arada bazı hatalar yapma
ZAYIF	50-60 Arası	Med hatası, mahreç hatası, tecvit hatasını sık yapma (Bu notlandırma sadece seviye için kullanılır. Puanlamada 50 altı not verilerek ders kalır.)
ÇOK ZAYIF	0-50 Arası	Kelimeleri ve hareketleri tam okuyamama, tecvit mahreç zayıflığı, ayeti okumada zorlanma
<b>EZBER OKUMA (%40, 60 Puan Baraj)</b>		
ÇOK İYİ	90-100	Hatasız okuma ve ezberde akıcı okuma ve ezberin tam olması
İYİ	80-90	Hatasız okuma ve ezberde akıcı okuyamama ve ezberin tam olması
ORTA	70-80	Az hatalı ve bazen takılarak okuma ve ezberin tam olması
GEÇER	60-70	Az hatalı ve takılarak okuma ve ezberin tam olması
ZAYIF	0-60	Okumanın çok hatalı olup ezberin tam olması veya hatasız olup ezberin tam olmaması veya ezber olarak okunamaması
<b>TECVİD BİLGİSİ (sözlü, %10, 60 Puan (Duruma veya döneme göre baraj uygulanabilir.)</b>		
İYİ	80-100	Örnek: 3 Sorunun tamamını bilme
ORTA	60-80	3 sorunun ikisini veya birini bilme
ZAYIF	0-60	3 sorunun tamamını veya ek soruları da bilememe
Yüzüne doğru okuma ve ezberin tamamını yapmayla birlikte doğru okuma her biri ayrı ayrı barajdır. Bu yeterlilikler sağlanmadan geçer puan verilmez.		

<sup>99</sup> Hızarcıoğlu, *Dereceli Puanlama Anahtarı (Rubrik)*, 24.

<sup>100</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 264.

<sup>101</sup> Daha özel bir ders olan ve kendini yeterli hisseden öğrencilerin tercih ettiği "Güzel Kur'ân Okuma" dersinde doğru okumanın üzerinde edâ ve sadâ ile okuma etkinliği tecvitli okuma başta olmak üzere hadr, tedvir ve tahkik ile okuyabilme, raf-ı savt (ses yükseltme), hafd-ı savt (ses alçaltma), konularında değerlendirme yapılabilir. Nitekim Güzel Kur'ân okuma yarışmalarında taban puan 60, yüzüne okuma 10ve tecvit ve mahrec 10, makam 10, ses 10 puan şeklinde ölçütler konulmaktadır. Ancak Kur'ân dersi için yarışmalarda yapıldığı gibi her harf ve hareke hatasında iki; her vakıf, vasl ve ibtida hatasında bir puan “yüzünden okuma” puanından, her tecvit ve mahreç hatasında bir puan “tecvit ve mahreç” puanından düşülmesi şeklinde yapmak mümkün görünmemektedir. Zira yarışma genelde belli bir düzeye gelen öğrenciler arasında yapılmaktadır. "Genç Sadâ" Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması Usul ve Esasları (MEBKGOYUE), MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 3.

Tablo 2: Bütüncül Puanlama Ölçeği<sup>102</sup>

Bu ölçekte gerektiğinde bu puan aralıklarının daha da azaltılması mümkündür. Ancak eğer uygulama imkânı var ise öğrenci bazlı daha ayrıntılı durumda hazırlanması da mümkündür.

### c. Analitik/Ayrıntılı (Rubrik) Puanlama Ölçeği

Ayrıntılı puanlama anahtarı bütüncül puanlama anahtarına göre bilgi derinliği sağladığı için daha ayrıntılıdır. Burada performansı oluşturan parçalar için ayrı ayrı belirlenen kriterler çerçevesinde puanlama yapılır. Bu anlamda yukarıda yüzüne, ezber ve teorik tecvit bilgisi olarak ayırdığımız kategoriler bu açıdan bakılıp ayrıntılı olarak kabul edilebilir. Biz bunu Kur'ân dersinde her bir öğrenci için müstakil olarak yüzüne ve ezber okumanın daha ayrıntılı ifade edilmesi şeklinde değerlendirerek detaylandırdık. Bu ölçek, her bir öğrencinin neleri uygulayıp neleri uygulamadığının net olarak yazılması bakımından daha ayrıntılıdır. Ancak kalabalık öğrenci gruplarının olduğu sınıflarda her bir öğrenciye müstakil ölçek hazırlanmasının kullanışlılık açısından uygulanması zor görünmektedir. Analitik puanlamanın objektifliği ve motivasyonu sağlayacağı, belirsizliği gidereceği ifade edilmiş olsa da Kur'ân dersi için bütüncül puanlama anahtarı kabul ettiğimiz ölçeğe göre -her öğrenci için müstakil olmamakla birlikte- takip çizelgesinde alınan notlar eşliğinde değerlendirme yapılabilmektedir.<sup>103</sup> İlahiyat düzeyi olarak hazırladığımız örnek analitik puanlama anahtarı şöyledir:

<sup>102</sup> Daha farklı sınav tutanakları ve çizelgeleri hazırlanabilir. Önemli olan puanlamada hatayı önlemek için kriter koyma ve bu doğrultuda puan vermektir. bk. Benli, "Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi", 125-165.

<sup>103</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 265, 266; Şişginoğlu, *Çok Alanlı Sanat Eğitiminde Ölçme ve Değerlendirme*, 24.

ADISOYADI/SINIF/NO:			Yüzüne Okuma %50	Ezber Okuma %40	Tecvit Bilgisi %10	Toplam Puan
YÜZÜNE OKUMA (%50, 60 Puan Baraj)						
Baraj olarak şarttır	Kelimeleri Doğru Okuma	10 Puan				
	Mahrecleri Tam Çıkarma	15 Puan				
	Medleri Uygulama	15 Puan				
	İdğam, İhfa, İzhar, İklab Uygulama	15 Puan				
	Seri ve Akıcı Okuyabilme	10 Puan				
Üst Sınıflarda Temel şart olarak aranır.	Bazı Özel Okumaları Uygulama	10 Puan				
	Mütecaneşeyn Mütekaribeyn Uygulama	10 Puan				
	Sekteleri Yapma	10 Puan				
	Vakıf İşaretlerinde Uygulama	10 Puan				
	Vakıf ve İbtidada Doğru Uygulama	10 Puan				
EZBER OKUMA (%40, 60 Puan Baraj)						
Ezberlerin tamamı barajdır.	Ezber Okuma Kalitesi ve Tamamı	60 Puan (her sayfa ezberine puan dağıtılır.)				
Baraj olarak duruma göre uygulanabilir.	Mahrecleri Tam Çıkarma	15 Puan				
	Medleri Uygulama	15 Puan				
	İdğam, İhfa, İzhar, İklab Uygulama	15 Puan				
	Seri ve Akıcı Okuyabilme	15 Puan				

Tablo 3: Analitik Değerlendirme Ölçeği

Bu şekilde her öğrenci için ayrı çizelge hazırlamak mümkün olsa da kalabalık sınıflarda bu kadar ayrıntılı çizelge, ders saati sınırlı olan derslerde sürdürülebilir bir durum gibi görünmemektedir. Daha çok Kur'ân Kurslarında, öğrenci sayısının sınırlı olduğu ve ders saatinin fazla olup öğretmenin sadece bir sınıfla iştigal ettiği mekânlarda uygulanması daha pratik ve kullanışlı görünmektedir. Bu anlamda öğretim yapılan ortama en uygun olan ölçme tekniği kullanılması gerekir. Çünkü bu, ölçmede kullanışlılık ve sürdürülebilirlik açısından önemlidir. Bu konuda ekstra külfet, zaman, masraf vb. durumları da gözetmek gerektiği için puanlamada kolaylık açısından tercihler değişebilir.<sup>104</sup>

Nitekim Abdullah Benli puanlamadaki kriterleri şöyle belirlemiştir: Yüzüne okuma toplamda 40 puan verilerek, (baraj) olarak belirlemiş bu kendi içinde kısımlara ayrılmıştır. Buna göre mahrece uygun okumak 10 puan, harekeleri doğru okumak 5 puan, vakıf ve vasıl kurallarına uygun okumak 5 puan, medd-i muttasıl ve medd-i lâzım'ı en az iki, diğer medleri en az bir elif miktarı uzatarak okumak 5 puan, ihfa, izhar, gunne, idğam vs. gibi diğer tecvit kurallarına uygun olarak okumak 10 puan, edâ-sadâ katarak makamla okumak 5 puan olarak

<sup>104</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 141, 142; Şişginoğlu, *Çok Alanlı Sanat Eğitiminde Ölçme ve Değerlendirme*, 55.

takdir etmiştir.<sup>105</sup> Ezberden okumaya ise, ezberlerin tamamını baraj olarak belirleyip kurallara uygun ezber yapmaya toplamda 35 puan takdir etmiştir. Bu da ayrıntılı olarak tecvit kaidelelerine uygun okuyarak ezberleme 20 puan, istenildiğinde tahkik, tedvir ve hadr ile okuyabilme-ye 15 puan olarak verilmiştir. Buna ilave olarak da tecvit bilgisine 10 puan ve meal bilmeye 15 puan takdir ederek toplamda 100 puanı bölümlere ayrılmıştır.<sup>106</sup>

### C. Sınav Konusu ve Sürec Odaklı Sınav/Müstakil Sınav Esasları

Burada ilke olarak Kur'ân okumanın yüzüne ve ezber okuma konuları ve sınav şekli üzerinde değerlendirmelerde bulunulacaktır.

#### 1. Sınav Konusu

Kur'ân dersinde sınavın konusu, tarihi ve nasıl yapılacağı meselesi zaman zaman öğrenci ve hocalarla istişare ile belirlenebilir. Ancak ders ve sınav programını uygulayacak olan hoca olduğu için genel ilkeler ortak olmak kaydıyla teferruatta bazı farklılıkların oluşması mümkün olabilir. Ancak öğrencilerin büyük çoğunluğunun dersin zorlaştırılmasını, konuların çoğalmasını ve hocanın işi sıkı bir şekilde takip etmesini istemeyeceği malumdur. Bu da uygulanabilirlik durumuna kurum kararı olarak yüzüne okuma cüzleri/sûreleri, ezber süre/ayetleri okuma ve tecvit konularının sınıf seviyesi, dönemi; hatta gerekirse sınavlara yönelik ayrıntılara girerek belirlenmeli ve yazılı hale getirilip karar alınmalıdır. Bu konuda ilahiyat fakülteleri arasında mümkün mertebe birlik sağlanmalıdır. Aynı birlik ve beraberliğin MEB okullarında il, ilçe ve bölge zümre toplantılarında karara bağlanarak sağlanmasında yarar vardır. Kısaca değerlendirme için yapılacak ölçmelerde, ölçmenin kapsamının ne olduğu önceden belirlenmelidir. Ders içinde süreci takip için yapılacak değerlendirme öğrenciye önceden ilan edilmeli, öğrenci de ona göre hazırlığını yapabilmelidir.

İlahiyat seviyesinde ders hocası Kur'ân'ın tamamından da yüzüne okutabilir. Ama daha alt seviyelerde İHO ve İHL okullarında mutlaka okunacak cüz ve sayfanın sınırları belirlenmelidir. Öğrencinin sınırları daha belirli bir yeri çalışabilmesi açısından özellikle alt sınıf ve seviyelerdeki öğrenciler için sınavın cüz/süre bazında yapılması daha uygun görünmektedir. Bu da bir cüz, beş cüz veya Kur'ân'ın tamamı şeklinde olabilir. Ezber okumalarının hangi süreler olduğu, ders sürecinde nasıl işleneceği ve ezber verileceği, ezber okuma tarihi/tarihleri mutlaka dönem/sene başında belirlenmeli ve ilan edilmelidir.<sup>107</sup>

Bunun yanında ders müfredatında belirlenen hedefe göre önceki dönem ve sınıf düzeylerinin ezber ve tecvit konuları da genel olarak sorumlu tutulabilir. Bu tamamen öğrencilerin seviyesine, imkân ve şartlara göre yapılabilecek bir durumdur. Yani Kur'ân dersinde mutlaka içinde bulunulan dönemin ezberi ve tecvidinden sorumlu olunacak diye bir kayıt söz konusu olmayıp bu, programın belirlenmesine göre değişebilecek durumdur. Ancak İHO ve İHL okullarında öğrenci seviyesini dikkate aldığımızda böyle bir yaklaşım makul görünmemekte, hatta zaman-mekân ve imkân sınırlılıkları açısından ilahiyat düzeyinde uygulanması, şartların Kur'ân dersinin işleme durumuna uyumlu hale getirilmediği sürece mümkün görünmemek-

<sup>105</sup> Benli, "Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi", 125-165.

<sup>106</sup> Benli, "Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi", 125-165.

<sup>107</sup> Fatih Çollak, "Kur'ân-ı Kerim Öğretim Teknikleri", *Etkili Din Öğretimi*, (İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2010), 515-518.

tedir. Daha önce belirtildiği gibi artık meslekî eğitim olarak değerlendiremeyeceğimiz ve daha çok pedagojik olarak eğitim/terbiye yönüyle öncelediğimiz imam hatip okullarıyla beraber ilköğretim/ortaöğretim okullarında gelişim sürecini dikkate alarak ölçme ve değerlendirme yapmak esas olmalıdır. Zira ilgili yönetmelik ve programlar da bunu esas almıştır.

Yukarıda istenmesi gerektiğini belirttiğimiz seviyenin derste işlenen/okunan sayfalarından mı olması gerekir? sorusu akla gelebilir. Buna cevap olarak şöyle söylenebilir: Kur'ân dersinde derste okunan yerin sınavda da okutulması kaydı olamaz. Ayrıca Kur'ân kelimeleri ve ayetleri her ne kadar bazı ayetlerin telaffuzu diğerlerine nispeten daha zor olsa da birbirine çok benzemektedir. Bir sayfada olan mahreç ve tecvit kâideleri diğer sayfalarda da vardır. Bu manada okul durumu ve sınıf seviyesine göre aynı sayfa okutulup üzerinde puan değerlendirilmesi yapılması mümkündür.<sup>108</sup> İfade edildiği gibi bu sınavda okunacak yer, önceden belirtilen süre/cüzden rastgele seçilebileceği gibi Kur'ân'ı güzel okuma yarışmalarında yapıldığı gibi kura yoluyla da yapılabilir. Ancak, kalabalık öğrenci gruplarının olduğu yerde kura uygulaması kullanışlı olmayıp bu uygulama yarışma mantığına daha uygundur. Yüzüne okuma konuları cüz bazında söylenebileceği gibi süre bazlı da belirlenebilir. Nitekim İHL programlarında süre olarak belirlenmiştir. Bu şekilde ilahiyat düzeyinde belirleyen okullar olmakla birlikte biz öğrencinin Kur'ân'ın her cüzünden okuma yapılabilmesi ve takibinin kolay olması bakımından cüz olarak belirlemekteyiz. Aynı cüzde belirlenen yeri çalışmakla sorumlu olan öğrencilere tamamını okutma durumu söz konusu olmadığı için okuma belirli ayetlerle sınırlı kalmaktadır.

Belirli sayıda okutulabilen bu ayetler sınavda veya ders sürecinde her öğrenciye aynı sayfa mı okutulmalıdır, yoksa her öğrenciye farklı sayfalar mı okutulmalıdır? Buna cevap olarak şöyle söylenebilir. Aynı sayfa okutulduğunda ilk okuyan öğrencilerin yaptığı hataları eğer derste düzeltme yapılıyorsa diğer öğrenciler yapmayacaktır. Genelde bu da puan farklılığına sebep olacaktır. Daha önceden söylenen sayfalar okutulmağa devam edildiğinde diğer sayfada zorluk derecesi farklı olan kelime ve tecvitler olmadığı için dengesizlik oluşturacağı düşünülebilir. Aslında burada sayfalar farklı da olsa her öğrenci belirlenen sayfalardan sorumlu olduğu için bunun bir hata olduğunu söylemek mümkün değildir.

Bütün bunların yanında süreç içinde bir öğrenciye yüzünden okutulacak miktar, sınıf mevcuduna göre ayarlanması gerekir. Bu, duruma göre bir sayfa, bazen yarım sayfa, bazen de dört-beş satır şeklinde olabilir. Ancak burada mümkün olabildiğince çok sayıdaki öğrenciye okutma amacı hedeflerken, bir öğrencinin nasıl okuduğu tam olarak ortaya çıkmadan, eksikliklerini tespit edip öğrenciye düzeltmesini söylemeden ve okuma hakkında bir kanaat oluşmadan bitirilmemelidir. Bununla beraber mahreci tam oturmamış bir kişinin durumu daha ilk ayetten önce istiâze ve besmeleyi okuma düzeyinden de anlaşılabilir.<sup>109</sup>

Kur'ân öğretimiyle meşgul olan ve bu konuda çalışmaları olan Abdullah Benli, okuma sayfasını belirlerken öğrencinin seviyesini iyi ölçecek özellikte ve tecvit kurallarının yoğunlukta olduğu, kalın ve ince harflerin çok geçtiği sayfaları tercih edilmesini salık vermiştir.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> Yılmaz, *Yöntem ve Materyal Kullanımı*, 256.

<sup>109</sup> Benli, "Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi", 125-165.

<sup>110</sup> Benli, "Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi", 125-165.



Ancak bu uygulamanın, Kur'ân'ın tamamından sorumlu tutulduğu bir sınavda uygulanabileceğini belirtmek gerekir. Bu çerçevede özellikle imamlık, müezzinlik gibi sınavlarda ve son sınıf düzeylerinde özel sayfa ve ayetler de okutarak değerlendirme yapılması mümkündür.

## 2. Müstakil Sınav

Müstakil sınav, yeri ve zamanı belli bir tarihte gerek yüzüne ve gerek ezber okuma ve gerekse tecvit teorik bilgisi tek seferde yapılan sınavdır. Bu tür sınav, Diyanet kurumu tarafından imamlık, müezzinlik giriş sınavlarında, örgün eğitimde bütünlüme, muafiyet ve tek ders sınavlarında ders döneminden bağımsız olarak uygulanmaktadır. Bu sınavlarda her öğrenci için belli bir süre vakit ayrılıp her bölümden okutturulması ve bazı sorular sorularak ölçme ve değerlendirme yapılması esastır. Ders döneminde bu şekilde konuları ve zamanı belli olmak üzere dönem içinde veya dönem sonunda sınav yapmak mümkündür.

Özellikle ilahiyat fakültelerinde dönem sonunda diğer sınavlarla birlikte sınav tarihi ve yeri belirlenebilir. Ancak diğer derslerin yoğun olduğu bir zaman diliminde Kur'ân gibi süreç gerektiren bir dersin sınavını tek seferde belli bir saatte yapmak mümkün olmadığı için ister istemez öğrenci durumuna göre bu sınav farklı zamanlara bölünmek durumundadır. Nitekim bazı fakültelerde bu şekilde uygulama yapılmaktadır. Bu tür sınavda dönem içinde okuma seviyesini gösteren hiçbir açıklayıcı not tutmadan, ara ölçme ve değerlendirme yapmadan ders işlenmekte ve öğrenci yapılan okumalardan sorumlu tutularak sınava alınmaktadır.

Aslında bu tür sınavda Kur'ân dersinde okuma seviyesini tek sınavla ölçülmesi yeterli midir? Tek sınav her zaman tam güvenli olabilir mi? soruları akla gelmektedir. Çünkü bazı öğrenciler ezber yükünü bir defada verememekte ve okumada zorlanmaktadır. Bu da birçok öğrencinin dersten başarısız olmasına sebep olmaktadır. Hal böyle olunca Kur'ân dersine karşı ön yargılı bir tutum oluşabilmekte ve dersin gelişim düzeyinin görülmemesi nedeniyle dersin hocası öğrenciyi tam anlamıyla tanıyamamaktadır. Ayrıca öğrencinin, sınavın yapılacağı gün hasta olabilmekte, başka sosyal ve ailevi etkenlerin etkisi altında olma ihtimali bulunmakta; dolayısıyla tekrar telafi imkânı olmamaktadır.<sup>111</sup>

Bütün bu ihtimallere rağmen böyle bir uygulama tercih edildiğinde bazı kurallara uymak uygulama hatalarını azaltacaktır. Nitekim müstakil olarak yapılabilecek sözlü sınavların uygulaması konusunda Abdullah Benli şöyle demektedir:

*“Fakülte tarafından ilan edilen tarih ve saatler içerisinde sınavın yapılıp bitirilmesini neredeyse imkânsız kılar. Bu yüzden sınav saatlerinin kâğıt üzerinde yazılı olmasına değil, uygulanabilir olmasına dikkat edilmelidir. Dolayısıyla imtihan salonu önünde kalabalıkların oluşmaması için imtihan günleri ve öğrenci sayısı da göz önünde bulundurularak ders hocası tarafından her bir öğrenciye ayrı bir imtihan saati belirlenir ve önceden ilan edilir. Bu sebeple bazı fakültelerde sınav zamanı Kur'ân dersi vb. dersler için ayrı bir tarih ilan edilmez. Not düşülerek dersin hocası ile görüşülmesi belirtilir.”*

Abdullah Benli Hoca her öğrenci için 10 dakikalık arayla saat belirlemiş ve liste olarak ilan etmiştir.<sup>112</sup>

<sup>111</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 350.

<sup>112</sup> Benli, “Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi”, 125-165.

Yukarıda belirtilen bu yöntem tercih edildiğinde sınav gün ve saati ders hocasının şartlarına ve öğrencilerin durumlarına göre diğer sınavlardan bağımsız olarak duyurulmalı, sınava girecek öğrenciler sınıf veya gruplar halinde sınıflandırılarak ayrılmalıdır. Aksi takdirde kalabalık öğrenci gruplarının sınavını yürütmek imkânsız hale gelecektir. Bu tür sınavda ezber konuları süreç içinde verilir değerlendirme yapılarak yüzüne okumanın bu müstakil sınava bırakılabilmesi mümkün iken, bunun tersini de uygulamak mümkündür. Ayrıca sınavın mutlaka bir planı olmalı, tarih, zaman ve yer belirlendikten sonra önceden belirlen sorumluluk alanına göre öğrenci hazırlık yapabilmelidir. Eğer bu sınav bir defa yapılıyorsa veya farklı zamanlara dağıtıldıysa öğrenciler ne zaman sınava gireceğini bilmeli ve ona göre gelmelidir. Aksi takdirde bu sınavın planlı ve programlı olarak yürütülmesi imkânsızdır. Bu sebeple öğrenci, “*Nasıl olsa sınav uzun sürer, akşama kadar girerim.*” düşüncesinde olmamalıdır. Bu çerçevede sınav mutlaka bir zamanla sınırlandırılmalı ve bir öğrenciye ayrılacak zaman, yüzüne ve ezberden ne kadar okutulacağı ve tecvitten kaç soru sorulacağı önceden planlanmalıdır.<sup>113</sup>

Böyle sınavlarda komisyon olması halinde karşılıklı konuşarak tek puan da verilebileceği gibi ayrı ayrı puan verilir bunların ortalaması alınarak da verilebilir.<sup>114</sup> Hatta bu komisyon üyelerinin ayrı odalarda bulunup ayrı ayrı sınav yapılması da mümkündür.<sup>115</sup> Böyle yapılması halinde puanlayıcılar arasında puan farklılıkları oluşabilmektedir. Bu durum ölçme hatası olarak kabul edilip test haricindeki bütün sınav türlerinde mevcut olduğu için sıkıntı oluşturmamaktadır. Ölçülen konunun karmaşıklığı ve şartları sebebiyle ölçmeyi yapan kişiye göre değişebilmektedir. Ölçülen şeyin durumu ve şartlarına göre yapılan ve literatürde sistematik hata olarak adlandırılan bu hataya Kur'ân dersinde takdir farklılığı/hatası denilebilir.<sup>116</sup>

### 3. Süreç İçinde Sınav

Yıllardır uygulanan sözlü sınav yerine başka bir yöntem uygulama şansı olmayan Kur'ân okuma dersinde, uzun sürede yapılandırmacı<sup>117</sup> öğretim modelinin anlayışına uygun olarak süreç odaklı bir ölçme ve değerlendirme yapmak mümkündür.<sup>118</sup> Bu uygulama, dönem içinde süreç takip edilerek yapılabileceği gibi yine dönem içinde tarih belirlenerek ayrı bir sınav olarak da yapılabilir. Bu sınavın illaki fakülte/okul tarafından ilan edilen sınav döneminde olması gerekmez. Diğer derslerin sınavının yoğun olduğu zamanda Kur'ân sınavı için yüzüne okuma, ezber çalışması yapmak gerçekten öğrenci için hem zorlayıcı hem de verimsiz

<sup>113</sup> Öcal - Ay, *Ölçme ve Değerlendirme*, 22.

<sup>114</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 253.

<sup>115</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 255.

<sup>116</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 121.

<sup>117</sup> Yapılandırmacı yaklaşım, öğrenmede bireysel farklılıkları dikkate alan, kişinin bireysel özgülüğünü ön plana çıkararak sahip olduğu bilgilerle yeni aldığı bilgileri kendine özgü biçimde yapılandırıdığını söylemektedir. Bu durum öğretim yöntem ve tekniklerinin mümkün mertebe çeşitlendirilmesini amaçlayıp ölçme ve değerlendirmede öğrencilere bilgi, beceri ve tutumlarını sergileyebilecekleri çoklu değerlendirme imkânlarının sunulmasını gerektirmektedir. Mehmet Yıldız -M. Fatih Genç, “Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyleri ve Karşılaştıkları Sorunlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* 45 (2016), 45-80; Mahmut Zengin, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım* (İstanbul: Dem Yayınları, 2011), 122.

<sup>118</sup> Davut Işıkoğan - Adem Korukcu, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Öğretmenlerin Programa Yönelik Görüşleri”, *Dini Araştırmalar* 11/32 (2008), 237-258.

olmaktadır. Bu sebeple hocanın belirlediği bir tarihte imkân ve şartlara göre sınav yapılmalı veya süreç içinde takip edilerek alınan notlardan puan çıkarılmalıdır. Bu şekilde süreç içinde yapılan ölçme ve değerlendirme faaliyeti bütün öğrencilere yapılmasının yanı sıra durumu nispeten zayıf bazı öğrencilere ders işleme sürecinde veya dönem sonunda tekrar fırsat verilebilir. Bu da zayıf öğrencinin durumunu daha ayrıntılı görebilme imkânı verdiği gibi onun motivasyonu daha da artıracaktır. Nitekim MEB'de nasıl ki zorunlu hallerde ek sınav imkânı verilebilmekte ise aynı şekilde önceden alınıp ilan edilen karar ve uygulamayla bu sınav gerçekleştirilebilir.<sup>119</sup> Nihayetinde dönem içinde bütün öğrenciler için ölçme-değerlendirme yapılmış olacak ve not takdir edilerek başarılarına dair karar verilmiş olacaktır.<sup>120</sup> Bunun yanı sıra bu değerlendirme, birden fazla ölçme sonucuna da dayanabilir. Dönem içinde yapılan ölçmelerin aritmetik ortalaması alınabileceği gibi son ölçmeye veya genel durumuna bakılarak puan oluşturma şeklinde de uygulanması mümkündür. Fakat burada öğrencinin kabul edilemeyecek hatalarını ve hata sıklığını da dikkate almak gerekir.

Kur'ân dersi sınavı, dersin özelliği sebebiyle sınav döneminde olması zorunlu değildir. Bu dönemde sadece verilen puanlar resmi olarak sınav döneminde ilan edilen tarihte girilecektir. Çünkü bu sınavı tümüyle ders hocası yapmakta olup okulun genel uygulamasına ihtiyacı bulunmamaktadır. Nitekim bazı fakültelerde bu yönde karar alınmakta, Kur'ân dersinin sınav takviminin ders hocasının uhdesinde olduğu belirtilmektedir.<sup>121</sup> MEB okullarında da uygulama bu yönde olup yönergelerde Kur'ân dersi için tavsiye edilen bir yöntemdir. Bu çerçevede Kur'ân-ı Kerim dersine yönelik ölçme ve değerlendirme faaliyetleri süreç odaklı olarak yürütülebileceğinden ve bunun önemsenmesi gerektiğinden söz edilmiştir. Ayrıca öğretmenin, sürecin değerlendirmesini yaparken; kendi şartlarına, muhataplarının şart ve imkânlarına, ilgi ve ihtiyaçlarına uygun ölçme yöntem ve teknikleri geliştirebileceğinden bahsedilerek esnek bir tavır belirlenmiştir.<sup>122</sup> Biz de ilahiyat düzeyinde ders merkezli Kur'ân ölçme ve değerlendirmelerinin süreç odaklı olmasının, verimlilik, şartlar, imkânlar ve uygulanabilirlik açısından daha elzem olduğunu düşünüyoruz.

Süreç odaklı değerlendirmede öğrenci hatalı okuduğunda zaman ve şartlara göre tekrar okutma ve değerlendirme durumu söz konusudur. Böyle değerlendirmede tek sınav gibi bir defasında geçme notuna yansıtacak puan verilmemeli, öğrenciye tekrar şans tanınmalıdır. Çünkü aynı zamanda öğretim ilkeleri gereği doğru ve güzel okumayı özendirme, öğrenciyi küstürmeme, basitleştirip zorlaştırmama, sözle "geliştiriyorsun, iyisin" gibi yaklaşımla hareket etme öğretimin zaruri şartlarındanıdır.<sup>123</sup> Burada amaç öncelikle öğrenciyi takip ederek okumasını geliştirmesine yardımcı olmak ve yönlendirmektir. Süreç içinde yapılan ölçme

<sup>119</sup> MEBOKY, md. 45. Yönetmelikte "zorunlu haller ifadesi" kullanılmıştır. Ancak İHL'de görev yaptığımız dönemde iki sınavın ortalaması zayıf olan öğrenciye resmi olarak 3. sınav yapılmaktaydı.

<sup>120</sup> Öcal - Ay, *Ölçme ve Değerlendirme*, 23.

<sup>121</sup> Öcal - Ay, *Ölçme ve Değerlendirme*, 24. Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde ve bazı fakültelerde "Kur'ân-ı Kerim dersleri, Kur'ân sınavları sözlü sınav şeklinde gerçekleştirilecektir. Kur'ân sınavları, hocalarımızla belirlediğiniz takvim dâhilinde gerçekleştirilecektir. Ders hocanızla iletişim kurarak, belirlenen takvime göre sınava giriniz." şeklinde belirtilmektedir. Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, "Kur'an-ı Kerim-Sınavlarıyla-İlgili Acıklama" (Erişim 3 Aralık 2021). Ayrıca bk. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, "Kur'ân-ı Kerim Vize Sınavları" (Erişim 3 Aralık 2021).

<sup>122</sup> MEB, İHL Kur'an Öğretim Programı, Ölçme ve Değerlendirme, 4.

<sup>123</sup> Remzi Kaya, *Kur'ân'ı Kerim'de Eğitimci Olarak Hz. Peygamber*, (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2019), 171.

sonucu verilen ile dersin öğretimi beraber yürütüldüğü için kontrol listesine yazılan puan, alınan not, bazı zaruri durumlarda değişmeyen nihai puanlama olmamalıdır. Böyle durumda tekrar bir değerlendirme yapılabilir. Hatta bu uygulama, uygun zaman varsa tek/bütünleme sınavı gibi sınavlarda bile yapılabilir. Bu da öğrenci için olumlu olup dersin amaç ve kazanımlarıyla örtüşen bir uygulamadır. Ancak bu noktada genel düzenin ve sistemin bozulmaması için bu durumun istismar edilmesine de müsaade edilmemelidir. Çünkü kuralların uygulanmadığı durumlarda puanlama konusunda eşitlik ve adaletten söz edilemez.

Kur'ân dersinin ölçme ve değerlendirmesi öğretim süreciyle iç içedir. Hataların görülmesi, düzeltilmesi, yazı veya puanla öğrencinin durumunun kaydedilmesi nihai puan olmasa da hedefe yönelik bir değerlendirmedir. Bu süreçte hocanın gayretine göre takip durumunun şekli değişebilse de mutlaka takip edilmesinin zarureti ortadadır. Derste öğrencinin takip edilmesi aslında bu hususta pek çok hatayı önlemektedir. Düzenli olarak tutulan gözlem listeleri bazı hataları azaltmaktadır. Zira bu yöntem de Kur'ân dersinde yaygın olarak uygulanmaktadır.<sup>124</sup> Tabi burada, uygulamayı yaparken okunacak cüz/sayfa/sûre gibi hususlar mutlaka önceden belirlenmeli, verilen not anında kaydedilerek olumlu ve olumsuz durumlar hemen not edilmelidir.<sup>125</sup>

Süreç odaklı değerlendirmede öğrenci takip çizelgesinin, öğrencinin gelişimin izlenmesi açısından önemi büyüktür. Ancak bu durumda hatalar anında düzeltilmeli ve öğrenciye de hatalarının ne olduğu ve nasıl yapması gerektiği güzel ve yumuşak bir dille söylenmelidir.<sup>126</sup> Okutma, imkân dâhilinde her hafta veya belli periyotta olmalı, uzun aralıklarla olmamalıdır.<sup>127</sup> Bu durumda bize göre puanlama konusunda fazla meşgul olmamak için ders/süreçte öğrenciye puan zikredilmemelidir. Sınıf içindeki uygulamalarda bu bağlamda şu hususu da unutmamak gerekir ki, Kur'ân derslerinde karşı cins öğrenciler birbirlerinden çekinebilmektedir. Başarılı öğrencilerin rahat veya övünmelerine, başarısızların da içine kapanmalarına, sıkılmalarına veya agresifleşmelerine sebep olabilmektedir.<sup>128</sup>

Kur'ân kelimelerinin mahrecine uygun telaffuz edilmesi, medlerine riayet edilmesinin öğrenilmesi ve diğer tecvit kurallarının uygulanmasından sonra yüzüne okumayı hızlandırmak için bazı öneriler yapılmaktadır. Bu önerilerde öğrencilerin Kur'ân okuma heyecanını diri tutma, okurken sayfada teklememe, aynı sayfa üzerinde yoğun çalışma ve öğretmenin/hocanın yapılan çalışmaları kaydederek öğrencinin takibi hedeflenmiştir. Buna göre öğrenciler arasında sınıf seviyesi de dikkate alınıp dakikalık okuma yapılarak adeta bir yarış planlanmış, bir tam sayfayı 1:00-1:30 dakika arasına pekiyi; 1:30-2:00 dakika arasına iyi; 2:00-2:30 dakika arasına orta; 2:30 ve daha yukarısı için zayıf not takdir edilebileceği belirtilmiştir.<sup>129</sup> Tabi burada öncelikle sınıf mevcudunun buna müsait olması öğrencilerin hızlı okuma adına hatalı oku-

<sup>124</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 281.

<sup>125</sup> Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, 280.

<sup>126</sup> Benli, "Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi", 125-165.

<sup>127</sup> Öcal - Ay, *Ölçme ve Değerlendirme*, 28.

<sup>128</sup> Ahmet Gökdemir, "İlahiyat Fakültelerindeki Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri İçin Bazı Teklifler", ed. Ahmet Gökdemir, *Türkiye'de Kur'ân ve Kıraat Eğitimi* (İstanbul: İlahiyat, 2021), 9-14; Öcal - Ay, *Ölçme ve Değerlendirme*, 28.

<sup>129</sup> Nazif Yılmaz, "İmam Hatip Liselerinde Kur'ân'ı Kerim Öğretimi İçin Öneriler", *İmam Hatip Liselerin Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalı?*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 24.

maması, sınıf seviyesinin aynı olmaması gibi durumların da göz önüne alınması gerektiği unutulmamalıdır. Hedefte de ifade edildiği gibi özellikle alt seviyelerde uygulanması öğrenciyi arkadaşlarından geri kalmama ve puanını yükseltme heyecanı vermesi, dersin etkinlik olarak işlenmesi, aynı zamanda puan vermenin okumayı geliştirmeyi desteklemesi uygulanabilecek bir yöntemdir.

Süreç içinde ölçmenin amacı da aynı zamanda öğrencilerin gelişmesini sağlamaktır. Burada uygulamanın hedefinde, ölçme sonucunu öğrencilerle paylaşarak uygulamayı etkin hale getirme esastır.<sup>130</sup> Süreç odaklı ve müstakil sınav, bazı öğrenciler için birlikte kullanılarak,<sup>131</sup> öğretmenin öğrenciyi yakından tanınması, hedeflerin ulaşılması açısından önemli olmakla birlikte, Kur'ân dersinde ölçmenin doğru yapılarak öğrenciye hak ettiği puanın verilmesi de önem arz etmektedir.<sup>132</sup>

### Sonuç

Ölçme ve değerlendirme diğer derslerde olduğu gibi Kur'ân dersinde de öğretilenlerden dönüt alınması, bu yönde dersin planlanması, dersin verimliliği, başarılı veya başarısız olması noktasında önemli bir husustur. Bu noktada ölçme ve değerlendirmede güvenilirlik, geçerlik ve kullanılabilirlik unsurları en önemli öğelerdir. Bu sebeple Kur'ân dersinde hedef ve kriterler çerçevesinde okuma seviyesinin saptanması bunun sonucunda “zayıf, iyi veya çok iyi” gibi yargılara varılması gerekir. Bunu yaparken çokça okutma veya süreç içinde öğrencinin takip edilmesi güvenilirliği artıran unsurlardır. Ayrıca Kur'ân okumada tecvit kaidelerinin her yerde aynı olması sebebiyle farklı sayfaların okutturulması durumunda da geçerli bir yöntem olmakta, güvenilirlik konusunda herhangi bir sıkıntı teşkil etmemektedir.

Kur'ân dersi yüzüne okuma ve ezber okumasıyla kendine has özellikleri olan bir ders olması hasebiyle ölçme ve değerlendirmede yönetmeliklerde sınav çeşitlerinden biri olan sözlü sınavı bu ders için tek seçenektir. Her ne kadar sözlü sınavın diğer sınavlara göre güvenilirliği az kabul edilse de Kur'ân dersi için aynı durum geçerli değildir. Çünkü belirlenen hedef ve kriterler çerçevesinde yapılandırılmış, sınırları belirlenmiş bir sözlü sınavı bu dersin şeffaflık ve güvenilirlik seviyesini artırmaktadır.

Kur'ân dersi bilişsel yönü olmakla birlikte psiko-motor yönü de olan bir derstir. Ancak resim müzik gibi özel beceri isteyen bir ders değildir. Bu sebeple her öğrencinin aynı okuma seviyesine gelebilmesi imkân dâhilindedir. Bu çerçevede özel beceri isteyen bir anlayışı ile hareket edilmesi uygun değildir.

Kur'ân dersindeki yüzüne ve ezber okuma kriterleri, öğretim yapılan okul/kurs seviyesinde istenilen hedef ve kazanımlara göre belirlenmek durumundadır. Bu sebeple İHO gibi ilköğretim ve İHL gibi ortaöğretim kademelerinde dersin diğer kazanımları da dikkate alınarak, öğrencinin gelişim süreci içerisinde ölçme ve değerlendirme yapılmalıdır. Yükseköğretim kademesinde ise meslekî bir ders olması hasebiyle en temel okuma, ezber ve tecvit bilgisinde eksiklikleri giderecek bir hedef doğrultusunda kriterler belirlenmelidir. Bunlar, okul düzeyi,

<sup>130</sup> Muzaffer Üzümcü, *Geçmişten Geleceğe Öğretmen ve Öğretmenlik*, ed. Adem Güneş (Ankara: OTTO, 2020), 220.

<sup>131</sup> Üzümcü, *Geçmişten Geleceğe Öğretmen ve Öğretmenlik*, 220.

<sup>132</sup> Üzümcü, *Geçmişten Geleceğe Öğretmen ve Öğretmenlik*, 222.



sınıf düzeyi veya içinde bulunulan duruma göre göre belirlenmelidir. Meslekî öğretimin dışında öğrencinin gelişim düzeyini esas almakta fayda varken meslekî düzeylerde istenilen hedefe göre kriterler konulmalı ve bunlar gerçekçi olmalıdır. Bu çerçevede yüzüne okumada sınıf seviyeleri de dikkate alınmalıdır. Yüzüne okuma, tamamı olmak üzere ezber okuma, - yerine göre tecvit bilgileri- baraj olarak belirlenmeli, buna göre daha kullanışlı görünen bütüncül dereceli puanlama anahtarı yazılı veya plan olarak hazırlanmalıdır. Bu ölçütlere göre istenen yeterlilikleri sağlamayan kişi/öğrenci dersten/sınavda başarılı sayılmamalıdır.

Aynı kriterler Kur'ân okumanın sözlü sınav olarak yapıldığı bütün sınavlarda hedef ve amaca göre belirlenmelidir. Bu çerçevede örnek olarak “çok iyi 90-100; iyi 80-90; orta 70-80; geçer 60-70; zayıf 0-60 şeklinde hata ve okuma seviyesine göre belirlenmesinde fayda vardır. Zira şeffaflığın ve adaletin sağlanmasında ve birtakım şaibelerin bertaraf edilmesinde bu kriterlerin önemli bir yeri vardır.

Kur'ân dersi, belirlenen kriterler doğrultusunda takip çizelgesi ile süreç içinde öğrencinin izlenmesi, süreç odaklı değerlendirmelerin yapılması ve öğrencilerin yönlendirilmeleri gereken bir ders olduğu için öğretim süreci ile ölçme ve değerlendirme beraber yürütülmek durumundadır. Özellikle kalabalık ortamlarda uygulanması gereken yöntem budur. Bu anlamda dersin verimliliği, öğrencinin seviyesinin belirlenmesi ve geri dönütün verilerek yönlendirilmesi açısından süreç odaklı bir ölçme ve değerlendirme daha uygun görünmektedir. Bununla birlikte ihtiyaç olduğunda yer ve zaman belirlenerek müstakil olarak yüzüne, ezber okuma ve tecvit bilgisinin ölçülmesini ve değerlendirmesini yapmak mümkündür. Bu durum, şartlara göre tercih edilecek bir yöntemdir.

Netice olarak, Kur'ân dersinin puanlaması konusunda hedef ve kazanımlar gerçekçi olmalı ve ölçme değerlendirme bu çerçevede yapılmalıdır. Bütün öğretim kademelerinde hatta sınıf seviyelerinde aynı okuma seviyesi aranmamalı, alınacak ortak kararlar hassaten yüzüne okuma düzeyi mutlaka kategorize edilmelidir. Bu çerçevede kontrol listelerinin yanında sınıf seviyesine göre kriterlerin net olarak yazıldığı ölçekler hazırlanmalıdır. Böylece belirlenen kazanımların kazandırılabilmesi ve öğretimin gelişimin sağlanması imkânı elde edilebilir.



## Kaynakça

- AKÜÖLEY, Afyon Kocatepe Üniversitesi Önlisans ve Lisans Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sayı: 28038, (2011). Erişim 05 Ekim 2022. <https://ogrenci.aku.edu.tr/egitim-ogretim-sinav-yonetmenligi/>
- AKÜ, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi. “Müfredat Dersleri”. Erişim 11 Şubat 2022. <https://islamiilimler.aku.edu.tr/mufredat-dersleri/>
- AKÜ, Afyon Kocatepe Üniversitesi. “Ders İçerikleri”. Erişim 21 Şubat 2022. <https://islamiilimler.aku.edu.tr/ders-icerikleri-2/>
- Akkuş, Murat. “Kur’ân Okuma ve Tecvid Dersi Sınavlarının Ölçme ve Değerlendirmelerine Yönelik Bir Teklif: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği”. *İlahiyat Fakültelerinde Kur’ân Eğitim ve Öğretimi*. ed. Ahmet Gökdemir. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Ata, Mehmet Mahfuz. “Kur’ân Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30 (2013), 167-189.
- Baş, Erdoğan. *Kur’ân Okuma-Okutma ve Anlama Üzerine*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Benli, Abdullah. “İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur’ân Okuma ve Tecvid Dersleri için Bir Program Önerisi”. *Bilimname : Düşünce Platformu* 28 (Ocak 2015), 125-165.
- BUÜ, Bursa Uludağ Üniversitesi. “Bilgi Paketi, Ders Kataloğu”. Erişim 21 Şubat 2022. <http://bilgipaketi.uludag.edu.tr/Ders/Index/1097042>
- Çakmak, Fatih. *Din Öğretiminde Hedefler*. Bursa: Emin Yayınları, 2020.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları. 6. b., 2008.
- Çınar, Fatih. “Din Öğretiminde Çoklu Zekâ Kuramı: İlköğretim Dkab Dersi Öğretim Programının Kuram Açısından Analizi ve Uygulama Örnekleri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/37 (2016), 191-243.
- Çollak, Fatih. “Kur’ân-ı Kerim Öğretim Teknikleri”, *Etkili Din Öğretimi*, İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2010.
- Darendeliler, Feyza. vd. “Yapılandırılmış Yansız Klinik Sınavlar”. *Tıp Eğitimi Dünyası* 7 (2002), 32-37.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’ân Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönergesi. *Resmi Gazete* 30825 (08 Temmuz 2019). Erişim 05 Ekim 2022. <https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/kategoriler/birimler-mevzuat%C4%B1/e%C4%9Fitim-hizmetleri-mevzuat%C4%B1>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Tashîh-i Hurûf Hizmet İçi Eğitim Programı*. Ankara: 2017.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Kur’ân Kursları Öğretim Programları”. Erişim 28 Eylül 2022. <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/sayfa/489>

- Dodurgalı, Abdurrahman. “Kur’an-ı Kerim Okumayı Öğrenmede Bazı Tartışmalar ve Öneriler”. *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi* İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.
- Doğan, Recai – Ege, Remziye. *Din Eğitimi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Eker, İzzet. “Kur’ân-ı Kerim Takip Çizelgesi”. Erişim 05 Ekim 2022. <https://www.izzeteker.com/icerik/ders-ici-cizelge-form/kuran-i-kerim-takip-cizelgesi-b556c53>
- Gökdemir, Ahmet. “İlahiyat Fakültelerindeki Kur’ân Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bazı Teklifler”. *Türkiye’de Kur’ân ve Kıraat Eğitimi*. 9-24. İstanbul: İlahiyat, 2021.
- Gökdemir, Ahmet. “Kur’ân Okuma ve Tecvidi Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, ed. Ahmet Gökdemir. *İlahiyat Fakültelerinde Kur’ân Eğitim ve Öğretimi (Sorunlar, Çözümler, Yöntemler)*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Güloğlu, Nazife Vildan. “Kırâat-i Seb‘a İmamlarının Sîretleri Bağlamında Bir Kur'an Öğreticisinin Sahip Olması Gereken Özellikler”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/1 (Bahar 2022), 138-163.
- Hızcıoğlu, Betül Özmen. *Problem Çözme Sürecinde Dereceli Puanlama Anahtarı (Rubrik) Kullanımında Puanlayıcı Uyumunun İncelenmesi*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- İÜ, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. “Kur’ân-ı Kerim Vize Sınavları”. Erişim 3 Aralık 2021. <https://ilahiyat.istanbul.edu.tr/tr/duyuru/2020-2021-guz-donemi-kuran-i-kerim-vize-sinavlari->
- Işıkdoğan, Davut-Korukcu, Adem. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Öğretmenlerin Programa Yönelik Görüşleri”. *Dinî Araştırmalar* 11/32 (2008), 237-258.
- Kaplan, Sevilay. “Performans Değerlendirmesi: Performans Hazırlaması ve Puanlaması”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2016), 188-200.
- Kaya, Remzi. *Kur’ân’ı Kerim’de Eğitimci Olarak Hz. Peygamber*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 2019.
- Keylâni, Üsâme Yasin. “Günümüzde İnsanların Kur’an Okumadaki Durumları”. çev. Ali Çiftçi. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2014), 173-192.
- KEÜ, Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, “Kur'an-ı Kerim-Sınavlarıyla İlgili Açıklama”. Erişim 3 Aralık 2021. <https://ilahiyat.erciyes.edu.tr/DYR/Duyuru-Detay/Kurani-Kerim-Sinavlariyla-Ilgili-Aciklama/6709>
- Kılıç, Mustafa. “İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur’ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 69-106.

- KAIHL, Konya Anadolu İmam Hatip Lisesi. “Kur’ân-ı Kerim”. Erişim 05 Ekim 2022. [https://konyaihl.meb.k12.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/42/25/246933/dosyalar/listele\\_dosya\\_1784294.html](https://konyaihl.meb.k12.tr/meb_iys_dosyalar/42/25/246933/dosyalar/listele_dosya_1784294.html)
- Mamur, Nuray. *Anadolu Güzel Sanatlar Lisesi Resim Bölümü Öğrencilerinin Sanatsal Yetliliğini Ölçme ve Değerlendirmede Eğitsel Gelişim Dosyasının (Portfolyo) Rolü*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- MEBOKY, Millî Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliği. *Resmi Gazete* 28758 (7 Eylül 2013). Erişim 29 Eylül 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=18812&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>
- MEBKGOYUE, “Genç Sadâ” Kur’ân-ı Kerim’i Güzel Okuma Yarışması Usul ve Esasları. MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. 3. Erişim 05 Ekim 2022. [https://dogm.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar](https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar)
- MEBOÖEİKY, Millî Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliği. *Resmi Gazete* 29072 (26 Temmuz 2014). Erişim 30 Eylül 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=19942&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>
- MEBTTKB, Millî Eğitim Bakanlığı, Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı Orta Öğretim Kur’ân-ı Kerim Dersi Öğretim Programı Ankara 2012. Erişim 05 Ekim 2022. <https://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14>
- MEBTTKB, Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığının 07/06/2021 tarih ve 13 sayılı kararıyla alınan İHL haftalık ders çizelgesi. Erişim 11 Şubat 2022. <https://dogm.meb.gov.tr/www/haftalik-ders-cizelgeleri/icerik/11>
- MEB, “İHO Kur’ân Dersi Öğretim Programı”. Erişim 27 Temmuz 2022. [https://dogm.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar](https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar)
- MÜÖLEÖY, Marmara Üniversitesi Önlisans ve Lisans Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği. *Resmi Gazete* 29451 (20 Ağustos 2015). Erişim 05 Ekim 2022. <https://www.marmara.edu.tr/universite/yonetim/mevzuat>
- Öcal, Mustafa - Ay, Mehmet Emin. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 3. b., 1998.
- Pehlivan, Sevda Yartaşı. “Yetişkinlere Yönelik Kurân Kurslarında Kurân-ı Kerim Öğretim Yöntemleri ve Okuma Problemleri (İstanbul/Kartal Örneği)”. ed. Ahmet Gökdemir. *İlahiyat Fakültelerinde Kur’ân Eğitim ve Öğretimi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Sarı, Mehmet Ali. “Kur’ân’ı Güzel Okumanın Yolları”. *Diyanet Dergisi* 17/3 (Mayıs, Haziran 1976), 143-147.
- Sekin, Sefa. “Türkiye’de Ezberci Öğretim ve Nedenleri”. *Marmara Coğrafya Dergisi* 0/18, (2008), 211-221.

- Sezer, Yasin – Bilgin, Hüseyin. “Sözlü Sınavların Yargısal Denetimi”. *Türkiye Borsalar Birliği Dergisi* 86 (2009), 168-187.
- Şahin, Hatice. *İslam Kültür Tarihinde 'Kur'ân Hıfzı' Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Şenat, Fatma Asiye. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'ân Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 143-164.
- Şişginoğlu, Filiz. *Çok Alanlı Sanat Eğitiminde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şirin, Sümeyye. *Hafızlık Eğitiminin Bilişsel İşlevlere Etkisi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Taşpınar, Kadir. “Kur'ân'ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersi Müfredatının Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisine Dair Bir Değerlendirme (RTEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)”. ed. Ahmet Gökdemir. *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Turgut, M. Fuat – Baykul, Yaşar. *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*. 6.b., Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Üzümcü, Muzaffer. *Geçmişten Geleceğe Öğretmen ve Öğretmenlik*. ed. Adem Güneş. Ankara: Otto, 2020.
- Yıldız, Mehmet - Genç, M. Fatih. “Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyleri ve Karşılaştıkları Sorunlar”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 45 (2016), 45-80.
- Yılmaz, Nazif. *İmam Hatip Liselerinde Kur'ân-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yılmaz, Nazif. “Kur'ân Öğretim Yöntem ve Teknikleri”, Etkili Din Öğretimi. 3.b., İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2010.
- Yılmaz, Nazif. “İmam Hatip Liselerinde Kur'ân'ı Kerim Öğretimi İçin Öneriler”. *İmam Hatip Liselerin Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalı?*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Zengin, Mahmut. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım*. İstanbul: Dem Yayınları, 2011.

**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)**

Hasan Hüseyin HAVUZ

**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.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests**

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

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)**

**Bakara Suresi 2/81. Ayetindeki ‘Seyyie’ İfadesinin Anlam ve Yorumu Üzerine Bir İnceleme**

*Surah Al-Baqara 2/81. An Analysis on the Meaning and Interpretation of the Expression of ‘Seyyie’ in the Verse*

**Mustafa Murat BATMAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir ABD  
Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Amasya, Türkiye  
m.murat05@hotmail.com  
Orcid: 0000-0001-5273-6771

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 02/01/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 11/04/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/05/2023

**Atıf / Citation:** Batman, Mustafa Murat. “Bakara Suresi 2/81. Ayetindeki ‘Seyyie’ İfadesinin Anlam ve Yorumu Üzerine Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan/April 2023), 254-280.

<https://doi.org/10.31121/tader.1228524>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye



**Öz**

Kur'an-ı Kerim'de kötülük, fenalık, günah ve mâsiyet gibi kötü amellerin kişinin imanını ve ahiret hayatını menfi anlamda etkileyeceği yönünde ayetler bulunmaktadır. İşlenen (büyük) günahların kişiyi ebedî azaba müstahak kılıp kılmayacağı yönündeki ihtilafların bazıları Bakara suresinin 81. ayeti ve ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesi kapsamında tartışılmaktadır. Esasen İslam tefsir geleneğinin önemli bir yekûnunu teşkil eden kitabiyatta ayette zikredilen kötülükten kastedilenin şirk ve benzeri bir eylem olduğu bilgisi yer almaktadır. Bununla birlikte ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةً) ifadesinin anlamlandırılmasında ve yorumunda klasik ve modern tefsir literatürü arasında farklılıklar gözlemlenmektedir. Söz konusu ifadenin genel ve literal bir okuma biçimiyle modern dönem tefsir literatüründe daha geniş çerçeveli bir yaklaşımla ele alındığı söylenebilir. Özellikle söz konusu ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin klasik tefsir birikimindeki spesifik anlamı göz ardı edilerek herhangi bir kayıt koymadan genel olarak kötülük ve suç şeklinde çevrildiği görülmektedir. Böylece ayet, belirtilen kötü eylemin Müslüman olan veya olmayan herkesin işleyebileceği genelleyici bir yaklaşımla anlamlandırılmış olur. Bu doğrultuda ayetin devamında zikredilen ebedî cehennem tehdidi ise kötülük işleyen herkesi kapsamış olmaktadır. Bu araştırmada ise öncelikle erken ve klasik dönemdeki tefsir edebiyatından faydalanarak ayetteki tehdit içerikli mefhumun muhatabı belirlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Kur'ân kelimelerini vücûh ve sözlükbilim açısından ele alan eserlerden faydalanılmıştır. Araştırmanın devamında yapısal olarak çokanlamlılık arz eden bu ve benzeri kelimelerin anlam tayininde metin içi ve metin dışı bağlamın önemi, erken ve klasik dönem tefsir literatüründen örneklerle ortaya konulmuştur. Modern dönem tefsir literatüründe ise ayetteki söz konusu ifadenin anlamlandırılmasına yönelik dönüşüm açıkça görülebilmektedir. Söz konusu dönüşüm, Kur'an'daki bazı husûsî hitap ve içeriklerin umûmîleştirilmesi olarak tanımlanmıştır. Bu doğrultuda çalışmada yapısal olarak çokanlamlılık arz eden söz konusu ifadenin bağlam bilgisi dikkate alınarak anlamlandırılmasına yoğunlaşmıştır. Ayrıca bu anlamlandırmanın tefsir tarihi süreci açısından değişimini ortaya koymaya ve bu doğrultuda tespitler ve teklifler sunulmaya gayret edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Kur'an, Tefsir, el-Bakara 2/81, Seyyie, Bağlam.

**Abstract**

There are verses in the Qur'an that indicate some bad deeds such as evil, sin and resentment affect negatively a person's faith and life in the hereafter. Some of the debates as to whether major sins make a person deserve or not the eternal torment also occur within the scope of the 81th verse of Surah al-Baqara and the expression *sayyie* (سَيِّئَةً) in the verse. In fact, in many sources, which constitute an important part of the Islamic tafsir tradition, it is stated that what is meant by the evil mentioned in the verse is polytheism and a similar act. It is observed that there are differences between the classical and contemporary tafsir literature in the interpretation of the expression *sayyie* (سَيِّئَةً) in the verse. It can be stated that the expression at stake is handled with a broader approach in the modern period of tafsir literature with a general and literal reading style. It is seen that the specific meaning of the word *seyyie* (سَيِّئَةً) in the aforementioned verse is ignored in the classical tafsir accumulation, and it is generally translated as evil and crime without any notation. Thus, the verse is interpreted with a generalist approach indicates that these evils can be committed by everyone, Muslim or not. In this direction, the threat of eternal hell punishment mentioned in the continuation of the verse includes everyone who commits evil. In this research, it has been tried to determine the addressee of the threat in the verse by making use of the tafsir literature both in the early and classical period. In this context, the works that deal with the words of the Qur'an in terms of wujûh and lexicography have been used. In the continuing part of this study, the importance of in-text and out-of-text context in determining the meaning of these and similar words, which are structurally very meaningful, has been tried to demonstrate with examples from the early and classical period exegetical literature. When it comes to the tafsir literature of the modern period, the transformation towards the meaning of the expression in question in the verse can be clearly seen. The transformation in question has been defined as the generalization of some specific addresses and contents in the Qur'an. In this study, we have focused on the meaning of the expression at stake, which is structurally has multiple meanings, by taking into account the context knowledge. In addition, we have tried to reveal the change of this meaning in terms of the historical process of interpretation and to present determinations and proposals in this direction.

**Keywords:** Qur'an, Tafsir, el-Baqara 2/81, Sayyie, Context.

## Giriş

Tarih boyunca Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması ve yorumlanması için farklı yöntemler geliştirilmiştir. Bunların oluşumunda İslam medeniyetindeki sosyal, ilmî ve kültürel faktörler kadar Kur'an'ın dili, üslubu ve bağlamı da önemli bir role sahiptir. Özellikle Kur'an'da geçen bazı kavramların anlam tespitinde bu dinamikler, önemli bir etkiye sahip olmuştur. Zira Kur'an'ı-Kerim'deki bazı özel kavramların ilk akla gelen yaygın kullanımlarının dışında özel anlam evrenine sahip oldukları vakıadır. Bu tür kelimelerin metnin içerisinde oluşturduğu anlamlarının tespitinde sözlük çalışmaları kaynak açısından yeterli değildir. Bu doğrultuda anlamın tespitinde farklı enstürümanlar devreye girmektedir.

Bizim çalışmamıza konu olan Bakara suresinin 81. ayetinde geçen *seyyie* (سَيِّئَةً) ifadesi de bu kavramlar arasındadır. Ayetin metni ve mealen harfi tercümesi şu şekildedir: بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ "Bilakis! Kim bir kötülük eder de suçu benliğini kuşatırsa, işte ancak bunlar ateş ehlidirler. Kendileri onun içerisinde ebedî kalacıdır- lar."<sup>1</sup> Görüldüğü üzere ayette Allah Teâlâ, kötülük işleyip bu suçu kendisini çepeçevre kuşatanları ebedî azapla tehdit etmektedir. Bizim çalışmamızda odaklanılan nokta ise, ayette ebedî cezanın sebebini oluşturan kötülük kavramıdır. Ayete göre işlenen kötülüğün mahiyeti, çerçevesi ve bu olgunun ayetteki ifadesi olan *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin anlamlandırılması noktasındaki tartışmalar, çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda konuyla ilgili olarak farklı yaklaşım ve okuma yöntemleri söz konusudur. Lafzî okuma biçimi önecediğinde bu ayete göre kötülükleri tarafından kuşatılan insanın Müslüman olsa bile ebedî cehenneme gideceği anlaşılabilir. Bu literal okuma biçiminin sonucu olan yorum, ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin genel anlamda günah olarak anlaşıldığını göstermektedir. Bunun zıddı olan okuma ve yorumda ise gerek Kur'an bütünlüğünün gerekse ayetin metin içi bağlamının dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin mutlak anlamda genel bir kötülüğü ifade etmek yerine şirk ve Allah adına yalan beyanda bulunmak gibi bir durumu ifade ettiği görülmektedir.<sup>2</sup>

Araştırmamızda ele aldığımız ayetin Kur'an'daki anlaşılamayan, müphem veya çokanlamlı bazı ifadeleri ele alan genel çalışmalarda örnek olarak işlendiği görülebilir.<sup>3</sup> Fakat bu araştırmada olduğu gibi sadece Bakara suresinin 81. ayetindeki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin tefsir literatürü açısından bütün boyutlarıyla ele alındığı hususi bir çalışma tespit edilememiştir. Bu araştırmada söz konusu ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin yorumlanmasındaki tartışmalar, teolojik arka planı ve tefsir literatüründeki tarihsel süreciyle birlikte deskriptif ve eleştirel açıdan ele alınmaktadır. Ayrıca araştırmamızda mezkur kelime örneğinde yapısal açıdan çokanlamlılık arz eden Kur'an kelime ve kavramlarının anlamlandırılmasında tercih edilmesi gereken yöntemin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda çalışmamızda ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin çokanlamlı olmasından dolayı vücuh literatüründeki çeşitliliğini ortaya koyacağız. Sonrasında da ortaya çıkan anlam zenginliğinin tefsir literatüründeki yansımalarını

<sup>1</sup> el-Bakara 2/81.

<sup>2</sup> Ali Karataş, *Anlamdan Yorumla Kur'an* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022), 234-235.

<sup>3</sup> Yunus Çakır, *Kur'an'da Seyyie Kavramı* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 28-29; Karataş, *Anlamdan Yorumla Kur'an*, 234-236.

ve kronolojik olarak anlam değişimini bağlam bilgisini de dikkate alarak inceleyeceğiz. Ayet-teki kelimeyle ilgili erken ve klasik dönemden modern döneme var olan anlam değişimini sadece resmetmekle yetinmeyip, aynı zamanda bu değişimin etkenlerini de tartışacağız. Bu nedenle araştırmamızın başında konunun alt yapısını oluşturan teolojik arka planı işlemeyi uygun gördük. Zira Bakara suresinin 81. ayetindeki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin anlamlandırılmasının hicri ilk yıllara dayanan ve kelimeler alanındaki tartışmaların ana başlıklarından bazılarını oluşturan olaylara dayandığı görülmektedir. Özellikle söz konusu kelimenin mümin olan kimseleri de kapsayan genel anlamda bir kötülüğü mü yoksa hususî bir hitabı mı kapsadığı yönündeki ikilemin arka planında kelâmî ve mezhebî aidiyetlerin etkisi söz konusudur. Bu nedenle konunun teolojik arka planını da ele alarak çokanlamlı bir yapıya sahip olan ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin anlam genişlemesindeki etkilerini bütünüyle ortaya koymayı hedefliyoruz. Araştırma boyunca elde edilen bulgularla Kur'an'daki bu tür kelimelerin tarihsel süreç içerisinde mezhebî/îtikâdî kabullerin altında odak kavramlara dönüşümünü gösterme imkanı elde etmiş bulunuyoruz. Ayrıca yapısal açıdan çokanlamlı olan ve tarihi süreçte farklı motivasyonlarla odak kavramlara dönüşen bu tür Kur'an kelimelerinin yorumunda bağlam bilgisinin foksiyonunu daha net olarak değerlendirebiliyoruz.

### 1. Teolojik Arka Plan

Tüm ilâhî dinler ve mesajlarda inananların özellikle ahiret hayatında cennet gibi ebedî bir mükafatla; inkar edenlerin ise cezayla karşılaşacakları belirtilmektedir. Kur'an vahyinin 23 yıllık nüzul döneminde de her vesileyle bu gerçeğe vurgu yapıldığı görülmektedir. Kur'an'ın ana konularından birini oluşturan ahiretin varlığı ve kötülük/günah işleyen bireyin ahiret hayatındaki durumuyla ilgili olarak Bakara suresinin 81. ayetinde bu konuya yer verilmektedir. Çalışmamızda ele aldığımız konu kapsamında bakacak olursak ayette zikredilen kötülüğün açıklanması bağlamında tefsirin erken dönemine ait rivayetlerin teolojik açıdan tartışma yaratacak nitelikte olmadığı söylenebilir. Özellikle hicrî ilk yıllarda Kur'an kelimelerinin îtikâdî aidiyetler bağlamında odak kavramlar olarak kullanılmaması nedeniyle ilk dönem tefsir eserlerinde kelâmî tartışmalardan uzak durulduğu bilinen bir husustur. Bu doğrultuda erken dönemdeki müfessirler tarafından ayette zikredilen kötülüğün şirk olarak yorumlanması dikkat çekmektedir. Buradan hareketle ayetin nazil olduğu olgu vasatında herhangi bir ihtilaf ve tartışmanın mevcudiyetine rastlanmadığı belirtilmelidir.<sup>4</sup> Fakat Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından İslam coğrafyasının büyük ölçekte genişlemesiyle farklı kültürlerle doğrudan etkileşimin ve bu kısa süredeki coğrafi yayılmanın beraberinde getirdiği siyasi kargaşanın nassın yorumlanmasına da etki ettiği düşünülmektedir. Hatta Hz. Peygamber'in vefatıyla Müslüman toplumda meydana gelen siyasi ve toplumsal anlaşmazlıkların dini ihtilaf ve tartışmaları da beraberinde getirdiği iddia edilmektedir.<sup>5</sup> Büyük günah işleyen bir kimsenin inanç durumunun problem olarak tartışılması da bu siyasi yaşanmışlıkların teolojiye yansımalarının örneklerinden bir tanesidir. Konunun kaynağı, iman-amel ilişkisi meselesine dayanmak-

<sup>4</sup> Bkz. Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Abdullâh Mahmud Şehâte (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/119.

<sup>5</sup> Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset* (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2017); Ahmet Akbulut, *Sababe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019).

la birlikte hicrî ilk yıllardaki olaylar da bu tür tartışmaların arka planındaki motivasyonu oluşturmaktadır. Özellikle Hz. Osman döneminden Hz. Ali'nin hilafet yıllarına uzanan ve sonrasında da hicrî ilk yıllarda bu doğrultuda yaşanan olayların, Müslüman toplum içerisinde büyük günah işleyen bireylerin ahvaline dair tartışmaların yaşanmasına neden olduğu bilinmektedir. Bu anlamda yaşanan politik olayların itikâdî alana transformasyonundan da bahsedilebilir.<sup>6</sup> Ameli imanın bir parçası sayan ve bu yüzden de büyük günah işleyen imanını kaybedip ahirette ebedî azaba müstahak olduğunu kabul eden Hâricî anlayış, seçili Kur'ân ayetleri ekseninde kafir/küfr teriminin tanımına odaklanmış ve Müslüman topluluğundan atılacakların tayiniyle meşgul olmuştur.<sup>7</sup> Bu anlayışa tepki olarak Mürcie ve Ehl-i sünnet kelamı ise, amelin eksikliği veya yokluğuyla ya da işlenen mâsiyetle kişinin imanının yok olmayacağını<sup>8</sup> ve kötü eylemlerin insanı dinden çıkarmayacağını ileri sürmüştür.<sup>9</sup> Mürcie'nin görüşünün ameli önemsizleştirdiğini düşünen Kaderî/Mu'tezilî anlayış da ara formül bulma motivasyonu ile büyük günah işleyen kimsenin mümin ya da kafir olarak değil, bu ikisi arasında fasık olarak isimlendirileceğini öne sürmüştür.<sup>10</sup>

Haricî ve Mürcî yaklaşımların tam ortasında ara formül üretmek için geliştirilen bu yaklaşım, zamanla itikâdî bir prensibe dönüşmüştür.<sup>11</sup> Mu'tezile açısından bu dönüşüme mezhebî olarak kaynak sağlama noktasında ise Kur'ân ayetlerine başvurulmuştur. Günahkar kişilerin azabı hak ettiğini belirten naslar, bu doğrultuda kayda değer bir nesnel veri niteliği taşımaktadır.<sup>12</sup> Ayrıca büyük günah işleyen kimsenin mümin olamayacağını ve amellerdeki eksikliklerin veya masiyetlerin kişiyi mümin vasfından ayıracağını zahiren belirten hadis rivayetleri de<sup>13</sup> i'tizâlî fikirler için nesnel bir veri oluşturma işlevi görmüştür.<sup>14</sup> Ehl-i Sünnet bil-

<sup>6</sup> Akbulut, *Sababe Dönemi İktidar Kavgası*, 209-223.

<sup>7</sup> Toshihiko İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 43, 76-79; Murat Sülün, *Kur'ân-ı Kerim Açısından İman -Amel İlişkisi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 160.

<sup>8</sup> Ebü'l-Feth Tacüddin Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (metin ve çeviri), çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Ederler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 146, 178; Adil Bebek, "Kebîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 18 Mayıs 2022).

<sup>9</sup> Ebü Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017) 431; Ebü Muhammed Nureddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn: Mâturîdiyye Akaidi*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 78-81; Sadüddin Mesud b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, nşr. ve çev. Hakan Alp (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 75-76; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, thk. ve çev. Orabi Orabi-Muhammed Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Ederler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 242-243.

<sup>10</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ibtilâfü'l-musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, nşr. ve çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Ederler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 394; Ebü Mansur Muhammed b. Abdülkadir el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-fark beyne'l-firâk*, thk. Zahid el-Kevserî (Kahire: Neşru Sekafeti'l-İslâmiyye, 1948), 71; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 54-57; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Ederler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/620-630.

<sup>11</sup> Toshihiko İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 83-84.

<sup>12</sup> Ebü'l-Hüseyn Osman el-Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mulhid*, thk. H. S. Nyberg. (Kahire: Dâru'l-Arabiyye, 1993), 165-168; Kâdî, *Şerh*, 2/546-550; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmut b. Ömer el-Harizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve uy'umi'l-ekâvil fî vucûbi't-te'vîl*, çev. Murat Sülün. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/428; Fahreddin Ziyâüddin Ömer er-Râzî, *Tefsîru'l-Fabri'r-Râzî (Mefâtihu'l-ğayb)* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 3/155.

<sup>13</sup> Ebü Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sabîh*, haz. Sâlih b. Abdülazîz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Eşribe", 1.

<sup>14</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, 76-77.

ginleri ise Mu'tezile'nin bu ilkesini farklı yönlerden tenkit etmişlerdir. Özellikle Allah'ın ahiret hayatına dair müjdeleyici ayetlerinin özel bir ifade biçimiyle (hâs) gelmesi ve Kur'an'da iman-amel farkının vurgulanması, Ehl-i Sünnet için Mu'tezile'nin bu ilkesinin tenkidinde etkili olmuştur.<sup>15</sup>

Bu noktadan bakıldığında Mu'tezile için Bakara suresi 81. ayeti de, iman-amel ayrımının getirdiği motivasyon sonucunda büyük günah işleyenin ebedi olarak azaba müstahak olacağı yönündeki îtikâdî kabulü zahiren destekler niteliktedir. Zira ayet literal olarak okunduğunda kötülük işleyen ve işlediği kötülük sonucunda benliği kuşatılmış olan insanın cehennem ehli olarak tanımlandığı görülmektedir. Böyle bir veri de, Mu'tezilî müfessirler ve bilginler tarafından görüşlerini destekleyici mahiyette değerlendirilmektedir. Örneğin Zemahşerî (ö. 538/1144), söz konusu ayette ebedî olarak cehennemde kalacak olanların açıkça büyük günah işleyip tövbe etmeden ölenler olduğunu vurgulamaktadır.<sup>16</sup> Yine Kâdî Abdülcebbar da (ö. 415/1025), bu ayetten eylemlerdeki günahların fazlalığının sonsuz cehennem azabını gerektirdiği çıkarımında bulunmaktadır.<sup>17</sup>

Bize göre Bakara suresi 81. ayetiyle ilgili bu tür yorumlarda îtikâdî kabullerin ve mezhebî aidiyetlerin etkisi bulunmaktadır. Zira Mu'tezile bilginleri, zahiri kendi îtikâdî kabulleri olarak meşhur olan beş temel esasa uyan nasları literal olarak okuma eğilimindedirler. Buna mukabil beş temel esasa aykırı olan nasları ise tevil etmenin gerekliliğine inandıkları bilinmektedir.<sup>18</sup> Bu doğrultuda Mu'tezile'nin akıl ve dile dayalı yorumlarının radikal bir karakterde olduğu düşünülmektedir.<sup>19</sup> Fakat Bakara suresinin 81. ayetinin zahirinin îtikâdî olarak "mürtekb-i kebîre" veya iman-amel bütünlüğü açısından kendi fikirlerine uygun olması münasebetiyle literal ve lafzî bir yorumla yetindikleri anlaşılmaktadır. Buradan hareketle nassın anlaşılmasında ve Kur'an'ın yorumunda, mezhebî mensubiyetin etkisinin, ayetlerin bağlamı ve metin içi/dışı ilişkilerini göz ardı etmede önemli bir faktör olduğunu söyleyebiliriz.<sup>20</sup> Bunun altında yatan en önemli motivasyonun ise belirli bir inanç ve düşünce etrafında var olan dini oluşumlarda Kur'an'ın temel bir dayanak olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Zira tarih boyunca da Kur'an'ın îtikâdî fırka mensupları için inançlarını temellendirmede nesnel veri olduğu bilinen bir husustur. Bu bağlamda konuyla ilgili olsun ya da olmasın Kur'an-ı Kerim'deki ilgili ayet veya kelimenin kelâmî tartışmalarda delil olarak kullanımının doğurduğu sonuçlar, tefsirde mezhebî ve îtikâdî etkenler olarak değerlendirilmelidir.

Buraya kadar sözü edilen görüş ve ihtilafların birçoğunun kelimeler alanında görülen tartışmalar olduğu doğrudur. Fakat nihayetinde mezkûr ayetle ve içerisinde geçen *seyyie* (سَيِّئَةٌ) ifadesinin anlamlandırılmasıyla ilgili var olan görüş ayrılıklarının arka planında, bu teolojik etkenlerin olması münasebetiyle ilgili ayet ve kelimenin tefsir literatürüne yansımaları ince-

<sup>15</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, 78-81; Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 240-242.

<sup>16</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/428-429.

<sup>17</sup> Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Zerzur (Kahire: yy., 1966), 166.

<sup>18</sup> Muhammed Bahaaddin Yüksel, *Kur'an'ın Farklı Anlama ve Nedenleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 371-375.

<sup>19</sup> İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 136.

<sup>20</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 2000), 1/281; Cemaleddin Erdemci, *Mütekaddimin Kelamında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 165-335.



lemeden önce konunun temel dinamiğini ortaya koymak istedik. Şimdi bu teolojik arka plan göz önünde bulundurularak ilgili ayetin klasik ve modern tefsir literatüründeki serüvenini ortaya koymaya çalışacağız.

## 2. Çokanlamlılık Açısından 'Seyyie' İfadesinin Kur'an Kelime Evrenindeki Yeri

Bakara suresi 81. ayeti çerçevesinde tefsirlerde ve Kur'an kelimeleri üzerine telif edilen dilbilimsel eserlerde *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin kısa ve yapısal açıdan çokanlamlı bir şekilde açıklandığı görülmektedir. Esasen söz konusu ifadede olduğu gibi Kur'an'da geçen çokanlamlı kelimelerin anlamlandırılmasında en önde gelen üç tercih bulunmaktadır. Bunlardan ilki, söz konusu kelimenin Kur'an'da her geçtiği ortamda aynı anlamda kullanıldığını varsaymaktır. Her şeyden önce böyle bir tercih, söz konusu kelimenin çokanlamlılığını ve vücûh ilmindeki yerini görmezden gelmeyi ifade etmektedir. Kur'an'da çokanlamlı kelimelere mana vermede bu yanılmanın zıddını oluşturan diğer bir kabul ise kelimenin geçtiği herhangi bir yerde bütün anlamlarının hepsini birden kapsadığını iddia etmektir. Böyle bir kabul ise, nihayetinde belirli bir zaman ve mekanda vücut bulan ifadenin ya da hitabın pratik olarak tercih imkanını kısıtlamaktadır. Üçüncü olarak -ki bizim de tercih ettiğimiz- yaklaşıma göre ise anlamlandırılmaya çalışılan ifadenin metin içi ve dışı bağlamını dikkate alan bir yorumlama biçimidir.<sup>21</sup> Esasen bize göre yukarıda zikredilen sorunlu iki yaklaşımda karşılaşılan problem, kelimenin içerisinde yer aldığı tarihi ve metinsel olguyu dikkate almamaktan kaynaklanmaktadır. Anlam tayininde bu türden problemlerin altında yatan nedenlerden bir tanesi de kendi fikrinin yanılmazlığını iddia etme ve mezhebî aidiyettir. Bu bağlamda Bakara suresinin 81. ayetindeki *seyyie* ifadesinin aşağıda zikredeceğimiz birden fazla manaya delalet etmesiyle ilgili olarak yapılan tercihlerde kelâmî kabullere göre günahkâr kişinin ahirette karşılaşacağı cezanın mahiyetiyle ilgili yukarıda zikredilen mezhebî görüş ayrılıkları etkili olmuştur.

Hem isim hem de sıfat formunda kullanılan *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesi, genel olarak "günah", "kötülük", "çirkinlik" ve "çirkin iş" anlamlarına gelmektedir. Çoğulu *seyyiât* kelimesiyle birlikte *s-v-e* fiilinden türemiş olup iyilik anlamına gelen *hasene* kelimesinin zıddıdır. Ayrıca bu kelime, "kötü" veya "hoş olmayan bir iş yapmak" anlamındaki *sâe* sözcüğüne dayanmaktadır.<sup>22</sup> *Seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesi, her ne kadar en genel ve sade anlamıyla kötülük olarak anlamlandırılrsa da vücûh ilmine dair kaleme alınan eserlerde bu sözcüğün çokanlamlılığı dikkat çekmektedir. Özellikle kelimenin birbirine yakın ve zıt anlamlarını oluşturan anlam ağıyla birlikte çaprazlama araştırma yapıldığında bu durum daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Öncelikle bu kelimeyle aynı kökten türeyen *sû* ifadesine bakıldığında "günah" ve "insanın dünya veya ahiret hayatıyla ilgili her türlü kötülük" anlamına geldiği görülmektedir.<sup>23</sup> Bununla birlikte ilgili literatür incelendiğinde *sû* ve aynı kökten türeyen *seyyie* kelimelerinin

<sup>21</sup> Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: MÜ İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 31-22.

<sup>22</sup> Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*, (Kuveyt: Dâru'l Hidâye, ts.), "sv", 1/270-276; İbn Manzur, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1993), "sv", 1/95-97; Ebü'l Kasım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), "sv", 441; Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pinar Yayınları, 2010), 340.

<sup>23</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, "sv", 1/99; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, "sv", 271; İsfahânî, *el-Müfredât*, "sv", 441; Mustafa Çağrırcı, "Seyyie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 17 Temmuz 2022).



anlam ağının çok zengin olduğu görülebilir. Örneğin vücûh ilmi üzerine bilinen en eski eserde bu kelimeye Kur'an'da geçtiği ortama göre en genel anlamıyla “kötülük” ve “günah” gibi karşılıkların yanı sıra “şiddet”, “zarar”, “zina”, “şirk” ve “çeşitli hastalıklar” gibi spesifik olumsuz anlamlar da verilmiştir.<sup>24</sup> Vücûh ilmine dair diğer eserlerde de benzeri geniş yelpazede bir anlam ağını görmek mümkündür. Mesela Askerî (ö. 400/1009) ve Dâmegânî'nin (ö. 478/1085) konuyla ilgili eserlerinde *sû* kelimesi için aynı şekilde 11 farklı mana, örneklendirilerek açıklanmaktadır.<sup>25</sup> Bu durum bize açıkça *sû* ve aynı kökten türeyen *seyyie* kelimelerinin çok anlamlı bir özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. Fakat bizim bu çokanlamlılık içerisinde özellikle dikkat çekmek istediğimiz husus, söz konusu kelimenin genel olarak kötülük şelkinde çevrilmesinin yanı sıra şirk ve isyan gibi kişiyi küfre düşüren anlamlara da delalet etmesidir. Mesela vücûh lirketarürüne dair eserlerde *sû* kelimesine Ra'd 13/25. ayet ve Mü'min 40/52. ayetlerinde “kötü/en kötü” şeklinde mana verilirken; aynı kelime, Nisâ 4/17. ayette “günah” olarak anlamlandırılmaktadır.<sup>26</sup> Buna mukabil aynı kelime bir diğer taraftan Nahl 16/28. ve Rûm 30/10. ayetlerinde ise “şirk” olarak açıklanmıştır.<sup>27</sup>

Kur'an'da *seyyie* (سَيِّئَةٌ) ifadesi, 22 yerde kendi formuyla, 36 yerde ise *seyyiât* şeklinde çoğul olmak üzere 58 yerde geçmektedir.<sup>28</sup> Bu kullanımların manasının ise bağlama göre değişiklik arz ettiği görülmektedir. Bu durumda türevleri ve yakın anlamları dışında *seyyie* (سَيِّئَةٌ) kelimesinin bizzat kendine verilen manalarda da çokanlamlılık söz konusudur. Bu çokanlamlılık genellikle zıddı olan “*hasene*” kelimesiyle birlikte ele alınmaktadır.<sup>29</sup> Tüm bu fonksiyonlarıyla birlikte Kur'an kelimelerinin kullanımıyla ilgili dilbilimsel eserlerde *seyyie* (سَيِّئَةٌ) kelimesi, “azap”, “çirkin bir iş”, “hezimet”, “kıtlık”, “zarar”, “şirk”, “kötülük” ve “şer” gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır.<sup>30</sup> Örneğin Ra'd 13/6. ayetindeki *seyyie* ifadesinden kastedilenin dünya ve ahirette azap olduğu belirtilmektedir.<sup>31</sup> A'râf 7/168. ayetinde de kötülükten kastedilenin “zarar-ziyana uğramak” ve “düşkünlük” şeklinde kullanıldığı belirtilmektedir.<sup>32</sup> Yine Hûd 11/78. ayetinde de mezkur ifade, “çirkin ve utanç verici bir iş” anlamına gelmektedir.<sup>33</sup>

Kur'an'da *seyyie* (سَيِّئَةٌ) kelimesinin günah veya kebâir anlamına geldiği yerler de bulunmaktadır. Mesela el-Enfâl 8/29. ayetinde geçen *seyyiât* ifadesiyle geçmişte işlenmiş olan

<sup>24</sup> Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Belhî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*, nşr. Hâtim Sâlih (Dımaşk: Câmi'atu'l-Mâcid, 2006), “su”, 32-34.

<sup>25</sup> Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh el-Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir* (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dînîyye, 2007), “su”, 247-248; Ebû Abdullâh el-Huseyn b. Muhammed ed-Dâmegânî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir li-elfâzî'l-kitâbi'l-azîz* (Kâhire: 1992), “su”, 1/406-407.

<sup>26</sup> Mukâtil, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*, “su”, 33.

<sup>27</sup> Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*, “su”, 248.

<sup>28</sup> Muhammed Fuad Abdülbâkî, *Mu'cemü'l-müfrehres li-elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), “sv”, 367-370.

<sup>29</sup> Mukâtil, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*, “seyyie” 35.

<sup>30</sup> Dâmegânî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir li-elfâzî'l-kitâbi'l-azîz*, “seyyiât” 423-424; Mukâtil, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*, “seyyie”, 35-36; Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*, “seyyiât”, 258-259.

<sup>31</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 13/434-435; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmiu'l-abkâmi'l-Kur'an*, tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 12/10.

<sup>32</sup> Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*, “seyyiât”, 259; Dâmegânî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir li-elfâzî'l-kitâbi'l-azîz*, “seyyiât”, 424.

<sup>33</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 2/192.

günahların kastedildiği belirtilmektedir.<sup>34</sup> Kur'an ayetlerinde kelimenin doğrudan genel anlamda kötülük olarak kullanıldığını görmek de mümkündür. Bu doğrultuda özellikle el-Mü'min 40/9. ve Fussilet 41/34. ayetleri örnek olarak verilebilir. Bu ayetlerdeki kötülük ifadesi, genel olarak her türlü kötülük, günah, fenalık, ve kötü eylemi ifade etmektedir.<sup>35</sup>

Biz, özellikle Kur'an'da *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin tüm bu anlamlarının yanı sıra “şirk”, “küfre düşüren mâsiyet” ve “isyan” şeklinde yorumlanan anlamına dikkat çekmek istiyoruz. Mezkur kelime, yukarıda verilen anlamlarının yanı sıra Kur'an'da kullanılan metin içi-dışı bağlamına göre şirk anlamına da gelebilmektedir. Örneğin Neml 27/90. ayetinde geçen *seyyie*, şirk olarak yorumlanmaktadır.<sup>36</sup> Yine Yûnus 10/27. ayetinde de yapılan kötü eylemin şirk olduğu vurgulanmaktadır.<sup>37</sup> *Seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesine küfür ve benzeri bir kötülük olarak mana verildiği bir diğer örnek de Nisâ 4/18. ayetinin yorumlarında bulmak mümkündür. Bu ayette işlenen kötülükten kastedilenin şirk ve küfürde ısrarla direnmek olduğu belirtilmektedir.<sup>38</sup>

Kur'an'da *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesi, *hasene* (iyilik) kelimesiyle birlikte onun zıddı olarak kullanıldığında da bağlamına göre şirk ve küfür olarak ele alınmaktadır. Özellikle yukarıda zikredilen Neml Suresinin ayetlerinde görülebileceği üzere *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesi, genel olarak kötülük anlamından imansızlık anlamına dönüşmektedir.<sup>39</sup> Ayrıca Ankebût 29/4. ayetinde yapılan kötülükten kastedilenin küfür ve şirk eylemi olduğu tefsirlerde açıklanmaktadır.<sup>40</sup> Hatta Kurtubî, (ö. 671/1273) bu davranışı benimseyen müşriklerin tek tek ismini vermek suretiyle ayetteki kötülüğün anlamını doğrudan tespit etmektedir.<sup>41</sup> Diğer taraftan A'raf suresinde Hz. Musa kıssasının anlatıldığı 153. ayette de *seyyiât* şeklinde çoğul kipiyle gelen kelime, Hz. Musa'nın kavminin itaatsizliğine gönderme yapmaktadır.<sup>42</sup>

Kur'an'da *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin şirk ve isyan bağlamında kullanımıyla ilgili başka birçok örnek vermek mümkündür.<sup>43</sup> Bu örneklerin çoğunluğu Kur'an'daki kullanımı ve nüzul dönemindeki olguya göre mezkur kelimenin “küfür ve şirk”, “Allah'a ve Resulüne isyan”, “mâsiyet ve itaatsizlik” anlamlarına geldiğini göstermektedir. Tüm bu örneklerden varmak istediğimiz sonuç, Bakara suresi 81. ayetinde de geçtiği gibi Kur'an'da *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin genel olarak kötülük manası dışında şirk ve küfür anlamıyla da kullanımını göstermektedir. Buna göre kelime, Kur'an'da insan hayatında yaşanılması mümkün olan hata, günah, talihsiz ve kötü bir durumu ifade eden olağan anlamlarıyla birlikte Allah'ın iradesine karşı takınılan

<sup>34</sup> Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesir ed-Dimeşkî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, nşr. Sâmî b. Muhammed Selâme (Beyrut: Dâru Tayyibe, 1999), 7/58.

<sup>35</sup> Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envârû't-tenzîl ve esrârû't-te'vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 7/52, 71-72.

<sup>36</sup> Mukâtil, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*, “seyyie”, 36.

<sup>37</sup> Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*, “seyyiât”, 259.

<sup>38</sup> Dâmegânî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir li-elfâzî'l-kitâbi'l-azîz*, “seyyiât”, 424.

<sup>39</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Teymî er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 24/575.

<sup>40</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/359-360; Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, çev. İsmail Bosnalı vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 4/225.

<sup>41</sup> Kurtubî, *el-Câmiu'l-ahkâmî'l-Kur'an*, 6/103-104.

<sup>42</sup> Beydâvî, *Envârû't-tenzîl*, 3/36.

<sup>43</sup> Yunus Çakır, *Kur'an'da Seyyie Kavramı*, 28-33.

bilinçli ve asi bir tutumu da anlam evreninde barındırmaktadır. Tüm bu bilgilerin ışığında *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin yapısal bir çokanlamlılık barındırdığını kolaylıkla ifade edebiliriz.

Bir kelimenin birden fazla işlev için kullanılması anlamına gelen yapısal çokanlamlılık<sup>44</sup> her metinde olduğu gibi Kur'an için de geçerli bir olgudur. *Seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin bu anlam zenginliği ise, ayetlerin nüzulünden sonra ilerleyen zamanlarında İslam düşüncesinde itikâdî açıdan farklı tezlerin nassa dayanan nesnel verilerini oluşturmada önemli bir fonksiyona sahip olmuştur. Zira çalışmanın önceki başlığında da konunun teolojik tarafı açısından ortaya konulduğu üzere *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin anlam zenginliği, Bakara suresi 81. ayetinin yorumu üzerinden Mu'tezilî veya Sünnî kelama dayanan aidiyetlerin ve itikâdî görüşlerin ispatında önemli bir işlev görmüştür.<sup>45</sup> Dolayısıyla içerisinde anlam zenginliği barındıran Kur'an'daki çokanlamlı kavram ve ifadelerin bazı kelâmî ve teolojik odaklanmalar üzerinden önemli bir veri olarak kullanıldığını görüyoruz.

Kur'an'da gerek herhangi bir kelimenin gerekse araştırmamızın konusunu oluşturan Bakara suresinin 2/81. ayetindeki *seyyie* gibi yapısal olarak çokanlamlı olan bir kelimenin anlam tayininde nasıl bir bakış açısı geliştirileceği, önemli bir problem olarak önümüzde durmaktadır. Bize göre böyle bir durumda Kur'an metninde geçen ilgili ifadeyi, sadece yapısal özelliğine odaklanan bir bakış açısından ziyade bütünsel bir yöntemle değerlendirmek gerekmektedir. Bütünsellikten kastımız, öncelikle metin içi bağlamı dikkate almaktır. Diğer bir deyişle Arap dili alimlerinden Cürçânî'nin de (ö. 816/1413) ifade ettiği üzere, kelimeleri sadece tek başına değil bir sistemin parçaları misali cümleyi oluşturan öğeler olarak değerlendirip, bu doğrultuda bir anlam arayışına girmek daha sağlıklı bir yöntem olarak görünmektedir.<sup>46</sup> Dolayısıyla kelimenin çokanlamlılığının getirdiği anlam tayinindeki zorluk, metin içi bağlamı (context) dikkate alarak giderilebilir. Bu doğrultuda Bakara suresinin 81. ayetindeki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin çokanlamlılığı, tarihsel verileri ve metin bütünlüğü içerisindeki anlam içerikleri dikkate alınarak çözümlenebilir. Aksi takdirde çokanlamlı bir kelimenin Kur'an'da kullanıldığı her yerde bütün anlamlarının içerisinde mündemiç olduğunu savunmak, Kur'an'ı anlaşılabilir bir kitap haline getirecektir.<sup>47</sup>

### 3. Bakara Suresi 2/81. Ayetindeki 'Seyyie' İfadesinin Yorumlanmasında Bağlamın ve Tefsir Literatürünün Rolü

Anlambilim açısından çokanlamlı bir sözcüğün kullanıldığı herhangi bir yerde bütün anlamları karşıladığını iddia etmek, diğer taraftan hiçbir anlama gelemeyeceği ihtimalini barındırmaktadır.<sup>48</sup> Dolayısıyla Kur'an'da herhangi bir yerde geçen kelimenin çokanlamlı bile olsa kullanıldığı metin içi/dışı bağlama göre tek bir anlama delâlet ettiğini söylemek, daha makul ve anlaşılabilir bir kabuldür. Aksi takdirde bir kelime için tek kullanımda farklı anlam-

<sup>44</sup> Sabahat Tura, *Anlam ve Yorum* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980), 111.

<sup>45</sup> İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, 340.

<sup>46</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Esrâru'l-belâga* (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1991), 4; a.mlf. *Delâilü'l-i'câz* (Kahire: Dâru'n-Nehda, 1992), 44.

<sup>47</sup> Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 173.

<sup>48</sup> Ullman Stephane, *Devri'l-keleme fi'l-lüga*, çev. K. Muhammed Beşr (Kahire: Mektebetü's-Şahâb, ts.), 60; Düccane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 37-42.

ların var olabileceğini savunmak, zihinde o kelimeyle ilgili anlam bilim açısından karşılık bulamama sorununu doğuracaktır.<sup>49</sup> Böyle bir durumda metnin içinde var olan bağlama müracaat, anlamın tayininde bir zorunluluk haline gelmektedir. Çünkü bağlam bilgisi, dilin ve metnin anlam kazandığı bir zeminin adıdır.<sup>50</sup> Bir kelime, cümle içerisinde anlam kalıbına girmeden önce birçok anlama delâlet edebilir. Fakat aynı kelime, metnin içerisinde bir kullanıma girdikten sonra tek bir anlam dünyası içerisinde var olmaktadır. Bu gerçeklik, anlamın sadece kelimelerden değil, cümle ve bağlamdan çıkarılabileceğini göstermektedir. Hem Wittgenstein gibi dil ve anlambilim üzerine yoğunlaşan pek çok bilim insanı hem de İslam düşünürleri, bir kelimenin anlamının onun kullanımında olduğunu ve metnin kelimelere odaklanmaktan ziyade kendi içerisindeki bağlamsal ilişkilere dayalı olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedirler.<sup>51</sup>

Tüm bu bilgiler, hiçbir metnin bir bağlama sahip olmadan var olamayacağını göstermektedir. Elbette tabii bağlam denilen bu durum, sözün içeriği, zaman ve mekânı, muhatabı, metindeki söylem biçimi gibi belli başlı öğelerden oluşmaktadır.<sup>52</sup> Kur'an'da geçen herhangi bir ifadenin anlamlandırılması söz konusu olduğunda bağlam bilgisi önem arz etmektedir. Klasik literatürde de nassın öncesi ve sonrasıyla ilgili bağlamını dikkate almadan sadece kelimelere odaklanan yaklaşımların tefsirde karşılaşılan en önemli hatalardan olduğu vurgulanmaktadır.<sup>53</sup> Bu noktada kelimelerin sözlüksel anlamından ziyade Kur'ânî kullanımı belirleyici bir faktör olmaktadır.<sup>54</sup> Bu anlamın tayininde ise iç ve dış bağlam bilgisi devreye girmektedir.<sup>55</sup> Metin içi bağlamdan (contex) kastedilenin ayetin öncesi ve sonrasıyla ilişki kurarak metinsel bütünlüğü yakalamayı; metin dışı bağlamdan kastedilenin de tarihi bilgiyi göz önünde bulundurmak olduğu bilinmektedir. Bu bütünü oluşturan yapıya bağlam bilgisi denilmekte ve anlamın belirlenmesinde bu bilginin önemli bir faktör olduğu düşünülmektedir.<sup>56</sup>

Bizim Bakara suresinde ele aldığımız ayetle ilgili konunun ve ihtilafın çözümünde bağlam bilgisi önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle daha önceki başlıkta da ele aldığımız

<sup>49</sup> J. Finders, *el-Lüga*, çev. Abdülhamid Devvâhîlî (Kahire: yy, 1950), 228.

<sup>50</sup> F. R. Palmer, *Semantik: Yeni Bir Anlam Bilim Projesi*, çev. Ramazan Ertürk (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 53; Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, 17.

<sup>51</sup> Uwe Japp, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınları, 1995), 257; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil- Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995), 484-485; Muhammed Arkoun, "Kur'an'ı Nasıl Okumalı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, 7/3-4 (1994), 249.

<sup>52</sup> John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası Anlambilim ve İletişim*, çev. Mustafa Çiftkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 158.

<sup>53</sup> Ebü'l-Abbas Takiyyüddin Ahmet b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmûu fetevâ*, thk. Abdurrahman Muhammed (Medine: Mucemmu'l-Melik Fehd, 2004), 94.

<sup>54</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 19.

<sup>55</sup> Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çokanamlılık ve Karine İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 172.

<sup>56</sup> Bkz. Bedrettin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Bürhân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Yusuf el-Maraşlı (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1994), 1/35; Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa el-Buğa (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1993) 2/139; Mustafa Ünver, *Kur'an'ın Anlamda Siyakın Rolü* (Ankara: Sidre, 1996); Ali Bakkal, "Kur'an'ın Anlamada Siyak ve Sibâkın Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, ed. Bilal Gökkır-Necdet Yılmaz vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009); Fatih Tiyek, *Kur'an'ın Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015); Muhammed İsa Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018).

üzere *seyyie* (سَيِّئَةً) ifadesinin çokanlamlılığından kaynaklanan ihtilafın ayetin nazil olduğu dönemdeki tarihi olguyu tasvir eden bilgilerle birlikte metnin siyak ve sibakının göz önünde bulundurulmasıyla çözüme kavuşacağını düşünüyoruz. Bu noktada söz konusu ayetle ilgili olarak metin içi/dışı bağlamı ortaya koymak maksadıyla erken/klasik dönem tefsir literatüründen tevarüs edilen bilgiler, kelimenin çokanlamlı alternatifleri arasında tercihte bulunmada önemli bir fonksiyona sahiptir. Zira erken ve klasik dönemdeki müfessirlerin önemli bir çoğunluğuna göre bir önceki ayette İsrailoğullarının doğru inancı yansıtmayan birtakım özelliklerinden bahsedilmekte ve 81. ayette de onları bekleyen nihai varış noktası, tehditkâr bir anlatım tarzıyla son bulmaktadır.<sup>57</sup> Özellikle bir önceki ayette belirtildiği üzere onların cehennem ateşinde sadece sayılı birkaç gün kalacaklarına dair iddialarına<sup>58</sup> cevaben 81. ayet, yalanlama ve tehditkâr bir uyarı niteliği taşımaktadır. Bu doğrultuda da 81. ayette kötülük eyleminde bulunarak kınananların ayetin bağlamından hareketle inkar edenler ve Medinelî Yahudiler olduğu görüşü önem kazanmıştır.

### 3.1. Erken ve Klasik Dönem Tefsirlerde Bakara Suresi 2/81. Ayetindeki *Seyyie* Kelimesinin Yorumu

Erken dönem tefsir araştırmaları, ayetlerde kastedilen murâd-ı İlâhî'nin ortaya çıkarılması ve yorumlanmasında önemli bir role sahiptir. Zira vahyin nazil olduğu dönemdeki anlam bilgisi, bizlere ayetlerde söylenen ile söylenmek istenenin açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla hicrî ilk yıllara dayanan tefsir verileri, Kur'an üzerine yapılan araştırmalarda başucu kaynağı mesabesinde. Bu cümleden olmak üzere araştırmamıza konu olan Bakara suresi 81. ayeti ve ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةً) ifadesinin anlamıyla ilgili olarak erken dönem tefsir literatüründeki bilgilerden faydalanmak mümkündür.

Ayette geçen kötülük ifadesiyle ilgili olarak erken dönem tefsir bilgileri incelendiğinde kelâmî tartışmalardan ziyade bağlamı dikkate alan açıklamaların varlığı görülmektedir. Öncelikle günümüze ulaşan ilk tefsir olması münasebetiyle Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) tefsirine müracaat edildiğinde ayette kesbedilen kötülüğün şirk olduğu açıkça zikredilmektedir. Ayrıca Mukâtil, ilk nesil tefsir anlayışına mutabık bir yöntemle bu tercihi gerekçelendirme hususunda çok fazla açıklama yapmamakta ve söz konusu kötülük ifadesine kelime manası verir gibi, sadece şirk olarak belirtmekle yetinmektedir. Bu bağlamda müfessirin metin içi bağlamı dikkate aldığı düşünülebilir. Bununla birlikte Mukâtil metin dışı bağlamı da göz ardı etmemektedir. Zira müfessire göre 81. ayet, bir önceki ayette İsrailoğullarının cehennem ateşinin kendilerine sadece atalarının buzağıya taptıkları zaman dilimi kadar maruz kalacakları yönündeki iddialarını cevaplamak suretiyle nazil olmuştur. Dolayısıyla ayetteki tehditkar ifadenin muhatabı kendilerine sayılı günler dışında cehennem ateşinin dokunmayacağı iddia eden Ehl-i Kitap bilginleri olmaktadır.<sup>59</sup>

Erken dönem tefsir rivayetlerinde çokanlamlı bir yapısı olan ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةً) ifadesine mana verme noktasında genel olarak kötülük işlemek yerine, şirk veya inkar gibi daha

<sup>57</sup> el-Bakara 2/76-82.

<sup>58</sup> el-Bakara 2/80.

<sup>59</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 1/119.



özel bir kullanım amacı olduğu vurgulanmıştır. Örneğin tebe-i tâbiîn devrinin önde gelen alimlerinden Süfyân es-Sevrî (ö.161/778), ayetteki kötülük eylemini Allah'a şirk koşmak şeklinde anlamlandırmaktadır.<sup>60</sup> Kur'an'ı filolojik açıdan ele alan ilk dönem tefsir ve Kur'an ilimleri eserlerinde de Bakara suresi 81. ayetindeki *seyyie* (سَيِّئَةً) ifadesi, özel bir anlam evrenine sahiptir. Mesela Basra ekolünün önde gelen dil alimlerinden Zeccâc (ö.311/924), *Meâni'l-Kur'an* adlı eserinde söz konusu kötülüğü şirk olarak anlamlandırmaktadır.<sup>61</sup> Tefsir tarihinin erken dönemlerinde kaleme alınan filolojik eserlerde Kur'an kelimelerinin dilsel özelliklerine yoğunlaşılması, bu kelimelerin izahında etkili olabilir. Bununla birlikte birbiriyle uyum arz eden bu bilgiler, bize ilk asırlarda kelâmî ve felsefî tartışmaların ve îtikâdî aidyetlerin henüz Kur'an ve tefsir faaliyetlerine hissedilir düzeyde etkisinin olmadığını göstermektedir.

Hicrî ilk üç asrın Kur'an ve tefsir bilgisinin sunumunda elimizdeki en değerli kaynaklardan biri olan Taberî'nin (ö.310/923) tefsirinde hem Bakara suresinin 81. ayeti hakkında hem de ayette geçen *seyyie* (سَيِّئَةً) ifadesinin anlamı noktasında daha geniş bilgiler bulmak mümkündür. Taberî'nin ayete yaklaşımında bir genelleme yapılmaması gerektiği anlaşılmaktadır. Müfessire göre ayetin husûsî bir muhatabı bulunmaktadır ki bu da, kötülük işleyip ebedî cezaya müstahak olan şirk ve küfür ehlidir. Esasen Taberî'nin bu anlam tercihinde metin içi bağlamın önemli bir etkisi olduğu görülmektedir. Zira müfessir, ayetin başındaki بلى edatını bir önceki ayetin muhtevasıyla ilişkilendirmektedir. Müfessire göre bu ifade, Arapçada olumsuz cümlelerden sonra olumlu cevap niteliği taşıyan bir mahiyet barındırmaktadır. Bir önceki ayette Yahudilerin kendilerine sadece sayılı günlerde ateş dokunacağı iddiası çürütülmekte ve 81. ayette "Evet! Bilakis ateş, size dokunacaktır" mesajı iletilmek istenmektedir.<sup>62</sup> Müfessirin 81. ayetin de içerisinde bulunduğu pasajı, siyak-sibakıyla birlikte bütünsel bir bakış açısıyla okuması, *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin anlamlandırılması noktasında etkili olmuştur. Bu durumda yukarıda da öneminden bahsedildiği üzere Kur'an'da çokanlamlı kelimelerin anlaşılmasında bağlamın fonksiyonu somut bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Taberî'nin konuyla ilgili sahabe ve tâbiîne dayanan rivayetlerden faydalandığı görülmektedir. Bu bağlamda İkrime (ö. 105/723) ve Said b. Cübeyr (ö. 94/713) kanalıyla Abdullah b Abbas'tan (ö. 68/687-88) gelen rivayete göre ayette kişinin kötülük işleyip günahının kendisini kuşatmasından inkar eylemi kastedildiği zikredilmektedir. Yine Taberî tefsirinden öğrendiğimiz üzere, Said b. Cübeyr, Mücâhid (ö.103/721), Katâde (ö. 117/735), Ata b. Ebî Rabah (ö.114/732) ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) gibi tabiîn döneminin önde gelen tefsir bilginlerinden gelen rivayetlerde ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin inkar ve şirk olarak açıklandığı görülebilmektedir. Dolayısıyla Taberî'ye göre ayette zikredilen kötülükten kastın, Allah'a ortak koşmak olduğunu söyleyebiliriz. Zira ayetin sonunda bu kötülüğe duçar olanın ebedî cehennem ateşiyle tehdit edilmesi, burada zikredilen kötülükten günah işleyen müminin kastedilmediğini ispatlamaktadır. Müfessire göre Hz. Peygamber'in mümin olanların büyük günah

<sup>60</sup> Ebû Abdullâh Süfyân es-Sevrî el-Kûfî, *Tefsîru's-Sevrî*, nşr. Ebû Cafer Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 1/46.

<sup>61</sup> Ebû İshak İbrâhîm b. ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, nşr. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988), 1/162.

<sup>62</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/179-180.



işlemesi durumunda bile cennete girebileceği yönündeki beyanı,<sup>63</sup> bu durumun en açık ispatını oluşturmaktadır.<sup>64</sup>

Taberî'ye yakın dönemlerde yaşayan müfessirlerin eserlerinde de ayetin ve ayetteki kötülüğün anlamlandırılması noktasında açıklama bulmak mümkündür. Sa'lebî (ö. 427/1035) ve İbn Ebî Hâtim (ö.327/938) gibi tefsirde hicrî ilk üç asrın birikimini bir araya getirmeye çalışan müfessirlerin eserlerinde konuyla ilgili yukarıda ismi zikredilen ravîlerden aktarılan rivayetlerde ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesi şirkle açıklanmıştır.<sup>65</sup>

Tefsir literatüründe dirayeti ve tevili önemseyen ilk asra ait eserlerde aynı doğrultuda bilgiler bulmak mümkündür. Dirayet tefsir geleneğinin günümüze ulaşan ilk eseri olduğu bilinen Mâturîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ında Bakara suresinin 81. ayeti ve ayetteki kötülük ifadesi, bağlamı dikkate alan bir yorumla işlenmektedir. Mâturîdî'ye göre ayet, bir önceki ayette İsrailoğullarının kendilerine sayılı günler dışında ateş dokunamayacağını zikreden beyanlarına bir cevap niteliği taşımaktadır. Müfessire göre burada kastedilen kötülük, Allah'a karşı işlenen inkar eylemi neticesinde imanını kaybeden ve bu haliyle ölen kimsenin işlediği fiildir.<sup>66</sup> Metin içi bağlamı dikkate alan bu yorum, kelimenin anlam tayini noktasında çokanlamlılıktan kaynaklanan dezavantajını gidermede önemli bir vurgu olarak değerlendirilebilir.

Erken dönemden klasik döneme geçişle birlikte Bakara suresi 81.ayetindeki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesiyle ilgili olarak “şirk ve küfür” şeklinde anlamının yanı sıra “günah-büyük günah” ve “tövbe edilmeden ölünen günah” şeklinde açıklamalar bulunmaktadır. Bu durum, îtikâdî kabullerin etkisiyle Kur'an kelimelerinin tarihi süreç içerisinde odak kavramlar olarak terimselleşmesiyle açıklanabilir. Bu bağlamda söz konusu kelimenin mezhebî kabuller etrafında îtikâdî içerikleri belirleyen merkezî kavrama dönüşme sürecinin en dikkat çekici örneğini Keşşâf tefsirinde bulmak mümkündür. Mu'tezile alimi Zemahşerî'nin (ö. 538/1144), Bakara suresinin 81. ayetinde tüm maharetini îtikâdî kabuller doğrultusunda sergilediği görülmektedir. Öncelikle Zemahşerî, 80. ayette Yahudilerin “Ateş sayılı günler hariç bize asla dokunmayacak” şeklinde iddialarının zikredildiği bilgisini aktarmaktadır. Ardından 81. ayetin başındaki بَلَىٰ edatını Yahudilerin olumsuz nitelikli bu iddialarının olumlu bir cevabı olarak kabul etmekte ve söz konusu ifadenin mefhum olarak “Ateş size elbette dokunacak” anlamına geldiğini söylemektedir.<sup>67</sup> Fakat müfessir, aynı ayetin devamında gelen *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin anlamlandırılması noktasında kendisinin işlediği metin içi bu bağlamı göz ardı etmekte ve مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً “Kim bir kötülük işlerse” ifadesini “büyük günahlardan birini işlemek” şeklinde yorumlamaktadır. Ayrıca Zemahşerî, ayetteki وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ ifadesini “bu işlediği kötülüğün neticesi olarak hatası kendisini kuşatırsa” şeklinde açıklayarak ayetin başındaki mezkur kötü-

<sup>63</sup> Buhârî, “Tevhid”, 19, 31; Müslim, “İman” 322”.

<sup>64</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 2/178-179.

<sup>65</sup> Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l Kur'ânî'l-azîm*, nşr. Esad Muhammed Tayyib (Beyrut: Mektebetu Nizâr, 1998), 1/157; Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, (Cidde, yy., 2015), 3/416.

<sup>66</sup> Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu, Ahmed Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2011), 1/168.

<sup>67</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/426-428.

lûge gönderme yapmaktadır. Bu durumda müfessir, çalışmanın giriş bölümünde kelâmî açıdan zikredildiği gibi ait olduğu îtikâdî mensubiyeti ekseninde ayet içi bütünlüğü kurmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesi, şirk ve inkarı değil büyük günahı ifade etmektedir.<sup>68</sup> Zemahşerî'nin bu iddiası, kelâmî tartışmaların arasında ayetteki söz konusu kelimenin odak kavrama dönüşümünü örneklendirmektedir.

Zemahşerî'nin Mu'tezile aidiyetinden kaynaklanan ayetin yorumundaki tercihi, Sünnî tefsir geleneğinde reaksiyonunu ortaya çıkmıştır. Çalışmanın giriş bölümünde aktarmaya çalıştığımız üzere konunun îtikâdî kabullere göre şekillenişini örnekleyen bu durum, Sünnî tefsir geleneği için de geçerlidir. Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) bu konuda Bakara suresinin 80. ve 81. ayetleri çerçevesinde bir hayli uzun kelâmî tartışma ve değerlendirmelere yer verdiği görülmektedir. Fakat her şeyden önce Râzî'nin Mu'tezile hakkındaki ayetle ilgili yorumları objektif bir üslupla sunması dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda Râzî, Zemahşerî ve Cübbâî (ö. 303/916) gibi Mu'tezile bilginlerinin bu iki ayete dayanarak büyük günah işleyenlerin ebedî cehennemde kalacağına dair iddialarını aktarmaktadır.<sup>69</sup> Ayrıca Râzî, Mu'tezile'nin *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin yorumunu temellendirmek amacıyla ayetin umumî hüküm ifade eden ifadelerine vurgu yaptığını ve benzer birçok ayet ve hadislerin bulunduğunu aktarmaktadır.<sup>70</sup> Râzî'nin bu tespitleri, Mu'tezile mezhebinin konu hakkındaki görüşlerini şu şekilde değerlendirmeye imkan sunmaktadır:

“Fahreddin Râzî tarafından i'tizâlî görüşlere dair bilimsel objektiflik açısından aktarılan bu örneklerde Mu'tezile'nin umum ifade eden lafızlara yoğunluk verdiği ve buradan hareketle üzerinde tartışılan ayette ebedî cehenneme duçar eden kötülüğün büyük günahtan kaynaklandığını kanıtlamaya çalıştığı görülmektedir.”<sup>71</sup>

Fahreddin Râzî, Mu'tezile'nin îtikâdî görüşlerine referans sağlamaya çalıştığı ayet ve ayetteki kötülükle ilgili açıklamasına mantıkî münakaşaya dayalı yollarla cevap vermektedir. Müfessir, Mu'tezile'nin iddia ettiği üzere ayetteki kötülüğün genelleyci bir muhteva barındırmadığını ve maksadı genel olsa bile tahsis eden bir hükümlerle kayıtlanması gerektiğini iddia etmektedir. Ayrıca müfessire göre Nisâ 4/48. ayeti, Allah'a ortak koşulması dışındaki bütün günahların affedilebileceğine delalet eder. Sonuç olarak Mu'tezile'ye göre günahın kişiyi çevrelemesi amelleri yok ederken, Râzî'ye göre bu durum ancak Allah'ın merhametinden yoksun olacakları kesinleşen küfür ehli hakkında söz konusudur.<sup>72</sup>

Fahreddin Râzî, burada kısaca özetlemeye çalıştığımız ayetle ilgili tartışmayı kendi aidiyetini esas alan bir yaklaşımla uzun uzadıya ele almaktadır. Müfessirin ayetin lafız-mana eksenindeki anlamının çok ötesinde mantıkî münakaşaya dayalı konuları muhteva uzun kelâmî değerlendirmelere girişmesinin ayetin mesajından uzaklaşmasına neden olduğunu düşünüyoruz. Bununla birlikte tartışmanın merkezinde yer alan ayetteki kötülüğün yorumlanmasında

<sup>68</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/428-429.

<sup>69</sup> Râzî, *Tefsîr*, 3/153.

<sup>70</sup> Râzî, *Tefsîr*, 3/156-163.

<sup>71</sup> Mustafa Murat Batman, *Mâturîdî ve Râzî Tefsirlerinde Mu'tezile Eleştirilerinin Mukayesesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 207.

<sup>72</sup> Râzî, *Tefsîr*, 3/168-173.

erken dönemdeki netliğin klasik tefsir geleneğinde yerini münakaşaya bıraktığını ifade edebiliriz. Ayrıca kelâmî kabullerin merkezinde ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةٌ) kelimesinin anlam dünyasındaki dönüşümünü gözlemleyebilmekteyiz.

Klasik dönemde telif edilen tefsirlerin önemli bir çoğunluğunda bu dönüşümün etkisini görmek mümkündür. Bundan sonra ayet, iman- amel ilişkisi ve büyük günah sahibinin mümin sayılıp sayılmayacağı tartışması etrafında ortaya çıkan ihtilaflar ışığında değerlendirilmektedir. Ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةٌ) kelimesinde kastedilen kötülüğün mahiyeti de bu doğrultuda tartışılmaktadır. Klasik dönemdeki ayetle ilgili yorumlarda bu veriyi kanıtlayabilecek bilgiler yeteri kadar bulunmaktadır. Mesela Mâverdî (ö. 450/1058) ve İbn Kesir (ö.774/1373) ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةٌ) kelimesinin iki anlamda yorumlandığını ifade etmektedirler. Bu müfessirlerin aktardıklarına göre tabiîn bilginlerinden bazıları, söz konusu kelimeyi “şirk” olarak açıklarken; diğerleri de “büyük günah” veya “Allah tarafından sonucu cehennem azabı olarak tanımlanan eylemler” olarak yorumlamaktadırlar.<sup>73</sup> Ayetteki kötülüğün anlaşılması ve yorumlanmasında îtikâdî ihtilafların oluşturduğu farklılıkları Begavî tefsirinde de görmek mümkündür.<sup>74</sup> Şüphesiz kaynaklarına nispet edilerek verilen bu bilgilerin arka planında hicrî ilk asırlarda başlayan iman-amel ilişkisi ve büyük günah konusundaki tartışmaların olduğu bilinmektedir. Bu doğrultuda kanaatimizce tüm taraflar açısından Kur’an-ı Kerim’in kelâmî tartışmalarda delil olarak kullanımının doğurduğu sonuçlar, tefsirde mezhebî ve îtikâdî etkenler olarak değerlendirilmelidir.

Bakara suresinin 81. ayetindeki *seyyie* (سَيِّئَةٌ) kelimesiyle ilgili tüm bu farklı yönelimlerin ve îtikâdî kabullere göre ayetten delil oluşturulmasının söz konusu kelimenin çokanlamlı olmasıyla yakından irtibatı olduğunu zikretmiştik. Kelimenin çokanlamlılığından kaynaklanan bu problemin çözümünde başvurulacak en önemli kriterin bağlam bilgisi olduğunu düşünüyoruz. Bu doğrultuda erken dönem tefsir kitâbiyatındaki bilgilerin bağlama uygunluğu önem arz etmektedir. Zira ayetin metin içi siyak-sibak ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda bir önceki ayette ateşin kendilerine sadece sayılı günlerde dokunacağını iddia eden Yahudiler’in bu ayetle kınandığı anlaşılabilir.

Kanaatimizce klasik dönemde her ne kadar ayet üzerinde mezhebî aidiyetlerden kaynaklanan tartışmalar belirleyici olsa da Sünnî müfessirler bağlama daha yakın bir anlam oluşturmada başarılı görünmektedirler. Zira çokanlamlı bir yapıya sahip olan *seyyie* (سَيِّئَةٌ) kelimesiyle ortaya çıkan anlam karmaşası, ancak bağlamın gereği alan bir okumayla ortadan kaldırılabilecektir. Bu doğrultuda klasik literatürde Mu’tezile bilginlerinin kelimeyle ilgili yorumlarını çürütmek gayesiyle bağlamı öne çıkaran yorumlar görmek mümkündür. Örneğin Kurtubî’ye (ö.671/1273) ve Beydâvî’ye (ö. 685/1286) göre ayetin başındaki *بلى* kelimesi, Yahudilerin bir önceki ayette iddia ettikleri şeyin batıl olduğuna cevap niteliğindedir. Bu doğrultuda ayette ebedî cehennemi gerektiren kötülüğün kesinlikle büyük günah işleyen bir mümini ilgi-

<sup>73</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed Mâverdî el-Basrî, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, nşr. es-Seyyid b. Abdilmaksud b. Abdîrrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 1/153; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, nşr. Sami b. Muhammed Selâme (Beyrut: Dâru Tayyibe, 1999), 1/314-315.

<sup>74</sup> Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Medâlimu't-tenzîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999), 1/138.

lendirmesi söz konusu değildir.<sup>75</sup> Tefsirde rivayet geleneğinin sonraki müfessillerinden Şevkânî (ö.1250/1834) de, Abdullah b. Abbas ve tabiîn dönemi tefsir bilginlerinden birçok kişiye atıfta bulunmak suretiyle ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin şirk olduğunu vurgulamıştır.<sup>76</sup> Ayrıca Neseî'ye (ö.710/1310) göre ayet, İsrailoğullarının bir önceki ayette dile getirdikleri görüşlerine cevap niteliği taşımaktadır. Ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesi, İbn Abbas'tan rivayetle şirk ve benzeri bir kötülük olarak anlamlandırılmaktadır. Bu doğrultuda Neseî, ayetteki tehdit içeriğinin imanı devam eden günahkar için geçerli olamayacağını ileri sürmektedir. Dolayısıyla müfessire göre ayetin içinde bulunduğu bağlam vasatında Mu'tezile'nin ortaya attığı görüşlerin geçerliliği kalmamaktadır.<sup>77</sup>

Sonuç olarak Bakara suresinin 81. ayeti örneğinde Kur'an'daki çokanlamlı kelimelerin tayininde bağlamın önemli bir fonksiyon icra ettiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede erken dönemde söz konusu kelimenin anlamıyla ilgili ciddi bir ihtilaf söz konusu olmadığı görülebilmektedir. İslam coğrafyasının sınırlarını genişlemesi ve itikâdî/kelâmî ihtilaf ve fikirlerin Kur'an'dan istinbatının yaygınlaşmasıyla birlikte Kur'an kelimelerinin anlam genişlemesine uğradığı görülmektedir. Erken dönemden klasik döneme geçişle birlikte *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin şirk ve küfür şeklinde anlamlarının yanı sıra günah-büyük günah ve tövbe edilmeden ölünen günah gibi anlamlarının imkanının tartışılması, Kur'an kelimelerinin nüzul asrından sonra itikâdî farklılaşmaların ve kelâmî oluşumların etkisiyle farklı anlam evrimine uğramalarıyla açıklanabilir. Kanaatimizce bu durum, mezhebî/itikâdî kabullerin altında Kur'an kelimelerinin süreç içerisinde odak kavramlara dönüşümüyle birlikte gözlemlenmelidir.

### 3.2. Modern Dönem Tefsir ve Meal Çalışmalarında Bakara Suresi 2/81. Ayetinin Genelleyici Yorumları

Bakara suresinin 81. ayetindeki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin modern döneme gelindiğinde bağlamdan kopuk ve genelleyici bir yaklaşımla ele alındığı görülmektedir. Özellikle Kur'an merkezli din söylemlerinin inşasında ve meal eksenli tefsir çalışmalarında bu durumun daha belirgin olduğu söylenebilir. Öncelikle modern dönem tefsir algısının oluşumunda en önemli simalardan biri olan Muhammed Abduh (ö. 1849-1905) ve Reşid Rızâ'nın (ö. 1849-1905) konuya yaklaşımıyla başlamak istiyoruz. Abduh'un şifâhî derslerine dayanarak ve onun tetimmesi olan Reşid Rızâ'nın kaleminden çıkan *Tefsîru'l-Menâr*'da Bakara suresinin 81. ayeti ve ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesi, tartışmalı bir yöntemle işlenmektedir. En baştan ifade edelim ki her iki alim de söz konusu ayetin tefsirinde ebedî cehennemle cevabı oluşturulan şart cümlesinin umûmî olduğu yönünde görüş beyan etmektedirler. Yani onlara göre ayette belirtilen kötülük ve günah, mümin olan da dahil bütün bireylerin işleyebileceği genel bir olguyu kapsamaktadır. Abduh, *Celâleyn Tefsiri*'ne atıfta bulunmak suretiyle ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin husûsî bir kullanımla küfr/şirk anlamına geldiğini nakletmektedir. Fakat Abduh'a göre erken dönemden itibaren tercih edilen bu anlamlandırma hatalıdır. Zira ona göre şirk,

<sup>75</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 1/11; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1/90.

<sup>76</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-camî' beyne fenneyi'r-rivâyeti ve dirâyeti min ilmi't-tefsîr* (Dimeşk, Dâru İbn Kesir, 1994), 1/125.

<sup>77</sup> Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2002), 1/104-105.

zaten günahların en büyüğü olup her durumda ebedî cehennem hayatıyla karşılık bulur. Oysa ayetin sonundaki “*suçu kendisini kuşatırsa*” ifadesi sadece inkar eden kimseleri değil, günahı kendisini sarmış bütün bireyleri kapsamaktadır.<sup>78</sup>

Burada suçlu kendisini kuşatmış kimsenin ruh halini betimleyen Abduh, günaha dalan bir kulun tanımı noktasında “*Hayır! Bizzat o insanların yaptıkları, kalplerini kirletmiştir.*”<sup>79</sup> ayetini delil olarak kullanmaktadır. Müfessire göre ayet, süreklilik arz etmekte olup tüm insan tipleri için her hal ve kayıta genel bir durumu ortaya koymaktadır.<sup>80</sup> Halbuki bize göre ayetin bağlamı dikkate alındığında tıpkı incelediğimiz ayette de olduğu gibi hitabın ve durum tespiti husûsî bir yönü bulunmaktadır. Mutaffifin suresindeki bu ayetin Kur’an için öncekilerin masallarıdır diyen bazı Mekkeli müşrikler hakkında nazil olduğu rivayet edilmektedir.<sup>81</sup> Zira bir önceki ayette de zaten bu durum belirtilmektedir. Dolayısıyla metin içi ve dışı bağlamı dikkate alındığında bu ayette de kalplerin kirlenmesine yol açan eylemlerin küfür düzeyindeki olguyu ifade ettiği açıktır.

Kanaatimizce Abduh tarafından getirilen delil, Kur’an merkezli bir din anlayışının ayetten delil getirme yöntemini ifade etmektedir. Halbuki müfessirin bizzat kendisi ayetin başındaki *بلى* kelimesinin bir önceki ayette Yahudilere cevap niteliği taşıdığını ifade etmektedir. Fakat ayetteki kötülüğün mahiyetinin açıklanmasına gelince hükmün umûmî bir nitelik taşıdığını savunması, bize göre bir çelişki doğurmaktadır. Fakat müfessire göre ayette kınanan kötülük sahiplerinin şirk ve benzeri eylemleri ifade ettiğini düşünmek, Sünnî müfessirlerin büyük günah işleyen ebedî cehennemde kalacağına inanan Mu’tezile’ye karşı geliştirdiği bir antitezdir. Abduh’a göre Kur’an mezhepler üstü bir kitap olup ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةٌ) kelimesi, mutlak bir anlam ifade etmektedir.<sup>82</sup> Oysa yukarıda da sunulduğu üzere Kur’an kelimelerinin îtikâdî kavramlara odak olmasından çok daha önce, söz konusu kelime hakkında hitabın husûsî olduğu yönünde açıklamalar bulmak mümkündür. Ayrıca söz konusu kelime gibi yapısal açıdan Kur’an’daki çokanlamlı ifadelerde bağlamın, anlamın tayininde önemli bir anahtar olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu doğrultuda ayetin küfür eylemini ve bu bağlamda bir tehdit içerdiğini düşünüyoruz.

Modern dönemde nüzul tertibini esas almak suretiyle bağlamı göz önünde bulundurarak tefsir yapmayı vadeden çalışmalarda da aynı durumu görebiliriz. Örneğin İzzet Derveze, (1888-1984) tefsirinde söz konusu kötülüğün açılımını yapmamaktadır. Müfessir, *Tefsîru’l-Hadîs* adlı eserinde esasen pasajın geneliyle ilgili olarak metinsel ve tarihsel bilgiler vermekle birlikte *seyyie* (سَيِّئَةٌ) kelimesinden ne tür bir kötülüğün kastedildiğine özel olarak yer vermemektedir.<sup>83</sup> Bu durumda ayette kastedilen kötülüğün genelleyici bir yaklaşımla anlaşılmasına kapı araladığı düşünülebilir. Halbuki İzzet Derveze ile aynı doğrultuda Kur’an’ın nüzul tertibine göre sîret eşliğinde okunmasını önemseyen Muhammed Âbid el-Câbirî’nin *Fehmu’l-*

<sup>78</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr* (Kahire: Dâru’l-Menâr, 1947), 1/362-393.

<sup>79</sup> el-Mutaffifin 83/14.

<sup>80</sup> Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 1/393.

<sup>81</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 24/289.

<sup>82</sup> Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 1/394.

<sup>83</sup> İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-hadis*, çev. Vahdettin İnce vd. (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 5/92-97.



*Kur'an* adlı eserinde farklı bir yaklaşım söz konusudur. Câbirî, ayeti bir önceki ayette Yahudilerin kendilerine dünyanın her bin senesine karşılık sadece bir sene azap edileceği yönündeki iddialarını zikrederek bağlamı göz önünde bulunduran bir yaklaşımla ele almaktadır. Buna göre müfessir, *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesini daha serbest bir şekilde açıklamakta ve buradaki kötülükü suçu bütün benliğini kaplayarak artık küfre düşmüş bir kimsenin eylemi olarak tanımlamaktadır.<sup>84</sup>

Modern dönem tefsir literatüründe ayetin husûsî hitabını umûmîleştirme eğiliminde olduğu gözlemlenmektedir. Bu çerçevede *Tefhîmu'l-Kur'an*'da ayetle ilgili hiçbir açıklamada bulunmaksızın sadece ayetin lafzî çeviriyle yetinilmesi önemli bir örnek olarak görülebilir. Mevdûdî'nin tefsirinde ayetin sadece lafzî çevirisini vermekle ayette zikredilen kötülükün herkesi ve her türlü kötülüğü içerdiği varsayımını kabul ettiği anlaşılmaktadır.<sup>85</sup> Müfessirin bu tutumu, husûsî hitabı olan *Kur'an* kelimelerinin bağlamı dikkate almaksızın umûmîleştirilmesi anlamına gelmektedir. Esasen ıslâhî ve içtimâî tefsir ekollerinin husûsî hitapları umûmî bir forma dönüştürme noktasında benzer sorunlara sahip olduğunu söyleyebiliriz. Söz gelimi Seyyit Kutub (ö. 1906-1966), ilgili ayeti sosyolojik yöntemle yorumlayarak ayetteki kötülüğün psikolojik etkilerini incelemektedir. Seyyit Kutub'a göre buradaki günah ve kötülük, zihnî ve fiilî bir günah işlemek ve bu işlenen suçun psikolojik olarak insanın iç dünyasını yıpratmasıdır.<sup>86</sup> Toplumun ıslahı için *Kur'an*'ın ideolojik okunmasını temsil eden bu yaklaşımlar, genellikle çokanlamlı yapıda bulunan *Kur'an* kelimelerini bağlamından kopuk bir forma büründürmekle meşhurdurlar. Kanaatimizce bu yaklaşımlar, günümüz sosyolojisi için bir karşılığı olan söylemler olarak görülse de, tefsir ilminin gereklilikleri açısından sorun teşkil etmektedir. Zira yukarıda da tefsir tarihinin erken ve klasik dönemindeki örneklerle zikredildiği gibi ayetin bağlamına odaklandığımızda bu iddialardan farklı bir sonuca varmaktayız.

Modern dönemde kaleme alınan tefsirlerde rastlanan bu genelleyici tutumun Türkiye'de yapılan meal çalışmalarını da etkilediği anlaşılmaktadır. Bakara suresinin 81. ayetindeki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesinin, bağlam bilgisi dikkate alınmadan genel anlamda kötülük olarak çevrildiğini birçok mealde görmek mümkündür. Esasen çevirilerde çok fazla tefsir ve teville girme imkanı bulunmasa da tefsîrî tercüme veya serbest çeviri yöntemiyle bu problemin giderildiği örnekler de bulunmaktadır. Ülkemizde yaygın olarak kullanılan bazı meallerden hareketle bu durumu tablo halinde somut olarak ortaya koymak istiyoruz.

Arapça Metin	بلى من كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ
Abdülkadir Şener Cemal Sofuoğlu	“Hayır, iş onların sandığı gibi değil! (Gerçekleri gizleyerek) günah işleyen ve bunu bir hayat tarzı haline getirerek <u>şirk ve inkar bataklığına saplanan kişiler</u> cehennemliktirler; onlar orada (iddia ettikleri gibi birkaç gün değil) asırlarca kalacaklarıdır.”

<sup>84</sup> Muhammed Câbirî, *Fehmu'l-Kur'âni'l-hakîm* (Beyrut: Dirâsâtî'l-Vahdetî'l-'Arabiyye, 2010), 3/60.

<sup>85</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 1/90.

<sup>86</sup> Seyyit Kutub, *fî Zilâli'l-Kur'an* (Kahire: Dâru's-Şuruk, 1972), 1/86.



Mustafa Yıldırım	
Diyanet Vakfı	“Hayır! Kim bir kötülük eder de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte o kimseler cehennemliklerdir. Onlar orada devamlı kalırlar.”
Elmalılı (Orijinal)	“Evet kim bir seyyie kesbetmiş de hatfesi kendini her taraftan kuşatmış ise işte öyleler, ateş ehli, hep onda muhalledirler.”
Hasan Basri Çantay	“Hayır (iş öyle değil). Kim bir kötülük (günah) kazanır da suçu kendisini çepeçevre kuşatırsa onlar cehennemın sahibidirler. Onlar orada, bir daha çıkmamak üzere, kalıcıdır.”
H. Tahsin Feyizli	“Hayır (iş öyle değil) Kim (büyük) bir kötülük işler de ( <u>şirk olan bu</u> <u>günahı</u> kendi (benliği)ni çepeçevre kuşatırsa işte onlar ateş ehlidirler. Orada devamlı kalacaklardır.”
Mehmet Okuyan	“Hayır! Kim bir kötülük işler de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa, işte o kişiler ateş halkıdır. Onlar orada [ebedî] kalacaklardır.”
Muhammed Esed	“Evet! işte [böylesine] büyük bir kötülük işleyen ve [bunun] günahıyla çepeçevre kuşatılan kimseler var ya, işte böyleleridir içinde kalmak üzere ateşe mahkûm olanlar!”
Mustafa Öztürk	“Yoo! Gerçek şu ki [Allah'a ortak koşma, O'na baş kaldırma] suçu işleyen ve bu büyük suç sebebiyle kurtuluş [ <u>hidayet ve necat</u> ] <u>yolları kapayan kimseler</u> cehennemi boylayacak ve orada temelli kalacaklar.”
Süleyman Ateş	“Evet kim bir günah kazanır da suçu kendisini kuşatmış olursa işte onlar, ateş halkıdır, orada sürekli kalacaklardır.”
Yaşar Nuri Öztürk	“İş onların sandığı gibi değil! Kötülük ve çirkinlik kazanan, suçu kendisini kuşatmış olan kişiler, ateşin dostudurlar. Sürekli kalacaklardır onun içinde.”

Bakara Suresi 2/81. Ayeti Karşılaştırmalı Meali<sup>87</sup>

<sup>87</sup> Zikredilen meallerin çevirileri, *kuranmeali.com* adlı web sitesinden alınmıştır. Abdülkadir Şener-Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur'an ve Açıklamalı Meali* (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), el-Bakara 2/81; Hayreddin Karaman vd. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), el-Bakara 2/81; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Yayıncılık, 1977), el-Bakara 2/81; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meali Kerim* (İstanbul: Risale Yayınları, 2009), el-Bakara 2/81; H. Tahsin Feyizli, *Feyzül-Furkân* (İstanbul: Server Yayıncılık: 2012) el-Bakara 2/81; Mehmet Okuyan, *Kur'an Meali-Tefsir* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları: 2020), el-Bakara 2/81; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), el-Bakara 2/81; Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı-Kerim Meali* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), el-Bakara 2/81; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı-Kerim'in Yüce Meali* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat 1997), el-Bakara 2/81; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı-Kerim Meali* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2013), el-Bakara 2/81. Bk. kuranmeali.com “Bakara Suresi 81. Ayet” (Erişim 3 Aralık 2022).

Yukarıda verilen tabloda da altı çizili olarak belirtildiği üzere üç tanesi dışındaki örnek olarak sunduğumuz meallerin hepsi söz konusu kelimeyi bir kayıt belirtmeksizin genel olarak çevirmeyi tercih etmişlerdir. Yani meallerin genelinde ayette zikredilen kötülüğün literal anlamı esas alınmıştır. Bu doğrultuda incelediğimiz ayet çerçevesinde meallerde husûsî muhatabı olan çokanlamlı ifade ve terkiplerin umumîleştirilme durumundan söz edebiliriz. Elbette çeviri yapmanın gerektirdiği zorlukların bu sonuçta etkisi olabilir. Özellikle Kur'an meallerinde nihayetinde bir anlam tercihinde bulunma kısıtlılığı söz konusudur. Çeviri yöntemi ve bilimi açısından kaynak dil yerine hedef dil esas alınarak serbest çeviri ya da diğer adıyla tefsîrî tercüme esas alınmak suretiyle bu sorunun aşılacağı kanaatindeyiz.

### Sonuç

Çalışmamızda Bakara suresi 81. ayetindeki *seyyie* (سَيِّئَةً) ifadesinin tefsir tarihi sürecindeki anlamlandırılmasını ele aldık. Ayrıca tefsir literatüründe söz konusu kelimeyle ilgili klasik dönemden modern döneme kadar ortaya konulan yorumların değişimini gözlemlemiş olduk. Bu doğrultuda ayette kastedilen *seyyie* (سَيِّئَةً) ifadesinin erken dönemde bağlamı dikkate alan bir okumayla küfür ve şirk olarak anlamlandırılmasının klasik dönemle birlikte kelâmî ön kabuller ve mezhebî aidiyetler doğrultusunda tartışılan odak bir kavrama dönüşümü tespit edilmiştir. Modern döneme gelindiğinde ise bağlamı dikkate alan bir okuma sonucu husûsî bir hitap alanını kapsadığını düşündüğümüz söz konusu kelimenin genel ve literal bir okuma biçimine evrildiği gözlemlenmektedir. Kanaatimizce Kur'an'daki bu tür husûsî hitap alanı olan kavramların umûmî bir forma büründürülmesinde Kur'an merkezli dinî söylemlerin de etkisi bulunmaktadır.

Esasen çalışmamızın konusunu oluşturan ifade gibi Kur'an'da yapısal açıdan çokanlamlı olan kelimelerin yorumlanmasında benzer sorunlarla karşılaşılabilir. Özellikle söz konusu ifadelerin Kur'an'daki kullanımlarında birden çok anlama delâlet edebileceğini varsaymak, bu sorunu daha da içinden çıkılmaz bir hale sokmaktadır. Kanaatimizce Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel vasat dikkate alındığında, ayetlerin anlaşılmasında kelimelerin ve dilin kendisinden ziyade ilâhî hitabın vücut bulduğu metinsel ve tarihsel bağlamın göz önünde bulundurulması gerekir. Bu noktada kelimelerin sözlüksel anlamından ziyade Kur'ânî kullanımı belirleyici bir faktör olmaktadır. Aksi taktirde çalışmada da görüleceği üzere tarihsel süreçte bu kelimelerin mezhebî/îtikâdî kabullerin altında odak kavramlar olarak terimselleşmesi söz konusudur.

Araştırmamız neticesinde ilgili ayetteki *seyyie* (سَيِّئَةً) kelimesi örnekliğinde bağlamın önemi daha somut bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de konu bütünlüğü olan bir pasajın içerisinde herhangi bir kelimenin bağlamından kopuk lafız eksenli değerlendirilmesi olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Bu doğrultuda bir metni anlamamanın en sağlıklı yönteminin o metni kendi bağlamı içerisinde değerlendirmekten geçtiğini ve Kur'an'da yapısal bakımdan çokanlamlı olan kavramların izahında bağlamın anlamın bizatihi kendisiyle ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla tefsirde parçacı yaklaşımın yanlış anlamı doğurmaya müsait bir ortam sunduğunu düşünüyoruz. Sonuç olarak ayeti oluşturan kelimelerin ayetin bütünüyle; o

ayetin de pasajın bütünüyle ve ilâhî vahyin hedefleriyle ilişkisinin Kur'an metninin yorumunda hayâtî bir öneme haiz olduğu belirtilmelidir.

## Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto, 2021.
- Arkoun, Muhammed. "Kur'an'ı Nasıl Okumalı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. çev. Ahmet Zeki Ünal. 7/3 (1994), 247-259.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh. *el-Vucûh ve'n-nezâir*. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dînîyye, 2007.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkadir. *Kitâbu'l-fark beyne'l firâk*, thk. Zahid el-Kevserî. Kahire: Neşru Sekafeti'l-İslamiyye, 1948.
- Bakkal, Ali. "Kur'an'ı Anlamada Siyak ve Sibâkın Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, ed. Bilal Gökkır-Necdet Yılmaz vd. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009.
- Batman, Mustafa Murat, Mâturîdî ve Râzî Tefsirlerinde Mu'tezile Eleştirilerinin Mukayesesi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Bebek, Adil. "Kebîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 18 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kebire>.
- Beydâvî, Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer el-Şîrâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîh-i Buhârî*. haz. Sâlih b. Abdülazîz. Riyad, Dâru's-Selâm, 2000.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu'l-Kur'âni'l-hakîm - et-tefsîru'l-vâdih hasebe tertîbi'n-nüzûl*. 3 Cilt. Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2010.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Cündioğlu, Düccane *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *Esrâru'l-belâğa*. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1991.
- Çağrı, Mustafa. "Seyyie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 17 Temmuz 2022 <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyyie>.
- Çakır, Yunus. *Kur'an'da Seyyie Kavramı*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Dâmegânî, Ebû Abdullâh el-Huseyn b. Muhammed. *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir li-elfâzi'l-kitâbi'l-azîz*. Kâhire: yy., 1992.
- Dâmegânî, Ebû Abdullâh el-Huseyn b. Muhammed. *Delâilü'l-i'câz*. Kahire: Dâru'n-Nehda, 1992.
- Derzeve, İzzet. *et-Tefsîru'l-hadis*, çev. Vahdettin İnce. vd. 7 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.

- Doğan, Aksan. *Her Yönüyle Dil- Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.
- Erdemci, Cemaleddin. *Mütekaddimin Kelamında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. nşr. ve çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Ederler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Güven. Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn. *Kitâbu'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mulhid*. thk. H. S. Nyberg. Kahire: Dâru'l-Arabiyye, 1993.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Tefsîru'l Kur'âni'l-azîm*. nşr. Esad Muhammed Tayyib. Kahire: Mektebetu Nizâr, 1998.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. nşr. Sami b. Muhammed Selâme. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükkerrem. *Lisânü'l-Arab*. 6 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdr, 1993.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyüddin Ahmet b. Abdülhalim. *Mecmûu fetevâ*. thk. Abdurrahman Muhammed. 20 Cilt. Medine: Mucemmu'l-Melik Fehd, 2004.
- İsfahânî, Ebü'l Kasım el-Hüseyn b. Muhammed el-Maruf er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- İzutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- J. Finders. *el-Lüga*. çev. Abdülhamid Devvâhilî. Kahire: yy., 1950.
- John C. Condon. *Kelimelerin Büyüklü Dünyası Anlambilim ve İletişim*. çev. Mustafa Çiftkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *Müteşâbihu'l-Kur'an*. thk. Adnan Zerzur. Kahire: yy, 1966.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Ederler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Karataş, Ali. *Anlamdan Yorum Kur'an*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2022.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmiu'l-ahkâmi'l-Kur'an*. tah. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutup, Seyyit. *fî Zilâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'ş-Şuruk, 1972.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu, Ahmed Vanlıoğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2011.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir

- Topaloğlu-Muhammed Aruçi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî. *en-Nuket ve'l-'uyûn*. nşr. es-Seyyid b. Abdilmaksud b. Abdirrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. İsmail Bosnalı vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen el-Belhî. *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*. nşr. Hâtim Sâlih. Dimeşk: Câmiatu'l-Mâcid, 2006.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. nşr. Abdullah Mahmut Şehâte. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2002.
- Palmer, F. R. *Semantik: Yeni Bir Anlam Bilim Projesi*. çev. Ramazan Ertürk. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Teymî. *Mefâtihu'l-Gayb*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Râzî, Fahreddin Ziyâüddin Ömer. *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*. (tahkikli metin ve çeviri) çev. Orabi Orabî-Muhammed Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Ederler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Reşid, Rıza. *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddin. *el-Bidâye fî Usûli'Dîn: Mâturîdiyye Akaidi*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân*. 6 Cilt. Cidde: yy., 2015.
- Sufyân es-Sevrî, Ebû Abdullâh Sufyân b. Saîd b. Mesrûk el-Kûfî. *Tefsîru's-Sevrî*. nşr. Ebû Cafer Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Suyûtî, Celaledin Abdurrahman. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Mustafa el-Buğa. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1993.
- Sülün, Murat. *Kur'ân-ı Kerim Açısından İman -Amel İlişkisi*. İstanbul: Ensar Yayınları 2015.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tacüddin Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-nihâl* (metin ve çeviri). çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Ederler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed Yemenî. *Fethu'l-kadîr el-cami' beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'dirâyeti min ilmi't-tefsîr*. 5 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1994.
- Şimşek, Mehmet Ali. *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karine İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Taftazânî, Sadüddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. nşr. ve çev. Hakan Alp. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.



- Tiyek, Fatih. *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Tura, Sabahat *Anlam ve Yorum*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980.
- Ullman, Stephane. *Devrü'l-Kelime fi'l-Lüga*. çev. K. Muhammed Beşr. Kahire: Mektebetü's-Şahâb, ts.
- Uwe, Japp. "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat". *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. çev. Doğan Özlem. Ankara: Ark Yayınları, 1995.
- Ünver, Mustafa. *Kur'an'ı Anlamda Siyakın Rolü*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- Yüksek, Muhammed İsa. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Yüksel, Muhammed Bahaaddin. *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zeccâc, Ebü İshak İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. nşr. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 2000.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmut b. Ömer el-Harizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve uy'uni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl*. (metin ve çeviri) çev. Murat Sü-lün. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Zerkeşî, Bedrettin Muhammed b. Abdullah. *el-Bürhân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Yusuf el-Maraşlî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1994.

**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 Murat BATMAN

**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.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests**

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

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsır Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)

**Aşıy Kelimesinin Kur'an Meallerinde Hatalı Tercümesi**  
*Wrong Translation of the Word "Aşey" in the Qur'an Translations*

**Mehmet Ali ÇALGAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Hadis Ana Bilim Dalı  
Assistant professor, Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences  
Basic Islamic Sciences, Department of Hadith  
Adıyaman, Türkiye  
mehmet.calgan@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-5780-5067>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 30/11/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 11/04/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2023

**Atıf / Citation:** Çalgan, Mehmet Ali. "Aşıy Kelimesinin Kur'an Meallerinde Hatalı Tercümesi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan/April 2023), 281-306.

<https://doi.org/10.31121/tader.1208666>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

**Öz**

Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması şüphesiz Müslümanlar için en büyük ehemmiyeti haizdir. Bu makalede Kur'an-ı Kerim'de on âyet-i kerimede geçen aşiy kelimesinin Türkçe Kur'an meallerinde nasıl çevrildiği incelenmiştir. Arapça dil kaynakları ve Kur'an tefsirlerinde “güneşin zevalinden batışına kadar olan vakit” olarak izah edilen aşiy kelimesine incelenen Kur'an meallerinde büyük çoğunlukla “akşam” ya da “akşamüstü” manası verildiği görülmüştür. Aşiy kelimesinin hadislerdeki kullanımı da araştırılmış ve bazı hadislerin bizzat metinlerinde aşiy vaktinin öğle ve ikinci namazlarının vakitlerine tekâbul ettiği tespit edilmiştir. Hadis şerhleri ve tercümelerindeki izahat da Kur'an tefsirleri ve Arapça dil kaynaklarındaki malumat ile uyum hâlinindedir. Aşiy kelimesinin içinde geçtiği on âyetten sekizinde mezkûr kelime sabah vaktini ifade eden başka bir kelimeyle birlikte geçmektedir. Bu sekiz âyetin dördünde günün muayyen iki zaman diliminden bahsedilmekte, diğer dördünde ise bir görüşe göre yine muayyen iki vakte işaret edilmekte bir görüşe göreyse bu iki kelime (aşiy ve sabah vakti) devamlılıktan kinâye olarak kullanılmaktadır. Bu ikinci görüşe göre devam ifade eden bu dört âyetin çevirisinde “sabah akşam” tabirinin devam manası içerecek şekilde kullanılması münasip olabilir. Ancak devam manası içermeyen diğer altı âyetin Kur'an meallerindeki çevirilerinde kullanılan “akşam” ifadesi ile Arapça dil kaynakları, tefsirler, hadis metinleri ve hadis şerhlerinde aşiy kelimesine verilen anlam arasındaki uyumsuzluk bir sorun teşkil etmektedir. Makalede bu sorunun muhtemel sebepleri üzerinde durulmuş ve beş farklı sebep tespit edilmiştir. Bu sebeplerden önemli görülen biri, bazı tefsirlerde aşiy kelimesinin izahında kullanılan ve asıl manası “öğle vaktinden güneşin batımına veya gecenin yarısına kadar olan süre” olan mesâ kelimesinin anlamının Türkçede daralarak sadece “akşam” olarak bilinmesi, diğeri ise Arapçada özel bir anlamı olan aşiy kelimesini Türkçede karşılayacak tek bir kelimenin olmaması ve bazen sabah vaktinin mukabili olarak kullanılması nedeniyle bu kelimenin “akşam” kelimesiyle çevrilmesinin yaygınlaşmasıdır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Hadis, Meal, Anlam Daralması, Aşiy.

**Abstract**

Understanding the meaning of the Qur'ân in a correct way is highly important for the Muslims without any doubt. In this article we examined how some Turkish Qur'ân translations the word “ashey” which occurs in ten verses of the Qur'ân. This word is explained as the period between noon and sunset in the Arabic language literature and tafsir books whereas it is translated as “evening” in most of the Qur'ân translations that we examined. We also investigated the usage of this word in hadîths and determined that even the text of several hadîths imply that the meaning of it corresponds to the time of zuhr and 'asr prayers. The information provided in hadîth explanations and translations are in line with information in tafsirs and Arabic linguistics books. Eight verses from among ten verses in question also include another word which means the morning time. Two specific time periods in a day are mentioned in four verses out of these. These periods are also mentioned in the other four verses. Besides, these two words imply continuity as some scholars maintain. According to this second opinion, it may be appropriate to use the Turkish collocation “sabah akşam” in the translation of these four verses. However, there is some inconsistency between the explanations provided in Arabic linguistics, tafsirs, hadîth texts and explanations and the word “evening” that is used in the Turkish Qur'ân translations for the remaining six verses. We have provided some possible reasons for this situation in this article. Firstly, the fact that the meaning of the word “masâ” in Turkish language has been used to express only evening time while it is used in several tafsirs to explain the word “ashey” by emphasizing that it covers the time space between noon and sunset or midnight. Secondly, the word “ashey” which has a specific meaning in Arabic has no equivalent word in Turkish language. As a result, the word “ashey” has often been referred as opposite of morning time. Also, it has become a common practice to translate it as evening time in some Turkish Qur'ân translations.

**Keywords:** Tafsîr, Qur'ân, Hadîth, Qur'ân Translation, Meaning Contraction, Ashey.

**Giriş**

Bu çalışmada Kur'an-ı Kerim'de içinde aşiy (العشي) kelimesinin geçtiği toplam on âyet-i kerimenin tercümesinde karşılaşılan çeviri sorununun ve bu sorunun sebeplerinin incelenmesi hedeflenmiştir. Yöntem olarak, meallerde genellikle akşam olarak çevrilen bu kelimenin

medlûlunun Arapça dil kaynakları, Kur'an tefsirleri, içinde mezkûr kelimenin geçtiği hadisler ve hadis şerhleri dikkate alınarak doğru bir şekilde tespitine çalışılmıştır. Araştırmamızın neticesinde Türkçe meallerde bu kelimenin çevirisiyle alakalı yaygın bir hatanın mevcudiyeti görülmüştür.

Kur'an-ı Kerim'de *aşâ* (عَشَاء) kökünden türeyen kelimeler toplam on dört âyet-i kerimede geçmektedir.<sup>1</sup> Bunlardan on tanesi belirttiğimiz üzere *aşiy* (العَشِيَّة) kelimesinin geçtiği âyetler<sup>2</sup> olup geri kalan dört âyette ise *ya 'şu* (يَعُشُّ), *işâen* (عِشَاءً), *el-işâ* (العِشَاء) ve *aşiyyeten* (عَشِيَّةً) kelimeleri geçmektedir. İçinde *aşiy* (العَشِيَّة) kelimesinin geçtiği âyetlerden iki tanesinde bu kelime tek geçerken diğer sekiz âyette sabah vaktini ifade eden başka bir kelimeyle (*ibkâr*, *bukreten*, *guduvven*, *işrâk*, *gadât*) birlikte geçmektedir. İçinde bu kelimenin tek geçtiği âyetlerin biri Hz. Süleyman'a atların arz edilmesini,<sup>3</sup> diğeryise bir gündeki beş vakit namazın vakitlerini<sup>4</sup> konu edinmektedir. Hz. Zekeriya'nın (as) kavmine gündüzün başında ve sonunda tesbih etmelerini bildirmesini içeren iki âyetten birinde *bi 'l-aşiyyi ve 'l-ibkâr* (بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ),<sup>5</sup> diğeryinde ise *bukreten ve aşiyyen* (بُكْرَةً وَعَشِيَّةً)<sup>6</sup>, Rasulullah'ın (sav) aynı vakitlerde tesbih etmesini bildiren âyette ise yine *bi 'l-aşiyyi ve 'l-ibkâr* (بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ)<sup>7</sup> ifadesi geçmektedir. Sa'd sûresi 18. âyette dağların Hz. Dâvud (as) ile birlikte günün *bi 'l-aşiyyi ve 'l-işrâk* (بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ) şeklinde ifade edilen iki vaktinde tesbih etmeleri anlatılmaktadır. Bu dört âyette günün muayyen iki zaman diliminden bahsedilmektedir.

Ashâbın yüce Allah'a dua etmelerinin anlatıldığı iki âyette<sup>8</sup> *bi 'l-gadâti ve 'l-aşiyyi* (بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ), cennetliklere rızıklarının verilmesini anlatan bir âyette<sup>9</sup> *(بُكْرَةً وَعَشِيَّةً)*, Firavun ailesinin kabirde azab görmesini anlatan bir âyette<sup>10</sup> ise *(عُدْوًا وَعَشِيَّةً)* ifadeleri geçmektedir. Tefsirlerdeki izahata göre bu dört âyette bahsedilen vakitler günün muayyen iki vakti olabileceği gibi devamlılık da ifade edebilir. Dolayısıyla meallerde verilen ve süreklilik manası taşıyan “sabah akşam” tabiri isabetli gözükmemektedir. Ancak içinde *aşiy* kelimesinin geçtiği ve yukarıda işaret edilen diğer altı âyette böyle bir devamlılık manası söz konusu olmayıp tefsirlerde de böyle bir görüşe işaret edilmemektedir. Dolayısıyla, bu altı âyette *aşiy* kelimesiyle kastedilen zaman diliminin doğru tayini önem arz etmektedir.

<sup>1</sup> Araştırmamızda incelediğimiz on âyetin dışında kalan dört âyet şunlardır: el-Zuhruf 43/36 “*Allah'ın mesajını görmezden gelen kimsese bir şeytan tahsis ederiz; artık bu onun arkadaşıdır.*” (وَمَنْ يَعْصِ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ); Yusuf 12/16 “*Akşam ağlayarak babalarına geldiler.*” (وَجَاءُوا آبَاءَهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ); en-Nûr 24/58 “*Ey iman edenler! Hizmetinizde bulunanlarla içinizden henüz ergenlik çağına gelmemiş olanlar yanınıza gelmek için sizden üç vakitte izin alınlar. Sabah namazından önce, öğle sıcağından dolayı (istirabata çekilirken) elbisenizi çıkardığınızda ve yatsı namazından sonra...*” (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ) (الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ); en-Nâziât 79/46 “*Kıyamet gününü gördüklerinde (dünyada) sadece bir akşam vakti veya onun kuşluğu kadar kaldıklarını sanırlar.*” (كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يُبْنُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا).

<sup>2</sup> Bu on âyet-i kerimenin Kur'an-ı Kerim'deki yerleri şöyledir: Âl-i İmrân 3/41, el-En'âm 6/52, el-Kehf 18/28, Meryem 19/11 ve 62, er-Rûm 30/18, Sa'd 38/18 ve 31, el-Mü'min 40/46 ve 55.

<sup>3</sup> Sa'd 38/18.

<sup>4</sup> er-Rûm 30/18, aynı sûrede bir önceki 17 nolu âyetle birlikte.

<sup>5</sup> Âl-i İmrân 3/41.

<sup>6</sup> Meryem 19/11.

<sup>7</sup> el-Mü'min 40/55.

<sup>8</sup> el-En'âm 6/52 ve el-Kehf 18/28.

<sup>9</sup> Meryem 19/62.

<sup>10</sup> el-Mü'min 40/46.

Kur'an meallerinde bahsi geçen altı âyetin tercümesinde *aşiy* kelimesinin genelde “akşam” veya “akşamüstü” şeklinde çevrildiği görülmektedir. Hâlbuki gerek Arapça dil kaynakları gerek tefsirlerdeki ve hadis şerhlerindeki izahat, gerekse bazı hadislerin bizzat metinlerinde yer alan bilgiler *aşiy* kelimesinin tarifini “güneşin zevalinden batışına kadar olan süre” olarak açık bir şekilde vermekte ve *aşiy* vaktinin öğle ve ikinci namazlarının vakitlerini içerdiğini belirtmektedir. Mesela, *Muvatta*'da geçen bir haberde ashâbın öğle namazını *aşiy* vaktinde kıldığı ifade edilmekte,<sup>11</sup> *Sahîh-i Buhârî*'de geçen bir hadisin bir tarikinde geçen iki *aşiy* namazı (صَلَاتِي الْعِشِيِّ),<sup>12</sup> aynı hadisin başka bir tarikinde öğle ve ikinci namazları olarak tasrih edilmektedir.<sup>13</sup> Mezkûr hadislerdeki bu bilgilere aynı zamanda dil kaynakları ve tefsirlerde de *aşiy* kelimesinin izahında yer verilmektedir. Dolayısıyla bu tarifin “Güneşin batmasına yakın zamandan gecenin başlamasına kadar olan vakit”<sup>14</sup> olarak tarif edilen akşam vakti ile ve “Güneşin battığı sıralarda, akşama doğru, akşam yaklaşırken”<sup>15</sup> olarak tarif edilen akşamüstü ile ancak kısmen örtüşmesi söz konusudur.

Meallerdeki bu çeviri hatasında şu beş amilin etkili olduğu düşünülmektedir. İlk olarak, aynı kökten türeyen ve “akşam namazından yatsı namazına kadar olan süre” olarak tarif edilen<sup>16</sup> *işâ* kelimesiyle *aşiy* kelimesinin anlamları arasında bir karışma muhtemeldir. İkinci olarak, Türkçede dar anlamıyla akşam olarak bilinen, ancak aslında “öğle vaktinden güneşin batımına veya gecenin yarısına kadar olan süre” olarak tarif edilen<sup>17</sup> *mesâ* (مساء) kelimesiyle *aşiy* kelimesinin manaları arasında bir karışma mümkün gözükmemektedir. *Mesâ* kelimesinin Türkçede anlam daralmasına uğraması bu karışıklığa sebep olmuştur. Üçüncü olarak, *aşiy* kelimesinin temriz sigasıyla verilen bir manası “güneşin zevalinden sabaha kadar olan zaman” şeklindedir.<sup>18</sup> Bu manaya göre akşam vakti *aşiy* vaktine dâhil olmaktadır. Dördüncü olarak, her dilin kendine has bazı hususiyetleri vardır.<sup>19</sup> Türkçede *aşiy* kelimesinin manasını birebir karşılayan bir kelimenin bulunmaması ve *aşiy* vaktinin birçok yerde sabah vaktinin mukabili olarak kullanılması, bu kelimenin “akşam” olarak çevrilmesinde etkili olmuş olabilir. Zira *aşiy* kelimesini uzun bir şekilde “güneşin zevalinden batışına kadar olan vakit” olarak çevirmek sözü çok uzatmaktadır. “Öğleden sonra” tabiri *aşiy* vaktini daha iyi ifade etse de bu tabirin *aşiy* vakti için kullanımı yaygınlaşmamıştır. Son olarak, tefsirlerde büyük oranda *aşiy* kelimesinin “güneşin zeval vaktinden batışına kadar olan süre” olarak tarifi esas alınmış olmakla beraber az da

<sup>11</sup> Muvatta, “Vukûtu’s-salât”, 1, hadis no: 12.

<sup>12</sup> Buhârî, “Salat”, 88, hadis no: 482.

<sup>13</sup> Buhârî, “Sehv”, 3, hadis no: 1227.

<sup>14</sup> *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, “akşam” (Erişim 24 Ekim 2022).

<sup>15</sup> *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, “akşamüstü” (Erişim 24 Ekim 2022).

<sup>16</sup> Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebü'l-Fadl Cemâleddin İbn Manzûr, “aşâ” (عشا), *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 15/60.

<sup>17</sup> İbrâhim Mustafa, vd., “mesâ”, *el-Mu'cemü'l-vasît* (Kahire: Mecmaü'l-Lugati'l-Arabiyye, 1972), 922.

<sup>18</sup> İbn Manzûr, “aşâ” (عشا), *Lisânu'l-Arab*, 15/60.

<sup>19</sup> Arapçada gündüzün ve gecenin on iki saati için ayrı kelimelerin bulunması hakkında bir makale için bk. Âyid Cuddû' Hannûn, “Sââtu'n-nehâr ve'l-leyl”, *Mecelletu'l-Kâdisiyye li'l-ülûmi'l-insânîyye* 11/4 (2008), 91-110. Bu makalede Hamza b. el-Hasen el-İsfahânî'nin (ö. 360/971'den önce) *Kitâbü'l-Haşâ'îş ve'l-muvâzene beyne'l-'Arabiyye ve'l-Fârisiyye* isimli eserinde yaptığı taksim dikkate alınmıştır.



olsa bazı yerlerde, kısmen farklılık içeren bazı tarifler de verildiği görülmektedir.<sup>20</sup> Bu durumun da bir anlam karışıklığına sebebiyet verdiği açıktır.<sup>21</sup>

Kanaatimize göre, tercüme hatalarında bu beş amilin her birinin etkili olması muhtemel olmakla beraber aralarında en etkili olanları ikincisi ve dördüncüsüdür. Zira bazı âyetlerin tefsirinde *aşiy* kelimesinin izahında *mesâ* kelimesinin kullanıldığı görülmekte, ancak *mesâ* kelimesinin Türkçede anlam daralmasına uğraması böyle bir çeviri sorununa yol açmaktadır. Bilindiği üzere, anlam daralmaları önemli çeviri hatalarına neden olabilmektedir.<sup>22</sup>

“İkinci vakti ile güneşin batışı arasındaki süre”<sup>23</sup> manasına gelen *asîl* (أصیل) kelimesi Kur'an-ı Kerîm'de yedi âyet-i kerimede<sup>24</sup> geçmekte olup bunların çoğunda süreklilik ifade edebilecek şekilde “sabah akşam” şeklinde tercüme edilmektedir. Öte yandan, Ra'd sûresi 15. âyette gölgelerin secde etmesinden bahsedildiği için süreklilikten ziyade günün muayyen iki vaktinin kastedildiği açıktır. Bu sebeple bilhassa bu âyetin tercümesinde “sabah akşam” ifadesi yerine “öğleden önce ve sonra” gibi daha doğru bir ifadenin kullanılması gerekmektedir. Makalede bu husus da kısaca ele alınmıştır.

Türkçe Kur'an-ı Kerîm meallerindeki çeviri sorunları meselenin büyük ehemmiyetinden dolayı pek çok araştırmaya konu olmuştur.<sup>25</sup> Bu konuda yapılan muhtelif çalışmalar meallerdeki çeviri sorunlarının muayyen veçhelerini vuzuha kavuşturmayı hedeflemişlerdir. Mesela, yukarıda geçtiği üzere meallerde görülen mâna daralmalarından kaynaklanan sorunları tetkik bu veçhelerden birini teşkil etmiştir.<sup>26</sup> Bizim çalışmamız da belli bir kelime özelinde meallerde görülen bir çeviri hatasının tahlilini ve bunun sebeplerinin izahını amaçlamaktadır.

Çalışmamızın birinci bölümünde dil kaynaklarında *aşiy* kelimesine ve yakın anlamlı diğer bazı kelimelere verilen manalar incelenecektir. İkinci bölümde *aşiy* kelimesinin içinde geçtiği âyetlerin Kur'an meallerindeki tercümeleri ve bu âyetler hakkında önde gelen tefsirlerdeki izahat tahlil edilecektir. Üçüncü bölümde ise içinde *aşiy* kelimesinin geçtiği bazı hadislerle

<sup>20</sup> Mesela, Taberî *aşiy* vaktini Âl-i İmrân sûresi 41. âyetin tefsirinde “güneşin zeval vaktinden batışına kadar olan süre” olarak tarif etmişken Sa'd sûresi 18. âyetin tefsirinde “ikinci vaktinden geceye kadar olan süre” olarak kısmen farklı bir şekilde tarif etmiştir.

<sup>21</sup> Bu hususa Hannûn da çalışmasında işaret etmiştir. bk. Hannûn, “Sââtü'n-nehâr ve'l-leyl”, 103.

<sup>22</sup> Bu mesele hakkında bazı araştırmalar için bk. Emrullah İşler, “Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar”, *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2002), 385-397; Faruk Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, 141-158; Mehmet Ali Çalgan, “‘Mennâ'un li'l-Hayr' Tabiri Özelinde Anlam Daralmalarının Kur'an'ın Türkçe Meallerinde Sebep Olduğu Çeviri Problemleri”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5 / 2 (Ekim 2021): 828-850.

<sup>23</sup> İbn Manzûr, “asl” (أصل), *Lisânu'l-Arab*, 11/17.

<sup>24</sup> el-Furkân 25/5, el-Ahzâb 33/42, el-Feth 48/9, el-İnsân 76/25, el-A'râf 7/205, er-Ra'd 13/15, en-Nûr 24/36.

<sup>25</sup> Mesela bk. Faruk Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Mealler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004); *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007); Cemal Işık, “Bazı Mealler Çerçevesinde İsm-i Mevsüllerin Tercüme Problemi”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* – 29/66 (2016), 195-214; Yunus İnanç, “Emrin Cevabında Gelen Fiillerin Bazı Kur'an Meallerindeki Hatalı Tercümesi”, *Edebali İslâmiyat Dergisi* 3/5 (2019), 23-52; Zekeriya Pak, “Meallerdeki Çeviri Sorunları Üzerine Bir Örnek: ‘Kur'an'da Aynı Anlamı İçeren Mükerrer İfade Kalıplarının Farklı Tercümesi’”, *İslâmî Araştırmalar* 17/1 (2004), 27-39; Fatih Kanca, “Kur'an'ın Bazı Odak Kavramlarının Meallere Yansıtılma Sorunu ‘Anlamak İçin Türkçe Kur'an (Meal)’ Adlı Çalışma Örneğinde”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (2022), 1-37.

<sup>26</sup> Bu konudaki bazı araştırmalara biraz yukarıda verilen dipnotta işaret edilmişti.

işaret edilerek bu hadislerin tercüme ve şerhlerindeki bilgilerden ve bazılarının bizzat metinlerinden hareketle mezkûr kelimenin manası tespit edilecektir.

### 1. Dil Kaynaklarında Verilen İzahat

Bu bölümde muhtelif dil kaynaklarında *aşiy* (العشيء) kelimesi hakkında verilen izahat tahlil edilecektir. Ayrıca, bu kelimeyle yakından alakalı olan *işâ* (العشاء) ve *mesâ* (مساء) kelimeleri ve meallerde geçen “sabah akşam” ve “akşamüstü” tabirleri incelenecektir.

İbn Manzûr önce *işâ* kelimesinin tarifini gecenin ilk karanlığı olarak yapar ve bu vaktin akşam namazından yatsı namazına kadar olan süre olduğuna dair bir görüşü aktarır. Ayrıca, *işâân* (العشاءان) ismi verilen namazların akşam ve yatsı namazları olduğunu belirtir. Daha sonra *aşiy* kelimesine geçer ve Ebu'l-Heysem'den naklen güneşin zevalinden sonraki vakte *aşiy* denildiğini belirtir. Bu vakitte gölge doğuya, güneş de batıya dönmüş olur. İbn Manzûr daha sonra Ezherî'den naklen *salâte'l-aşiy* (صَلَاتَا الْعِشِيِّ) denilen namazların öğle ve ikindi namazları olduğunu kaydeder. Daha sonra Ebu Hüreyre'nin naklettiği bir hadise yer verilir. Bu hadiste Ebu Hüreyre, Rasulullah'm (sav) onlara *aşiy* namazlarından birini kıldırıldığını, ağır basan zannına göre bu namazın ikindi olduğunu belirtmiştir (صَلَّى بِنَا رَسُولِ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِحْدَى صَلَاتِي الْعِشِيِّ، وَأَكْبَرُ ظَنِّي أَنهَا الْعَصْرُ). İbnü'l-Esîr bu hadisi zikrettikten sonra Ebu Hüreyre'nin öğle ve ikindi namazlarını kastettiğine işaret etmiştir. Yine, İbn Manzûr Ezherî'den naklen *aşiy* vaktinin güneşin zevalinden başlayıp batışına kadar olan süre olduğunu, tüm bu süreye *aşiy* dendiğini, güneş batınca ise *işâ* vaktinin başladığını kaydeder. Son olarak İbn Manzûr, temrîz sigasıyla *aşiy* kelimesine güneşin zevalinden sabaha kadar olan zaman manası verildiğine dair bir görüşü nakleder.<sup>27</sup> Malum olduğu üzere, temrîz sigası verilen haberin zayıflığının bir işaretidir.<sup>28</sup> İbn Manzûr'un bu izahatı *aşiy* vaktinin mahiyetini ve *işâ* vaktinden farkını oldukça açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre *aşiy* vakti, öğle ve ikindi namazlarının vakitlerini içine alan ve güneşin zevalinden başlayıp batışına kadar geçen süredir. Çalışmamızın ilerleyen kısmında görüleceği üzere, tefsirlerde de bu bilgiyi teyit eden pek çok izahata yer verilmiştir. Bu bilgiler ışığında *aşiy* kelimesinin akşam olarak çevrilmesini hata olarak değerlendirmek ve bu çevirinin *aşiy* vaktinin mahiyetini doğru ve tam olarak yansıtmadığını söylemek mümkündür. Meallerde *aşiy* kelimesinin akşam olarak çevrilmesinde bir yandan *işâ* kelimesiyle karıştırılmasının, diğer yandan *mesâ* kelimesinin dar manasıyla karıştırılmasının etkili olduğu kanaatindeyiz.

*Mesâ* (مساء) kelimesi Türkçede dar manasıyla akşam olarak bilinse de Arapçada daha geniş bir manaya sahiptir. Sözlükte öğle vaktinden güneşin batımına veya gecenin yarısına kadar olan süre şeklindeki tarifi (زمانٌ يمتد من الظهر إلى المغرب، أو إلى نصف الليل)<sup>29</sup> bu geniş manaya işaret etmektedir. Görüldüğü üzere bu geniş mana, *aşiy* kelimesinin manasına çok yakındır. Bu sebeple, bazı tefsirlerde *aşiy* kelimesinin geçtiği âyetlerin birkaç tanesinin izahında bu kelimenin *mesâ* kelimesiyle açıklandığı görülmektedir. Mesela, *Celâleyn* tefsirinde *aşiy* kelimesinin geçtiği âyetlerden sadece birinin açıklamasında<sup>30</sup> *mesâ* kelimesi kullanılmış, diğer âyetlerin

<sup>27</sup> İbn Manzûr, “aşâ” (عشا), *Lisânu'l-Arab*, 15/60.

<sup>28</sup> Erdinç Ahatlı, “Temrîz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ekim 2022).

<sup>29</sup> Mustafa, vd., “mesâ”, *el-Mu'cemü'l-vasûl*, 922.

<sup>30</sup> el-Mü'min 40/46.

izahında güneşin zevalinden sonraki vakit, gündüzün son kısmı gibi izahlar yapılmıştır.<sup>31</sup> Türkçede *mesâ* kelimesinin dar anlamıyla akşam olarak bilinmesinin Türkçe Kur'an meallerinde *aşiy* kelimesine akşam manası verilmesinde etkili olduğu kanaatindeyiz.

Halîl b. Ahmed *Kitâbü'l-'Ayn*'da *aşiy* kelimesini gündüzün son kısmı, *işâ* kelimesini ise gecenin karanlığının ilk kısmı olarak tarif etmiş,<sup>32</sup> İbn Fâris de aynı bilgileri vermiştir.<sup>33</sup> Ezherî'nin mezkûr kelimelerle alakalı izahatını<sup>34</sup> İbn Manzûr'un ondan naklettiğini yukarıda görmüştük.

Ferrâ *Me'âni'l-Kur'ân* isimli eserinde Rum sûresi 18. âyette<sup>35</sup> geçen *aşiyyen* kelimesinin ikinci namazının vaktine tekabül ettiğini ifade etmiştir.<sup>36</sup> Benzer şekilde Zeccâc da mezkûr âyetin tefsirinde İbn Abbas'tan gelen bir habere göre namazın beş vakit olduğuna bu âyetin delil olduğunu ve *aşiyyen* tabiriyle ikinci namazının vaktinin kastedildiğini bildirmiştir.<sup>37</sup>

Râgıb İsfahânî *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* isimli eserinde *aşiy* kelimesini İbn Manzûr'un en son, temriz sigasıyla verdiği tarife göre açıklamış ve güneşin zevalinden sabaha kadar olan vakit olduğunu belirtmiştir. *İşâ* vaktini ise akşam namazından yatsı namazına kadar olan süre olarak izah etmiş, *işâân* denilen namazların akşam ve yatsı namazları olduğunu kaydetmiştir. *Aşiy* kelimesinin vârid olduğu âyet olarak ise sadece Nâziât sûresi 46. âyete işaret etmiştir. Hâlbuki bu âyette *aşiy* değil, aynı kökten türeyen *aşiyye* kelimesi geçmektedir. Râgıb içinde *aşiy* kelimesinin geçtiği on âyetten hiçbirine işaret etmemiştir.<sup>38</sup> Dolayısıyla, İbn Manzûr'un verdiği izahatın Râgıb'inkine kıyasla daha tatminkâr ve dakik olduğu görülmektedir.

İbnü'l-Esîr *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-eser* isimli eserinde yukarıda geçen Ebû Hüreyre (ra) hadisine işaret eder ve hadiste geçen iki *aşiy* namazıyla öğle ve ikinci namazlarının kastedildiğini belirtir. Daha sonra *aşiy* vaktinin güneşin zevalinden batışına kadar olan süre olduğunu kaydeder. Ardından, temriz sigasıyla güneşin zevalinden sabaha kadarki vakte de *aşiy* denildiğine dair bir görüşün bulunduğunu ifade eder.<sup>39</sup> Râgıb'ın tek tarif olarak sunduğu, İbn Manzûr'un ve İbnü'l-Esîr'in ise görüldüğü üzere temriz sigasıyla ve asıl tarifi yanında ikinci ve zayıf bir görüş olarak takdim ettikleri bu tarifi de meallerde *aşiy* kelimesinin akşam olarak çevrilmesinde etkisi olduğu düşünülebilir. Nitekim bazı tefsirlerde de zaman zaman yer verilen

<sup>31</sup> Çalışmamızın ilgili bölümünde bu bilgiler yer almaktadır.

<sup>32</sup> Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi Mahzumi, İbrâhim Samerrai (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988), 2/188.

<sup>33</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ İbn Faris, *Mu'cemu mekayisi'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399), 4/322.

<sup>34</sup> Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevi Ezheri, *Tebzîbü'l-luga*, thk. Muhammed İvad Murib (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 2001), 3/38.

<sup>35</sup> "... Gündüzün sonunda ve öğle vaktine eriştiğinizde de O'nu tesbih edin."

<sup>36</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf Necati (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 2/323.

<sup>37</sup> Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl Zeccac, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988/1408), 4/180.

<sup>38</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, "aşâ" (عشا), *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2014), 567-8.

<sup>39</sup> Ebû's-Seadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, "aşâ" (عشا), *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Tahir Ahmet ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 3/242.

bu ikinci tarifte *aşiy* vakti güneşin zevalinden başlamakla beraber akşam vaktini de içine alan daha uzun bir zaman dilimine tekabül etmektedir.

Bu bölümde son olarak meallerde geçen “sabah akşam” ve “akşamüstü” tabirlerinin manalarına işaret etmek faydalı olacaktır. Türk Dil Kurumu’nun sözlüğüne göre “sabah akşam” tabiri “*Her vakit, daima, sürekli, devamlı*” manasına gelmektedir.<sup>40</sup> *Aşiy* kelimesinin geçtiği âyetlerin dördünde bu kelime sabah vaktini ifade eden başka bir kelimeyle birlikte geçmekte ve tefsirlerde yer verilen bir görüşe göre bu tabirle günün muayyen zaman dilimlerinden ziyade devamlılık manası kastedilmektedir. En’âm sûresi 52. ve Kehf sûresi 28. âyetlerde *bi’l-gadâti ve’l-aşiyyi* (بِالْغَدَاةِ وَالْأَشْيَاءِ), Meryem sûresi 62. âyette *bukreten ve aşiyyen* (بُكْرَةً وَعَشِيًّا), Mü’min sûresi 46. âyette ise *guduvven ve aşiyyen* (عُدُوءًا وَعَشِيًّا) ifadeleri bir görüşe göre devamlılık ifade ettiklerinden dolayı bunların aynı manayı ifade eden “sabah akşam” tabiriyle çevrilmesi doğru olacaktır.

“Akşamüstü” tabiri ise “*Güneşin battığı sıralarda, akşama doğru, akşam yaklaşırken*” anlamını ifade etmektedir.<sup>41</sup> Bazı meallerde *aşiy* kelimesinin bu tabirle çevrilmesi ise doğru gözükmemektedir. Zira güneşin battığı sıralar ikinci namazının dâhi kılınmasının mekruh olduğu bir vakti göstermektedir. Hâlbuki bu bölümdeki izahata göre *aşiy* vakti öğle ve ikinci namazlarının vakitlerini kapsamaktadır. Dolayısıyla, akşamüstü ifadesinin *aşiy* vaktinin manasını doğru ve tam olarak yansıttığını söylemek mümkün değildir.

## 2. Kur’an Meallerindeki Tercümelerin Tefsirlerdeki İzahat Işığında Tahlili

*Aşiy* kelimesi ve bununla alakalı diğer kelime ve tabirler hakkında geçen bölümde sunulan malumattan sonra bu bölümde *aşiy* kelimesinin geçtiği âyetler, bu âyetlerin Türkçe Kur’an meallerindeki çevirileri ve önemli bazı tefsirlerdeki izahat maddeler halinde tahlil edilecektir. Her maddede önce ilgili âyetin Arapça tam metni, ardından Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yayınladığı *Kur’an Yolu* isimli tefsirde ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu’nun yayınladığı Zemahşerî’nin *el-Keşşâf* isimli tefsirinin çevirisinde yer alan ilgili âyetin tercümesi verilecektir. Bu iki mealin bilhassa seçilmesi bunların ilmî bir heyet tarafından yakın sayılacak bir dönemde hazırlanan çalışmalar olması sebebiyledir. Daha sonra bünyesinde yaklaşık 44 meal bulunduran [www.kuranmeali.com](http://www.kuranmeali.com) web sayfasında yer alan Kur’an meallerinde bulunan tercüme örnekleri hakkında genel bilgi verilecek, ardından Taberî (ö. 310/923), Zemahşerî (ö. 538/1144), Beyzâvî (ö. 685/1286), Kurtubî (ö. 671/1273), Râzî (ö. 606/1210), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Şevkânî (ö. 1250/1834), İbn Âşûr (1909-1970) ve Zuhaylî gibi önemli müfessirlerin eserlerinde yer alan izahat paylaşılarak meallerdeki durum değerlendirilecektir. Ayrıca, içinde *asîl* kelimesinin geçtiği Ra’d sûresi 15. âyetin çevirisi de aynı minvalde incelenecektir.

### 2.1. Âl-i İmrân 3/41

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَأَذْكُرُ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ (41)

<sup>40</sup> *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, “sabah akşam” (Erişim 24 Ekim 2022).

<sup>41</sup> *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, “akşamüstü”.

“Rabbim, dedi, bana bir alâmet göster.” Şöyle buyurdu: “Senin için alâmet insanlara üç gün ancak işaretle konuşmandır. Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et.”<sup>42</sup>

“Rabbini çok an ve akşam-sabah tenzih ve takdis et”<sup>43</sup>

Kuranmeali.com web sayfasındaki tercümelerin hepsi yukarıda verilen tercümelere benzer şekilde “sabah akşam”, “akşam sabah”, “gece gündüz”, “akşamları da sabahları da” gibi ibareler kullanmışlardır. Sadece Ahmet Tekin’in çevirisinde “akşama doğru ve sabahları erken” ifadesi yer almaktadır.<sup>44</sup>

*Kur'an Yolu Tefsiri*'nde “Hz. Zekeriyâ'nın ... rabbini çok anması ve günün iki diliminde de (akşam ve sabah) O'nu tesbih etmesi istenmiştir.”<sup>45</sup> açıklaması yapılarak *aşiy* kelimesi akşam vaktine tekabül edecek şekilde izah edilmiştir. Ancak diğer tefsirlere bakıldığında *aşiy* kelimesinin akşam vakti olarak açıklanmadığı görülmektedir. Mesela, *Tefsirü'l-Celâleyn*'de بِالْعِشِيِّ وَالْإِبْكَارِ ifadesi “gündüzün erken ve geç saatleri” (أَوَاخِرَ النَّهَارِ وَأَوَائِلَهُ) olarak izah edilmiştir.<sup>46</sup> Taberî *aşiy* kelimesini güneşin zeval vaktinden batışına kadar olan süre olarak tarif eder. Bu tarifi delillendirmek için aşağıdaki beyte işaret eder. Beyitte *aşiy* vaktinde oluşan gölgeden bahsedilmektedir. Taberî bu beyitten hareketle gölgenin dönüşünün güneşin zevaliyle başlayıp batışıyla son bulduğunu belirtir.<sup>47</sup>

فَلَا الظِّلُّ مِنْ بَرْدِ الصُّحَى تَسْتَطِيعُهُ ... وَلَا الْفَيْءُ مِنْ بَرْدِ الْعِشِيِّ تَنْدُوقُ<sup>48</sup>

Taberî ayrıca Mücâhid'den naklen *aşiy* kelimesinin güneşin meyletmesiyle başlayıp batışıyla sonlanan süre olduğunu kaydeder.<sup>49</sup> Zemaşerî ve Râzî de Taberî'nin verdiği aynı tarifi verir, Râzî ayrıca aynı beyte işaret eder ve beyitle ilgili aynı izahı paylaşır.<sup>50</sup> İlginç olan bir durum, Zemaşerî'nin tefsirinin çevirisinde müellifin *aşiy* kelimesiyle alakalı verdiği bu açık tarife rağmen âyetin çevirisinde yukarıda görüldüğü üzere “akşam-sabah” ifadesinin kullanılmasıyla ortaya çıkan tutarsızlıktır.

Kurtubî de güneşin zevalinden batışına kadar olan süre (مِنْ جِبِنِ تَزُولِ الشَّمْسِ إِلَى أَنْ تَغِيبَ) diyerek Mücâhid'den naklen aynı tarifi vermiş, ayrıca *Muvatta*'da geçen bir haberde *aşiy* kelimesinin kullanımıyla istişhad etmiştir.<sup>51</sup> Bu haberde Kasım b. Muhammed (ö. 107) sahâbeden idrak ettiği insanların öğle namazını *aşiy* vaktinde kıldığını bildirmektedir (مَا أَدْرَكْتُ النَّاسَ إِلَّا وَهُمْ)

<sup>42</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/553.

<sup>43</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zi't-tenzîl*, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/928.

<sup>44</sup> Türkçe Kur'an Mealleri (KURAN MEALİ), “Âl-i İmrân Suresi 41. Ayet” (Erişim 24 Ekim 2022).

<sup>45</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/554.

<sup>46</sup> Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî - Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed eş-Şafi Mahallî, *Tefsirü'l-Celâleyn*, (Kahire: Daru'l-hadis, ts.), 71.

<sup>47</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Muessestü'r-Risâle, 2000), 5/391.

<sup>48</sup> “Ne kuşluk vaktindeki gölgeye gücün yeter, ne de ikinci vaktindeki gölgeden tat alırsın.”

<sup>49</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/392.

<sup>50</sup> Ebü Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 8/216; Zemaşerî, *Keşşâf*, 1/935.

<sup>51</sup> Ebü 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-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 4/82.



(يُصَلُّونَ الظُّهْرَ بِعَشِيِّ).<sup>52</sup> Mezkûr haberden açıkça anlaşıldığına göre *aşiy* denilen vakit öğle namazının kılındığı vakti içine almaktadır. Bu bilgi tefsirlerde verildiğini gördüğümüz tariflerle uyum halindedir.

Beyzâvî *aşiy*'i güneşin zevalinden batışına kadar olan süre olarak tanımlamakla beraber temriz sigasıyla *aşiy*'in ikinci vaktinden veya güneşin batışından itibaren başlayan ve gecenin ilk kısmının bitimine kadar olan süre olarak da tanımlandığını belirtir.<sup>53</sup> Bilindiği üzere, temriz sigası nakledilen haberin zayıflığının bir işareti olarak kullanılmaktadır. Şevkânî de *aşiy* kelimesinin yaygın tarifini verdikten sonra Beyzâvî'nin temriz sigasıyla verdiği ikinci tarife de (ikinci vaktinden itibaren başlayan ve gecenin ilk kısmının bitimine kadar olan süre) işaret eder ve bu ikinci tarifi cidden zayıf olarak niteler.<sup>54</sup>

Zuhaylî *aşiy*'i güneşin zevalinden geceye kadar olan süre (الوقت من الزوال إلى الليل) olarak açıklar. Ayrıca, Celâleyn Tefsiri'nde olduğu gibi بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ ifadesini “gündüzün erken ve geç saatleri” (أَوَاخِرَ النَّهَارِ وَأَوَائِلَهُ) olarak izah eder.<sup>55</sup>

Görüldüğü üzere, *aşiy* kelimesine meallerde verilen “akşam” anlamının aksine incelenen tefsirlerin tümünde “güneşin zevalinden batışına kadar olan vakit” anlamı verilmiştir. Dolayısıyla, meallerde geçen “sabah akşam” terkihi yerine “gündüzün erken ve geç saatleri” ya da “öğleden önce ve sonra” gibi ifadelerin kullanılması daha isabetli olacaktır. Ayrıca, tefsirlerde *bi'l-aşiyyi ve'l-ibkâr* ifadesinin devamlılık ifade etmesiyle ilgili bu âyet özelinde bir bilgi verilmemekte, bilakis günün bilhassa bu iki vaktinde tesbihe/namaza dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla meallerde geçen “sabah akşam” ifadesinin devamlılık ifade etmesi açısından doğru manayı yansıttığı kanaatinde değiliz. Zira bu şekilde tercüme verilen *Kur'an Yolu Tefsiri*'nde bile yapılan izahta günün özellikle iki diliminde yapılacak tesbihe işaret edilmiştir. Dolayısıyla âyetin doğru çevirisinde bu iki zaman diliminin ne olduğu doğru tespit edilmelidir.

## 2.2. Rûm 30/18

فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ (17) وَلَهُ الْحُكْمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ (18)

“Bu sebeple akşam vaktine eriştiğinizde ve sabah kalktığınızda Allah'ı tesbih edin. Göklerde ve yerde her türlü övgü O'na mahsustur. Gündüzün sonunda ve öğle vaktine eriştiğinizde de O'nu tesbih edin.”<sup>56</sup>

“...Yine akşamüstü ve öğleyin o güçlü ışığı idrak ettiğinizde.”<sup>57</sup>

Tercümelerde *aşiyyen* kelimesi için “gündüzün sonlarında”, “günün sonunda”, “akşam vaktine girerken”, “Karanlık olduğu zaman”, “akşama doğru”, “gece vaktinde”, “akşamüstü ikindi ve akşam namazlarında”, “günün sonunda (yatsı vaktinde)”, “yatsıleyin” gibi manalar

<sup>52</sup> Muvatta, “Vukutu's-salat”, 1, hadis no: 12.

<sup>53</sup> Ebû Saîd Nasrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envarü't-tenzîl ve esrarü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşalı (Beirut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1997), 2/16.

<sup>54</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fetbu'l-kadir* (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993), 1/388.

<sup>55</sup> Vehbe Zuhaylî, *Tefsirü'l-münir fi'l-akide ve'l-ş-şeria ve'l-menbec* (Dımaşk: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1991/1411), 3/217.

<sup>56</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/299.

<sup>57</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/212.



verildiği görülmektedir.<sup>58</sup> Bunların bir kısmı (gündüzün sonunda anlamı verenler) kısmen doğru sayılabilmekle beraber bir kısmı da (akşam ve yatsı vakti anlamı verenler) doğru gözükmemektedir. Öte yandan, Ahmet Tekin “Gündüzün sonuna doğru, ikindi vaktinde”, Ali Fikri Yavuz, Cemal Külünkoğlu, Diyanet İşleri Meali (Eski), İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve İsmail Hakkı İzmirli “İkinci vaktinde” ve Elmalılı Hamdi Yazır “ikindileyin” şeklinde tercüme etmişler ve özellikle ikindi vaktine işaret etmişlerdir. Birazdan görüleceği üzere, tefsirlerde ittifakla bu iki âyette beş vakit namaza işaret edildiği ve *aşiyyen* kelimesi ile ikindi namazının kastedildiği belirtilmektedir.

*Kur'an Yolu* tefsirinde âyetin çevirisinde “gündüzün sonunda” ifadesi geçtiği halde âyetin izahında şu bilgiler yer almaktadır: “Tefsirlerde genellikle, ... 18. âyetin “akşam üstü” şeklinde tercüme edilen kısmıyla ikindi namazının, “öğle vaktine ulaştığınızda” kısmıyla da öğle namazının kastedildiği yorumu yapılmıştır.”<sup>59</sup> Bu izahtan sanki âyetin tercümesinde *aşiyyen* için “akşam üstü” dendiği anlaşılmaktadır. Ancak “akşamüstü” ifadesi Türk Dil Kurumu sözlüğünde “Güneşin battığı sıralarda, akşama doğru, akşam yaklaşırken” şeklinde açıklanmaktadır. Tavsif edilen bu zaman dilimi ikindi namazının kerâhat vaktine tekabül etmektedir. Dolayısıyla Zemahşerî'ninki gibi diğer meallerde de geçen “akşamüstü” ifadesinin *aşiyyen* kelimesini mana bakımından tam olarak karşıladığını söylemek mümkün gözükmemektedir.

Tefsirlerde bu iki âyette beş vakit namaza işaret edildiği bilgisi İbn Abbas'tan gelen bir habere dayandırılmaktadır. Bu habere göre 17. âyette geçen “akşam vaktine eriştiğinizde” ifadesiyle akşam ve yatsı namazları, “sabah kalktığınızda” ifadesiyle sabah namazı, *aşiyyen* ifadesiyle ikindi namazı ve “öğle vaktine ulaştığınızda” ifadesiyle öğle namazı kastedilmektedir.<sup>60</sup> Beyzâvî *aşiy* kelimesinin gözün görme kabiliyetinin azalmasıyla aynı kökten geldiğini ve gündüzün son kısmını ifade ettiğini bildirir.<sup>61</sup> Kurtubî de mezkûr iki âyette gece namazlarının (sabah, akşam ve yatsı) neden hamd ile gündüz namazlarının ise (öğle ve ikindi) neden tesbih ile irtibatlandırıldığını izah eder.<sup>62</sup> Cessâs da İbn Abbas'tan gelen ve *aşiy* kelimesinin ikindi namazının vaktine tekabül ettiğini ifade eden rivayete dikkat çekmiştir.<sup>63</sup>

Ebû Hayyân Cenâb-ı Hakk'ın nimetlerinin yenilenmesinden dolayı bu vakitlerde kullanımının kendisini tesbih etmesini dilediğini, bununla beraber kulun tüm vakitlerinde Rabbi'ni anmasının kinâyeye yoluyla murad edildiğinin de anlaşılabilirliğini kaydetmiştir. Ebû Hayyân İbn Abbas'tan nakledilen ve âyette beş vakit namazın kast edildiğine dair habere de yer vermiş, ayrıca müfessirlerin beş vakit namaza bu âyette işaret edildiği hususunda ittifak ettiklerini de ifade etmiştir.<sup>64</sup>

<sup>58</sup> Kuranmeali.com web sayfası.

<sup>59</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/300.

<sup>60</sup> Mesela bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/213; Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an*, 14/14; Beyzâvî, *Emvarü't-tenzîl ve esrari't-te'vil*, 4/203-4; Zuhaylî, *Tefsiri'l-münir*, 21/61.

<sup>61</sup> Beyzâvî, *Emvarü't-tenzîl ve esrari't-te'vil*, 4/203.

<sup>62</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an*, 14/14.

<sup>63</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Abkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415), 2/334.

<sup>64</sup> Ebu Hayyan Esirüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelüsi, *Tefsiri'l-Babri'l-muhit* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420), 8/380-381.

İbn Âşûr *aşiy* kelimesini ikindiden sonrası olarak tarif etmiş,<sup>65</sup> İbn Abbas'tan gelen rivayetin sıhhati hâlinde âyette geçen teşbihin namazdan kinâye olacağını belirtmiştir. Bu durumda âyetin müminlere önceki âyetlerde vaad edilen güzel akıbet dolayısıyla gece ve gündüzün belli vakitlerinde namazı eda ederek şükretmelerini tenbih ettiğine dikkat çekmiştir. Bu izahı yapmakla beraber İbn Âşûr âyette beş vakit namazın murad edilmediğini ancak Kur'an'ın icâzından dolayı âyetin beş vakit namazı kapsayacak bir şekilde ifade edildiğini belirtmiş, buna gerekçe olarak da namazın tesbih içermekle beraber ona sübhanallah denemeyeceğini göstermiştir.<sup>66</sup>

Görüldüğü üzere, anılan iki âyet hakkında tefsirlerin çoğunda beş vakit namazın kastedildiği bilgisi ışığında meallerde gerek ikindi vakti gibi, gerek gündüzün sonu gibi *aşiy* kelimesinin doğru manasına yakın ifadelerin daha sık kullanıldığı, ancak buna rağmen yine gece vakti ve yatsıleyin gibi hatalı ifadelerin de yer aldığı tespit edilmiştir.

### 2.3. Mü'min 40/55

(55) فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعِشِيِّ وَالْإِبْكَارِ

“(Resulüm!) Sen şimdi sabret, çünkü Allah'ın vaadi mutlaka gerçekleşir; günahının bağışlanmasını iste ve sabah akşam rabbini hamd ile tesbih et.”<sup>67</sup>

“...sabah-akşam hamdederek Rabbini tenzih ve takdis et”<sup>68</sup>

Meallerde *bi'laşiyi* ve *l-ibkâr* ifadesinin “akşam ve sabah”, “sabah akşam”, “gece gündüz” gibi ifadelerle çevrildiği görülmektedir. Ahmet Tekin ise *aşiy* kelimesini “akşama doğru” şeklinde tercüme etmiştir. Kurtubî, Hasan-ı Basrî ve Katâde'den naklen âyette sabah ve ikindi namazlarının kastedildiğini belirtmiş,<sup>69</sup> Zemahşerî de aynı hususa işaret etmiştir.<sup>70</sup> Suyûtî (ö. 911) *aşiy* kelimesini güneşin zevalinden sonrası,<sup>71</sup> İbn Kesîr ise gündüzün sonu ve gecenin başı diye tarif etmiştir.<sup>72</sup> Zuhaylî ise *aşiy* kelimesini *mesâ* kelimesini kullanarak tarif etmiştir.<sup>73</sup> Daha önce izah edildiği üzere, *mesâ* kelimesinin geniş manası *aşiy* kelimesinin manasıyla örtüşmektedir. Bu âyette günün muayyen iki vakti kastedildiği için meallerdeki “sabah akşam” şeklindeki tercümenin isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.

### 2.4. Sa'd 38/31

إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ الصَّفَاتُ الْجَيَادُ (31)

“Bir gün akşama doğru alımlı, soylu koşu atları önüne getirildiğinde,”<sup>74</sup>

<sup>65</sup> Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi İbn Aşur, *Tefsirü'l-Tabrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984), 21/67.

<sup>66</sup> İbn Aşur, *Tefsirü'l-Tabrîr ve't-tenvîr*, 21/66.

<sup>67</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/668.

<sup>68</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/1060.

<sup>69</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 15/324.

<sup>70</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/1061.

<sup>71</sup> Suyûtî - Mahallî, *Tefsirü'l-Celaleyn*, 625.

<sup>72</sup> Ebü'l-Fida İsmail İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Sellâme (Dâru Tayyibe, 1999), 7/151.

<sup>73</sup> Zuhaylî, *Tefsirü'l-münir*, 24/141.

<sup>74</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/580.

“Hani bir akşamüzeri o muhteşem duruşlu yarış atları kendisine sunulmuştu...”<sup>75</sup>

Meallerde *bi'l-aşiyyi* kelimesi için “öğleden sonra”, “akşama yakın”, “akşam üstü”, “ikinci vakti”, “gün batımına doğru”, “akşam”, “akşamleyin” gibi ifadeler kullanıldığı görülmektedir. Ancak daha önce işaret ettiğimiz üzere “akşamüstü” ifadesinin “Güneşin battığı sıralarda, akşama doğru, akşam yaklaşırken” şeklindeki izahı göz önüne alındığında bu ifadenin *aşiy* kelimesinin manasını tam olarak karşılamadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Suyûtî âyetin açıklamasında *aşiy*'in güneşin zevalinden sonraki vakit olduğunu ve atların Hz. Süleyman'a öğle namazını kıldıktan sonra sunulduğunu belirtir.<sup>76</sup> Öğle namazının kılındığı zaman ile meallerde geçen akşam, akşamüstü gibi zamanların farklı olduğu ise açıktır. Zemahşerî de Hz. Süleyman'a öğle namazından sonra atların arz edildiği, bu sebeple ikinci namazını kaçırdığı bilgisini paylaşır.<sup>77</sup> Bu bilgiye rağmen yukarıda görüldüğü gibi Zemahşerî'nin tefsirinin tercümesinde ilgili âyetin çevirisinde “akşamüzeri” ifadesinin kullanımı kendi içinde tutarsız bir durum ortaya çıkarmıştır.

Beyzâvî *aşiy*'in öğleden sonra olduğunu, Hz. Süleyman'a atların arz edilmesi sebebiyle onun ikinci namazını kaçırdığını bildirir.<sup>78</sup> Zuhaylî de bu âyetin tefsirinde *aşiy* kelimesini zeval sonrası diye tarif eder.<sup>79</sup>

## 2.5. Meryem 19/11

فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا (11)

“Bunun üzerine Zekeriyâ, mâbedden kavminin karşısına çıkarak onlara, özel bir işaret diliyle, “Sabah akşam Allah'ı tesbih edin” dedi.”<sup>80</sup>

“...ve onlara ‘Sabah-akşam (dua ederek Allah'ı) tenzih ve takdis edin’ diye işareten bildirdi”<sup>81</sup>

Kur'an meallerinde âyette geçen *bukreten ve aşiyyen* ifadesinin “sabah akşam”, “gece gündüz”, “Akşamleyin ve sabah erken vakitler” şeklinde çevrildiği görülmektedir. Ancak Ömer Nasuhi Bilmen “Gündüzlerin evvellerinde ve sonunda”, Ahmet Tekin ise “Sabah erken ve akşama doğru” şeklinde çevirmişlerdir. Mezkûr âyet Âl-i İmrân sûresi 41. âyetiyle aynı muhtevaya sahip olup müfessirlerin Âl-i İmrân sûresindeki âyetle alakalı izahatı yukarıda geniş biçimde geçmişti. Meryem sûresinin bu âyetiyle alakalı izahında Beyzâvî *bukreten ve aşiyyen* ifadesini “gündüzün her iki tarafı”,<sup>82</sup> Zuhaylî ise “gündüzün her iki tarafı, gündüzün başları ve sonları” şeklinde çevirmiş olup Zuhaylî bununla sabah ve ikinci namazlarının kastedildiğini

<sup>75</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/838.

<sup>76</sup> Suyûtî - Mahallî, *Tefsirü'l-Celaleyn*, 601.

<sup>77</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/841.

<sup>78</sup> Beyzâvî, *Envarü't-tenzîl ve esrarü't-te'vil*, 5/29.

<sup>79</sup> Zuhaylî, *Tefsirü'l-münir*, 23/197.

<sup>80</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/591.

<sup>81</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/150.

<sup>82</sup> Beyzâvî, *Envarü't-tenzîl ve esrarü't-te'vil*, 4/7.

belirtmiştir.<sup>83</sup> Buna göre söz konusu âyette günün muayyen iki vakti kastedildiği için mealler arasında doğru manayı sadece Bilmen ve Tekin'in verdiği görülmektedir.

## 2.6. Meryem 19/62

لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا (62)

“Orada boş söz işitmezler, kendilerine yalnız esenlikler dilenir. Orada, sabah akşam rızıkları hazırdir.”<sup>84</sup>

“...sabah-akşam nasiplendirilirler orada”<sup>85</sup>

Meallerde genelde “sabah akşam” şeklinde çevrilen bu ifadeyi Ahmet Tekin “sabah erken ve akşama doğru” şeklinde çevirmiştir. Beyzâvî bu âyette geçen, rızıkların günün iki vaktinde hazır olmasının nimete kavuşanların hâli olduğunu ve yemekte zühd ile oburluk arasında itidali temsil ettiğini belirtir. Ayrıca, bununla rızkın devamlılığının kastedilmiş olduğuna dair bir görüşün bulunduğu da işaret eder.<sup>86</sup> Râzî de aynı görüşe yer vermiştir.<sup>87</sup> “Sabah akşam” ifadesinin Türk Dil Kurumu’nun sözlüğüne göre “Her vakit, daima, sürekli, devamlı” manasına geldiği dikkate alındığında, Beyzâvî’nin ve Râzî’nin işaret ettikleri mezkûr görüşe dayanarak, Kur’an meallerindeki çevirilerin günün belli iki zaman diliminden ziyade devamlılığı ifade ettiğini ve bu açıdan doğru olduğunu söylemek mümkündür.

## 2.7. Mü’min 40/46

النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ (46)

“Bu azap, onların sabah akşam sokulacakları ateştir. Kıyamet koptuğunda, “Firavun ailesini en şiddetli azabın içine atın!” denilecek.”<sup>88</sup>

“Ateş...Sabah ve akşam vakitlerinde ona arz edilirler...”<sup>89</sup>

Meallerde genelde “sabah akşam” şeklinde çevrilen bu ifadeyi Ahmet Tekin “sabah erken ve akşama doğru” şeklinde çevirmiştir. Kur’an Yolu tefsirinde “Sabah akşam” sözünün azabın sürekliliğini ifade eden bir deyim olduğu ifade edilmiştir. Zemahşerî de günün iki vaktinde ateşle azabın gerçekleştiği, geri kalan vakitlerinde ya farklı bir azaba uğradıkları ya da azaba ara verildiğini belirtir. Zemahşerî bununla birlikte diğer bir ihtimal olarak âyette geçen *guduvven ve aşıyyen* ifadesinin azabın devamlılığına da işaret edebileceğini kaydeder.<sup>90</sup> Râzî de bu ifadenin devamlılıktan kinâye olarak kullanılmış olabileceğini dile getirir.<sup>91</sup> Dolayısıyla, Kur’an meallerinde verilen sabah akşam ifadesinin azabın devamlılığı ihtimalini belirten görüşe muvafık bir çeviri olduğu söylenebilir. Ancak yukarıda geçen Zemahşerî’nin tefsirindeki âyetin tercümesi (“Sabah ve akşam vakitlerinde”) sürekliliğe değil, günün belli iki zaman dilimine

<sup>83</sup> Zuhaylî, *Tefsirü'l-münir*, 16/51.

<sup>84</sup> Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 3/609.

<sup>85</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/204.

<sup>86</sup> Beyzâvî, *Emarü't-tenzîl ve esrarü't-te'vil*, 4/15.

<sup>87</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27/522.

<sup>88</sup> Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 4/663.

<sup>89</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/838.

<sup>90</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/1055.

<sup>91</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27/522.

işaret etmektedir. Bu durumda tercümede geçen “akşam vakitlerinde” ifadesinin *aşiy* kelimesini doğru bir şekilde yansıttığı söylenemez. Netice olarak, âyetin çevirisinde ya süreklilik kastedilerek “sabah akşam” denmesi ya da belli iki vakit kastedilerek “sabah erken ve öğleden sonra” veya “gündüzün başında ve sonunda” gibi ifadeler kullanılması isabetli olacaktır.

İbn Kesîr âyette geçen *guduvven ve aşiyyen* ifadesini (صَبَاحًا وَمَسَاءً) şeklinde izah etmiştir.<sup>92</sup> Burada *mesâ* kelimesini dar anlamıyla akşam vakti olarak değil, geniş anlamıyla *aşiy* kelimesinin manasına tekabül edecek şekilde kullanıldığını hatırlamak gerekmektedir. Taberî ve Suyûtî de bu şekilde izahta bulunmuşlardır.<sup>93</sup>

## 2.8. Sa'd 38/18

إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ (18)

“Dağları onun emrine verdik. Sabah akşam yaratıcılarını tesbih ederlerdi.”<sup>94</sup>

“Akşamleyin ve kuşluk vakti onunla birlikte Allah'ı tenzih ve takdis etsinler diye dağları râm etmiştik.”<sup>95</sup>

Meallerde “akşam ve sabah”, “güneş batarken ve güneş doğarken”, “sabah akşam” gibi ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. İsmail Hakkı İzmirli “güneşin battığı ve doğduğu zamanlarda” şeklinde tercüme etmiş, verdiği dipnotta ise “Akşam veya yatsı vakti ile sabah veya kuşluk zamanında” bilgisini vermiştir. Bu âyette *aşiy* kelimesini bu şekilde açıklarken Rum sûresi 18. âyetinde aynı kelimeyi “ikindi” şeklinde çevirmesi bir tutarsızlık doğurmuştur. Aslında bu tutarsızlık bu âyetin çevirinde *aşiy* kelimesine “akşam” manası verip aynı kelimeye Rum sûresi 18. âyetinin tercümesinde “ikindi” manasını veren diğer bütün mealler için geçerlidir.

Kurtubî bu âyetin tefsirinde kuşluk namazının müstehap olduğunu, ikindi namazının *aşiy* vaktinde kılınmasına mukabil kuşluk namazının sabahleyin kılındığını belirtmiştir.<sup>96</sup> Görüldüğü üzere, *aşiy* kelimesi ikindi namazının kılındığı vakit olarak değerlendirilmiştir. Taberî ise *aşiy* kelimesini ikindi vaktinden geceye kadar olan süre (من وقت العصر إلى الليل) şeklinde tarif etmiştir.<sup>97</sup> İbn Kesîr bu kelimeyi gündüzün sonu (آخِر النَّهَارِ) olarak izah etmiştir.<sup>98</sup> Görüldüğü üzere, tefsirlerde ikindi vakti olarak ifade edilen *aşiy* kelimesinin meallerde akşam vakti olarak ifade edilmesi hatalı gözükmektedir.

## 2.9. En'âm 6/52

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ (52)

<sup>92</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 7/147.

<sup>93</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/339, Suyûtî - Mahallî, *Tefsîri'l-Celaleyn*, 624 .

<sup>94</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/573.

<sup>95</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/808.

<sup>96</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an*, 15/160.

<sup>97</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/43. Hatırlanacağı üzere, Taberî *aşiy* vaktini Âl-i İmrân sûresi 41. âyetin tefsirinde “güneşin zeval vaktinden batışına kadar olan süre” olarak tarif etmiş ve bir beyitle istişhad etmişti. Dolayısıyla, görüldüğü üzere tefsirinin farklı yerlerinde verdiği tarifler arasında bir tutarsızlık dikkat çekmektedir.

<sup>98</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 7/57.

“Rablerinin rızâsını isteyerek sabah akşam O’na yalvaranları kovma! Onların hesaplarından sana sorumluluk yoktur, senin hesabından da onlara sorumluluk yoktur ki onları yanından uzaklaştırıp da zalimlerden olasın.”<sup>99</sup>

“Rablerinin rızâsını dileyerek sabah-akşam O’na ibadet edenleri kovma...”<sup>100</sup>

Meallerde genelde “sabah akşam” şeklinde çevrilen bu ifadeyi Ahmet Tekin “sabah erken ve akşama doğru” şeklinde çevirmiştir. Kurtubî’ye göre âyette sabah ve *aşiy* vaktinin bilhassa zikredilmesi insanların bu vakitlerde çoğunlukla meşgul olmaları sebebiyledir. Zira kim meşguliyet anında ibadete yönelirse boş vaktinde ibadete yönelmesi daha da fazla olur.<sup>101</sup> Kurtubî’nin bu izahından anlaşıldığı üzere, *aşiy* denilen vakit insanların işlerini bitirip dinlenmeye başladıkları akşam vaktinden ziyade işle meşgul oldukları ikinci vaktine daha münasip düşmektedir. Beyzâvî ve Zemahşerî âyetteki *bi’l-gadâti ve’l-aşiyi* ifadesinden muradın devam olduğunu belirtmişler, sabah ve ikinci namazlarının kastedildiği şeklinde bir görüşün de bulunduğu ayrıca işaret etmişlerdir.<sup>102</sup> Dolayısıyla, meallerde devam manası kastedilerek “sabah akşam” şeklinde çevrilmesi doğru gözükmektedir. Öte yandan, Zuhaylî *aşiy* kelimesini gündüzün sonu veya akşamdan yatsıya kadar olan vakit olarak tarif etmiştir.<sup>103</sup> Bu tarif *aşiy* kelimesinin daha önce gördüğümüz tarifleriyle kısmen örtüşse de kısmen de farklılık içermektedir. Mesela, biraz önce Kurtubî’nin verdiği izahta *aşiy* vaktinin akşam vaktinden ziyade, ikinci vakti olduğu anlaşılmaktadır. Yine, biraz önce Beyzâvî ve Zemahşerî’nin açıklamalarında sabah ve ikinci namazlarına işaret edildiği görülmüştü.

## 2.10. Kehf 18/28

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا (28)

“Rızâsını dileyerek sabah akşam rablerine dua edenlerle olmak için elinden gelen çabayı göster. Dünya hayatının çekiciliğine meylederek gözlerini onlardan çevirme! Bizi anmaktan kalbini gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme!”<sup>104</sup>

“Sabah-akşam Rablerinin rızalarını dileyerek O’na yalvaranlarla beraber oturmaya nefsinizi alıştır...”<sup>105</sup>

Bir önceki âyetle<sup>106</sup> benzer bir muhtevaya sahip olan bu âyetin meal ve tefsirinde büyük oranda benzerlikler söz konusu olduğu için bu bilgileri tekrarlamaya lüzum görmüyoruz. Bu âyetin meallerinde de *bi’l-gadâti ve’l-aşiyi* ifadesinin devam manası kastedilerek “sabah akşam” şeklinde çevrilmesi doğru gözükmektedir.

<sup>99</sup> Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 4/580.

<sup>100</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/650.

<sup>101</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’an*, 6/432.

<sup>102</sup> Beyzâvî, *Emvarü’l-tenzîl ve esrarü’l-te’vil*, 2/163, Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/651.

<sup>103</sup> Zuhaylî, *Tefsirü’l-münir*, 7/208.

<sup>104</sup> Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 3/549.

<sup>105</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/48.

<sup>106</sup> En’âm 6/52.



Bir önceki âyetin tefsirinde *aşiy* kelimesini gündüzün sonu veya akşamdan yatsıya kadar olan vakit olarak tarif eden Zuhaylî'nin bu âyetin tefsirinde *bi'l-gadâti ve'l-aşiyi* ifadesini “gündüzün iki tarafı” olarak çevirmesi ve âyette bu vakitlerin insanların bu zaman dilimlerinde gaflette olmaları ve dünya ile meşgul olmaları sebebiyle zikredildiğini belirtmesi<sup>107</sup> tutarlı değildir. Zira her iki âyette birbirinin tamamen aynı olan bir ifadenin (يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ) geçmesine rağmen bu ifadedeki aynı kelimenin iki âyetin tefsirinde farklı şekillerde izah edilmesi anlam karışıklığına ve tutarsızlığa sebep olmaktadır.

İbn Kesîr'in bu âyetin tefsirinde yer verdiği ve Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin *Müsned*'inde geçen bir hadis âyette geçen *bi'l-gadâti ve'l-aşiyi* ifadesinin manasına ışık tutmaktadır. Bu hadiste Rasulullah (sav) sabah namazını kıldıktan sonra güneşin doğuşuna ve ikindi namazını kıldıktan sonra güneşin batışına kadar olan vakitlerde yüce Allah'ı zikretmenin faziletini anlatmaktadır.<sup>108</sup>

Netice olarak, bu bölümde yer verilen on âyetin metinlerinden ve tefsirlerdeki izahattan *aşiy* vaktinin mahiyeti anlaşılmalıkta ve bu bilgilerin dil kaynaklarındaki malumatla uyumlu olduğu görülmektedir. Bu bilgilerin ışığında meallerdeki tercümelerin bir kısmının hatalı olduğunu söylemek mümkündür.

## 2.11. Ra'd 13/15

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ (15)

*Göklerde ve yerde bulunanlar ve bunların gölgeleri sabah akşam, isteseler de istemeseler de Allah'a secde ederler.*<sup>109</sup>

*Göklerde ve yerde kim varsa gölgeleri ile birlikte sabah-akşam ister istemez Allah'a secde etmektedirler.*<sup>110</sup>

Makalenin başında “İkinci vakti ile güneşin batışı arasındaki süre”<sup>111</sup> manasına gelen *asîl* (أصیل) kelimesinin muhtelif âyet-i kerîmelerde “sabah akşam” şeklinde çevrilmeye müsait olarak devamlılık manasına gelebilecek bir şekilde kullanıldığından bahsedilmişti. Ancak bilhassa Ra'd sûresi 15. âyet-i kerîmesi böyle bir çeviriye uygun gözükmemektedir. Zira bu âyette gölgelerin secdesinden bahsedilmektedir ki bu durum geceleyin olabilecek bir durum değildir. Dolayısıyla özellikle bu âyetin tercümesinde *asîl* kelimesinin doğru manasının yansıtılması önem arz etmektedir.

Meallerde genelde “sabah akşam” şeklinde çeviri yapılmış olmakla beraber Ahmet Tekin “gündüzün ilk ve son saatlerinde”, Süleymaniye Vakfı ise “öğle ve ikindide” şeklinde çevirmiştir. Diyanet Kur'an Yolu tefsirinde verilen izah şu şekildedir: “Gölgelerin sabah akşam Allah'a secde etmesi de güneşin hareketine bağlı olarak sabahları batıya doğru uzaması, öğle

<sup>107</sup> Zuhaylî, *Tefsiri'l-münir*, 15/238.

<sup>108</sup> İbn Kesîr, *Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm*, 5/152-3.

<sup>109</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/279.

<sup>110</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/740.

<sup>111</sup> İbn Manzûr, “asl” (أصل), *Lisânu'l-Arab*, 11/17.

vaktinde sıfırlanması veya en kısa haline gelmesi öğle-akşam arasında doğru uzamasıdır.”<sup>112</sup> Verilen izahta açıkça gölgenin güneşe bağlı uzama ve kısamasından bahsedilmesine rağmen çeviride açık bir çelişkiye düşülerek “sabah akşam” ifadelerinin kullanılması bariz bir yanlışlığa sebep olmaktadır. Zira “sabah akşam” ifadesi ister günün belli iki vakti isterse devamlılık şeklinde anlaşılabilir, verilen bu izahla bağdaşmamaktadır. Zemahşeri’nin verdiği izah da gölgenin uzayıp kısalmasına odaklanmaktadır.<sup>113</sup>

### 3. Hadislerde Aşiy Kelimesinin Kullanımının Tahlili

Bu bölümde *Sahîh-i Buhârî*’de *aşiy* kelimesinin içinde geçtiği altı hadis ve yine *Sahîh-i Buhârî*’de geçen ve bu kelime hakkında Mücâhid’in verdiği bir izah paylaşılacak; İbn Hacer’in verdiği malumat ve bu hadislerin Türkçe çevirileri<sup>114</sup> ışığında *aşiy* kelimesinin manası incelenecektir. Ayrıca, *Muvatta*’da yer alan ve içinde *aşiy* kelimesinin geçtiği başka bir hadise de işaret edilecektir. Böyle bir tetkikin *aşiy* kelimesinin hadislerdeki kullanımını ve manası hakkında yeterli bir fikir vereceği kanaatindeyiz.

- *Sahih*’te geçen ve çalışmamızın başında işaret edilen bir hadiste Rasulullah’ın (sav) iki *aşiy* namazından birini kıldırıldığı bildirilmektedir (صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِحْدَى صَلَاتَيْهِ) <sup>115</sup> Aynı hadisin *Sahih*’te geçen bir başka tarikinde metindeki *aşiy* namazları öğle ve ikinci olarak tasrih edilmiştir (صَلَّى بِنَا النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ أَوْ الْعَصْرَ).<sup>116</sup> İbn Hacer de *aşiy* vaktinin başlangıcının güneşin zevali olduğunu kaydeder.<sup>117</sup>

- Bir diğer hadiste Esmâ b. Ebu Bekir, Hz. Aişe (ra) ile yaptıkları umre ve haccı anlatırken şu ifadeyi kullanmıştır: (ثُمَّ أَهَلَّلْنَا مِنَ الْعِشِيِّ بِالْحَجِّ)<sup>118</sup> Sofuoğlu hadisin bu kısmını şöyle çevirmiştir: “sonra hacc için öğle akabinde yeniden ihrama girdik.” Görüldüğü üzere, “öğle akabinde” ifadesi *aşiy* vaktinin tarifine uygun düşmektedir.

- Bir diğer hadiste Hz. Aişe’nin Berîre isimli bir kadını azat etmesi ve velâ hakkını (azat edilen kölenin miras hakkı) elde etmesi konu edinilmektedir. Rasulullah (sav) Hz. Aişe’nin kendisine danışması üzerine insanlara bu meselede bilgilendirme yapmak üzere *aşiy* vaktinde bir hutbe vermiştir.<sup>119</sup> Hadisin Arapça metnini vermekte fayda görüyoruz:

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اشْتَرِي وَأَعْتِقِي، فَإِنَّ الْوَلَاءَ لِمَنْ أَعْتَقَ. ثُمَّ قَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْعِشِيِّ، فَأَنْتَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ...

Hadisin bu kısmının çevirisi aşağıda verilmiştir. Çeviride *aşiy* vakti için “gündüzün sonuna doğru bir vakitte” denilmiştir.

<sup>112</sup> Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 3/279.

<sup>113</sup> Zemahşeri, *Keşşâf*, 3/741.

<sup>114</sup> *Sahîh-i Buhârî*’yi tercüme ve şerh eden Mehmet Sofuoğlu tarafından yapılan çeviriler dikkate alınmıştır.

<sup>115</sup> Buhârî, “Salat”, 88, hadis no: 482.

<sup>116</sup> Buhârî, “Sehv”, 3, hadis no: 1227.

<sup>117</sup> Ahmed b. ‘Ali İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-bârî bi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz (Beyrut: Dâru’l-Mâ’ rife, 1379), 1/567.

<sup>118</sup> Buhârî, “Umre”, 11, hadis no: 1796.

<sup>119</sup> Buhârî, “Buyû””, 67, hadis no: 2155.

“Rasûlullah: “Sen Berîre’yi onlardan satın al ve hürriyete kavuştur. Şübhesiz velâ (denilip mîrâs hakkı sabit olan hükmî hısımlık) köleyi hürriyete kavuşturana âiddir” buyurdu. Bundan sonra Peygamber gündüzün sonuna doğru bir vakitte ayağa kalktı. Allah’a hamd ve lâyük olduğu sıfatlarla övdükten sonra, şöyle hitâb buyurdu:”<sup>120</sup>

- Bir diğer hadiste Hz. Usâme b. Zeyd’in Kureyş’ten asil bir kadının hırsızlığı sebebiyle cezalandırılması hususunda Rasulullah’a şefaet girişimi konu edinilmektedir. Rasulullah (sav) Hz. Usâme’nin kendisine bu konuda danışması üzerine insanlara bu meselede bilgilendirme yapmak üzere yine *aşiy* vaktinde bir hutbe vermiştir.<sup>121</sup> Hadisin Arapça metni şöyledir:

فَقَالَ: أَتُكَلِّمُنِي فِي حَدِّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ. قَالَ أُسَامَةُ: اسْتَغْفِرُ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَلَمَّا كَانَ الْعِشِيِّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطِيبًا، فَأَتَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ...

Hadisin bu kısmının çevirisi aşağıda verilmiştir. Çeviride *aşiy* vakti için “Öğleden sonra” denilmiştir.

“Rasûlullah’ın yüzünün rengi değişti ve: "Allah'ın tayîn ettiği dînî cezalardan bir ceza hususunda mı benimle konuşuyorsun?" buyurdu. Usâme de: Yâ Rasûlallah, benim için mağfret isteyiver, dedi. Öğleden sonra olunca Rasûlullah hutbe yapmak üzere ayağa kalktı. Allah’ı lâyük olduğu sıfatlarla övdükten sonra "Amma ba’du" diyerek şunları söyledi”<sup>122</sup>

- Bir diğer hadiste kabirde ölen kişiye cennetlik veya cehennemlik oluşuna göre günde iki defa sabah ve *aşiy* vaktinde yerinin gösterilişi konu edinilmektedir.<sup>123</sup> Hadisin Arapça metni şöyledir:

إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا مَاتَ، عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالْعَدَاةِ وَالْعِشِيِّ، إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَمِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَيُقَالُ: هَذَا مَقْعَدُكَ حَتَّى يَبْعَثَكَ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Hadisin bu kısmını çevirisi aşağıda verilmiştir. Çeviride *aşiy* vakti için “akşam” denilmiştir. Hadisin şerhinde devamlılık hususunda bir görüş zikredilmemiştir.<sup>124</sup> Hadisten anlaşılan ve hadisin şerhinde anlatılan, bu arz durumunun günün iki zaman diliminde tahakkuk ettiği. Bu durumda “sabah akşam” şeklindeki çevirinin isabetli olmadığı söylenebilir.

“Sizden biriniz öldüğü zaman, ona varıp oturacağı yeri sabah akşam gösterilir. O kimse cennet ehlerinden ise cennetten; cehennem ehlerinden ise cehennemden olan yeri gösterilir. Ve ona: işte senin oturacağın yer burasıdır, nihayet kıyamet günü Allah seni buraya gönderecek, denilir.”<sup>125</sup>

- Bir diğer hadiste cennete girenlerin cennetteki durumları ve mazhar oldukları nimetler konu edinilmekte, onların gündüzün başında ve sonunda yüce Allah’ı tesbih etmelerinden bahsedilmektedir.<sup>126</sup> Hadisin Arapça metni şöyledir:

<sup>120</sup> Mehmet Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013), 4/1986.

<sup>121</sup> Buhârî, “Megâzi”, 55, hadis no: 4304.

<sup>122</sup> Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 9/4005.

<sup>123</sup> Buhârî, “Cenaiz”, 89, hadis no: 1379.

<sup>124</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/243.

<sup>125</sup> Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 3/1301.

<sup>126</sup> Buhârî, “Bed’u'l-halk”, 8, hadis no: 3246.

وَأَجِدُ لَا اخْتِلَافَ بَيْنَهُمْ ... يُسَبِّحُونَ اللَّهَ بُكْرَةً وَعَشِيًّا وَقَالَ مُجَاهِدٌ: الْإِبْكَارُ: أَوَّلُ الْفَجْرِ وَالْعَشِيُّ: مِثْلُ الشَّمْسِ إِلَى أَنْ أَرَاهُ تَعْرُبُ  
وَأَجِدُ لَا اخْتِلَافَ بَيْنَهُمْ ... يُسَبِّحُونَ اللَّهَ بُكْرَةً وَعَشِيًّا وَقَالَ مُجَاهِدٌ: الْإِبْكَارُ: أَوَّلُ الْفَجْرِ وَالْعَشِيُّ: مِثْلُ الشَّمْسِ إِلَى أَنْ أَرَاهُ تَعْرُبُ

Hadisin bu kısmı “*Cennetlikler sabah akşam Allah'ı tesbih ederler.*”<sup>127</sup> şeklinde çevrilmiştir. Çeviride *aşiy* vakti için “akşam” denilmiştir. Buhârî'nin hadisin sonunda yer verdiği Mücâhid'e ait izah önemlidir. İbn Hacer hadisin şerhinde Taberî'den naklen *aşiy* vaktinin güneşin zevaliyle başladığını bildirir. İbn Hacer ayrıca Mücâhid'in verdiği bilgiyi diğer bazı kaynaklardan muttasıl bir şekilde verir. Buna göre Mücâhid'in ifadesi Buhârî'nin “öyle sanıyorum ki” (أَرَأَيْتَ) ifadesi olmaksızın şöyledir: “*Aşiy* vakti güneşin (batı yönüne) meylliyle başlayıp güneşin batışına kadar sürer.” (وَالْعَشِيُّ: مِثْلُ الشَّمْسِ إِلَى أَنْ تَغِيبَ)<sup>128</sup> Hadisin şerhinde bu tesbihin devamlı mı yoksa günün muayyen iki vaktinde mi olduğu hakkında özel bir bilgi olmamakla beraber Sofuoğlu'nun “sabah akşam” ifadesini devamlılık fikrine dayandırdığı anlaşılmaktadır.

- Bir önceki bölümde geçtiği üzere, *Muvatta*'da geçen bir haberde bir tâbiî olan Kâsım b. Muhammed (ö. 107) sahâbeden yetiştiği insanların öğle namazını *aşiy* vaktinde kıldığını bildirmiştir (مَا أَدْرَكْتُ النَّاسَ إِلَّا وَهُمْ يُصَلُّونَ الظُّهْرَ بَعَثِي)<sup>129</sup> Görüldüğü üzere, *aşiy* vakti öğle namazının kılındığı vakti kapsayan bir zaman dilimidir.

Bu bölümde yer verilen yedi hadisten iki tanesinde *aşiy* vakti açıkça öğle ve ikinci namazların vakitleriyle irtibatlandırılmıştır. Diğer üç hadiste de hadislerin bizzat metinlerinden *aşiy* vaktinin gündüz içerisinde ve akşam vaktinden önce olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Rasulullah'ın (sav) Hz. Aişe ve Hz. Usâme ile konuşmasının ardından verdiği hutbeler ve Hz. Aişe ve Esmâ'nın hac için ihrama girmeleri gündüz gerçekleşmeleri tabiî ve makul olan fiillerdir. Diğer iki hadiste (kabir ve cenneteki durumlarla alakalı hadisler) ise bizzat hadislerin metinlerinden hareketle *aşiy* vaktinin sabahın mukabili olduğu anlaşılmakla beraber tam olarak tayini mümkün gözükmesi de İbn Hacer'in, Taberî'nin ve Mücâhid'in *aşiy* kelimesiyle ilgili verdikleri malumat bu vaktin güneşin zevalinden batımına kadar olan süre olduğu hususunda açıktır. Netice olarak, hadislerde ve şerhlerdeki malumatın tefsirlerdeki ve dil kaynaklarındaki bilgilere muvafık olduğu görülmektedir.

## Sonuç

Kur'an-ı Kerîm'in doğru anlaşılması şüphesiz Müslümanlar için en büyük ehemmiyeti haizdir. Dolayısıyla Kur'an meallerinin iyileştirilmesi istikametinde şu ana kadar yapılmış olan kıymetli çalışmaların sürdürülmesi gerekmektedir. Çalışmamızda *aşiy* kelimesinin meallerde kullanımını incelenmiş olup bu kelimeye verilen *akşam* veya *akşamüstü* gibi anlamların isabetli olmadığı görülmüştür. Zira mezkûr kelimeye gerek dil kaynaklarında gerek Kur'an tefsirlerinde gerek hadislerde gerek hadis şerhlerinde ittifakla verilen asıl mâna güneşin zevalinden batışına kadar olan süredir. Bazı âyetlerde devamlılık mânası da muhtemel olduğu için “sabah akşam” şeklinde yapılan çeviriler uygun olabilir ancak böyle bir devamlılık mânasının söz konusu olmadığı âyetlerde anılan kelimenin tercümesi belirttiğimiz şekilde tashih edilmelidir. *Sahîh-i*

<sup>127</sup> Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 7/3054.

<sup>128</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/326.

<sup>129</sup> Muvatta, “Vukûtu's-salât”, 1, hadis no: 12.

*Buhârî*'de geçen bir hadisin bir rivayetinde geçen iki aşiy namazının hadisin başka bir rivayetinde öğle ve ikindi namazları olarak tasrih edilmesi bu konuda oldukça açık ve kuvvetli bir delil olarak değerlendirilebilir. Meallerdeki bu yanlışlığın muhtemel sebepleri arasında yakın anlamlı ve aynı köke sahip olan *aşiy* ile *işâ* kelimelerinin anlamlarının birbirine karıştırılması, yine Türkçede anlam daralmasına uğradığı görülmekte olan *mesâ* kelimesinin daralmış olan anlamıyla bir karışıklığının yaşanması, *aşiy* kelimesinin asıl mânası yerine temrîz sigasıyla verilen mânasının Türkçede yaygınlaşması ve Türkçede *aşiy* kelimesini birebir karşılayan bir kelimenin olmayışı zikredilebilir. Bu makaledeki bulgular ışığında ele aldığımız meseleyi tahlil etmek istersek aşağıdaki hususlara dikkat çekmek gerekir.

Öncelikle, her dilin kendine ait bazı hususiyetleri mevcuttur. Mesela, Arapçada günün muayyen zaman dilimlerini ifade etmek için kullanılan bazı kelimelerin başka dillerde aynı manayı karşılayacak şekilde bir karşılığı bulunmayabilmektedir. Bu durumda kestirmeye kaçılarak yakın manalı bir kelime kullanılabilir. Ancak eğer bu mananın dakik bir şekilde tayini önem arz ediyorsa böyle kestirme bir kullanım yerine daha uzun da olsa kelimenin doğru medlûlünü ifade edecek tabirler kullanmak zaruridir. Aksi halde Rum sûresi 18. âyetin tercümesinde görüldüğü gibi ikindi namazının kılınma vakti için *akşamüstü* gibi bir kelime kullanılabilir. Hâlbuki akşamüstü denilen güneşin batımına yakın bir vakitte ikindi namazını kılmak bilindiği üzere mekruhtur. Bunun yerine doğrudan *ikindi vakti* şeklinde bir çeviri yapılması en isabetli yol olacaktır.

İkinci olarak, çevirilerde bir diğer mühim husus anlam daralmalarına son derece ihtimam göstermektir. Zira pek çok Arapça kelimenin anlam kaymasına uğradığı gibi anlam daralmasına da uğradığı bilinmektedir. Mesela, *mesâ* kelimesinin manası aslında öğle vaktinden güneşin batımına veya gecenin yarısına kadar olan süre iken bu kelime Türkçeye tercümesinde anlam daralmasına uğrayarak sadece akşam vaktini ifade eder şekilde bilinir hâle gelmiştir. Buna benzer durumların Kur'an meallerinde çeviri sorunlarına yol açtığı çalışmamızın giriş kısmında işaret edildiği üzere bu konuda yapılmış araştırmalarda gösterilmiştir.

Üçüncü olarak, Kur'an-ı Kerîm'de geçen bir kelimenin hadis kaynaklarındaki kullanımını da bilmek bu kelimenin doğru anlamlandırılmasına büyük katkı sağlayacaktır. Nitekim *aşiy* kelimesinin bazı hadislerin bizzat metinleri içinde zımnen tarif edilmesinin bu kelimenin doğru manasını tespit etmeyi oldukça kolaylaştırdığı görülmüştür.

Son olarak, dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus meal yazımında tefsirlerden müstağni kalınmaması gereğidir. Zira herhangi bir tefsirde kolaylıkla bulunabilecek bir bilgi göz ardı edilip önceden yazılmış mealler sorgulanmadan takip edildiğinde ortaya bu gibi yanlışlıklar çıkabilmektedir.

Kur'an-ı Kerîm'in daha iyi anlaşılması istikametinde yapılacak çalışmaların eldeki Kur'an meallerinin iyileştirilmesine ve yeni hazırlanacak meallerin geliştirilmesine önemli katkılar sağlayacağını düşünüyoruz. Bu çalışmaların bulgularının hâlihazırda mevcut meallerin yeni baskılarında dikkate alınması gerektiği izahtan vârestedir. Yine, çalışmamızın Kur'an meallerini inceleyen araştırmalara yöntem bakımından da katkı sunacağı düşünülmektedir. Nite-

kim bu tür çalışmalarda Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde geçen bir kelimenin hadislerdeki kullanımının da dikkate alınması söz konusu kelimenin mâna ve medlûlünü doğru bir şekilde tayinde önemli bilgiler temin edecektir.



**Kaynakça**

- Abdülbaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
- Ahatlı, Erdinç. "Temrîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/temriz>
- Âyid Cuddû' Hannûn. "Sââtu'n-nehâr ve'l-leyl". *Mecelletu'l-Kâdisiyye li'l-ulûmi'l-insâniyye* 11/4 (2008), 91-110.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman Mara'şalî. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah. *Sâhîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415.
- Çalgan, Mehmet Ali. "“Mennâ'un li'l-Hayr” Tabiri Özelinde Anlam Daralmalarının Kur'ân'ın Türkçe Meallerinde Sebep Olduğu Çeviri Problemleri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5 / 2 (Ekim 2021): 828-850.
- Ebu Hayyan, Esirüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelüsi. *Tefsirü'l-Bahri'l-muhit*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevi. *Tehzibü'l-luga*. thk. Muhammed İvad Murib. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 2001.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil*. çev. Muhammed Coşkun vd.. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah. *Meani'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necati Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Gürbüz, Faruk. *Tercüme Problemleri ve Mealler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân b. Amr. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi Mahzumi, İbrâhim Samerrai. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988.
- Işık, Cemal. "Bazı Mealler Çerçevesinde İsm-i Mevsûllerin Tercüme Problemi". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* – 29/66 (2016), 195-214.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi. *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekayisi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1399.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. 'Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1379.

- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Sellâme. Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebü'l-Fadl Cemâleddin. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed. *en-Nihaye fî garibi'l-hadis ve'l-esser*. thk. Tahir Ahmet ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebeu'l-İlmiyye, 1979.
- İnanç, Yunus. “Emrin Cevabında Gelen Fiillerin Bazı Kur'ân Meallerindeki Hatalı Tercümesi”. *Edebali İslâmiyat Dergisi* 3/5 (2019), 23-52.
- İşler, Emrullah. “Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar”. *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*. ed. Ömer Kara. 385-397. Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2002.
- Kanca, Fatih. “Kur'an'ın Bazı Odak Kavramlarının Meallere Yansıtılma Sorunu “Anlamak İçin Türkçe Kur'an (Meal)” Adlı Çalışma Örneğinde”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (2022), 1-37.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- KURAN MEALİ, Türkçe Kur'an Mealleri. “Âl-i İmrân Suresi 41. Ayet”. Erişim 24 Ekim 2022. <https://www.kuranmeali.com/index.php>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmet el-Berdûnî - ve İbrahim Eттаfeyyiş. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta'*. thk. Muḥammed Fuad 'Abdulbâki. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1406/1985.
- Mustafa, İbrâhim vd.. *el-Mu'cemü'l-vasît*. Kahire: Mecmaü'l-Lugati'l-Arabiyye, 1972.
- Pak, Zekeriya. “Meâllerdeki Çeviri Sorunları Üzerine Bir Örnek: “Kur'an'da Aynı Anlamı İçeren Mükerrer İfade Kalıplarının Farklı Tercümesi”. *İslâmî Araştırmalar* 17/1 (2004), 27-39.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1999.
- Sofuoğlu, Mehmet. *Saḥîḥ-i Buḥârî ve Tercemesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr - Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed eş-Şafî Mahalli. *Tefsirü'l-Celaleyn*. Kahire: Daru'l-hadis, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr*. Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1993.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

*Türk Dil Kurumu Sözlüğü*. Erişim 24 Ekim 2022. <https://sozluk.gov.tr/>

Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdülcelil Abduduh Şelebi. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988/1408.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.

Zühaylî, Vehbe. *Tefsirü'l-münîr fi'l-akide ve's-şeria ve'l-menhec*. Dımaşk: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1991/1411.

### **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)**

Mehmet Ali ÇALGAN

### **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.

### **Çıkar Çatışması / Competing Interests**

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

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)

**Fadl Hasan Abbâs'ın Kur'an İlimlerine Yaklaşımı -Tefsîru'l-Kur'âni'l-Mecîd Adlı Eseri Bağlamında-<sup>1</sup>**

*Fadl Hasan Abbas's Approach to the Sciences of the Qur'an in the Context of his work Tafsir al-Qur'an al-Majid*

**Bakhtier MAKHMUDOV**

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, Türkiye  
baha-kg1988@mail.ru  
<https://orcid.org/0000-0002-4421-4591>

**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, Türkiye  
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:** 26/01/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 11/04/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2023

**Atıf / Citation:** Makhmudov, Bakhtier - Karagöz, Mustafa. "Fadl Hasan Abbâs'ın Kur'an İlimlerine Yaklaşımı -Tefsîru'l-Kur'âni'l-Mecîd Adlı Eseri Bağlamında-." *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan/April 2023), 307-333.

<https://doi.org/10.31121/tader.1242707>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

<sup>1</sup> Bu makale, *Fadl Hasan Abbâs'ın Tefsiru'l-Kur'âni'l-Mecîd Adlı Eserinin Tefsir İlmi Açısından Tahlili* başlıklı yüksek lisans tezimizden istifade edilerek ve ilgili tezin bazı kısımları özetlenerek hazırlanmıştır.

**Öz**

Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılmasında Kur'an ilimleri önemli bir rol oynamaktadır. Bu yüzden müfessirler eserlerinde Kur'an ilimlerinden istifade etmişlerdir. Son dönem müfessirlerinden Fadl Hasan Abbas da tefsirinde bu konuya önem veren âlimlerden biridir. Bu makalede, Fadl Hasan Abbâs'ın *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı tefsiri Kur'an ilimleri açısından incelenmiştir. Söz konusu eser, 452 bölümlük canlı bir radyo yayınının yazıya geçirilmiş hali olarak tam bir Kuran tefsiridir. Söz konusu eseri farklı kılan özelliklerden biri, el ile yazılmış bir tefsir olmamasıdır. Şöyle ki Fadl Hasan, Kur'an-ı Kerim'i ilk defa 1971'de Ürdün radyosunda canlı yayın yaparak 400 bölümde yaklaşık yüz saatte tefsir etmiştir. Her bölüm on beş dakika civarında sürmüştür. İkinci defa yine Ürdün'de yayın yapan "Hayat FM"de her bölüm 20 dakika sürmek üzere 452 bölümde ve toplamda 150 saatten fazla bir süreyi kapsayacak şekilde canlı yayında Kur'an'ı yeniden tefsir etmiştir. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd*, müellifin vefatından sonra, kızı başta olmak üzere tefsir ve Kur'an ilimleri sahasında ihtisaslaşmış kişiler ve meşhur öğrencileri tarafından radyo kayıtlarının yazıya dökülerek kitap haline dönüştürülmesinden meydana gelmiştir. Son dönemde yazılmış olmasının yanı sıra radyoda canlı yayınlanıp daha sonra yazıya aktarılması, Fadl Hasan Abbâs'ın söz konusu tefsirini önemli kılan hususlardan birisidir. Çalışmamızda *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı eser, mekkî-medenî, sûre ve âyetler arasında münasebet, sebep-i nüzûl, müşkilü'l-Kur'ân, nâsîh-mensûh, muhkem-müteşabih, i'câzu'l-Kur'ân, kıyasu'l-Kur'ân ve emsâlu'l-Kur'ân gibi belli başlı Kur'an ilimleri açısından incelenmiştir. Makalede ilk olarak Fadl Abbâs'ın hayatı hakkında kısaca bilgi verilecek, eserleri tanıtılacak, daha sonra özellikle *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı eseri bağlamında Kur'an ilimlerine yaklaşımı üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fadl Hasan Abbas, Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd, Kur'an ilimleri

**Abstract**

Qur'anic sciences ('Ulûm al-Qur'ân) play an essential role in understanding the Qur'an. Thus, Qur'an exegetes have always utilised these sciences in their works. Fadl Hasan Abbas, a contemporary exegete, is one of the scholars who emphasise this issue in his exegesis. In this article, the work of Fadl Hasan Abbas, titled *Tafsîr al-Qur'ân al-majîd*, has been examined in terms of Qur'anic sciences. The work in question is a complete interpretation of the Qur'an adapted from 452 episodes of a live radio broadcast. One of the features that distinguishes the work in question is that it is not a handwritten commentary (*tafsîr*). That is to say, Fadl Hasan interpreted the Qur'an for the first time in a hundred hours in 400 chapters by broadcasting live on Jordanian radio for the first time in 1971. Each episode lasted around fifteen minutes. He reinterpreted Qur'an for the second time in "Hayat FM", broadcasting in Jordan, in 452 episodes, each episode lasting 20 minutes, and in a live broadcast covering more than 150 hours in total. Upon the author's demise, some of his renowned students and scholars of tafsir and Qur'anic sciences, especially his daughter, published the work as a book by transcribing the audio recordings. In addition to being written recently, the fact that it was a broadcast live on the radio and then transcribed and published, is one of the things that makes Fadl Hasan Abbas's work in question important. In this study, *Tafsîr al-Qur'ân al-majîd* will be evaluated in terms of Qur'anic sciences such as makkî-madanî distinction, the relationship between surahs and verses, asbâb al-nuzûl, mushkil al-Qur'ân, nâsikh-mansûkh, muhkam-mutashâbih, i'jâz al-Qur'ân, qîsas al-Qur'ân and amthâl al-Qur'ân. The article will first provide a brief overview of Fadl Abbas's life, then introduce his works and examine his approach to Qur'anic sciences, particularly in the context of his *Tafsîr al-Qur'ân al-majîd*.

**Keywords:** Fadl Hasan Abbâs, Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd, 'Ulûm al-Qur'ân.

**Giriş**

Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılmasında Kur'an ilimleri önemli bir rol oynamaktadır. Âlimlerin hem bu konuya dair müstakil eser telif etmeleri hem de yazdıkları tefsirlerde Kur'an ilimlerinden istifade etmeleri bunun göstergelerinden biridir. Fadl Hasan Abbas da (1932-2011) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı tefsirinde Kur'an ilimlerine önem veren âlimlerden biridir. Bu makalede, Fadl Hasan Abbâs'ın söz konusu eseri Kur'an ilimleri açısından incelenecektir.



Tefsiri önemli kılan hususlardan birisi, müellifinin son dönemde yaşamış âlimlerden olmasıdır. Eser hakkında bilgi verirken daha detaylı olarak belirteceğimiz üzere, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd*'in ilk olarak radyoda canlı yayınlanıp daha sonra yazıya aktarılması, Fadl Hasan Abbâs'ın söz konusu tefsirini farklı kılan hususlardan birisidir. Fadl Hasan Abbas'ın, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı eseri dışında Kur'an ilimleri, tefsir tarihi ve belâgat başta olmak üzere çeşitli alanlarda eserler vermiş olması onun görüşlerinin incelenmesini önemli kılmaktadır.

Tespitlerimize göre Fadl Abbâs'ın hayatını, Kur'an ilimleri ve belâgat alanındaki bazı eser ve görüşlerini inceleyen Türkçe çalışmalar yapılmıştır.<sup>2</sup> Buna mukabil yüksek lisans tezi olarak hazırladığımız çalışma dışında, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı eserini inceleyen Türkçe literatür bulunmadığı sonucuna ulaştık. Buradan hareketle kaleme alınan bu çalışmanın amacı, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı tefsiri bağlamında Fadl Hasan Abbas'ın Kur'an ilimlerine bakışını belirlemeye çalışmaktır. Bahsi geçen tefsir hakkında Türkiye'de müstakil bir çalışmanın yapılmamış olması ve *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd*'i Kur'an ilimleri açısından inceleyen Türkçe bir çalışmanın bulunmaması itibarıyla bu makalenin tefsir literatürüne katkı sunması düşünülmektedir.

### 1. Fadl Hasan Abbâs'ın Hayatı

Fadl Hasan Abbâs, ilme değer veren ve ilim ehline karşı muhabbet besleyen ve çocuklarının da ilim ve irfan sahibi olmasını arzu eden bir ailede dünyaya gelmiştir. Ebû Muhammed künyesiyle tanınan Fadl Abbâs'ın tam ismi Ebû Muhammed Fadl b. Hasan b. Ahmed Âli Abbâs es-Safûri eş-Şâfi'î'dir. Filistin'in kuzeyinde yirmi beş köyü içine kapsayan Nâsıra şehrinin Safûriye beldesinde 1932'de (h. 1350) Ocak ayında doğmuştur.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Müfessirin hayatı, eserleri ve görüşleri üzerine Türkiye'de şu çalışmaların yapıldığını tespit ettik: Ahmet Mahmut Gözün, *Fadl Hasan Abbâs ve el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ Adlı Eseri Bağlamında Me'âni İlmîne Dair Görüşleri* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Zafer Akyüz, *Fadl Hasan Abbâs ve Belâgat İlmindeki Yeri* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019); Zafer Akyüz, "Belâgate Atılan İftiralarla Fadl Hasan Abbâs'ın Yazdığı Reddiyeler", *Universal Journal of Theology* 4/2 (Aralık 2019); Zafer Akyüz, "Fadl Hasan Abbâs ve Belâgate Dair Eserleri", *Universal Journal of Theology* 4/1 (Eylül 2019); Zafer Akyüz, "Fadl Hasan Abbâs'a Göre İ'câz ve Çeşitleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (Haziran 2020); Celalettin Divlekci, *Fadl Hasan Abbâs'ın Kur'an İlimlerindeki Müşkil Meselelere Bakışı*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020); Celalettin Divlekci, "Fadl Hasan Abbâs'a Göre Kur'an'ın Edebi/Beyânî İ'cazı", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Bahar 2021), 391-416; Esmâ Akdemir, *Fadl Hasan Abbas'ın Kur'an İlimlerine Katkıları (İtkânü'l-Burhân'ın Burhân ve İtkân İle Karşılaştırması)* (Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Bakhtier Makhmudov, "Fadl Hasan Abbâs'ın "Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Mecîd" Adlı Eserinin Tefsir İlmi Açısından Tahlili" (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

<sup>3</sup> Bk. Selîme b. Ali, *Mesleku Fadl Hasan Abbâs fî reddi 'ş-şübühât min hilâli kitâbihî İtkânü'l-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (b.y. Câmia eş-Şehîd Hamma Lahdar, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 7; Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd* (Ammân: Cem'iyetu'l-Muhâfaza 'ale'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2017), I, ج; Zafer Akyüz, *Fadl Hasan Abbâs ve Belâgat İlmindeki Yeri* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 59-60; Enghin Cherim, "Fadl Hasan Abbâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), EK-1/445-446; Esmâ Akdemir, *Fadl Hasan Abbas'ın Kur'an İlimlerine Katkıları (İtkânü'l-Burhân'ın Burhân ve İtkân ile Karşılaştırılması)* (Siirt, Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 14; Senâ Fadl Abbâs, *el-'Allâme ed-Duktûr Fadl Hasan Abbâs ve cuhûduhû fî t-tefsîr* (Ammân Dâru'l-Endülü's, 2014), 6.

İlme ve ilim ehline muhabbet besleyen ebeveyni, Fadl Abbâs'ın iyi bir eğitim alması, İslâm'a uygun bir hayat yaşaması, Kur'ân'ı ezberleyip hayatına tatbik etmesi için çaba harcamıştır. Fadl Abbâs'ın eğitiminde Mısır'da el-Ezher Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışan dayısı Yûsuf Abdurrezzâk el-Meşhedî de önemli rol oynamıştır.<sup>4</sup>

Gözleri görmemesine rağmen, Fadl Abbâs, daha küçük yaşlarında eğitimine başlamıştır.<sup>5</sup> Babasının ve ilk hocası olan dayısının teşvik ve girişimleriyle, köylerindeki caminin müezzini Hafız Şeyh Ahmed el-Aylûtî'nin gözetiminde daha on yaşını bitirmeden elli bir günde hafızlığını tamamlamıştır.<sup>6</sup> Hafızlığını bitirdikten sonra: "Usûlden mahrum kalan kimse vusulden men edilir." anlayışıyla usûl ilimlerine, "Kim metinleri ezberlerse değişik ilimleri elde eder." düşüncesiyle de fıkıh ilmine yönelmiş ve bir takım ilmî metinleri ezberlemiştir.<sup>7</sup> Şâfiî fikhına ait *el-Ğâye ve 't-takrîb*,<sup>8</sup> farâiz ilmine dair *el-Ferâiz*,<sup>9</sup> akâid ve kelâma dair *Cevheretü 't-tevhîd*'i<sup>10</sup> ve bazı hadis ve mantık metinlerini ezberlemiştir. Daha sonra da İbn Malik'in (ö. 672/1274) nahiv ile ilgili *Elfıyyesi*'ni<sup>11</sup> ezberlemeye başlamıştır. Fadl Abbâs bahsi geçen öğrenim faaliyetlerini Safûriye'de iken yapmıştır.<sup>12</sup>

1946'da Akkâ'ya giden Fadl Abbâs buradaki Ahmeddiyye<sup>13</sup> medresesinde iki sene ilim tahsil etti. 1948 yılında el-Ezher'e giderek Kur'an ilimleri, tecvit ve kıraatle meşgul oldu. Muhammed Süleyman eş-Şendevîli'den kıraat dersleri aldı, aşere ve takrîb okudu.<sup>14</sup> Aynı yıl bu üniversitedeki Usûlü'd-Din Fakültesi'ne kayıt yaptıran Fadl Abbâs, 1952 yılında yirmi yaşında dönemin en genç öğrencisi olarak adı geçen fakülteden mezun oldu.<sup>15</sup> 1952'de aynı üniversitede yüksek lisans eğitimine başladı. Ancak babasının vefat ettiğine dair gelen haber üzerine 1953'te Lübnan'a<sup>16</sup> ailesinin yanına dönmek zorunda kaldı. Ailenin en büyüğü olduğu için evin geçimini sağlaması gerekmektedir. Buna mukabil, bazı nedenlerle yaklaşık bir sene işsiz kalarak

<sup>4</sup> Akyüz, *Fadl Hasan Abbâs ve Belâğat İlmindeki Yeri*, 60-61.

<sup>5</sup> Cherim, "Fadl Hasan Abbâs", 445.

<sup>6</sup> Ebû Mucâhid el-Abîdî. "Hivârun ilmiyyun ma'al-Ustâz ed-Duktûr Fadl Hasan Abbâs" (Erişim Tarihi 23.08.2022). <https://vb.tafsir.net/forum/-مع-الأستاذ-الدكتور-حوار-علمي-مع-الأستاذ-الدكتور-2294-القرآن-علوم-القرآن-العلمي-للتفسير-و-علوم-القرآن-في-جامعة-اليرموك-القسم-العام-الملتقى-العلمي-للتفسير-و-علوم-القرآن-2294-حوار-علمي-مع-الأستاذ-الدكتور-2294>.

<sup>7</sup> Muhammed b. Yûsuf b. İsmail el-Hebîl el-Cûrânî, *el-Ustâz ed-Duktûr Fadl Hasan Abbâs ve cuhûduhû fi 't-tefsîr ve ulûmi 'l-Kur'ân* (Ammân: Câmi'atü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2012), 21.

<sup>8</sup> *et-Takrîb fi 'l-fıkh, Gâyetü 'l-ihisâr* veya *el-Ğâye fi 'l-ihisâr* adlarıyla da bilinen eser Şâfiî fikhını özetleyen küçük bir risâledir. Bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/666-667.

<sup>9</sup> 180 beytten oluşan İslam miras hukukuna dair manzum bir risâledir. Ayrıntılı bilgi için bk. Murteza Bedir, "er-Rahbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/412-413.

<sup>10</sup> 144 beytten oluşan akâide dair manzum bir eserdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Emrullah Yüksel, "Cevheretü't-Tevhîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/457.

<sup>11</sup> Arap gramerine dair manzum bir eserdir. Detaylı bilgi için bk. Abdülbaki Turan, "el-Elfıyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 21/28.

<sup>12</sup> Ahmed Tâhir Ebû Ömer, "Kadim İlim Geleneğimizin Son Temsilcisi Prof. Dr. Fadl Hasen Abbâs", çev. Celallettin Divlekci, *Marife* 13/3 (2013), 206.

<sup>13</sup> Cezzâr Ahmet Paşa el-Büşâkî tarafından inşa edilen bir medresedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Fâtıma el-Vahş, *el-Medârisü 'l-İslâmiyye ve 'l-vataniyye fî Filistîn* (Amman, y.y. 2011), 249.

<sup>14</sup> Senâ Fadl Abbâs, *el-'Allâme ed-Duktûr Fadl Hasan Abbâs*, 7.

<sup>15</sup> Cûrânî, *el-Ustâz ed-Duktûr Fadl Hasan Abbâs*, 23.

<sup>16</sup> 1948'de İsrail Devletinin kuruluşu ve I. Arap-İsrail savaşı nedeniyle ailesi temmuz ayında Lübnan'a göç etmek zorunda kalır. Bk. Senâ Fadl Abbâs, *el-'Allâme ed-Duktûr Fadl Hasan Abbâs*, 7.

çeşitli sıkıntılar çekti.<sup>17</sup> 1954-1956 yılları arasında Lübnan'daki Seydâ kentinde Vakıflar Dairesinde çalıştı. 1965 yılına kadar yaklaşık on sene Filistin Diyanet İşleri Başkanlığında görev yaptı. Aynı senede bazı nedenlerden dolayı Lübnan'ı terk etmek zorunda kalıp Ürdün'e geçti. Yaklaşık bir sene Amman Vakıf Müdürlüğü'ne bağlı camilerde vaiz olarak görev yaptı. 1966 yılında Lüveybede bölgesindeki Şeriat Fakültesi'ne öğretim görevlisi olarak tayin edildi.<sup>18</sup> Yarı kalan yüksek lisans eğitimini 1967 yılında bitirdi. 1972'de Mısır müftüsü Muhammed Seyyid et-Tantâvî'nin danışmanlığında *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-asri'l-hadîs fi Mısır ve Sûriye* başlıklı doktora tezini tamamladı.<sup>19</sup> 1975-1978 yılları arası Abu Dabi'de Vakıflar Bakanlığı bünyesinde irşat ve vaaz görevlerinde bulundu. 1978'den 2002 yılına kadar Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde; 2002'den 2007 yılına kadar da Yermük Üniversitesi'nde çalıştı. Doktora bölümünde öğrenci yetiştirmek üzere 2008'de Amman'daki İslâmî İlimler Üniversitesi'ne tayin edildi ve hayatının sonuna kadar bu görevine devam etti.<sup>20</sup> 2011 yılında 9 Şubat Çarşamba günü umreye gitmek için yola çıkarken rahatsızlandı ve yetmiş dokuz yaşında vefat etti.<sup>21</sup>

## 2. Fadl Hasan Abbâs'ın Eserleri

Tüm hayatını ilim yoluna harcayan Fadl Abbâs, İslâmî ilimlerin geneline vâkıf bir âlimdi. Ağırlıklı olarak Kur'an ilimleri, tefsir ve belâgat alanlarında insanların faydalanması için birtakım eserler bıraktı. Fadl Abbâs'ın eserleri hem muhtevası hem de metodu bakımından çok beğenilmiştir. Nitekim aşağıda listesini sunacağımız eserlerinden bir kısmı Arap ülkelerindeki bazı üniversite ve enstitülerde ders kitabı olarak okutulmakta, yüksek lisans ve doktora talebelerine kaynaklık etmektedir.

**1.1. Kur'an İlimleri, Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi Alanındaki Eserleri:** *İtkânu'l-burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân, Kasasu'l-Kur'âni'l-kerîm: sıdku hasenin ve sümüvvü hedefin, irhâfu hissini ve tehzîbu nefsi, İ'câzu'l-Kur'âni'l-kerîm, İ'câzu'l-Kur'âni'l-mecîd: dirâse fi târîhi'l-i'câz ve cuhûdi'l-ulemâi'l-akdemîn ve'l-muhdesîn, Kazâyâ Kur'âniyye fi mevsû'ati'l-Brîtâniyye, el-Kirââtü'l-Kur'âniyye ve mâ yete'allaku bihâ, Gizâu'l-cenân bi-semeri'l-cinân: muhâdarât fi 'ulûmi'l-Kur'ân, et-Tilâve ve't-tecvîd, İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-asri'l-hadîs fi Mısır ve Sûriye,<sup>22</sup> et-Tefsîr ve'l-müfessirûn: esâsiyyâtuhû ve't-ticâhâtuhû ve menâhicuhû fi'l-'asri'l-hadîs.<sup>23</sup>*

<sup>17</sup> Ebû Ömer, "Kadim İlim Geleneğimizin Son Temsilcisi Prof. Dr. Fadl Hasan Abbâs", 206; Cûrânî, *el-Ustâz ed-Duktûr Fadl Hasan Abbâs*, 24.

<sup>18</sup> Cûrânî, *el-Ustâz ed-Duktûr Fadl Hasan Abbâs*, 25.

<sup>19</sup> Hidayet Aydar, "Ürdün Üniversitelerinde Tefsir Alanında Yapılan Çalışmalar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/7 (2003), 27; Cûrânî, *el-Ustâz ed-Duktûr Fadl Hasan Abbâs*, 26.

<sup>20</sup> Efnân Muhammed Adnân Şerîf eş-Şeyh, *el-Kıssatu'l-Kur'âniyye inde'ş-Şeyh Fadl Abbâs*, (Amman: Câmî'atü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2015), 9; Cherim, "Fadl Hasan Abbâs", 445.

<sup>21</sup> Efnân Muhammed, *el-Kıssatu'l-Kur'âniyye inde'ş-Şeyh Fadl Abbâs*, 9.

<sup>22</sup> Hayatı hakkında bilgi verirken de belirttiğimiz üzere, Fadl Hasan Abbas'ın doktora tezidir.

<sup>23</sup> Müellifin 2016'da neşredilen bu eseri *et-Tefsîr: esâsiyyâtuhû ve itticâhâtuhû* adlı kitabının (Ammân 2005) bir tür devamı ve geliştirilmiş hali niteliğindedir. Toplamda üç ciltten oluşan *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn: esâsiyyâtuhû ve't-ticâhâtuhû ve menâhicuhû fi'l-'asri'l-hadîs* adlı kitabın ilk cildi "et-Tefsîr: Esâsiyyâtuhû ve İtticâhâtuhû" alt başlığını taşımakta olup aynı ad altında 2005'te yayımlanan kitabın muhtevasıyla aynıdır. İkinci ve üçüncü ciltler ise "el-Müfessirûn: Medârisuhum ve Menâhicuhum" alt başlığını taşımakta olup ikinci

**1.2. Tefsirleri:** *Tefsîru'l-Kur'âni'l-mecîd, et-Tefsîru'l-menhecî li-suveri'l-Fâtîha ve'l-Bakara ve Âl-i İmrân ve'n-Nisâ*".

**1.3. Belâgat Alanındaki Kitapları:** *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ: 'ilmü'l-me'ânî, el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ: 'İlmü'l-beyân ve'l-bedî', el-Belâgatu'l-müfterâ 'aleyhâ beyne'l-asâle ve't-tebe'iyye, Esâlîbü'l-beyân, Letâifu'l-mennân ve ravâi'u'l-beyân fî nefyi'z-ziyâde ve'l-hazf fi'l-Kur'ân.*<sup>24</sup>

**1.4. Fıkıh Alanındaki Kitapları:** *et-Tavdîh fî salâteyi't-terâvîh ve't-tesâbîh, et-Tibyân ve'l-ithâf fî ahkâmi's-sıyâm ve'l-i'tikâf, Envâru'l-mışkât fî ahkâmi'z-zekât, el-Vecîz min fıkhi'l-'ibâdât, Fıkhunâ beyne't-tesellut ve't-tevassut, el-İsrâ' ve'l-mi'râc: dürrüs ve nefehât, el-Ahvâlü'ş-şahsiyye.*

**1.5. Ahlakla İlgili Kitapları:** *Humâsiyyât muhtâre fî tehzîbi'n-nefsi'l-emmâre.*

**1.6. Hakemli Dergilerde Yayınlanmış Çalışmaları:** “Beyânu i'câzi'l-Kur'ân li'l-İmâm el-Hattâbî”, “İ'câzu'l-Kur'ân li'l-İmâm el-Bâkillânî”, “en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân li'r-Rummânî”, “Kaziyetü't-tekrâr fî Kitâbillâh”, “Şubuhât havle'l-kırâati'l-Kur'âniyye”, “el-Ke-limâtü'l-Kur'âniyye ve eserühâ fî'd-dirâsâtil'lügaviyye”, “Eserü'l-lugati'l-'Arabiyye fî tezev-vuki me'âni'l-Kur'âni'l-kerîm ve fehmih”, “Müfredâtu'l-Kur'âni'l-kerîm mazharun min mazâhiri i'câzih”, “ed-Duktûr Bintü'ş-Şâtî'i ve'l-beyânu'l-Kur'âniyye”, “Şubuhât havle neş'eti't-tefsîr”, “Selâmetü'l-harf mine'z-ziyâde ve'l-hazf”, “Kaziyetü'z-zevâid fî Kitâbillâhi Teâlâ”, “el-Kırâatu'l-Kur'âniyye mine'l-vecheti'l-belâgiyye”.

**1.7. Tamamlanmamış Eserleri:** *Mecâlisu't-terâvîh, Keşfu'l-lisâm an nahvi İbni Hişâm, İ'câzu'l-Kur'âni'l-mecîd, el-Müteşâbihu'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-kerîm.*<sup>25</sup>

### 3. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Mecîd Adlı Eser Hakkında Genel Bilgi

*Tefsîru'l-Kur'âni'l-mecîd* Fadl Hasan Abbâs tarafından bizzat el ile yazılmış bir tefsir değildir. Fadl Hasan, Kur'an'ın içermiş olduğu tüm güzellikleri umuma açıklamak için modern teknoloji araçlarını kullanmaya hırslıydı. Kur'an-ı Kerim'i ilk defa 1971'de Ürdün radyosunda canlı yayın yaparak 400 bölümde yaklaşık olarak yüz saatte tefsir etmiştir. Her bölüm on beş dakika civarında sürmüştür.<sup>26</sup> Yayın Ürdün başta olmak üzere diğer Arap ülkelerinde de yayınlanmıştır. Radyoda yayınlanan bu tefsir, müfessirin Kur'an'ı kolay bir üslupla, anlaşılır şekilde akıcı bir dille tefsir etmesi nedeniyle dinleyicileri etkilemiş ve çok beğenilmiştir. Uzun bir süre

---

ciltte modern dönem tefsir yönelişleri ve bu yönelişlerin önemli temsilcileriyle eserleri, üçüncü ciltte ise modern dönemin önemli müfessirleri ele alınmıştır. Bilgi için bk. Makhmudov, *Fadl Hasan Abbâs'ın Tefsîru'l-Kur'âni'l-Mecîd Adlı Eserinin Tefsîr İlmî Açısından Tahlili*, 21.

<sup>24</sup> Zafer Akyüz, “Fadl Hasan Abbâs ve Belâgate Dair Eserleri”, *Universal Journal of Theology* 4/1 (2019), 87-101.

<sup>25</sup> Fadl Hasan Abbas'ın eserleriyle ilgili olarak bk. Cürânî, *el-Ustâz ed-Duktûr Fadl Hasan Abbâs*, 55; Zafer Akyüz, *Fadl Hasan Abbâs ve Belâgat İlmindeki Yeri*, 119-125; Divlekci, *Fadl Hasan Abbâs'ın Kur'an İlimlerindeki Müşkil Meselelere Bakışı*, 27-46; Bakhtier Makhmudov, *Fadl Hasan Abbâs'ın “Tefsîru'l-Kur'âni'l-Mecîd” Adlı Eserinin Tefsîr İlmî Açısından Tahlili*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 18-25; Cemâl Mahmûd Ebû Hassân. “Ulemâu min vatânî: ed-Duktûr eş-Şeyh Fadl Hasan Abbâs”. (Erişim Tarihi 09.01.2023), <http://alrai.com/article/10397719>

<sup>26</sup> Fadl Hasan Abbâs, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn: esâsiyyâtuhû ve't-ticâhâtuhû ve menâhicuhû fi'l-'asri'l-hadîs* (Ammân: Dâru'n-Nefâis, 2016), 1/206; Cürânî, *el-Ustâz ed-Duktûr Fadl Hasan Abbâs*, 228.

sonra, değinilmesi gereken bazı mühim konuları ele almak, değinmediği meselelere temas etmek gibi amaçlarla Kur'an'ı baştan sona yeniden tefsir etmeye karar vermiştir.<sup>27</sup>

Fadl Abbâs 2007-2008 yılları arasında Kur'an-ı Kerim'i ikinci defa Ürdün'de "Hayat FM"de her bölüm 20 dakika sürmek üzere 452 bölümde ve toplamda 150 saatten fazla bir süreyi kapsayacak şekilde canlı yayında yeniden tefsir etmiştir.<sup>28</sup> Fadl Abbâs vefat ettikten sonra radyo yöneticileri tüm Müslümanların istifade etmesi için onun ses kaydını kitap haline getirme konusunda "el-Muhâfaza 'ale'l-Kur'âni'l-Kerîm" derneğine teklifte bulunmuşlardır.<sup>29</sup> Dernek, müfessirin tefsir ve Kur'an ilimleri alanında mütihassıs öğrencilerinden bir heyet oluşturmuştur. Heyet 2012'de "Merkezü Fadl Hasan Abbâs Li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye" isminde bir araştırma merkezi kurmuştur.<sup>30</sup> Daha sonra bu heyet Fadl Hasan'ın "Hayat FM"de kaydedilen tefsirini titiz bir şekilde inceleyerek yazıya aktarmıştır. Ses kaydından aktarılan tefsir ilk defa 2017 yılında *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd* adıyla Amman'da basılmıştır. Kitap beş cilt hâlinde olup toplamda 2960 sayfadır.<sup>31</sup>

Fadl Abbâs Kur'an âyetlerini tefsir ederken nahiv ve sarf gibi dil kurallarına ve belâgat inceliklerine önem vermiştir. Dildeki furûk denilen benzer kelimelerin anlam inceliklerine, âyetlerin işaret ettiği ince manalara değinmiştir. Fadl Abbâs'ın tefsirinde yer verdiği bilgiler sadece diğer tefsirlerden nakillerden ibaret değildir. Nitekim Fadl Abbâs, önceki müfessirlerin görüşlerini de yer yer aktarmakla birlikte, bunlar arasında tercihte bulunması ve kendi yorum ve açıklamalarına yer vermesi itibarıyla eserine bir tür özgünlük kazandırmıştır. Tefsirinde en çok üzerinde durduğu konulardan biri, israiliyat kaynaklı asılsız rivayetlere; Yahudi, ateist ve misyonerlerin uydurduğu bilgilere karşı dikkat edilmesi gerektiğidir.

Fadl Abbâs tefsirinde genel olarak şu konuları ele almıştır: *Kur'an'ın fazileti, sûrelerin isimlendirilmesi ve ihtiva ettiği konular, sûreler arasındaki münasebet, sûre ve âyetlerin sebebi nüzülu ile ilgili asılsız ve uydurma sözlere karşı cevaplar, sûre ve âyetlerin Mekki Medeni oluşu, tefsir âlimleri arasında meydana gelen farklı görüşleri tercih etmesi veya reddetmesi, dil ile ilgili konular; dil kuralları ve incelikleri, nahiv, sarf, belâgat, eşanlamlı ve çokanlamlı lafızlar ve Kur'an'ın Arapça olarak indirilişinin hikmeti, Kur'an ve sünnette hakkında hiçbir bilgi verilmeyen mübhem lafızlar ve kelâmî konularda susmak gerektiği, israilî bilgilerden uzak olmak, Kur'an kıraatleri, vakıf ve ibtidâ meseleleri, fikhî konular, Kur'an'ın Müslümanların hayatındaki konumu, Kur'an âyetleriyle zamanımızda yaşanan olaylar arasında bir bağ kurmak, ilmi tefsirle ilgili zikredilmesi gereken konular vb.*

Her müfessirin Kur'an âyetlerini tefsir ederken kendine özgü bir metodu olduğu gibi Fadl Abbâs'ın da kendine ait bir metodu vardır. Her sûrenin kendine ait üslup ve kimliğinin bulunduğu düşüncesinden hareket eden Fadl Abbâs, tefsirini yapacağı sûrelerin ilk olarak üslûbu ve kimliği hakkında bilgi vermiştir. Ayrıca sûreyi kısımlara ayırmış, anlam bakımından birbiriyle irtibatlı âyetleri belirtmiş ve tefsir yaparken şu aşamaları izlemiştir: Kur'an'ı

<sup>27</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd*, 1/11.

<sup>28</sup> Senâ Fadl Abbâs, *el-'Allâme ed-Duktûr Fadl Hasan Abbâs*, 13.

<sup>29</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd*, 1/ب.

<sup>30</sup> Cherim, "Fadl Hasan Abbâs", 445-446.

<sup>31</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd*, 1/ب.



Kur'an'la tefsir etmek, Kur'an'ı sünnet ile tefsir etmek, Kur'an'ı dil malzemesi ile tefsir etmek ve Kur'an'ı rey ve âlimlerin içtihadı ile tefsir etmek.

Fadl Abbâs tüm bunların yanı sıra tefsirin güvenilir ve sağlam olması için bazı şartların olmazsa olmaz olduğunu, sağlam bir tefsirin bunlarsız meydana gelmesinin mümkün olmadığını dile getirmiştir. Söz konusu şartlar şunlardır:

*Me'sûr*: Fadl Abbâs, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen ve senedi sabit olan rivayetlerin tefsirde dikkate alınması gerektiğini düşünmektedir.

*Lügat*: Müfessir, Arap dili kurallarına uymayan tefsirlerin isabetli olmayacağı kanaatinde dir.

*Siyak ve sibak*: Müfessire göre, âyetlerin siyak sibakıyla, diğer bir ifadeyle, bulunduğu metinsel bağlamıyla uyuşmayan izahların kabul edilmemesi gerekmektedir.<sup>32</sup>

Fadl Abbâs'ın hayatı, eserleri ve *Tefsîru'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı eseri hakkında genel bilgiler aktardıktan sonra müfessirin bahsi geçen eseri bağlamında<sup>33</sup> Kur'an ilimlerine olan bakışını ortaya koymak için söz konusu ilmin kapsamına giren belli başlı konuları başlıklar halinde incelemeye geçebiliriz.

#### 4. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Mecîd Adlı Eserde Kur'an İlimleri

##### 4.1. Nâsîh ve Mensûh

Nesh meselesi daha önceki dönemlerde olduğu gibi son dönemlerde de tartışılan konulardan biridir. Sözlükte gidermek, ortadan kaldırmak, izale etmek, iptal etmek, silmek vb. anlamları taşıyan nesh kelimesi, ıstılahta çeşitli tanımlar yapılsa da ortak anlamı *şer'î bir hükmü, sonradan gelen başka bir şer'î delille ortadan kaldırmak*.<sup>34</sup> şeklinde tarif edilmektedir. Konuyla ilgili yapılan tanımlara bakıldığında nesih, kısaca, Kur'an-ı Kerim'de veya Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinde geçmiş olan herhangi bir hükmün yerine yeni bir hükmün gelmesi olarak özetlenebilir.<sup>35</sup>

Fadl Abbâs, tefsirinde bu konuyu geniş bir şekilde ele almamıştır. Ancak nesh meselesini *İtkânu'l-Burhân* ile *Gizâu'l-cenân* adlı eserlerinde geniş bir şekilde incelemiştir. Eserlerinde neshin sözlük ve ıstılâhî anlamlarından, çeşitlerinden, hükümlerinden ve hikmetlerinden, nesh ve tahsis arasındaki fark, neshi bilmenin yolları, âyetin âyet ile veya âyetin sünnet ile neshedilmesi, neshi kabul edenlerin ve etmeyenlerin görüşleri ve her iki tarafın öne sürdüğü

<sup>32</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-mecîd*, 1/4-5.

<sup>33</sup> Celalettin Divlekci, *Fadl Hasen Abbâs'ın Kur'an İlimlerindeki Müşkil Meselelere Bakışı* adlı çalışmasında, daha ziyade ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili eserleri bağlamında Fadl Hasan Abbâs'ın Kur'an ilimlerindeki müşkil meselelere bakışını incelemiştir. Bk. Divlekci, *Fadl Hasen Abbâs'ın Kur'an İlimlerindeki Müşkil Meselelere Bakışı*, 51-329.

<sup>34</sup> Nüreddin İtr, *'Ulûmü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dımaşk: Dâru'l-Minhâc, 2021), 131; Mustafa Said el-Hin, *el-Kâfi'l-vâfi* (Dımaşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2017), 338; Ebü'l-Hüseyn Ahmet b. Fâris b. Zekeriyya, *Mekâyisü'l-luğa* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 897; Ebu'l Bekâ Mûsa el-Kefevî, *el-Külliyât* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2014), 764; Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele* (İstanbul: Hikmetevi, 2021), 87-88; Abdurrahman Çetin, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 32/579.

<sup>35</sup> M. Zeki Duman, "Kur'an-ı Kerim'de Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Ayetlerin Mana Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmeleri", *Bilimname* 17 (2009), 30.



deliller gibi daha ziyade teorik konulardan bahsetmektedir. Müfessir, nâsih-mensûhu bilimcinin Kur'an'ın doğru anlaşılmasında büyük rol oynadığını dile getirerek hadis, tefsir, fıkıh ve fıkıh usulü ilmiyle uğraşan âlimlerin bu ilme önem verdiklerini belirtmiştir. Kur'an ilimleri alanında derinleşen âlimlerin konunun fazla detaylarına ve inceliklerine girmeden ana hatlarıyla uğraştıklarını dile getirmiştir. Kendisinin de bu âlimlerin metotlarını takip edip meseleyi ana hatlarıyla ele alacağını söylemiştir.<sup>36</sup>

Müfessir, neshin Kur'an-ı Kerim'de sabit olduğunu, sahabenin de neshin varlığını kabul ettiğini, kendisinin de neshi kabul edenler arasında yer aldığını belirtmiştir. Bilindiği üzere, neshi kabul edenler arasında tartışılan konulardan biri de neshedilen âyetlerin sayısıdır. Kimileri 300 veya bundan daha çok, kimileri de beş âyetin mensuh olduğunu dile getirmiştir. Fadl Abbâs kimilerinin ise Kur'an'ın tamamının nâsih veya mensûh olduğunu, nesh konusunun şartlarına uygun olmayacak şekilde neshedilmesi makbul görülmemeyen âyetlerin mensûh olduğunu öne sürmek suretiyle bu konuda ölçüyü aştıklarını belirtmiştir.<sup>37</sup> Fadl Abbâs ise inceleme ve araştırmalar neticesinde mensûh âyetlerin sayısının az olduğu kanaatine ulaşmıştır.<sup>38</sup>

Daha önce söylediğimiz üzere müfessir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-mecîd*'de diğer eserlerindeki gibi nesh konusunu teferruatlı ele almamıştır. Sadece “Şu veya bu âyet neshedilmiştir.”, “Kimilerine göre bu âyet mensuktur, ama bu âyetin mensûh sayılmaması daha isabetlidir.” gibi ifadeleri kullanmaktadır. Örneğin, bazı âlimlerin Enfâl sûresinin 66. âyetinin<sup>39</sup> 65. ayeti<sup>40</sup> neshedip neshetmediğine dair görüşlerini aktarmıştır. Sonunda da kendi bilgi ve değerlendirmesi neticesinde söz konusu âyetin bir önceki âyeti neshettiğini söylemiştir.<sup>41</sup> Ancak 65. ayette bir hükmün değil, bir teşvikin söz konusu olduğunu, benzer şekilde 66. ayette de bir hüküm değil, müminlere rehavete kapıldıkları yönünde bir uyarının yapıldığını söyleyerek bu âyetler arasında neshin bulunmadığını dile getirenler de vardır.<sup>42</sup>

#### 4.2. Muhkem ve Müteşâbih

Kur'an ilimleri bünyesinde ele alınan hususlardan biri de muhkem ve müteşâbih konusudur. Müteşâbih, “anlam yönünden birden fazla ihtimal taşıdığından anlaşılmasında güçlük

<sup>36</sup> Fadl Hasan Abbâs, *İtkânu'l-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Ammân: Dâru'l-Furkân, 1997), 2/9; Fadl Hasan Abbâs, *Gizâu'l-cenân bi-semeri'l-cinân: muhâdarât fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Ammân: Dâru'n-Nefâis, 2007), 201.

<sup>37</sup> Bk. Fadl Hasan Abbâs, *İtkânu'l-Burhân*, 2/24-25.

<sup>38</sup> Bk. Fadl Hasan Abbâs, *Gizâu'l-cenân bi-semeri'l-cinân*, 210.

<sup>39</sup> “Allah sizde bir zayıflık olduğunu bildi de şu andan itibaren yükünüzü hafıfletti. Artık sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah'ın izniyle iki yüz kişiyi yener, sizden bin kişi olursa iki bin kişiyi yener. Allah sabredenlerle beraberdir.”

<sup>40</sup> “Ey peygamber! Müminleri savaşa teşvik et! Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener, sizden yüz kişi olursa bin kişiyi yener; çünkü onlar yaptıklarının bilincinde olmayan bir topluluktur.”

<sup>41</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-mecîd*, 2:865.

<sup>42</sup> Duman, “Kur'an-ı Kerim'de Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Ayetlerin Mana Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmeleri”, 42-44.

bulunan lafız veya sözü” ifade eder. Muhkem ise “mana yönünden başka bir ihtimal taşımayan açık mânalı nas” demektir.<sup>43</sup>

Fadl Abbâs’ın, söz konusu iki kelimenin sözlük ve ıstılâhî anlamları hakkında bilgi verdiği ve bu çerçevede değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Muhkem kelimesinin ح ك م harflerinden türemiş olup “menetmek” ve “engellemek” gibi anlamlar taşıdığını söylemiştir. Sözelimi herhangi bir hayvanı yönlendirmek veya zararından korunmak için ağzına takılan gеме الحَكْمَة denilir.<sup>44</sup> Muhkem kelimesi “sağlam”, “sağlam kılınmış” manalarını da içermektedir. Fadl Abbâs, Hûd 11/1. âyetinde, Kur’an’ın muhkem bir kitap olarak nitelendirilmesinin,<sup>45</sup> Kur’an’ın her türlü karışıklık, kusur, eksiklik ve düzensizlikten uzak olduğu anlamına geldiğini ifade etmiştir. Ayrıca ilgili âyetin Kur’an üzerinde tefekkür edip onu hayatında tatbik eden kimseleri haktan sapmaktan, her türlü çirkin ve kötülüklerden koruyacağına işaret ettiğini dile getirmiştir.<sup>46</sup> Fadl Abbâs, Zümer 39/23. âyette<sup>47</sup> Kur’an-ı Kerim’in tamamının müteşâbih olarak nitelendirilmesinin Kur’an âyetlerinin fesahat, belâgat, i’caz, nazım, zarafet, hikmet ve hüküm yönleriyle birbirine benzemesi anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>48</sup>

Muhkem ve müteşâbih ile ilgili “muhkem, manası açık olup insanlar tarafından bilinen âyetler, müteşâbih ise manasını Allah’tan başka kimsenin bilmediği âyetlerdir.” şeklindeki tanımların doğru olmadığını belirtmiştir.<sup>49</sup> Kendisinin tercih ettiği ve doğru olduğunu düşündüğü tanım şöyledir: “Muhkem, manası açık ve net olup hakkında insanların ihtilaf etmediği âyetlerdir; müteşâbih ise manası kapalı olup hakkında insanların ihtilaf ettikleri âyetlerdir.”<sup>50</sup> “Manası ancak Allah’a ait olup kimsenin hiç bilemediği âyetler” şeklindeki tanımı kabul etmemesinin gerekçeleri olarak şu soruları yönelir: Allah Kur’an’ı niye indirdi? İnsanlara manası açık olmayan âyetler niye indirilsin ki? Oysa Allah Kur’an’ın her âyetini insanların anlaması, düşünüp öğüt alması<sup>51</sup> ve amel etmesi için indirdiğini ifade etmektedir.<sup>52</sup> Dolayısıyla müellif, müteşâbih âyetlerin insanların düşünüp tedebbür etmeleri için Kur’an’da bulunduğunu söylemiştir.<sup>53</sup> Eğer

<sup>43</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/204; Benzer tanımlar için bk. İtr, ‘*Ulümü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 122; Ebü’l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Kâhîre: Dâru’l-Hadîs, 2006), 3/5; Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hüseynî el-Hanefî, *et-Ta’rifât* (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2018), 288.

<sup>44</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Gizâu’l-cenân bi-semeri’l-cinân*, 189.

<sup>45</sup> الرُّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ “*Elif-lâm-râ. Bu, hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından âyetleri sağlam kılınmış, sonra da şu şekilde açıklanmış bir kitaptır.*”

<sup>46</sup> Bk. Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-mecîd*, 4/1809; 1/253; Fadl Hasan Abbâs, *Gizâu’l-cenân bi-semeri’l-cinân*, 189-190.

<sup>47</sup> اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَفْسَعُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ “*Allah, kendi içinde uyumlu, gerçekleri tekrar tekrar dile getiren bir kitap olarak sözlerin en güzelini indirdi. Rablerinden korkanların onun etkisiyle tüyleri ürperir, sonra yine Allah’ı anmaya yönelerek bedenleri ve kalpleri huzura kavuşur. İşte bu kitap, Allah’ın bir rehberi olup dilediği kimseyi onunla doğruya yönlendirir; ama Allah kimi şaşırtursa artık ona doğru yolu gösterecek yoktur.*”

<sup>48</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-mecîd*, 1/253, 4/2055; Fadl Hasan Abbâs, *İtkânu’l-Burhân*, 1/485-486.

<sup>49</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-mecîd*, 1/253.

<sup>50</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-mecîd*, 1/254.

<sup>51</sup> Sâd, 38/29.

<sup>52</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-mecîd*, 1/253.

<sup>53</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Gizâu’l-cenân bi-semeri’l-cinân*, 199-200.

Kur'an'ın hepsi muhkem (manası apaçık) olsaydı tedebbüre ve tefekküre ihtiyaç duyulmazdı.<sup>54</sup> Sonuç olarak müellifin görüşünü şu şekilde özetleyebiliriz: Muhkem, anlaşılması için harici delillere ihtiyaç duymayan âyetler; müteşâbihler ise ilimde derinleşenlerin söz konusu âyetler üzerinde düşünerek harici delillere başvurmaları neticesinde Allah'ın belli bir ölçüde öğrettiği şeylerdir.<sup>55</sup> Yani, müteşâbih âyetlerin manasını, muradını ve künhünü Allah'ın kendisi en iyi bilir. İlimde derinleşen ve belli bir seviyeye ulaşan müctehid âlimler ise Allah'ın öğrettiği ölçüde müteşâbihleri anlayabilir. Nitekim Fadl Abbâs, Rahman sûresinin 27. âyetinde geçen وَجْهُ الرَّحْمٰنُ الْكَرِيْمُ ve Tâhâ sûresinin 5. âyetindeki كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ Kasas sûresinin 88. âyetindeki كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ gibi ifadeleri tefsir ederken, “Allah ve Hz. Peygamber (s.a.v.) herhangi bir bilgi vermediğine göre bu sıfatlar zatının celâline lâyıktır.” diyerek konuyu Allah'a havale etmektedir.<sup>56</sup> Bu âyetlerle ilgili olarak müfessirin yaptığı izahın, müteşâbihlerin tevili bağlamında yukarıda kendisinden aktardığımız “İnsanlara manası açık olmayan âyetler niye indirilsin?” gibi sorularla ve “müteşâbih âyetlerin insanların düşünüp tedebbür etmeleri için Kur'an'da bulunduğu” düşüncesiyle çeliştiğini söylemek mümkündür. Görünen o ki müfessir müteşâbihlerin tevili konusunda benimsediği temel ilkeye rağmen, bahsi geçen âyetlerdeki Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak tevil cihetine gitmek yerine, zahire bağlı kalmayı tercih etmiştir.

### 4.3. İ'câzü'l-Kur'ân

İ'câz sözlükte “aciz kalmak, gücü yetmemek, yetersiz kalmak”<sup>57</sup> gibi manaları taşımakta olan ‘aceze kökünden türemiştir. عجز kelimesi ifal ve tefil kalıplarında kullanıldığında âciz bırakmak anlamına gelir.<sup>58</sup> Kur'an, nazil olduğu günden bu yana tüm insanları benzerini getirmekten âciz bırakmıştır. İslam âlimleri Kur'an'ın i'cazıyla ilgili çok sayıda eser kaleme almışlardır. Bu eserleri ve Kur'an'ın i'caz yönünü konu edinen ilim dalına i'câzü'l-Kur'ân denilmektedir.

İ'câzü'l-Kur'ân alanında yaptığı çalışmalar ile Fadl Hasan Abbâs'ın bu alana önemli katkılar sunduğunu söylemek mümkündür. Müellifin i'caz alanına katkısını *İ'câzu'l-Kur'âni'l-mecîd: dirâse fi târihi'l-i'câz ve cuhûdi'l-ulemâi'l-akdemîn ve'l-muhdesîn, İ'câzu'l-Kur'âni'l-kerîm* gibi eserleri ortaya koymaktadır.<sup>59</sup> Fadl Abbâs'ın bu alandaki eserleri, onun güçlü analizi, orijinal fikri, akıcı üslubu ve Kur'an'ın i'cazına yönelik asılsız iftiralara karşı ciddi tartışmaları ile farklılığını göstermektedir. Müellifin i'caz alanındaki görüş ve yaklaşımları ile ilgili daha önce bazı çalışmalar<sup>60</sup> yapıldığı için burada *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı tefsirinden bazı örnekleri aktarmakla yetinmek istiyoruz.

Müfessir Nisa sûresinin tefsirine başlamadan önce Kur'an'ın i'caz yönlerine değinmektedir. Bu çerçevede Kur'an'da âyet ve sûrelerin tertibi, kelimelerin sıralanışı ve Allah tarafından

<sup>54</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd*, 1/254.

<sup>55</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Fadl Hasan Abbâs, *Gizâu'l-cenân bi-semeri'l-cinân*, 191-198; Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd*, 1/255.

<sup>56</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd*, 2/741; 3/1123; 3/1388; 4/1757; 5/2324.

<sup>57</sup> İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luğa* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 640.

<sup>58</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 547-548.

<sup>59</sup> Fadl Abbâs'ın iki eseriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Zafer Akyüz, *Fadl Hasan Abbâs ve Belâgat İlmindeki Yeri*, 119-125.

<sup>60</sup> Akdemir, *Fadl Hasan Abbâs'ın Kur'an İlimlerine Katkıları*, 75-81; Zafer Akyüz, “Fadl Hasan Abbâs'a Göre İ'câz ve Çeşitleri”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020); Divlekci, “Fadl Hasan Abbâs'a Göre Kur'an'ın Edebî/Beyânî İ'cazı”, 394-418.

seçilmesi gibi hususiyetlerin bu kitabın i‘câz yönünün göstergelerinden olduğunu belirtmektedir. Mesela, Kur’an Fâtiha sûresi ile başlanmaktadır. Bu sûre Kur’an-ı Kerim muhtevasını genel olarak içermektedir. Fatiha sûresinin muhtevasını da Kur’an-ı Kerim detaylı bir şekilde açıklamaktadır.<sup>61</sup> Ondan sonra Bakara sûresi gelmekte olup bizlere Yahudi ve münafıklara karşı nasıl davranmamız gerektiğinin yanı sıra birtakım şer’î hüküm ve sorumlulukları beyan etmektedir. Mushaf sırasına göre üçüncü sûre Âl-i İmrân sûresidir. Bu sûrede ise Müslümanların gayrimüslimler ile olan muamelelerinin nasıl olacağı üzerinde durulmakta, onlarla yakın dostluk kurmak ve özellikle askeri ve stratejik konulardaki sırlarımızı onlara açmamak gerektiği belirtilmektedir. Akabinde Nisâ sûresi gelmektedir. Bu sûre bir Müslümanın Müslüman kardeşleri ile davranışları, toplumsal ilişkileri, akrabalar arasında miras taksimi, hanımlar ile muamele vb. önemli konuları ihtiva etmektedir. Fadl Abbâs, sûrelerin tertibi ile ilgili şunları dile getirmiştir: “Nisa sûresi Kur’an’ın ilk yarısındaki dördüncü sûredir. Sûre insanoğlunun yaratılmasından yani başlangıcından bahsetmektedir. Kur’an’ın ikinci yarısının dördüncü sûresi olan Hac sûresi ise insanoğlunun nihayetinden yani Kıyamet gününden bahsetmektedir.”<sup>62</sup> Müfessir bu tür incelemler üzerinde durarak Kur’an’ın üslup, lügat, nazım, beyân, nefisleri terbiye etme, teşrî’ yani kanun koyma, kevnî âyetlerin kâinata dair bilgilere işaret etmesi vb. yönleriyle mucize bir kitap olduğunu söylemektedir.

#### 4.4. Esbâb-ı Nüzûl

Hz. Peygamber’e (s.a.v.) bir âyetin veya âyet grubunun ya da bir sûrenin tamamının indirilmesine neden olan olay, durum ya da sorulara esbâb-ı nuzûl denir.<sup>63</sup> Bu arada belirtmek gerekir ki herhangi bir sebebe bağlı olmaksızın doğrudan indirilen sûre ve âyetler de vardır, hatta bunlar çoğunluktadır.<sup>64</sup> Nüzûl sebepleri, âyetlerin maksadı ve tarihi bağlamı hakkında bilgi sahibi olmaya yardımcı olur, dolayısıyla Kur’an’ın daha doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlar. Esbâb-ı nüzûlun Kur’an ilimleri arasında önemli bir yere sahip olması da bu itibardır.<sup>65</sup>

Fadl Abbâs da *İtkânu’l-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* adlı eserinde konunun genel tanımı, bu ilmin önemi, ehemmiyeti, esbâb-ı nüzûlün kabul edilmesi için bazı şartların gerekli olduğu, bu ilmi bilmenin hikmet ve faydaları vb. konuları ele almıştır. Müfessir sûre ve âyetlerin nüzûlü ile ilgili anlatılan olayların Hz. Muhammed’in (s.a.v.) yaşadığı dönemde vuku bulması gerektiğini belirterek, onun risâletinden önce veya sonra vuku bulan olayların esbâb-ı nüzûlden sayılmadığını savunmuştur. Buna örnek olarak Eshâb-ı Kehf, Medyen halkı, Fil olayı vb. olayların Hz. Peygamber’in (s.a.v.) döneminden önce vuku bulduğu için esbâb-ı nüzûlden sayılmadığını ifade etmiştir.<sup>66</sup>

<sup>61</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-mecîd*, 1/8.

<sup>62</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-mecîd*, 1/357-359, 507.

<sup>63</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1995), 1/89; benzer tanımlar için bk. Mennâ’ Halîl el-Kattân, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998), 71-72; Muhsin Demirci, “Esbâb-ı Nüzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 21/360.

<sup>64</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 135.

<sup>65</sup> Bk. Fadl Hasan Abbâs, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 1/157; Fadl Hasan Abbâs, *Gizâu’l-cenân bi-semeri’l-cinân*, 134-143; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 136; Celâlüd’-Dîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 2004), 1/108.

<sup>66</sup> Fadl Hasan Abbâs, *İtkânu’l-Burhân*, 1/253-254.

Müellif, radyoda canlı yayında zamanın sınırlı olması nedeniyle *İtkânü'l-Burhân* adlı eserinde yaptığının aksine, tefsirinde bu konuda çok fazla detaylara girmemiştir. İlk olarak tefsirini yapacağı sûre veya âyetlerin nüzûl sebeplerini anlatmıştır. Hakkında sağlam rivayetler varsa onları aktaran Fadl Abbâs, sahih olmayan veya asılsız rivayetler konusunda dikkatli davranılması gerektiğini dile getirmiştir. Bununla ilgili Fadl Abbâs, Tevbe sûresinin 113. âyetini tefsir ederken şunlara dikkat çekmiştir. “Müşriklerin cehennemlik oldukları müminler nezdinde açıklık kazandıktan sonra, akraba bile olsalar peygamber de müminler de onların bağışlanmalarını dileyemezler.”<sup>67</sup>

Müfessir, bu âyet ile ilgili olarak müfessirlerin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) amcası Ebu Talib'in bağışlanması için dua etmesi sebebiyle indiğini söylediklerini zikretmiştir. O, bu görüşün tartışmaya açık olduğunu, dolayısıyla araştırılması gerektiğini söylemiştir. Çünkü Ebu Talib, Mekke'de vefat etmişti. Bu sûre ise Medine'de inmiştir. Bu bilgilerden yola çıkan Fadl Abbâs, âyetin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) amcası hakkında dua etmesiyle değil, müminlerin vefat eden yakınlarının bağışlanması için dua etmeleri ile alakalı olduğunu ifade etmiştir.<sup>68</sup>

Müfessir Hucurât sûresinin 6. âyeti<sup>69</sup> ile ilgili olarak ise şunları ifade etmektedir: “Çoğu müfessir söz konusu âyetin Velîd b. Ukbe'nin Benî Mustalik kabilesine sadaka ve zekât toplamak için gönderilmesi ve Velîd'in Allah Resulüne (s.a.v.) gelerek kabile mensuplarının kendisini öldürmek istediklerini söylemesi üzerine nâzil olduğunu zikretmiştir. Bu olayın âyetin inişine sebep olduğuna dair âlimler arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Zira Allah'ın, Peygamberini (s.a.v.) her şeyden haberdar edeceğini bütün sahabîler bilirdi. Dolayısıyla nasıl olur da Allah'a ve Peygamberine (s.a.v.) iman eden kimse Allah'ın kendi Peygamberini (s.a.v.) her şeyden haberdar edeceğini bildiği halde yalan söyler?”<sup>70</sup>

Aktardığımız bu değerlendirme, Fadl Abbâs'ın sebab-i nüzûl rivayetlerinin daha titiz bir incelemeye tabi tutulması gerektiği kanaatinde olduğunu göstermektedir. Müellifin sebab-i nüzûl konusunda sahih rivayetlere başvurulması ve asılsız rivayetler konusunda dikkatli davranılması gerektiği yönündeki hassasiyeti, ayetlerin doğru anlaşılması açısından yerinde bir yaklaşımdır. Zira ayetlerin tarihsel bağlamının doğru olarak tespit edilmesine katkı sunacağı veya edilmemesine yol açacağı göz önünde bulundurulduğunda nüzûl sebeplerine dair rivayetlerin sahih olması önem arz etmektedir. Buna mukabil, Fadl Abbâs'ın Hucurât sûresi 6. ayetinin nüzûl sebebiyle ilgili anlatılan olaya dair değerlendirmelerinin rivayetlerin sıhhati açısından değil, bir tür akıl yürütmeye dayandığı ve tartışmaya açık olduğu<sup>71</sup> anlaşılmaktadır. Rivayetlerin akıl süzgecinden geçirilmesi faydalı bir yaklaşımdır. Ancak yapılan aklî tenkidin sağlam zemin üzerine temellendirilmesi gerekmektedir. Ayrıca senet tenkidini ihmal etmemek de bu noktada önemlidir.

<sup>67</sup> Sâd, 9/113.

<sup>68</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-mecîd*, 2/960-961.

<sup>69</sup> Ayetin Türkçe anlamı şu şekildedir: “Ey iman edenler! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmamanız için, yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın”.

<sup>70</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-mecîd*, 5/2255; 2/835, 937-938.

<sup>71</sup> Hucurât 49/6. ayetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak kaynaklardaki rivayetler ve konunun değerlendirmesi için bk. Şahin Güven, *Erdemli Toplumun İnşası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 162-174.



#### 4.5. Sûrelerin Mekkî Medenî Olması

Bilindiği üzere 114 sûreyi içeren Kur'an-ı Kerim Mekke ve Medine'de nâzil olmuştur. Bu sûrelerin hangisinin ne zaman ve nerede nâzil olduğunun bilinmesi, Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olur. Bununla birlikte sûrelerin hangisinin Mekke'de veya Medine'de nâzil olduğu konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu farklı görüşlerin sebeplerinden biri de Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından net bir bilginin verilmemesidir. Kur'an sûrelerinin Mekkî veya Medenî olmasını tespit etmede Kur'an'ın nüzûlüne şahit olan sahabeden gelen rivayet ve bilgiler dikkate alınmaktadır. Fakat bu konudaki bilgiler yetersiz olup 114 sûrenin kaçının Mekkî ve kaçının Medenî olduğu ile ilgili ihtilafli görüşler ortaya çıkmaktadır. Bu konuda zamanın, mekânın ya da hitabın esas alınması gerektiği şeklinde özetlenebilecek temel üç yaklaşım vardır.<sup>72</sup> Fadl Abbâs bu üç yaklaşımı inceleyip cumhur ulemanın tercih ettiği görüşü benimsediğini, yani zamanın esas alınmasının daha isabetli olacağını söyleyerek konu etrafında bazı açıklamalar yapmıştır. Müellif, Mekkelilere hitap edilen sûrelere Mekkî, Medinelilere hitap edilen sûrelere de Medenî demenin her zaman uygulanabilir bir görüş olmadığını ifade etmiştir. Zira birtakım sûreler vardır ki ne Mekkelilere ne de Medinelilere hitap edilmiştir. Örneğin Şems sûresinde ne Mekkelilere ne de Medinelilere hitap edilmiştir. İnşirah, Kevser ve Duhâ sûreleri de Resûlullah'a (s.a.v.) hitap etmektedir. Mekânı esas alan ikinci bir görüşte ise Mekke ve Medine etrafında nâzil olan sûreler Mekkî ve Medenî olarak kabul edilmiştir. Fadl Abbâs bu ilkenin her zaman tam anlamıyla işlemeyeceğine dikkat çekmiştir. Zira Kur'an-ı Kerim'in bazı âyet ve sûreleri mekân olarak sadece Mekke'de veya Medine'de inmemiştir. Örneğin, Feth sûresi Allah elçisinin (s.a.v.) Hudeybiye'den dönerken, Tevbe sûresinin çoğu da Tebük'te ve diğer birtakım âyetlerin de savaşlarda nâzil olduğunu belirtmiştir. Zamanı esas alan üçüncü görüşün bu tür itirazlardan hali olduğunu belirterek, nerede nâzil olsa olsun hicretten önce inen sûrelerin Mekkî, hicretten sonra inen sûrelerin de Medenî olduğu kanaatindedir.<sup>73</sup>

Kur'an'daki Mekkî ve Medenî sûrelerin tertibinden bahseden Fadl Abbâs, tefsirinde konuyla ilgili önemli bilgileri izah etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de “تبارك الذي” ile başlanan sadece iki sûre vardır. Bunlar Furkân ve Mülk sûreleridir. Müfessir bu ikisinin Mekkî sûrelerden olduğunu belirtmiştir. Fakat burada dikkati çeken durum, iki sûrenin Mushaf sırasında Medenî sûrelerden sonra gelmesi, yani Mülk sûresinin, Medenî olan Talak ve Tahrim sûrelerinden sonra, Furkân sûresinin de yine Medenî olan Nûr sûresinden sonra gelmesidir.<sup>74</sup> Müfessir söz konusu sûrelerin Kur'an'da bu şekilde yer almasının hikmeti ile ilgili bazı açıklamalarda bulunmuştur: Nûr ve Furkân sûrelerinden birinin Mekkî diğerinin de Medenî sûrelerden olmasına rağmen ikisi de genel olarak aynı konuları ele almışlardır. Mesela, Furkan sûresi hicretten önce inmiştir ve Hz. Peygamberin (s.a.v.) risâletine, İslam dinine ve Kur'an'a dair atılan asılsız iftira ve şüphelere

<sup>72</sup> Söz konusu görüşlerin detayı hakkında bilgi için bk. Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife), 1/273-274; Muhammed Abdü'l-'Azîm ez-Zürkânî, *Menâhîlül-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995), 1/160; Mekkî ve Medenî sûrelerin ayırıcı vasıfları ile ilgili genel bilgi için bk. Atilla Yargıcı, “Mekkî ve Medenî Sûrelerin Ana Mesajları Açısından Değerlendirilmesi”, *İslam Araştırmalar Dergisi* 17/4 (2004), 282-283.

<sup>73</sup> Fadl Hasan Abbâs, *İtkânü'l-Burhân*, 1/368-369.

<sup>74</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrül-Kur'âni'l-mecîd*, 5/2458-2459.



karşı cevap verirken, Nûr sûresi de hicretten sonra inmiş olup münafıklardan herkesçe tanılan İbn Übeyy tarafından Hz. Aişe'ye atılan çirkin iftiraları reddetmiştir.<sup>75</sup>

Müellif, sûrelerin ve âyetlerin nerede nâzil olduğunu yani Mekkî veya Medenî olduğunu iyi bilen kimsenin Kur'an hükümlerini doğru anlayabileceğini belirtmiştir. Bunu A'lâ sûresinin tefsirini yaparken şu şekilde izah etmektedir: “Bazı tefsir âlimlerine göre, bu sûrede geçen *قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى* وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى”<sup>76</sup> *Doğrusu arınan ve rabbinin adını anıp namaz kılan kurtuluşa ermiştir.*”<sup>76</sup> âyetlerindeki *تَزَكَّى* ifadesinden maksat, sadaka-ı fitr; *صَلَّى* ifadesinden maksat ise Ramazan Bayramı namazıdır. Fadl Abbâs bu görüşlerin kabule şayan olmadığını söylemiştir. Çünkü bunlar hakkında herhangi bir güvenilir rivayetin bulunmadığını; diğer açıdan da Ramazan bayram namazı ve fitre sadakasının Medine’de vacip kılındığını dile getirmiştir. Dolayısıyla söz konusu sûrenin Mekkî olduğunu belirtmiştir.<sup>77</sup>

Müellif tefsirinde olduğu gibi diğer eserlerinde de Kur'an-ı Kerim’i doğru anlamada söz konusu ilmin ne kadar mühim olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde konuyla ilgili kendi görüşlerini zikrettikten sonra sûrelerin hepsini Mushaf sırasına göre yazarak Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğunu ayrı ayrı açıklamıştır. Ona göre Mekke’de inen sûrelerin sayısı 92, Medine’de inen sûrelerin sayısı da 22’dir.<sup>78</sup>

Fadl Abbâs’ın Mekkî-Medenî sûre ve âyetlerin tespiti konusundaki yaklaşımının, âlimlerin büyük çoğunluğunun kanaatiyle örtüştüğünü ve isabetli olduğunu düşünüyoruz. Yine Mekkî-Medenî ayırımına dair çizdiği teorik çerçevenin ve konuyla ilgili tarihsel verileri eleştiri süzgecinden geçirmek suretiyle Kur'an’ın anlaşılmasında uygulama yönünde bir çaba içerisinde girmesinin faydalı olduğu kanaatindeyiz.

#### 4.6. Kısasu'l-Kur'ân

Kıssa, insanların öğüt ve ibret almalarını ve hidayete ulaşmalarını sağlamak amacıyla, peygamberlerin kavimleriyle veya günümüze kadar gelmiş geçmiş toplumlarla ilgili zaman ve mekândan soyutlanmış Kur'an-ı Kerim’de anlatılan vakıalardır.<sup>79</sup>

Kıssa lügatte izini takip etmek,<sup>80</sup> anlatmak,<sup>81</sup> haber vermek, izlemek, hikâye etmek ve makasla kesmek gibi anlamları içeren “kasas” kökünden türemiş olan “kıssa” kelimesinin çoğuludur.<sup>82</sup> Dolayısıyla kıssanın genel olarak birinci anlamı, birinin izinden takip edip gitmek;

<sup>75</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd*, 5/2458-2459.

<sup>76</sup> A'lâ, 87/14-15.

<sup>77</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd*, 5/2594.

<sup>78</sup> Fadl Hasan Abbâs, *İtkânu'l-Burhân*, 1/271-405.

<sup>79</sup> Muhsin Demirci, *Kur'an ve Tefsir Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 224; Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2003), 73; Benzer tanımlar için bk. Cerrahoğlu, *TefsirUsûlü*, 199; Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 279; İdris Şengül, “Kıssa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/498; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 212; Tahsin Görgün, “Kur'an Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri”, *IV. Kur'an Haftası Sempozyumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 29.

<sup>80</sup> Kelimenin bu anlamda kullanıldığı bazı âyetler için bk. Kasas, 28/11; Kehf, 18/64.

<sup>81</sup> Kelimenin bu anlamda kullanıldığı bazı âyetler için bk. Kehf, 18/13; Yusuf, 12/5.

<sup>82</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 671; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmet el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab* (Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.), 5/3650-3651; Şengül, “Kıssa”, 25/498.

ikinci anlamı da birine bir olayı anlatmak veya beyan etmektir. Fakat İslam âlimleri Kur'an kıssalarından söz edilirken kıssayı hikâyeye manasında kullanmanın doğru olmadığını dile getirmişlerdir. Zira kıssalar geçmişte gerçekleşen, gerçekten yaşanmış olayları insanlara aktararak bu vakıyalardan ibret ve öğüt almalarını sağlayan, tarihî geçekliği ve doğruluğu olan olaylardır; hikâyeye ise gerçekte meydana gelmemiş, yaşanmamış hususlar için de kullanılabilir. <sup>83</sup>

Fadl Abbâs'ın Kur'an kıssalarına dair müstakil eserler yazarak konu üzerinde yoğunlaştığı dikkat çekmektedir. Onun bu alandaki birikimini tefsirine de yansıttığını söylemek mümkündür. Nitekim sûrelerin tefsirine başlamadan önce yer yer kıssalar ile ilgili önemli bilgiler aktarması bunu göstermektedir. Ayrıca Fadl Abbâs kıssaların Kur'an-ı Kerim'in yaklaşık dörtte birine tekabül etmesi ve kıssaların kapsamlı oluşu dikkate alındığında bazı kıssaların birkaç sûrede tekrar edilmesinin Kur'an'da tekrar olduğu şeklinde bir sonuç doğurmayacağını dile getirmiştir. Diğer bir ifadeyle her sûrede bahsedilen kıssalar, o sûrenin konusuna uygun bir şekilde zikredilmektedir. Mesela herhangi bir sûrede bahsedilen bir kıssa, başka sûrede aynı değil bazı ilaveler yapılarak zikredilir. Bir kıssa bir sûrede kısa bir şekilde anlatılırken, diğer sûrede detaylı bir şekilde zikredilmektedir. Dolayısıyla aynı kıssa iki başka sûrede kısaca veyahut geniş bir şekilde bahsedilse de birbirine benzemez. Her sûrede geçen kıssanın sûrenin bağlamına göre konusu ve amacı mevcuttur. Örneğin, Hz. Âdem ile ilgili kıssalar birkaç Mekkî sûrede geçmektedir. Söz konusu sûreler A'râf, Sâd, Tâhâ, İsrâ, Hicr ve Kehf'tir. Fakat bu sûrelerde geçen Hz. Âdem'in kıssası aynı olmayıp sûrenin siyak sibakına göre farklı üslupla geçmektedir. <sup>84</sup> Hz. Musa ile ilgili kıssa da aynı şekildedir. Zira bu kıssanın bir kısmını oluşturan, Hz. Musa ile sihirbazlar arasındaki konuşma farklı sûrelerde farklı ifadelerle geçmektedir. Söz konusu diyalog, A'râf sûresinde *“Sihirbazlar, Ey Mûsâ! Sen mi (önce) atacaksın, yoksa atanlar biz mi olalım? dediler.”* <sup>85</sup> şeklinde; Tâhâ sûresinde *“Sihirbazlar, Ey Mûsâ! Sen mi (önce) atacaksın yoksa ilk atan biz mi olalım? dediler.”* <sup>86</sup> şeklinde sihirbazların dilinden ifade edilmiştir. Aynı diyalog Şuarâ sûresinde ise *“Mûsâ onlara: Hadi atacağınız şeyi atın! dedi.”* <sup>87</sup> olarak Hz. Musa'nın dilinden aktarılmıştır.

Fadl Abbâs, Kur'an kıssalarının anlatımında iki metot takip ettiğini söylemiştir. Birincisi Musa, Nûh, Lût, Hûd, Salih, Şuayb vb. peygamberlerin kavimlerine olan davetleri ile ilgili kıssalardır. İkincisi de peygamberlerin kendi kavimlerine olan davetleri, onların da kendilerine gönderilen peygamberleri yalanlayarak onlara karşı yapmış oldukları sert tavırları hakkında ve bu nebilerin insanlara yapmış oldukları davetlerinden alınması gereken öğüt ve ibretlerle ilgili kıssalardır. <sup>88</sup> Buna Hz. Yûsuf'un kıssası örnek olarak verilebilir. Kıssada özellikle gençler için alınması gereken önemli öğütler yer almaktadır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

<sup>83</sup> Mehmet Okuyan, "Kur'an'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 13/13 (2004), 46, 50; Şengül, "Kıssa", 25/498.

<sup>84</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd*, 1/58-60.

<sup>85</sup> A'râf, 7/115.

<sup>86</sup> Tâhâ, 20/65.

<sup>87</sup> Şuarâ, 26/43.

<sup>88</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd*, 2/1076.

- Nefis ve şeytanın arzu ve isteklerine uymamak, çirkin şeylerden uzak durmak ve iffetli olmak gerekir.
- Haksızlığın ve zulmetmenin neticesi zordur ve çetin olacaktır.
- Keder, dert ve sıkıntı içerisinde olan herkesin haberi olsun ki, Allah onların yaşamakta oldukları bu zorluk ve üzüntüleri giderecek ve bertaraf edecektir.
- Haksızlık yapan makam sahipleri bilmelidir ki bu vazifeler, mevkiler ve mansıplar kendilerini Allah'ın yargısından ve azabından alıkoymayacaktır.

Nihayet bu tür insanlar vazife, makam ve mevkilerine güvenerek yaptıkları haksızlıkların kendilerine hiçbir fayda vermeyeceğini anlayacaklardır.<sup>89</sup> Dolayısıyla genel olarak baktığımızda Kur'an'daki bu gibi kıssalardan amaç, geçmişte yaşanmış olayların kronolojik olarak anlatılması değil, peygamberlerin ve geçmiş milletlerin yaşadığı vakıyalardan ibret alınmasıdır. Kısaca söylemek gerekirse Kur'an-ı Kerim'deki kıssaların asıl amacı tüm insanlara geçmişe bakarak ahlak ve terbiye sahibi olmalarını sağlamaktır.

Fadl Abbâs'ın Kur'an kıssalarındaki yaklaşımının, kıssaların Kur'an'da bulunuş amacına uygun bir zeminde ilerlediği anlaşılmaktadır. Zira onun yaptığı izahların, geçmiş toplumların başından geçenlerin insanlar tarafından örnek ve ibret alınmasına yönelik olduğu görülmektedir. Müfessirin, Kur'an'da tekrar eden kıssalarla ilgili yaptığı izahların da açıklayıcı bir nitelik arz ettiğini söylemek mümkündür.

#### 4.7. Âyet ve Sûrelerin Tertibi ve Münâsebeti

Münâsebâtu'l-Kur'ân, sûre ve âyetlerin kendi aralarındaki insicâm ve irtibat üzerine yoğunlaşan bir alandır. Âyet ve sûrelerin nazmındaki ahenk Kur'an'ın ancak Allah tarafından indirilen muciz bir kitap oluşuyla alakalıdır. Bu konu aynı zamanda âyet ve sûrelerin tertibiyle de ilgilidir. İslam âlimleri Hz. Peygamber'den âyetlerin ve sûrelerin tertibinin tevkîfi olduğunu belirtmişlerdir.<sup>90</sup>

Bu âlimlerle aynı görüşte olan Fadl Abbâs, Kur'an'da yer alan her âyet, sûre hatta her kelimenin sıralanışının tevkîfi ve Kur'an'ın i'câz yönlerinden olduğu kanaatindedir.<sup>91</sup> Bunun için Kur'an âyetlerinin anlamları sadece Kur'an kelimelerine, Kur'an kelimeleri de sadece Kur'an anlamlarına yakışır demiştir.<sup>92</sup> Aynı şekilde bir sûrenin sonu ile sonraki sûrenin başı ve sûrelerin başları ile sonları arasında mânâ bakımından bir irtibatın bulunduğunu söylemiştir. Örneğin, Sâd sûresi, ص harfiyle başlamaktadır. Söz konusu sûrede geçmiş toplumların kendilerine gönderilen peygamberlere karşı husumetli yaklaşımlarından çokça söz edilmektedir. Buna müşriklerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) karşı husumetli tavırlarını da ilave etmek mümkündür. Fadl Abbâs husumet kelimesinde sâd harfinin yer aldığını söyleyerek sûrenin başındaki bu harf ile içermiş olduğu konu arasında bir irtibat kurmuştur.<sup>93</sup> Aynı şekilde sûreler arası insicam

<sup>89</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-mecîd*, 2/1118.

<sup>90</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 61-63; Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 125.

<sup>91</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-mecîd*, 1/507; Fadl Hasan Abbâs, *Gizâu'l-cenân bi-semeri'l-cinân*, 74.

<sup>92</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-mecîd*, 5/2471.

<sup>93</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-mecîd*, 4/2009.

ile ilgili Sâd ve Saffât sûreleri hakkında şunları ifade etmektedir: “Saffât ile Sâd sûreleri peşpeşe gelmektedir. Önce Saffât sonra da Sâd sûresi gelir. Söz konusu iki sûrenin ardarda gelmesi onların kendi aralarında bir irtibatın olduğunu haber verir. Meselâ bazı peygamberlerden Sâd sûresinde bahsedilirken, Saffât sûresinde bahsedilmemiştir. Diğer yandan bazı peygamberlerden Saffât sûresinde kısaca bahsedilirken, Sâd sûresinde geniş ve detaylı bir şekilde söz edilmiştir.”<sup>94</sup>

Fadl Abbâs İsrâ ve Kehf sûreleri arasındaki insicâm hakkında da “İsrâ sûresinin son âyeti **وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ** “Allah’a hamdedirim de.” diyerek bitiyor iken, sonraki sûre **الْحَمْدُ لِلَّهِ** “Hamd, Allah’a mahsustur.” diyerek başlamaktadır.” şeklinde bir izah yapmıştır.<sup>95</sup>

Müfessir bunun gibi sûre ve âyetlerin arasındaki insicâm ve irtibat ile ilgili ince noktalara dikkat çekerek Kur’an âyetlerinin konularına göre münasip ve uygun kelimelerle sonlandırıldığını; her sûrede bağlamına (siyak sibakına) uygun münasip konulardan bahsedildiğini belirtmiştir.<sup>96</sup> Fadl Abbâs’ın meselelere tenkitçi bakış açısının yansımalarının münasebat konusundaki yaklaşımında tam anlamıyla görülmediğini söylemek mümkündür. Nitekim müfessirin, Sâd sûresinin **ص** harfiyle başlaması ile sûrenin muhtevasında bazı toplumların kendilerine gönderilen peygamberlere husumet beslemesi arasında kurduğu irtibatın izafi bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Zira husumet kelimesinde **ص** harfi bulunduğu gibi başka harfler de bulunmaktadır. Kaldı ki münasebâtü’l-Kur’an literatüründe konuya ilişkin farklı izahlar da bulunmaktadır. Ayrıca sûreler arası münasebet ve irtibat meselesinin sadece Mushaf sırasına indirgenmesi yerine, nüzul sırası bakımından peş peşe gelen sûreler arasında irtibat aranmasının faydalı olacağına dikkat çekilebilirdi.

#### 4.8. Emsâlü’l-Kur’ân

Kur’an ilimleri bağlamında İslam bilginlerinin yakından ilgilendikleri hususlardan biri de emsâlü’l-Kur’ân’dır. Emsâl, mesel kelimesinin çoğuludur. Lügatte benzer, eş, denk, hüccet, delil, ibret ve bir şeyin sıfatı gibi anlamları içermektedir.<sup>97</sup> Ayrıca “bir şeyi izah etmek amacıyla benzeri hakkında söylenen söz, bir şeyi diğer bir şeye benzetmek, bir şeyin vasfı, halk arasında meşhur olarak yayılmış ve benimsenmiş sözler” anlamında da kullanılmaktadır.<sup>98</sup> Mesel, kısaca şu şekilde tarif edilebilir: “Yaşanan bir olay karşısında söylenen bir sözün insanlar arasında yaygınlık kazanması sonucu, daha sonra ortaya çıkan benzer olaylar karşısında söylenir hale gelmesidir.”<sup>99</sup>

<sup>94</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrî’l-Kur’âni’l-mecîd*, 4/2009.

<sup>95</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrî’l-Kur’âni’l-mecîd*, 3/1285.

<sup>96</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrî’l-Kur’âni’l-mecîd*, 1/415; 4/1415.

<sup>97</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn müratteben alâ hurûfi’l-mu’cem* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 4/118; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 4/4132-4134.

<sup>98</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 759; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 202.

<sup>99</sup> Mustafa Karagöz, *Sözlükbilim ve Tefsir -Tehzîbü’l-Lüga-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 217. Benzer tanımlar için bk. Ayşe Seyithanoğlu, *Kur’an Meselleri* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020), 13; Kattân, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 279; İsmail Durmuş, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/293.

Fadl Abbâs, meselleri Arapların öteden beri kullandığını, mesellerin onların günlük hayatlarında büyük etkisinin olduğunu ifade etmektedir. Konuyla ilgili Ebû Ubeyd'den (ö. 224/838) şunları aktarmaktadır: “Meseller, Arapların cahiliyede ve İslâm döneminde kullandıkları hikmetli sözlerdendir. Kendi aralarında birbiriyle muâraza yaptıklarında meselleri kullanırlardı. Hz. Muhammed (s.a.v.), sahabeler ve onlardan sonraki selef-i salihin de mesellerle örnek vererek temsillerde bulunmuşlardır. Emsâllerin genel olarak bazı özellikleri vardır: Lafız kısa ve özdür, manası tam yerindedir ve benzetme gayet güzeldir.”<sup>100</sup>

Fadl Abbâs, Allah Teala'nın Kur'an-ı Kerim'de müminleri ve hayırlı ameller yapan kimseleri müjdelemek ve teşvik etmek; inkârcı ve münafıkları da korkutmak ve uyarmak için birçok mesele yer verdiğine dikkat çekmiştir.<sup>101</sup> Ayrıca soyut olduğu için anlaşılması zor bazı hususların, meseller vasıtasıyla somut hale getirildiğini; dolayısıyla da ilgili ayetlerin anlaşılmasının ve verilen mesajlardan ibret alınmasının kolaylaştırıldığını dile getirmiştir. Kur'an'da olduğu gibi hadislerde de pek çok meselin yer aldığını söylemiştir.<sup>102</sup>

Müfessir Kehf sûresinin 32. âyetinin tefsirini yaparken konuyla ilgili şunlara dikkat çekmiştir: Kur'an-ı Kerim'de geçen mesellere bakıldığında “mesel” kelimesinin ضرب “darb”<sup>103</sup> ifadesi ile beraber geldiği görülür. Bu ifadenin beraber kullanılmasındaki hikmete ilişkin bazı açıklamalarda bulunmuştur. Buna göre “darb” kelimesi vurmak, dövmek vb. anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla bir adam başka birisini dövdüğü zaman onda bu dövmenin eseri veya izi kalır. Dolayısıyla “darb” etkileyici olan bir kelimedir. İnsanlar da Kur'an'da geçen meselleri duyunca derinden etkilenerek ibretlik ders ve öğüt alırlar. Bu durumda “darb” ve “mesel”in ikisi de etkileyici niteliğe sahiptir. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim'de “mesel” kelimesi “darb” ile birlikte kullanılmaktadır.<sup>104</sup>

#### 4.9. Mübhemâtü'l-Kur'ân

Mübhem, anlamı kapalı, karışık, hakkında neyin kastedildiği bilinmeyen ve anlaşılması zor olan şeylere denir.<sup>105</sup> Kur'an-ı Kerim'de hakkında neyin kastedildiği tam olarak beyan edilmemiş ism-i mevsûller, zamirler, ism-i işâretler, cins isimleri, belirsiz miktarlar, belirsiz zaman ve mekân zarfları yer almaktadır. İşte bunlar mübhemâttandır. Mübhemâtı açıklamayı konu edinen ilme “Mübhemâtü'l-Kur'ân” denmektedir.<sup>106</sup>

<sup>100</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Gizâu'l-cenân bi-semeri'l-cinân*, 329.

<sup>101</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Gizâu'l-cenân bi-semeri'l-cinân*, 334.

<sup>102</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Gizâu'l-cenân bi-semeri'l-cinân*, 330; Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-mecîd*, 1/44-45.

<sup>103</sup> Ankebût, 29/43; Kehf, 18/45; Nahl, 16/76, 112; Tahrim, 66/11.

<sup>104</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-mecîd*, 3/1308-1309, 1314.

<sup>105</sup> Isfahânî, *Müfredât*, 149; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/376.

<sup>106</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 215; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 278; Suyûtî, *el-İtkân*, 4/370-372; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 136.



İslam bilginleri mübhem lafızların izahıyla ilgili bilginin güvenilir kaynaklara ve nakillere dayanması gerektiğini,<sup>107</sup> mübhemâtın medlûllerini tespit etmede re'y ve içtihadı başvurmanın hiçbir anlamı olmadığını zikretmişlerdir.<sup>108</sup> Bundan anlaşılıyor ki mübhemâtın medlûllerini tespit edebilmek için ilk sırada Kur'an'a, sonra da Hz. Peygamber (s.a.v.), sahabe ve tâbiinden gelen rivayetlere başvurulması kaçınılmazdır.<sup>109</sup>

Fadl Abbâs mübhem lafızların izahı konusunda genelde ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemiştir. Sözelimi, Bakara sûresinin 35. âyetini tefsir ederken Hz. Âdem ve Havva annemize yenmesi yasaklanan ağacın ne olduğu ile ilgili farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü zikretmiştir. Aynı şekilde Hz. Mûsâ'nın asası, Ashâb-ı Kehf'in isimleri, Hz. Hızır'ın hangi şehirde yaşadığı ve masum çocuğu öldürürken nasıl öldürdüğü, kıyamet gününde sûra üflendiğinde ölecek olan herkesten istisna edilen “Allah'ın diledikleri dışında”kilerin kimlerin olduğu ve bunun gibi bazı konular hakkında Kur'an'da saraheten bir bilgi verilmediğine dikkat çekmiştir. Müfessir bu tür konuların Kur'an'daki mübhemât kapsamına girdiğini ve bunlar üzerinde tartışmanın doğru olmadığını dile getirmiştir.<sup>110</sup> Zira söz konusu ağacın ne olduğunu bilmenin hiçbir öneminin bulunmadığını söylemiştir. Eğer bu konuları bilmenin insanlar için bir faydası söz konusu olsaydı Allah mutlaka onların üzerini kapalı bırakmadan apaçık şekilde haber verirdi. Kur'an bazı konuların ince noktalarına ve detaylarına girmez, bilakis, insanlara faydalı olan, ibret ve ders alınacak şeylerden bahseder. Söz konusu mübhem kelimelerin ne olduğunun bilinmesi halinde insanlar için herhangi bir faydası olsaydı Allah ve Resûlü (s.a.v.) tarafından bir bilgi verilirdi.<sup>111</sup> Bunun gibi konularda bize düşen şey, Hz. Peygamberden gelen rivayetlerle yetinmek ve âyette nasıl geçtiyse öyle kabul etmektir.<sup>112</sup> Müfessir mübhemât ile ilgili bazı kelimeler hakkında bahsedilen açıklamaların zayıf olduğunu dile getirmektedir.<sup>113</sup> Fadl Abbâs'ın mübhemât konusundaki ihtiyatlı yaklaşımının genel itibarıyla isabetli olduğu görülmektedir. Zira mübhem lafızların medlûlünün tespiti bağlamında âyetin anlaşılmasına katkı sağlamaktan uzak olan izahlara dalmamak daha isabetli bir yaklaşımdır.

#### 4.10. Müşkilü'l-Kur'ân

Müşkil, lügatte karışık, çelişkili ve birbirine zıt olmak anlamında الإشكال mastarının ismi fâilidir.<sup>114</sup> İstilahî anlamı ise Kur'an'ın bazı âyetleri arasında farklı etkenler nedeniyle ilk bakışta çelişkinin var olduğu zannedilen hususları inceleyen ilim dalıdır.<sup>115</sup> Haddizatında Kur'an çelişki ve tenakuz içermeyen yüce bir kitaptır.<sup>116</sup> Buna karşın, yeterli bilgiye sahip olmadan,

<sup>107</sup> Abdulhamit Birişik, Hüseyin Abdülhâdi Muhammed, “Mübhemâtü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/436.

<sup>108</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 4/371.

<sup>109</sup> Birişik, Muhammed, “Mübhemâtü'l-Kur'ân”, 31/436.

<sup>110</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-mecîd*, 1/76, 85, 1331, 1771, 2441, 2498.

<sup>111</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-mecîd*, 1/62-63.

<sup>112</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-mecîd*, 4/1717, 2071-2072.

<sup>113</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-mecîd*, 5/2299.

<sup>114</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/2310.

<sup>115</sup> Benzer tanımlar için bk. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 186; Âdem Yerinde, “Müşkilü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/164.

<sup>116</sup> Nisa, 4/82; Kehf, 18/1.



âyetlerin zahirine göre hüküm veren bazı insanlar Kur'an âyetleri arasında çelişkinin mevcut olduğunu zannederler. Dolayısıyla zahiren çelişkili gibi görünen bazı âyetler Kur'an'ın kendinden değil onu yanlış bir şekilde anlayan kimselerden kaynaklanmaktadır.<sup>117</sup> Ayrıca söz konusu ilmin teşekkül etmesinde bazı insanlar için çelişkili gibi gözüken âyetleri izah etmek ve İslam düşmanlarının Kur'an'a yönelik asılsız iftiralarının yersiz olduğunu ortaya koymak gibi saiklerden de söz etmek gerekir.<sup>118</sup> Bunların yanı sıra bazı ifadelerin mecâz ve hakikat ihtimalinin bulunması, müşterek lafızların kullanılması, fiillerin kullanım cihetleri ve herhangi bir olayın farklı yönlerden ele alınması vb. durumlar da işkâle yol açan nedenler arasındadır.<sup>119</sup>

Müfessir, Kur'an âyetlerinin birbirine zıt anlamları taşımadığını, âyetler üzerinde tefekkür ederek asıl manalara ulaşmaya çalışınca çelişkinin olmadığını kavrayabildiğini söylemiştir.<sup>120</sup> Fadl Abbâs tefsirinde konu ile ilgili çok detaylara girmemiştir. Fakat *İtkânu'l-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* adlı kitabında meseleyi detaylı bir şekilde ele almıştır.<sup>121</sup> Biz burada, insanın yaratılış aşamalarından söz eden âyetlerle ilgili yaptığı izahı aktarmakla yetineceğiz.

Kur'an'da Hz. Âdem'in yaratılışından söz edilirken onun topraktan (تُرَاب),<sup>122</sup> balçıktan (حَمًا مَسْنُونًا),<sup>123</sup> kurutulmuş çamurdan (صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ) yaratıldığını dile getiren farklı ifadeler kullanılmıştır. Fadl Abbâs bu ifadelerin anlamları ile ilgili şu açıklamaları yapmıştır: “*صلصال* kelimesi güneşte kurutulmuş çamur, *حَمًا* sözcüğü su ile karışan siyah bir balçık, *مسنون* lafzı ise kokusu hoş olmayan demektir. Hz. Âdem'in yaratılışı ile ilgili buna benzer başka âyetler de mevcuttur.<sup>124</sup> Söz konusu âyetlere bakıldığında aralarında ilk bakışta bir zıtlık ve uyuşmazlık olduğu düşünülebilir. Fakat durum öyle değildir. Hz. Âdem'in yaratılış safhalarından söz edildiği için farklı lafızlar kullanılmıştır. Kurumuş çamur veya balçık sonuçta öz itibarıyla aynı şeydir. Bahsedilen âyetlerde her ne kadar muhtelif kelimeler kullanılmış olsa da bunlar son tahlilde ortak bir manada birleşmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da hiçbir çelişki veya zıtlık söz konusu olamaz.”<sup>125</sup>

## Sonuç

Kur'an ilimlerinin büyük bir kısmı, tenzil döneminden sonra yaşayanların Kur'an-ı Kerim'i doğru anlamalarına engel teşkil eden meseleleri çözüme kavuşturmak amacıyla ortaya çıkmış ve geliştirilmiştir. Müfessirler aynı amaç doğrultusunda ulûmu'l-Kur'ân'ın sunduğu birikimden yararlanmaya özen göstermişlerdir.

<sup>117</sup> Yusuf İşcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 54, 59.

<sup>118</sup> Yunus Akça, *Müfessirlerin Müşkil Âyetlere Yaklaşımları* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 36.

<sup>119</sup> Âdem Yerinde, “Müşkilü'l-Kur'ân”, 32/164; Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/183-192.

<sup>120</sup> Fadl Hasan Abbâs, *İtkânu'l-Burhân*, 2/248.

<sup>121</sup> Fadl Hasan Abbâs, *İtkânu'l-Burhân*, 2/248-268.

<sup>122</sup> Âl-i İmrân, 3/59.

<sup>123</sup> Hicr, 15/26.

<sup>124</sup> Sâd, 38/71; Nûr 24/45.

<sup>125</sup> Fadl Hasan Abbâs, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-mecîd*, 3/1170.

Son dönem müfessirlerinden Fadl Hasan Abbâs da *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı tefsirinde Kur'an ilimlerinin farklı şubelerini ilgilendiren konulara temas etmiş, tefsirinde bu ilimlerin verilerinden istifade etmiştir. Kur'an ilimlerinin verilerinden istifade etmesinin eseri açısından olumlu bir nitelik olduğunu söylemek gerekir.

Fadl Abbâs'ın önceki tefsir birikiminden yararlanması, buna mukabil kaynaklarda yer alan bilgileri sadece aktarmakla yetinmeyip bunlar arasında tercihte bulunması, kendi yorum ve açıklamalarına yer vermesi eserine bir tür özgünlük kazandırmıştır. Bununla birlikte müfessirin bazı tenkitlerinin tartışmaya açık olduğunu ve tenkitçi bakış açısını her zaman tam anlamıyla sergilemediğini belirtmek gerekir.

*Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd*'in radyoda yapılan canlı yayınların daha sonra kitap formatına dönüştürülmesinden meydana gelen bir eser oluşu, onun halka yönelik bir tefsir niteliğinde olduğunu göstermektedir. Tefsirin söz konusu niteliği, müellifin bu eser çerçevesinde Kur'an ilimlerine yaklaşımına da yansımıştır. Zira Fadl Abbâs *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-mecîd*'de ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili detaylı bilgi vermek ve tartışmalı meselelere dalmak yerine, ayetlerin doğru anlaşılmasına katkı sunacak ölçüde Kur'an ilimlerinden istifade etme yolunu tercih etmiştir.

Son olarak belirtmek gerekir ki, Fadl Hasan Abbâs'ın Kur'an ilimlerine dair yaptığı diğer çalışmalarının yanı sıra, tefsirinde verdiği teorik bilgiler ve bunları ayetleri tefsir ederken uygulaması tefsir ilmine yönelik katkıları arasında zikredilebilir. Yaptığı tahlil ve tenkitlerin yanı sıra özgün fikirleri için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Gözlerinin görmemesine rağmen küçük yaştan itibaren ilimle meşgul olması, kendini yetiştirmesi, başta tefsiri olmak üzere birçok eser telif etmesi; kısaca belirtmek gerekirse ilim yolundaki gayret ve çabaları hem takdir edilmesi hem de örnek alınması gereken bir durumdur.

**Kaynakça**

- Abbâs, Fadl Hasan. *et-Tefsîr ve 'l-müfessirûn: esâsiyyâtuhû ve 't-ticâhâtuhû ve menâhicuhû fi 'l-'asri 'l-hadîs*. Ammân: Dâru'n-Nefâis, 2016.
- Abbâs, Fadl Hasan. *Gizâu 'l-cenân bi-semeri 'l-cinân: muhâdarât fi 'ulûmi 'l-Kur'ân*. Ammân: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Abbâs, Fadl Hasan. *İtkânu 'l-Burhân fi 'ulûmi 'l-Kur'ân*. Ammân: Dâru'l-Furkân, 1997.
- Abbâs, Fadl Hasan. *Tefsîrü 'l-Kur'âni 'l-mecîd*. Ammân: Cem'iyetü'l-Muhâfaza 'ale'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1. Basım, 2017.
- Abîdî, Ebû Mucâhid. "Hivârun ilmiyyun ma'al-Ustâz ed-Duktûr Fadl Hasan Abbâs". Erişim 23 Ağustos 2022. <https://vb.tafsir.net/forum/-2294/القرآن-علوم-العلمي-للتفسير-وعلوم-القرآن-في-جامعة-حوار-علمي-مع-الأستاذ-الدكتور-فضل-حسن-عباس-أستاذ-التفسير-وعلوم-القرآن-في-جامعة-البيروك#post2294>.
- Adnân Şerîf eş-Şeyh, Efnân Muhammed. *el-Kıssatu 'l-Kur'âniyye inde 'ş-Şeyh Fadl Abbâs*. Amman: Câmî'atü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2015.
- Akça, Yunus. *Müfessirlerin Müşkil Âyetlere Yaklaşımları*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Akdemir, Esmâ. *Fadl Hasan Abbâs'ın Kur'an İlimlerine Katkıları (İtkânu 'l-Burhân'ın Burhân ve İtkân ile Karşılaştırılması)*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Akyüz, Zafer. "Fadl Hasan Abbâs'a Göre İ'câz ve Çeşitleri". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 353-371.
- Akyüz, Zafer. "Fadl Hasan Abbâs ve Belâgate Dair Eserleri". *Universal Journal of Theology* 4/1 (2019), 87-101.
- Akyüz, Zafer. *Fadl Hasan Abbâs ve Belâgat İlmindeki Yeri*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Altuntaş, Halil. Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Aydar, Hidayet. "Ürdün Üniversitelerinde Tefsir Alanında Yapılan Çalışmalar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/7 (2003), 15-59.
- Bedir, Murteza. "er-Rahbiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/412-413. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Birişik, Abdulhamit. Muhammed, Hüseyin Abdülhâdî. "Mübhemâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/436. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Cemâl Mahmûd Ebû Hassân. "Ulemâu min vatanî: ed-Duktûr eş-Şeyh Fadl Hasan Abbâs". (Erişim Tarihi 09.01.2023), <http://alrai.com/article/10397719>
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 36. Basım, 2020.

- Cherim, Enghin. “Fadl Hasan Abbâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK-1/445-446. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Cûrânî, Muhammed b. Yûsuf b. İsmail el-Hebîl. *el-Ustâz ed-Duktûr Fadl Hasan Abbâs ve cuhûduhû fi't-tefsîr ve ulûmi'l-Kur'ân*. Ammân: Câmi'atü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2012.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Hüseynî el-Hanefî, *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2018.
- Çetin, Abdurrahman. “Nesih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/579. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Demir, Şehmus. *Mitoloji Kur'ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2003.
- Demirci, Muhsin. “Esbâb-ı Nüzûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/360. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an ve Tefsir Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Divlekci, Celalettin. “Fadl Hasen Abbâs'a Göre Kur'an'ın Edebî/Beyânî İ'cazı”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Bahar 2021), 391-416.
- Divlekci, Celalettin. *Fadl Hasen Abbâs'ın Kur'an İlimlerindeki Müşkil Meselelere Bakışı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Duman, M. Zeki. “Kur'an-ı Kerim'de Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Âyetlerin Mana Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmeleri”. *Bilimname* 17 (2009), 9-50.
- Durmuş, İsmail. “Mesel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/293. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ebû Ömer, Ahmed Tâhir. “Kadim İlim Geleneğimizin Son Temsilcisi Prof. Dr. Fadl Hasen Abbâs”. çev. Celalettin Divlekci, *Marife* 13/3 (2013), 206.
- Görgün, Tahsin. “Kur'an Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri”. *IV. Kur'an Haftası Sempozyumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Güven, Şahin. *Erdemli Toplumun İnşası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-ayn mürratteben alâ hurûfi'l-mu'cem*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Işıcık, Yusuf. *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Itr, Nüreddîn. *'Ulûmü'l-Kur'âni'l-kerîm*. Dımaşk: Dâru'l-Minhâc, 2021.

- İyık Kur'an: Maanilerinin Kırgızça Kotormosu.* çev. Abdışükür İsmailov vd. Erkam Matbaası, 2006.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmet b. Fâris b. Zekeriyya. *Mekâyisü'l-luğa.* Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmet el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab.* Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Karagöz, Mustafa. *Sözlükbilim ve Tefsir -Tehzîbü'l-Lüga-.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân.* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Kefevî, Ebu'l Bekâ Mûsa. *el-Külliyât.* Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2014.
- Makhmudov, Bakhtier. *Fadl Hasan Abbâs'ın "Tefsiru'l-Kur'âni'l-Mecîd" Adlı Eserinin Tefsir İlmi Açısından Tahlili.* Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Okuyan, Mehmet. "Kur'ân'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 13/13 (2004), 45-109.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân.* Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Said el-Hın, Mustafa. *el-Kâfi'l-vâfi.* Dımaşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2017.
- Selîme b. Ali. *Mesleku Fadl Hasan Abbâs fî reddi's-şübühât min hilâli kitâbihî İtkânü'l-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân.* b.y: Câmîiatu eş-Şehîd Hamma Lahdar, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Senâ Fadl Abbâs, *el-'Allâme ed-Duktûr Fadl Hasan Abbâs ve cuhûduhû fî't-tefsîr.* Ammân: Dâru'l-Endülüs, 2014.
- Seyithanoğlu, Ayşe. *Kur'an Meselleri.* Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân.* Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- Şengül, İdris. "Kıssa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 25/498. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Şimşek, Sait. *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele.* İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 7. Basım, 2021.
- Turan, Abdülbaki. "el-Elfiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 21/28. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Vahş, Fâtıma. *el-Medârisü'l-İslâmiyye ve'l-vataniyye fî Filistîn.* Amman, y.y. 2011.
- Yargıcı, Atilla. "Mekkî ve Medenî Sürelerin Ana Mesajları Açısından Değerlendirilmesi". *İslam Araştırmalar Dergisi* 17/4 (2004), 281-294.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "el-Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 31/666-667. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “Mütesâbih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/204. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yerinde, Âdem. “Müşkilü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/164. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yüksel, Emrullah. “Cevheretü't-Tevhîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/457. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Zürkânî, Muhammed Abdü'l-'Azîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995.



### **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)**

Bakhtier MAKHMUDOV / Mustafa KARAGÖZ

### **Finansman / Funding**

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

### **Yazar Katkıları / Author Contributions**

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	:BM (%60), MK (%40)
Veri Toplanması / Data Collection	:BM (%60), MK (%40)
Veri Analizi / Data Analysis	:BM (%50), MK (%50)
Makalenin Yazımı / Writing up	:BM (%60), MK (%40)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	:BM (%40), MK (%60)

### **Çıkar Çatışması / Competing Interests**

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

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)**

**İnsan Fiilleriyle İlgili Ayetleri Tarihsel Bağlamında Okumak**  
*Reading Verses About Human's Act In Their Historical Context*

**Hanefi ŞOLA**

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı  
Assistant professor, Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir.  
Aksaray, Türkiye  
hanefisola@aksaray.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-0142-1782>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 18/02/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 04/04/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2023

**Atıf / Citation:** Şola, Hanefi. "İnsan Fiilleriyle İlgili Ayetleri Tarihsel Bağlamında Okumak". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan/April, 2023), 334-360.

<https://doi.org/10.31121/tader.1252783>

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

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.  
Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

## Öz

Kur'an miladi yedinci yüzyılda canlı bir dialog ortamda yirmi üç yıllık süreçte peyder pey nazil olmuş bir kelimedir. Nâzil olduğu dönemde ayetlerin perde arkası bilindiğinden ilk muhataplar ayetleri anlamakta bir sorun yaşamamışlardır. Ancak Kur'an yazılı olarak iki kapak arasında bir kitap (mushaf) haline getirilip nüzul döneminden uzaklaşılınca ayetlerin anlaşılmasında sorunlar yaşanmaya başlanmıştır. Zira ayetler genellikle kendi tarihsel bağlamlarından bağımsız olarak lafız-beyan çerçevesinde anlaşılmaya çalışılmıştır. Yine bu zamanlarda yeni teolojik ve hukuki sorunlar belirmiş ve bu sorunlar beraberinde farklı eğilime sahip mezheplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Söz konusu sorunlardan biri de insan fiilleri meselesidir. Bu mesele hakkında İslam geleneğinde üç farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birinci yaklaşım Cebriyye'ye aittir. Bu mezhebe göre insan fiilleri Allah tarafından yaratılmış ve insanın bu fiillerde iradesi ve sorumluluğu söz konusu değildir. İkinci yaklaşım Mu'tezile'ye aittir. Bu yaklaşıma göre insan fiilleri Allah tarafından yaratılmamıştır. Aksine bizzat insan tarafından yaratılmış ve insan da faili olduğu bu fiillerinden sorumlu tutulmuştur. Üçüncü yaklaşım ise Mâtürîdî ve Eş'arîlere aittir. Bu mezheplere göre insan fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır. Bununla birlikte fiillerinden sorumlu tutulması için kendisine cüz-i irade verilmiş ve ondan meydana gelen bu fiillere ise kesb denilmiştir. Bu çalışmada Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerin insan fiilleri konusunda referans ettikleri bazı ayetlerin nüzul dönemindeki anlam ve mesajının tespit edilmesi hedeflenmektedir. Bu çerçevede öncelikle mezheplerin insan fiilleri konusundaki yaklaşımlarına değinilecektir. Ardından da bu konuda istidlalde buldukları ayetlerin nüzul dönemindeki anlam ve mesajının ne olduğu üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İnsan Fiilleri, Halk, Kesb, Nüzul, Nüzul Dönemi.

## Abstract

The Qur'an is a word/kalâm that has been gradually revealed in a lively environment in the seventh century AD over a period of twenty-three years. The first addressees had no problem understanding the verses since the background of them were known at the time Qur'an was revealed. However, when the Qur'an was turned into two covers and the period of nuzul was moved away, problems began to occur in the understanding of the verses. Because the verses are generally tried to be understood within the framework of word-declaration regardless of their historical context. Again, in these times, new theological and legal problems emerged and these problems led to the emergence of sects with different tendencies. One of the topics in question is the issue of human acts. Three different approaches have emerged in the Islamic tradition on this issue. The first approach belongs to Jabriyya. According to this sect, human's act were created by Allah and man has no will or responsibility for these actions. The second approach belongs to Mu'tezile. According to this approach, human actions were not created by Allah. On the contrary, it was created by man himself and is responsible for his actions. The third approach belongs to the Mâtürîdî and Eş'arîs. According to these sects, human actions were created by Allah. However, a partial will was given to him to be held responsible for his actions, and these actions formed from it were called kesb. In this study, it is aimed to determine the meaning and message of some verses referred to by Ash'ari and Mâtürîdî scholars on human actions in the period of nuzul. In this context, first of all, the sectarian approaches of the sects on human actions will be mentioned. Then, the meaning and message of the verses they use on this subject in the period of nuzul will be emphasized.

**Keywords:** Tafsir, Human's Act, Khalq, Kesb, Nuzul, Nuzul Period.

## Giriş

Kelâmî eserlerde ve kelâm konularına ağırlık veren bazı tefsirlerde birçok ayet kendi tarihsel bağlamından bağımsız olarak kelâmî görüşlerin temellendirilmesinde kullanılmışlardır. Bu görüşlerden biri de insan fiilleri meselesidir. Bilindiği üzere İslam geleneğinde insan fiilleri tartışmalarında üç farklı yaklaşım tarzı ortaya çıkmıştır. Bu tartışmanın bir tarafında insanın kendi fiillerinin faili ve yaratıcısı olduğunu ve bu fiillerinden sorumlu tutulacağını savunan Mu'tezile, bir tarafında her şeyin Allah tarafından yaratıldığını, insanın rüzgâr karşı-

sında bir yaprak misali olduğunu, dolayısıyla insanın yapıp ettiklerinden sorumlu tutulmaya-  
cağını savunan Cebriyye vardır. Diğer bir tarafında ise insanın fiillerinin yaratıcısının Allah  
olduğunu, bununla birlikte insana cüz-î irade verildiğini ve bu irade vasıtasıyla ortaya çıkan  
fiillere kesb denileceğini savunan Eş'arî ve Mâtürîdîler bulunur. Bu bağlamda insan fiilleri  
konusunda başta Eş'arî ve Mâtürîdîler olmak üzere tüm akımlar kelâmla ilgili eserlerinde ve  
tefsirlerinde ayetleri, savundukları görüşleri temellendireme doğrultusunda kullandıkları gö-  
rölmektedir. Bunu yaparken de ayetlerin indiği dönmede geldiği anlam ve verdiği mesajın ne  
olduğuna temas etmemişlerdir.

Oysa Kur'an, milâdî 7. yüzyılın ilk yarısından itibaren farklı mekân, farklı zaman,  
farklı olay, farklı sorun ve sorulara yönelik cevap olarak vahyedilen sözlü bir hitap/kitaptır.  
Bu açıdan Kur'an büyük ölçüde, nazil olduğu dönemin olgusal zeminine, yani verili durumu-  
na uygun bir şekilde hem teşkil hem de teşekkül etmiştir. Buna göre Kur'an evvel emirde na-  
zil olduğu dönemin soru ve sorunlarıyla ilgilenmiştir denilebilir. Ancak Hz. Peygamber ve ilk  
muhatapların peşinden gelen nesiller, sözlü olarak nazil olan vahyin kendisiyle değil, iki ka-  
pak arasındaki haliyle, yani Mushaf'la karşılaşmışlardır. Bu yüzden de büyük ölçüde  
Kur'an'ın nüzulü sırasındaki arka planı, yani onun tarihsel bağlamını göz ardı etmiş, ona daha  
ziyade bağlamdan bağımsız bir metin muamelesinde bulunmuş ve onu lafiz-beyan çerçeve-  
sinde anlamayıp yorumlamaya çalışmışlardır.

Bu süreçte Kur'an'a, kendisiyle görüşlerin meşruiyet kazandırıldığı bir işlev yüklen-  
miştir. Bu da her mezhep ve akımı, doğal olarak ayetleri gerek itikâdî gerekse fikhî konularda  
sahip oldukları görüşlere meşruiyet kazandırmak veya onları temellendirmek için kullanmaya  
sevk etmiştir. Bu noktada söz konusu ayetlere yüklenen anlamların, ayetlerin kendi tarihsel  
bağlamındaki manalar ile örtüşmemesini de sorun olarak görmemişlerdir. Zira anlamda ortaya  
çıkan bu farklılıklardan kaynaklanan çelişkileri, büyük oranda "sebebin hususiliğine değil,  
lafzın umumiliğine itibar edilir"<sup>1</sup> şeklindeki ilkeyle aşmaya çalışmışlardır. Bu türdeki yakla-  
şımalar, Kur'an'ın, ister istemez görüşlerin kendisiyle temellendirildiği bir referans metnine,  
nesnesine dönüşmesine yol açmıştır. Bu kapsamda tüm tarih boyunca ortaya çıkan akım ve  
mezheplerin kendi görüşlerini destekleyecek Kur'an ayetlerini bulmakta zorluk yaşamadıkları  
görülür. Keza mezhep ve akımlar kendi görüşlerine aykırı veya çelişkili olan ayetlerle de kar-  
şılaşmış ve onlar açısından bu da bir sorun teşkil etmemiştir. Zira bu durumdan kaynaklanan  
problem, muhkem-müteşâbih ekseninde çözülmüştür. Şöyle ki her mezhep, kendi görüşünü  
destekleyen ayetleri muhkem ayetler, aykırı veya çelişkili olanları ise müteşâbih ayetler ola-  
rak değerlendirmiştir. Nitekim Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) bu gerçeğe, "Her mezhep  
kendi görüşünü destekleyen ayetlere muhkem, aykırı olanlara müteşâbih ayetler demiştir."<sup>2</sup>  
şeklindeki ifadeleriyle temas etmiştir.

Bu çalışmada Eş'arî ve Mâtürîdîlerin insan fiilleri hakkında istidlalde bulunduğu ayet-  
ler eksene alınmış, özellikle ayetlerin indikleri zaman ve zeminde delalet ettiği anlamlar belir-

<sup>1</sup> Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim  
(Beyrut, 2012/1433), 50-51.

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*  
(*Mefâtihu'l-gayb*) (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabi, 1420), 7/139.

lenmeye çalışılmıştır. Böylece ayetlerin indiği vasatta insan fiilleri konusuyla mı alakalı oldukları yoksa başka bir gündemlerinin mi bulunduğu hususunun açıklığa kavuşturulması amaçlanmıştır. Çalışmamızda öncelikle Mâtürîdî ve Eş'arî âlimlerin özetle insan fiilleri konusundaki yaklaşımlarına değinilecektir. Ardından Eş'arî ve Mâtürîdî âlim ve müfessirlerce bu konuyla ilişkilendirilen ayetlere yapılan yorumlara temas edilecektir. Sonra erken döneme tefsir, hadis ve siyer çalışmaları ile çağdaş dönemde nüzul dönemi hakkında yapılan çalışmalar dikkate alınarak ayetlerin indiği dönemdeki anlamı ve verdiği mesajlar belirlenmeye çalışılacaktır.

Bu bağlamda özellikle Mekke dönemiyle ilgili tarihi verilerin az olması göz önüne alındığında ayetlerin nüzul zamanının tarihi kronolojisini net olarak tespit etmek mümkün görünmemektedir. Bu yüzden söz konusu ayetler ele alınırken belirlediğimiz tarih kesin değil, yaklaşık ve muhtemel bir tarih olacaktır. İndiği varsayılan zaman ve zemin çerçevesinde ayetlerin geldiği muhtemel mana ve mesajın ne olduğu belirlenmeye çalışılacaktır. Böylece ayetle ilgili yapılan bu yorumlarla ayetlerin kendi tarihsel bağlamları arasında bir örtüşmenin bulunup bulunmadığı ortaya konulmuş olacaktır.

İnsan fiilleri konusunda yapılan çalışmalar oldukça fazladır. Bunları burada tek tek zikretmek sadece çalışmanın hacmini genişleteceğinden bu çalışmalara ayrıca yer verilmemiştir. Bununla birlikte bu çalışmalar daha çok ya insan fiillerinin İslam geleneğinde nasıl ele alındığını ortaya koymaya yöneliktir ya da bir görüşün temellendirilmesi ve bu görüşe muhalif olanların eleştirilmesi hakkındadır. Buna mukabil bu çalışma, insan fiilleri konusunda ortaya çıkan bir yaklaşımı savunmaktan ziyade Eş'arî ve Mâtürîdîlerin bu konudaki görüşlerini temellendirmede kullandıkları ayetlerin nüzul dönemindeki anlam ve mesajını ortaya konmasına yöneliktir. Bu açıdan diğer çalışmalardan ayrıldığını, farklı bir yaklaşım ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Bu çalışmada ayrıca ilgili ayetler, İmâm Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) tefsir ve te'vil konusundaki anlayışı ekseninde de değerlendirilecektir. Bilindiği üzere Mâtürîdî'nin tanımına göre tefsir, Kur'an'ın yorumu değil, Allah'ın Kur'an'da ne dediğinin izahıdır. Bunu tespit etmek de vahye doğrudan muhatap olan ilk neslin şehadetine müracaat ederek elde edilir. Bu açıdan tefsir ayetlerin ilk ve özgün anlamını aramayı ifade eder. İlk ve özgün mananın nüzul döneminde ifade ettiği mesajı sonraki dönem ve bağlamlara göre yeniden yorumlama faaliyetleri ise te'vil kapsamında yer alır.<sup>3</sup> Bu itibarla insan fiilleriyle ilişkilendirilen ayetlerin nüzul dönemindeki anlam ve mesajını tespiti noktasındaki açıklamalara tefsir; sonraki kelamcı ve müfessirlerin ilgili ayetlere ilişkin yeni bağlamlara göre yaptıkları yorumlamalara ise te'vil denilebilir.

Dolayısıyla bu makale, hem ayetlerin ilk ve orijinal anlamının belirlenmesine yönelik olan hem de Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil ayrımı ekseninde ayetlere verilen anlamlardan hangisinin tefsir, hangisinin te'vil olduğunu ortaya koyan bir çalışmadır. Tefsir ilminin ayetlerin ilk

<sup>3</sup> Bk.Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-mizân, 2007), 1/3.

ve orijinal anlamı tespit etme faaliyeti olduğu telakkisi göz önüne alındığında bu çalışmanın tefsir literatürüne önemli bir katkı sağlayacağı söylenebilir.

## 1. Kavramsal Çerçeve

İslam kelâm geleneğinde kulların/insan fiillerini ifade etmek için ef'âlu'l-ibâd veya a'mâlu'l-ibâd gibi mürekkep tabirler kullanılır.<sup>4</sup> Bu itibarla bu konuda öne çıkan kavramların fiil/ef'âl, halk ve kesb olduğu söylenebilir.

### 1.1.Fiil

İnsanın teklifi ve ilahi sıfatlarla ilişkisi kurulmak suretiyle kelâmî tartışmalara konu olan “fiil/فعل” [çoğulu ef'âl/افعال], Arapçada “işlemek ve yapmak”<sup>5</sup> manasına gelir. İstilahî anlamında ise bir çeşitlilik söz konusudur. Bunlardan biri, “Kulun irade kudreti dahilindeki iş veya mümkünü imkân durumundan alıp gerçek varoluşa (vücuda) getirmektir.”<sup>6</sup> şeklindedir. Bir başkası ise şöyledir: “Başkasına tesir ederek yeni bir durum meydana getirmektir.”<sup>7</sup> Râğib el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ise fiilin tarifi konusunda şu ifadelere yer verir: “Bir şeyin başka bir şey üzerinde etki göstermesidir.”<sup>8</sup> Bu tanımların ekseninde fiilin soyut bir şey olmadığı, dış dünyada gerçekliği bulunan müşahhas bir şey olduğu görülmektedir. Dolayısıyla fiilin, insan iradesinin dış dünya ile temasa geçmesi, iradesinin zaman ve mekân zemininde dışa yansımaları olduğu söylenebilir.

Mezkûr fiillerin insana nispet edilmesi meselesine gelince bu mesele hakkında ihtilaf söz konusu olmuştur. Buna göre insanın iradesi çerçevesinde gerçekleştirdiği fiillerin insana nispet edilmesini Mu'tezile halk, Mâtürîdî ve Eş'arîler ise kesb olarak isimlendirmiştir.<sup>9</sup>

### 1.2.Halk

“Halk/خلق” Arapça bir kelime olup sözlükte, “yaratmak, ortaya çıkarmak, meydana getirmek, imal etmek, örneksiz olarak meydana getirmek, sebep olmak, ölçüp biçmek, tahmin etmek”; mecazi olarak “yakıştırmak, uydurmak” gibi manalara gelir. Halk bu haliyle masdar iken, “yaratılmışlar, insanlar” manasında isimdir.<sup>10</sup> Aynı kökten gelen “hilkat/خلقة”, “yaratılış, fitrat, tabiat,” “hâlik-hallâk” “yaratan”, “mahlûk” “yaratılan”, “hulk-huluk/حُلُق” “karakter, huy, tabiat, ahlâk” manasına gelir.<sup>11</sup> Rağib el-İsfahânî “halk” ile “hulkun” esasen aynı manaya

<sup>4</sup> Bk. Mustafa Said Yazıcıoğlu, Fiil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/60.

<sup>5</sup> Ebû'l-Fağl Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî 'î İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab* (Beyrut: Müessesetü A'lemî, 1436/2010), 3/3055-56.

<sup>6</sup> Nureddin es Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi[el-Bidaye fî Usuliddin]*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 136.

<sup>7</sup> Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali el-, *Kitâbu't-Ta'rifât*, thk. Âdil Enver Hıdır (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 154.

<sup>8</sup> Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muḥammed Râğib el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Ğaribi'l-Ḳur'ân*, thk. Vâil Ahmed Abdurrahman (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, ts.), 384-385.

<sup>9</sup> Bk. Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 235-255.

<sup>10</sup> İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 1/1156-60.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 1/1157.



geldiğini söyler ve buna örnek olacak bazı ayetlere yer verir.<sup>12</sup> Ayrıca “Halk” kavramının yaygın olarak iki anlamda kullanıldığını belirtir. Bu anlamlar (i) “Takdir”, (ii) “yalan”dır.<sup>13</sup> Esasen “halk” kavramının temel anlamı kabaca “takdir” olup onun dışındaki geri kalan anlamların tamamı bu temel anlamdan çıktığı söylenebilir.<sup>14</sup>

“Halk” kavramının kelâmî ıstılahtaki anlamına gelince, özellikle Allah’a özgü olarak “Yaratmak, madumdan, yoktan var etmek” manasına geldiği belirtilir.<sup>15</sup> Rağîb el-İşfehânî ise “halk”ın Kur’an’da birçok manada kullanıldığını, “ابداع/ibda” manasında kullanılması halinde “Bir şeyi aslı ve örneği olmaksızın yaratmaktır” manasına geldiğini ve bu anlamıyla sadece Allah’a mahsus bir fiil olduğunu belirtir.<sup>16</sup>

“Halk” kelimesinin Kur’an’daki kullanımına bakıldığında sözlükte verilen anlamlarla aynı paralelde kullanıldığı görülür. Bu kapsamda Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) “halk”ın Kur’an’da, (i) îcâd, (ii) taharrus ve kizb, (iii) tasvîr, (ca’l), (v) nutk, (vi) binâ, (vii) ölüm ve (viii) din olmak üzere sekiz anlama geldiğini söyler.<sup>17</sup> Buna göre halk kavramının Kur’an’da sadece Allah’a özgü bir kavram olarak kullanılmadığı da söylenebilir. Zira Âl-i İmrân 3/49 ile Mâide 5/110. ayetlerde Hz. İsa’nın çamurdan kuş sureti yapışı “halk” masdarından türeyen fiillerle ifade edildiği görülmektedir.

İnsana “hâlık” denilip denilemeyeceği meselesine gelince, yaygın kabul ona “hâlık” denilemeyeceği yönündedir. Buna karşın Mu‘tezile’nin ekseriyeti bu konudaki genel anlayışa muhalefet etmiş, insanlar için de “hâlık” denilebileceği fikrini savunmuştur. Bu yaklaşım insan fiilleri konusunda benimsenmiş ve insan fiillerinin yaratıcısı/hâlık olduğu ileri sürülmüştür. Onlara göre “halk” kavramı sözlükte “takdir” anlamındadır. Takdir de “planlama ve tasarlama” manasına gelmektedir. Bu bağlamda insanlar da fiillerini planlayarak ihdas etmektedirler, dolayısıyla onlara fiillerinin hâlık denilmesinde bir mahzur bulunmamaktadır. Buna mukabil Mâtürîdî ve Eş‘arîler “hâlık”ın yalnızca Allah için kullanılacağını, insanlar için hâlık, fiilleri için de halk ifadesinin kullanılmayacağını savunur, insanın fiillerinin insana nispetle “kesb” ifadesinin kullanılacağını ileri sürerler.<sup>18</sup>

### 1.3. Kesb

Lügatte kesb/كسب, “rızk talebinde bulunmak, elde etmek, yığmak, istemek, çabalamak, gayret sarf etmek” gibi manalara gelir.<sup>19</sup> Râğîb el-İşfehânî kesbi, “insanın yöneldiği, bir faydayı ticari gayeyle bir mekândan bir başkasına, bir beldeden veya şehirden getirme, sürme ya da nakletme, bir payı alma, kazanma çabası” olarak izah eder. Kesbin ayrıca insanın bir

<sup>12</sup> Râğîb el-İşfehânî, *el-Mufredât*, 164.

<sup>13</sup> Râğîb el-İşfehânî, *el-Mufredât*, 164.

<sup>14</sup> Bk. Ebü Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sahâh: Tâcu’l-Luğa ve Şahâhu’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed ‘Abdulğafûr ‘Atâr (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1407/1987), 340.

<sup>15</sup> Bk. Arslan - Bozkurt, *Sistemik Kelâm*, 235.

<sup>16</sup> Râğîb el-İşfehânî, *el-Mufredât*, 163.

<sup>17</sup> Bk. İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *Nüzhetu’l-a’yüni’n-nevâzır fi ‘ilmi’l-vücûh ve’n-nezâ’ir* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-İlmiyye, 2000/1421), 119-120.

<sup>18</sup> Bk. Arslan - Bozkurt, *Sistemik Kelâm*, 238.

<sup>19</sup> Ebü ‘Abdurrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, thk. Mehdî el-Mağzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâ’î (Beyrut: Mektebetu’l-Hilâl, 1988), 5/315; Cevherî, *Tâcu’l-Luğa*, 1/212-213; İbn Manzûr, *Lisân’l-‘Arab*, 1/716-717.

faydayı celp edeceğini zannedip zarar elde ettiği durumlar için de kullanıldığını belirtir. Şahsın hem kendisi hem de başkaları için elde ettikleriyle veya kazandıklarıyla da ilgili olduğunu ifade eder. Kesbin sülasi mücerred kullanımı böyle olmakla birlikte “iktisâb/اكتساب” ifadesi ise kişinin sadece kendisi için elde edip kazandıkları için kullanılır. Buna göre “iktisâb” ifadesi, “kesb” ifadesinin anlamını da taşıırken “kesb” ifadesi “iktisâb” ifadesinin taşıdığı anlamı içermez.<sup>20</sup> Bununla birlikte, “لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت” ayetinden hareketle “kesb”in lehte; “iktisâb”ın ise aleyhte kullanılan ifadeler olduğu söylenir.<sup>21</sup>

Kesb ifadesinin Kur’ân’daki kullanımına gelince, öncelikle vücûh ve nezâir edebiyatında kesbin Kur’an’daki anlamı hakkında Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî (ö. 478/1085) hariç hiç kimse değinmemiştir. Dâmegânî ise kesbin Kur’an’da “(mal-mülk) kazanma”, “biriktirme”, “evlat” ve “amel” olmak üzere dört anlama geldiğinden söz eder.<sup>22</sup> Ayrıca Kur’an’da kesb ifadesinin hem somut hem de manevi kazanımları ifade ettiği görülür. Somut kazanım maddi kazanç, evlat iken manevi kazanım ise Allah’ın razı olduğu ve olmadığı sonuçlardır. Ayrıca hırsızın yaptığına mukabil elinin kesilmesi, yeryüzünde bozgunculuğun artmasının nedenleri de somut kazanımlara örnek olduğu söylenebilir. Buna karşılık kalplerin kesbi ve imanda hayır kesbi de manevi kesbe örnek olurlar.<sup>23</sup>

Kelâm literatüründe genellikle ihtiyarî fiillerin yaratılması meselesinde ele alınan kesb kavramı hem insanının fiillerinin hâlıkı/yaratıcısı Allah olduğunu hem de insanın kendi fiillerinde etkisinin bulunduğunu kanıtlamak amacıyla kullanılmaya başlar. Bu bağlamda da “kuldaki hâdis kudretin /sonradan meydana gelen gücün etkisiyle ortaya çıkan şey”<sup>24</sup> şeklinde tarif edilmiş ve bununla halkın/yaratmanın Allah’a ait bir fiil olduğuna ve insanın fiilinin yaratıcısı olamayacağına açık bir şekilde işaret edilmiştir.

Bu anlamıyla insanın fiilleri bağlamında kesb kavramının literatüre ilk defa kim veya kimler tarafından kazandırıldığı meselesi de tartışmalıdır. Bu kişinin Dırâr b. Amr (ö. 200/815) olduğunu söyleyenler olduğu gibi bunun Ebû Hanîfe (ö. 80-150 / 699-767) olduğunu ifade edenler de olmuştur. Bu kişinin Ebu Hanife olduğunu söyleyenler, Ebû Hanife’nin “Kulların bütün fiilleri Allah tarafından yaratılmakta olup gerçek anlamda kulların kesbiyle gerçekleştiği, yani ihtiyarî fiillerin ortaya çıkışında insanların sahip olduğu gücün etkisi söz konusudur” şeklinde sözlerini argüman olarak göstermiştir.<sup>25</sup>

Sünnî kelamcı Ebü’l-Hasen el-Eş’arî (ö. (ö. 324/935-36) kesbi, “Bir şeyi onu kesb eden kişiden hadîs bir kudretle meydana gelmesidir.”<sup>26</sup> şeklinde tanımlar. Bu bağlamda

<sup>20</sup> Râğıb el-İşfehânî, *el-Mufredât*, 709.

<sup>21</sup> İbn Manzûr, *Lisân’l-‘Arab*, 1/716.

<sup>22</sup> Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *Kâmûsu’l-Kur’ân ev islâhu’l-vücûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’-melâyîn, 1983), 404-405.

<sup>23</sup> Bk.Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh*, Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1991), "İman", 252; Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, tr.), "Fiten", 20

<sup>24</sup> Ebü’l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş’arî, *el-Luma’ fi reddi alâ ehli’z-zeyği ve’l-bid’a* (Mısır, 1955), 76.

<sup>25</sup> Yusuf Şevki Yavuz, Kesb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/25/304.

<sup>26</sup> Eş’arî, *el-Luma’*, 76.

Eş'arî'ye göre insan için kesb olan fiilin faili veya yaratıcısı yalnız Allah'tır. Mâtürîdîlere göre ise insan fiilleri Allah tarafından yaratılır, kul tarafından kesb edilir. Bu itibarla Mâtürîdîler ile Eş'arîlerin kesb hakkındaki görüşlerinin birbiriyle örtüştüğü söylenebilir. Ancak Eş'arîlerde insan iradesi muğlak iken Mâtürîdîlerde ise insan iradesinin vurgulu bir şekilde öne çıkarıldığı görülür. Buna mukabil bu kesb anlayışı Mu'tezile ile Şîilerce kabul görmemiş ve şiddetle eleştirilmiştir. Bu bağlamda Sünnî kelamcılara göre fiili yapmaya kesin olarak karar veren irade, kuldaki hâdis güçtür. Faydayı elde edip zararı savmaya iten bir eylem yapmak, kulun bir fiili yapmak istemesinin ardından Allah'ın o fiili halk etmesi, fiilin itaat veya mâsiyet olmasına kulun tesir etmesi gibi hususlar öne çıkarılır. Buna karşılık Mu'tezilî ve Şîî kelâmcılar ise kesb kavramına yüklenen tüm bu ıstılahların ve yapılan tüm izahların gereksiz ve yersiz olduğunu ve bir anlamdan söz edilecekse onun da sözlük anlamı olduğuna dikkat çekerler.<sup>27</sup>

Bu meyanda Eş'arîlerin insan fiilleri ve kesble ilgili öne sürdükleri ayetlerin sayısı hayli fazladır. Eş'arî'nin bizzat kendisi Nahl 16/17-20, Fâtır 35/3 ve Saffât 37/96. ayetlerini doğrudan bu konuyla ilişkilendirmiştir.<sup>28</sup> Bakıllânî ise bu ayetlerin yanı sıra Ahkâf 14, A'râf 117, Sebe 18, Rûm 22, Kasas 72 ve Rad 16 gibi başka ayetlerden söz etmiştir.<sup>29</sup> Buna karşılık Mâtürîdîliğin kurucusu İmâm Mâtürîdî söz konusu ayetlerden farklı olarak En'âm 6/17, 102 ve Fussilet 41/46. ayetlerinden bahsetmiştir. Burada öncelikle Eş'arîlerin daha sonara da Mâtürîdîlerin argüman olarak kullandıkları bazı ayetler ele alınacak ve kendi tarihsel bağlamındaki anlamı ve mesajları tespit edilecektir.

## 2. Eş'arîlerin İnsan Fiilleriyle İlgili Argüman Olarak Kullandıkları Ayetler

### 2.1. Yaratana ile yaratılan bir midir?; Onlar hiçbir şey yaratamaz, kendileri yaratılmıştır.

Eş'arî âlimlerin insan fiilleriyle ilgili argümanlarının arasında yer alan birçok ayete değinilmişti. Bu ayetlerin arasında öncelikle Nahl 16/17 ile 20. ayetler ele alınacaktır. Bu ayetlerden ilkinin meâli şöyledir: “*O halde yaratan ile yaratmayan bir midir, Hala düşünmez misiniz?*”<sup>30</sup> Diğerinin meâli ise şöyledir: “*Onların, Allah'tan gayri taptıkları hiçbir şey yaratamazlar, onların kendileri yaratılmıştır.*”<sup>31</sup> Başta Eş'arî'nin kendisi olmak üzere birçok Eş'arî âlim insan fiillerinin insan tarafından değil, Allah tarafından yaratıldığını ve insan fiillerinin insana nispetle kesb denileceğini temellendirmek için bu ayetleri kullanmıştır.<sup>32</sup> Eş'arî *İbâne* adlı eserinde insan fiillerine “halk” değil, kesb denileceğini temellendirirken birçok ayeti argüman olarak kullanır ve bu argümanların arasında bu iki ayetin bulunduğu da görülür.

<sup>27</sup> Bk. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 101-106.

<sup>28</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Salih b. Makbel b. Abdillâh el-Useymî (Riyad: Medâru Müslim li-neşr, 2011/1432), 220-221.

<sup>29</sup> Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî, *Kitâbu't-temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, thk. Şeyh İmâduddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiye, 1987/1407), 341-345.

<sup>30</sup> “أَقْمَنُ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ”

<sup>31</sup> “وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ”

<sup>32</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 221; Bâkılânî, *Kitâbu't-temhîd*, 345.

Fahreddîn er-Râzî de Nahl 16/17. ayetin tefsirinde birçok Eş'arî âlimin insan fiilinin yaratıcısı ve mucidi olmadığını dair bu ayeti delil olarak kullandıklarına dikkat çeker. Buna mukabil Nahl 17/20. ayetinin bu konuda argüman olarak kullanılıp kullanılmadığına ise temas etmez.<sup>33</sup> Eş'arî âlimlerden Bakillanî de insan fiillerinin yaratıcısının başkaları değil, sadece Allah olduğunu, insana nispetle meydana gelen fiillere halk değil, kesb denileceğini belirttiğinden sonra bu konuya delil olan birçok ayetin bulunduğunu ve bu ayetlerin arasında Nahl 16/20. ayetini zikrettiği, buna mukabil Nahl 16/17. ayetine atıfta bulunmadığı görülür. Bu çerçevede Mâtürîdî müfessirlerden Neseî de Nahl 16/17. ayetin Mu'tezile'nin fiillerin yaratılmasıyla ilgili görüşlerine karşı bir argüman olarak değerlendirirken<sup>34</sup> Sûfî müfessir Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise Nahl 16/20. ayetinin insan fiillerinin yaratılmış olduğuna delil olduğuna dikkat çeker.<sup>35</sup> Buna karşılık mezkûr ayetlerle ilgili olarak klasik dönem müfessirlerinin önemli bir kısmı fayda veya zararı olmayan, yerinden bile kıymıdayamayan putlara tapınan müşriklerin kınanmasıyla alakalı olduğunu söylemiş ve bu ayetlerle insan fiilleri veya kesb arasında bir bağ kurmamışlardır. Öte taraftan Fahreddîn er-Râzî bu ayetlerin insan fiilleri ve kesb ile ilişkilendirilmesi hususunda muarızlarının verdiği cevapların daha güçlü olduğunu ve bu ayetlerin insan fiillerine kesb denileceğini temellendirilmede istidlal olarak zayıf kaldığına da dikkat çekmiştir.<sup>36</sup>

Bu ayetlerle ilgili tefsir geleneğindeki genel izahlar böyledir. Buna mukabil ayetler indiği zaman ve zeminde de böyle mi anlaşılmalıdır? Yoksa ayetlerin başka bir gündemi ve başka bir mesajı mı vardı. Bunun anlaşılması için öncelikle ayetlerin indiği zamanın tespit edilmesi gerekir. Buna göre söz konusu ayetlerin içinde bulunduğu Nahl sûresi Mekke'de nazil olmuştur. Bu “*Kendilerine zulüm isabet ettikten sonra Allah yolunda hicret edenleri dünyada kesinlikle güzel bir yere yerleştireceğiz. Ahiretteki mükâfatları ise elbette çok daha büyük olacaktır. Keşke bunu anlayabilselerdi.*” meâlindeki Nahl 16/41. ayeti dikkate alındığında sûrenin Habeşistan'a hicretten sonraki dönemde inmeye başladığı söylenebilir. Muhammed Âbid el-Câbirî (1936-2010) bu ayetlerin içinde bulunduğu sûrenin doğrudan bi'setin on birinci yılında inmeye başladığını söyler.<sup>37</sup> Sûrenin içeriğine bakıldığında genel olarak tebliğin çeşitli yönlerinin, şirkin reddedilmesinin, tevhidi ispatın, hakka düşmanlığın ve onu reddetmenin neticelerine karşı uyarılardan söz edildiğine şahit olunur.<sup>38</sup>

Câbirî'nin sûrenin nüzul zamanıyla ilgili verdiği bilgiler dikkate alındığında sûre, Mekke müşriklerine değil, kırsalda ikamet eden “arı yetiştirici” Arap kabilelerine hitap etmektedir. Bu, sûrede yer alan birçok hitaptan ve ifadeden de anlaşılmaktadır. Bu bağlamda dinin üç ilkesi olan tevhid, nübüvvet ve ahiret anlatımlarında yer verilen örnekler büyük ölçüde kırsal bölgelere ait şeylerle ilgili olduğu görülür. “Sizlere hayvanları musahhar kıldı”, “at-

<sup>33</sup> Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 20/193.

<sup>34</sup> Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'ıku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998/1419), 2/207.

<sup>35</sup> Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî (Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li-Kitâb, 2000), 2/290.

<sup>36</sup> Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 20/194; Ebu'l-Al'â Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî vdğ. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996).

<sup>37</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *Fehmu'l-Kur'an* (Mağrib: ed-Dâru'l-Baydâ, 2008), 2/217.

<sup>38</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 3/8.

lar, katırlar ve eşek...”, “su ve ağaç” vb. ifadeler buna örnek olarak gösterilebilir ve bunlar sûrede defalarca tekrarlanır.<sup>39</sup>

Bu bilgiler ışığında “*O halde yaratan ile yaratmayan bir midir,*” meâlindeki Nahl 16/17. ayeti indiği zaman ve zeminde kırsaldaki müşriklere, “Eğer siz her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu kabul ediyor ve O’na ortak koştüğünüz putların evrende hiçbir şey yaratmadığına inanıyorsanız, nasıl oluyor da O’nun yarattığı evrende Allah’a ait olan nitelikleri yaratıklarından birine atfedebiliyorsunuz.”<sup>40</sup> şeklindeki mesaj verdiği söylenebilir. Keza bu tarihsel bağlama uygun olarak, “Hiç yaratıcı olan Allah ile hiçbir şey yaratmayan Lat, Uzza, Menât ve Hübel gibi Allah’ın dışında kendisine ibadet edilen sahte ilahlar benzer olur mu?! Allah’ın sanatından ibret alarak O’nu tevhid etmeyecek misiniz?”<sup>41</sup> şeklinde bir mesaj verdiğini de söylemek mümkündür:

Nahl 16/20. ayette ise “O müşriklerin Allah’ın yanı sıra ilahlık yakıştırdıkları Lât, Uzza, Menât ve Hubel gibi düzmece tanrılar ne sinek ne de başka bir şey yaratmazlar. Bırakın kendileri bir şeyi yaratmayı kendileri bile insan eliyle yontularak meydana getirilmiş ürünlerdir.”<sup>42</sup> şeklinde bir mesaj verilmektedir.

Görüldüğü üzere mezkûr ayetlerin indiği vasatta Hz. Peygamber’in gündeminde kırsaldaki müşrik Arap kabilelerine tevhid inancını tebliğ etmek ve şirkin çok kötü bir inanç biçimi olduğunu ikna etmek bulunmaktadır. Hz. Peygamber’e gelen ayetler de bu gündeme uygun içerikte mesajlar içermektedir. Dolayısıyla bu ortamda Hz. Peygamber ve Müslümanların gündeminde insan fiillerinin yaratılışı veya kesbi gibi bir konu, sorun veya tartışma bulunmamaktadır. Bu itibarla söz konusu tarihsel bağlama göre ayetlerin insan fiilleri ve kesble ilgili olmadığını, bu ayetlere göre söz konusu mesele bahsi diğer olduğu söylenebilir. Bu açıdan mezkûr ayetlerin bu mesele hakkında olduğunu ileri sürenlerin anakronizme düştükleri ifade edilebilir.

Öte taraftan mezkûr ayetler Mâtürîdî’nin tefsir ve te’vîl ayrımı ekseninde ele alındığında ayetlerin nüzul dönemindeki anlam ve mesajlarına ilişkin verilen bilgilere tefsir; mezkûr ulemanın izahlarına ise te’vîl denilebilir. Bu açıdan âlimlerin insan fiillerine ilişkin görüşlerini söz konusu ayetlerle izah etmelerine te’vîl denirse, te’vîl kesinlik arz etmez. Dolayısıyla bu ayetlerin hem tarihsel bağlamından bağımsız olarak hem de metin düzeyinde insan fiilleriyle ilişkilendirilmesi isabetli görülmemiştir.

## 2.2. Allah’tan başka rızık veren bir yaratıcı var mıdır?

Eş’arî âlimlerin insan fiilleriyle ilgili Kur’an’da argüman olarak kullandıkları diğer bir ayet, “*Ey insanlar! Allah’ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Allah’tan başka gökten ve yerden*

<sup>39</sup> Bk.Câbirî, *Fehmu'l-Kur'an*, 2/230.

<sup>40</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 3/17.

<sup>41</sup> Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şahâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423), 2/462.

<sup>42</sup> Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr, *Tefsîru Mukâtil*, 2/463.



*size rızık veren bir yaratıcı var mı? O'ndan başka ilah yoktur. O halde ne diye döndürülüyorsunuz?*"<sup>43</sup> meâlindeki Fâtır 35/3. ayetidir.<sup>44</sup>

Dil bilimci müfessir Ebû İshâk es-Sa'lebî (ö. 427-1035) ile Mâlikî fâkih Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtubî (ö. 671-1273) tefsirlerinde bu ayetin Kaderiyye'nin Allah'ın yanı sıra başka yaratıcıların var olduğuna ilişkin görüşlerinin aleyhine delil olduğunu vurgularlar. Bu ayetin insan fiilleri konusundaki tartışmalarda bir argüman olduğunu belirterek tek yaratıcının Allah olduğunu belirtir ve bunun insan fiilleri için de geçerli olduğu imasında bulunurlar.<sup>45</sup> Ebü'l-Hasen el-Bikâî (ö. 885/1480) de bu ayetin insan fiillerinin yaratıcısıdır iddiasında bulunan Kaderiyye için varid olduğunu ileri sürer.<sup>46</sup> Öte yandan Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî (ö. 538-1144) bu ayetteki "halk" ifadesinin Allah'tan başkası için kullanılmayacağı şeklinde bir anlama gelmesinin mümkün olduğunu söyler, ancak bunun gökten ve yerden rızıklandırma özelliğiyle kayıtlayarak bunun mutlak bir anlama gelmeyeceğini ifade eder.<sup>47</sup> Böylece ayetin insanın fiillerinin yaratıcısının kendisi olduğu görüşüne yönelik olası itirazların önünü kapatır. Görüldüğü üzere ayet hakkında ortaya konan yorumlar ister insan fiillerini kesb olarak isimlendirenlerin lehinde olsun isterse bunları halk olarak isimlendirenlerin lehinde olsun ayetin indiği vasattaki mana veya mesaj dikkate alınmaz, bu anlam daha ziyade metin düzeyinde lafız-beyan diyalektiğinde tahkim edilmeye çalışılır.

Ayetin indiği dönemdeki anlam ve mesajı nedir? Bunu tespit etmek için öncelikle ayetin içinde bulunduğu Fâtır sûresinin indiği tarihin belirlenmesi önem arz eder. Ancak elimizdeki veriler sûrenin inzal edildiği tarihi net bir şekilde belirlenmesini mümkün kılmamaktadır. Mevcut kaynaklara göre sûrenin muhtemel nüzul tarihi bi'setin beşinci, altıncı yılında veya Habeşistan'a hicret ile İsrâ hadisesinin yaşandığı zaman aralığında Mekke'de nâzil olduğunu göstermektedir. Buna göre sûre sözü edilen tarihlerden hangisinde nâzil olmuş olursa olsun ya Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber ve ashaba yönelik baskı ve şiddetini artırdığı bir döneme ya da Hz. Peygamber'in kırsaldaki müşrikleri tevhide çağırdığı bir döneme rastlamaktadır. Bu çerçevede Fâtır sûresinde, bu dönemde nazil olan diğer sûrelerde olduğu gibi şirk inancı eleştirilmektedir. Hz. Peygamber'in Allah'tan vahiy almasını kabullenemeyen müşriklerin ona yaptıkları baskı ve şiddet kınanmakta; insanın mükemmel bir şekilde yaratılmasından ve kâinattaki eşsiz düzenine atıfta bulunularak tevhid inancı temellendirilmektedir.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَآئِي تُؤْفِكُونَ"

<sup>44</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 221; Bâkılânî, *Kitâbu't-temhîd*, 344.

<sup>45</sup> Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'-Arabiyye, 2002/1422), 8/97; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Bezdûnî - İbrâhîm Etfiyyîs (Kâhire: Dâru'l-kutubi'l-Mısıriyye, 1964-1348), 14/321.

<sup>46</sup> Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-â'yât ve's-süver*, thk. Muhammed Azîmüddîn-M. Habîbullah el-Kâdirî (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 16/7.

<sup>47</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1407), 3/597-598.

<sup>48</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4/541-542; İsrâfil Balcı, *Vahyin Gölgesinde Siyer II* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 292.



Bu bağlamda ayet şöyle bir manaya geldiği söylenebilir: Ey Mekkeliler!<sup>49</sup> veya ey kırsaldaki Araplar! Allah'a şirk koşarken O'nun size verdiği sayısız nimetleri hatırlamaz mısınız? Sizleri ve kâinatı yaratan gerek gökten yağdırdığı yağmurlarla gerekse yeryüzünde yetişen mahsullerle sizleri rızıklandıran Allah'tan başka yaratıcı var mıdır? Zaten sizler de Allah'ın dışında hiçbir varlığın bunca nimetleri sağlayamayacağını pekâlâ biliyorsunuz?<sup>50</sup> Hal böyleyken nasıl oluyor tevhide yüz çevirip ondan başka varlıkları O'na eş ve denk sayıyorsunuz?<sup>51</sup>

Bu itibarla söz konusu ayetin nazil olduğu dönemde ayetin insan fiilleri veya halk-kesb meselesi ile alakası bulunmamaktadır. Ayet daha ziyade, söz konusu izahlardan da anlaşılacağı üzere tamamen müşriklerin tevhid inancından yüz çevirip O'nun yanı sıra düzmece başka varlıkları tanrı edinmelerinin tenkidine yöneliktir. Bu bakımdan mezkûr ayet açısından insan fiilleri meselesi bahsi diğerdir. Dolayısıyla bu ayetin bu mesele hakkında olduğunu ileri sürmek bir anakronizmdir.

Öte taraftan Mâtüridî'nin tefsir-te'vîl ayrımı ekseninde ayetin nüzül döneminde tevhid inancını temellendirmeye yönelik bir anlam içeriğine sahip olması tefsir; âlimlerin ayeti insan fiilleri ile ilişkilendirip ona ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ve bu fiillere insana nispetle kesb denileceğine ilişkin yorumları ise te'vîl kapsamına girer. Bu bağlamda da söz konusu ilişkilendirme te'vîl kapsamında değerlendirilir ve bu mana kesinlik arz etmez.

### 2.3.Sizi ve yaptıklarınızı Allah yarattı

İnsan fiilleriyle ilgili Eş'arî âlimlerin argüman olarak kullandıkları ayetlerden bir diğeri, “Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı.”<sup>52</sup> meâlindeki Saffât 37/96. ayettir.<sup>53</sup> Sa'lebî bu ayetin insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına ve bunların kullar açısından kesb sayıldığına delil olduğunu ve Kaderiye ve Cebriye'nin görüşlerini iptal edip çürüttüğünü ileri sürer. Ardında insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına ilişkin Hz. Peygamber'den nakledilen, “Şüphesiz Allah her saniin ve sanatının yaratandır” şeklindeki rivayete dikkat çekerek.<sup>54</sup> Yine Ebû'l-Muzaffer es-Sem'anî (ö. 489/1096) ile Ebû Muhammed el-Begavî (ö. 516/1122) de bu ayetin insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğu hususunda delil olduğunu vurgular,<sup>55</sup> Sem'anî buna ilaveten bu ayetin Mu'tezile'nin aleyhine delil olduğu ifadesini de ekler.<sup>56</sup> Se'âlibî ve Ebû Muhammed İbn Atiyye (ö. 541/1147), bu ayetin insan fiilleri konusunda bir kaide olup Ehl-i Sünnet'in görüşüne de muvafik olduğunu ifade eder-

<sup>49</sup> Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr, *Tefsîru Mukâtil*, 3/552.

<sup>50</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî: Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Şur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyâd: Dâru'l-Hicr, 2001), 19/329.

<sup>51</sup> Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Şur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vdğ. (Cize: Muessesetu Kurtubâ, 2000/1412), 11/306.

<sup>52</sup> “وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ”

<sup>53</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 221; Bâkîllânî, *Kitâbu't-temhîd*, 343.

<sup>54</sup> Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 8/149.

<sup>55</sup> Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar es-Sem'anî, *Tefsîrü'l-Şur'ân (Kitâbu't-Tefsîr)*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim - Ebû Bilâl Ganîm b. Abbâs (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997/1418), 4/405; Ebû el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad: Dâru Taybe, 1409-1412), 7/45.

<sup>56</sup> Sem'anî, *Tefsîrü'l-Şur'ân*, 4/405.

ler.<sup>57</sup> Şâzelî sûfilerden Ebü'l-Abbâs İbn Acîbe (ö. 1224/1809) de bu ayetin insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğuna delil teşkil edeceği şeklinde değerlendirmiştir.<sup>58</sup>

Fahreddîn er-Râzî ile Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) bu ayeti, Eş'arî ulemanın cumhuri tarafından insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına ilişkin argüman olarak kabul ettiklerini ve ayeti şöyle izah ettiklerini belirtir: “Nahivciler, “وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ” ayetindeki مَا/mâ edatının, kendisinden sonra gelen fiille birlikte masdar manasında olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. O halde “مَا تَعْمَلُونَ” ifadesi, “amellerinizi de O yarattı” manasına gelir.”<sup>59</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî de (ö. 710/1310) ayetteki مَا/mâ edatının muhtemel anlamlarından birinin masdariye olduğunu, bu durumda da insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğuna ilişkin sahip oldukları görüşe bir delil olacağını vurgular.<sup>60</sup>

Öte taraftan bu ayetten hareketle insan fiillerinin dört mertebesinin bulunduğu söylenmiş ve bunlar şöyle açıklanmıştır: “Biliniz ki insan fiillerinin dört mertebesi vardır. Bu fiillerden ikisi Allah için olup bunlarda kulun hiçbir müdahalesi yoktur. Bunlar takdir etme ve halk/yaratmadır. Diğer ikisi ise kulun inisiyatifindedir. Bunlar da kesb ve fiildir. Allah kesb ve kötü fiilden münezzehtir. Bunlar insanın müdahale alanına girer. Fakat insan ve kesb ettikleri Allah tarafından yaratılmıştır.”<sup>61</sup>

Görüldüğü üzere bu ayet Sünnî ulemanın önemli bir kısmı tarafından özellikle insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına ve buna da kesb denileceğine dair önemli bir argüman olarak değerlendirilir. Öte yandan Eş'arî geleneğini takip eden Fahreddin er-Râzî de ayetin insan fiilleri ve kesb nazariyesi konusunda istidlal edilmesinin zayıf olduğunu vurgular.<sup>62</sup> Keza Alûsî de mezheplerin kendi görüşlerini desteklemede kalkan olarak kullanılan bu ayetin delil olarak kullanılıp kullanılmayacağı konusunda insafı olmak gerektiğini belirtir. Buna göre ayetin insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına ilişkin görüşe delil olamayacağını, bununla birlikte fiillerinin yaratıcısının insanın bizzat kendidir görüşüne de delil olmayacağını ileri sürer.<sup>63</sup>

Peki ayetin indiği zaman ve zeminde de insan fiilleri, halk ve kesb ile ilgili olduğunu söylemek mümkün müdür? Bu noktada mezkûr ayetin içinde bulunduğu Saffât sûresi Mekke devrinin sonlarına doğru inzal edilmiştir. Sürede Mekkelî müşriklerin Hz. Peygamber'in davetine karşı takındıkları inkârcı ve alaycı tutumlarına yönelik eleştirilere, ahiret inancına, yani

<sup>57</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4/479; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Se'âlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'an*, thk. Abdulfettâh Ebû Sünne (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'-Arabi, 1997/1418), 5/37.

<sup>58</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002/1423), 6/274.

<sup>59</sup> Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 26/343; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zî me'âni kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr* (Kahire: Matbaatu Bûlâk, 1285), 3/384.

<sup>60</sup> Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/130.

<sup>61</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'-Arabi, tr.), 2/192.

<sup>62</sup> Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 26/343-344.

<sup>63</sup> Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-meşâni* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'-Arabi, ts.), 23/126.

meadın vurgulandığına ve peygamber kıssalarına yer verilerek benzer mücadelelerin daha önce de yaşandığına dikkat çekildiği görülür. Bu kıssalarda müşrikler uyarılır ve Hz. Peygamber ve etrafındaki müminlerin maruz kaldığı baskı ve şiddetten dolayı teselli edilerek dinleri üzerinde kalmaya sebat etmeleri teşvik edilir. Buna göre bu ayetin peygamber kıssaları üzerinden Hz. Peygamber ve müminleri teselli ve teşcii kabilinden olduğu söylenebilir.<sup>64</sup> Nitekim söz konusu ayet, ayetin öncesi ve sonrasıyla bunu açıkça ortaya koymaktadır. Mezkûr ayetler meâlen şöyledir:

*Hiç şüphesiz İbrahim de atası Nuh'un yolunu takip eden biriydi. Zira o pak bir kalple rabbine yönelmişti. Günlerden birinde İbrahim babasına ve kavmine şöyle seslenmişti: "Nedir bu ibadet edip tapduğunuz şeyler?! Demek siz Allah'ı terk edip düzmece ilahlara tapıp ibadet etmek istiyorsunuz?! Onlara ibadet etmenizden dolayı âlemlerin rabbinin sizi nasıl cezalandıracağını hiç düşündünüz mü?! Derken İbrahim putlarla ilgili bir plan hazırladı; biraz düşündükten sonra "Ben hastayım." dedi. Bunun üzerine oradakiler İbrahim'in yanından ayrıldılar. Peşi sıra, İbrahim putların yanına geldi. Müşrik kavmin onlara sunduğu yiyecekleri görünce, "Niçin yemiyorsunuz?! Neyiniz var, neden cevap vermiyorsunuz?!" diye seslendi. Sonra öfkeyle üzerlerine yürüyüp sert darbelerle onları paramparça etti. Olup bitenleri öğrenen halk seri bir şekilde İbrahim'in yanına geldi. İbrahim onlara şöyle seslendi: "Siz [ağaçlardan, taşlardan] yontmak suretiyle hasıla getirdiğiniz bu putlara ne diye ibadet ediyorsunuz?! Oysa sizi de kendi ellerinizle yaptıklarınızı da (putları) yaratan Allah'tır." Bunun üzerine (müşrik kavim), "Gelin, İbrahim'i yakmak için bir yer hazırlayalım ve onu ateşin içine atalım." dedi. Evet, onlar böylece İbrahim'e bir tuzak kurmak istediler; ama biz bu tuzakları boşa çıkararak onları küçük düşürdük. (Ona kurulan tuzaktan kurtulduktan sonra) İbrahim "Ben rabbime gidiyorum, O mutlaka bana bir yol gösterecektir" dedi. (Saffât 37/84-99)*

Görüldüğü üzere mezkûr ayet ve öncesindeki ayetlerde insan fiilleri hakkında değil, tarihsel bağlamına uygun olarak muhataplarına Allah'ın yanı sıra putları rab edinmelerinin yanlışlığı üzerinde durulmaktadır. Şöyle ki Hz. İbrahim'in mensubu olduğu kavim bizzat kendi elleriyle putları yontup üretiyor ve sonra da onlara tapıyorlardı. Hz. İbrahim de onlara, "Siz [ağaçtan, taştan] yontarak meydana getirdiğiniz bu putlara ne diye tapıyorsunuz?! Oysa sizi de kendi ellerinizle yaptıklarınızı da (putları) yaratan Allah'tır." diyerek onlara yaptıklarının yanlış olduğunu söylüyordu. Benzer şekilde Ankebût sûrsesi 17. ayetindeki "Siz Allah'ı terk edip birtakım putlara tapınıyor ve kendi ellerinizle yaptığınız o putlara tanrılık yakıştırıyorsunuz. Oysa Allah'ı bırakıp tapduğunuz o putların size hiçbir rızık verme kudreti yoktur." mealindeki ifadeler de aynı mesajı verir. Dolayısıyla hem Saffât 37/96. ayet hem de Ankebût 29/17. ayet, Hz. İbrahim'in elleriyle yontup ürettikleri putlara aynı zamanda tapıyor olmaları sebebiyle kavmini eleştirdiğini ve onlara yaptıklarının abes olduğuna yönelik deliller sunduğunu gösteren aktarımlar olduğu söylenebilir.<sup>65</sup>

Bununla birlikte bu ayetler, Hz. Peygamber'in siretinden bağımsız olarak salt bir kısım aktarımı olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü bu ayetlerde evvel emirde Hz. İbrahim'in

<sup>64</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 5/7-8.

<sup>65</sup> Bk. Muhammed İzzet ed-Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 2000/1421), 4/224-225.

kavmi tarafından benimsenen şirk inancının saçma ve temelsiz olduğu anlatılarak bununla Mekkeli müşriklere tarizde bulunduğu söylenebilir. Nitekim Kur'an'daki tarihi olay ve kıssaların büyük oranda Hz. Peygamber'in yaşadıklarının bir yansıması olduğu uzak bir ihtimal olmasa gerektir. Bu bağlamda kıssanın Hz. Peygamber'in sireti muvacehesinde Mekke müşriklerini tevhid inancına çağırmakta olduğunu, onları Allah'ın yanı sıra düzmece tanrıları edinmeleri sebebiyle eleştirip kınadığını söylemek mümkündür.

Mezkûr ayet veya ayetlerin tarihsel bağlamı bundan ibarettir. Hal böyleyken bu ayeti veya ayetleri insan fiilleri ve halk-kesb konusunda delil olarak değerlendirmek isabetli olmasa gerektir. Ayrıca gerek fakihlerin gerek kelimcilerin gerekse müfessirlerin kendi görüş ve yorumlarını desteklemek maksadıyla ayetlerin bir kısmını alıp diğer kısmını terk etmeleri yaygın bir uygulama olduğu söylenebilir. Öte yandan mezkûr ulemanın ayet hakkındaki izahlarını Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil ayrımı dolayımında te'vil olarak da değerlendirilebilir. Bu ayrıma göre bu izahlar kesinlik arz etmez. Dolayısıyla bu ayetin hem metin düzeyinde hem de tarihsel düzeyde insan fiilleri meselesine delil olarak gösterilmesi isabetli olmasa gerektir. Dolayısıyla bu ayetin anlam alanı açısından insan fiilleri hakkında bahsi diğer olduğunu söylemek mümkündür.

### 3. Mâtürîdîlerin Argüman Olarak Kullandıkları Ayetler

İmâm Mâtürîdî *Kitâbu't-tevhîd* adlı eserinde hakikat manasında kesb vasıtasıyla insana nispet edilen fiillerin, halk vasıtasıyla Allah'a nispet edildiğini ileri sürer. Bu görüşünü istidlalde de En'âm 6/17, 102, Fussilet 41/46 ve Nisâ 4/83. ayetleri kullanır.<sup>66</sup> Bu ayetlerle Mâtürîdî ve Eş'arîlerin savunduğu insan fiillerinin yaratıcısı olmadığı, kesbin insana nispeten mecazi anlamda olduğu görüşünün aksine bu nispetin hakiki anlamda olduğunu temellendirmeye yöneliktir. Yani bu ayetlerden hareketle hem insan fiillerinin yaratıcısı olmadığını hem de kesb meselesini nasıl savunduğunu ortaya koyar.

#### 3.1.O'nun her şeye gücü yeter

Mâtürîdî'nin öne sürdüğü ilk ayet En'âm 6/17. ayet olup meâlen şöyledir: “Allah sana bir sıkıntı, bir zarar verirse bunu kendisinden başka hiç kimse savamaz. Sana bir iyilikte bulunursa bunu da hiç kimse engelleyemez; çünkü O'nun her şeye gücü yeter.”<sup>67</sup> Bu ayette argüman olarak “O'nun her şeye gücü yeter” şeklindeki kısım kullanılır. Aynı ayeti tefsirinde nasıl ele aldığına bakıldığında ayette insanın başına gelen zarar veya hayrın ancak kendi izniyle olduğu belirtilir. Ayette kast edilen zararın da insanın hasta olması, maişet darlığı, baskı ve zulüm gibi insandan kaynaklanan zararlar olduğu söylenir ve bunların Allah'a nispet edilme sebebinin de insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olmasıyla gerekçelendirilir.<sup>68</sup> Bu izaha göre de ayetin Mu'tezile'nin insan fiillerinin yaratıcısının kendi olduğu yönündeki görüşlerin aleyhine bir delil olduğu vurgulanmış olur. Bu itibarla Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*'de bu ayetle insan fiillerinin kesb yoluyla hakiki manada olduğunu temellendirmeye yönelirken, tef-

<sup>66</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İsam, 2005), 364-365.

<sup>67</sup> “وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ”

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/26.

sirinde insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu görüşünü temellendirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Kitabı't-tevhid'de Eşarîlerin kesb anlayışına, tefsirinde ise Mu'tezile'nin insan fiilleri hakkında görüşlerine karşı kendi insan fiilleri hakkındaki yaklaşımını ortaya koymuş olduğu söylenebilir. Öte yandan şunu da söylemek gerekiyor ki bu ayetle insan fiilleri arasında ilişki kuran başka bir müfessirle karşılaşmadık.

Görüldüğü üzere Mâtürîdî bu ayeti insan fiilleri hakkındaki görüşünü temellendirmek için kullanmıştır. Peki ayet nazil olduğunda ilk muhataplar da ayeti insan fiilleriyle alakalı olarak anlamışlar mıdır? Bunu öğrenmek için tabii ki öncelikle ayetin nâzil olduğu tarihin bilinmesi gerekir. Bu çerçevede ayetin içinde yer aldığı En'âm sûresi Mekke döneminin sonlarına doğru nâzil olmuştur. Bu dönemde müşriklerin baskı ve işkenceleri artırdığı, Hz. Peygamber'in müslümanların güven içinde kalabileceği bir yer bulabilmek için Arap kabilelerle görüşmeler yaptığı, Hz. Peygamber'in iki büyük yardımcısı ve destekçisi olan amca ve karısının vefat ettiği ve Arab kabilelerinin İslam davetini reddettiği bir döneme rastladığı görülür. Hz. Peygamber ile müşriklerin arasında gerçekleşen tartışmaların anlatıldığı ve bununla ilgili çeşitli tabloların yer aldığı bu sûrenin temel konuları, tevhid, şirk inancının eleştirisi, müşriklerin kınanması, nübüvvetin temellendirilmesi ve meada yani, yeniden dirilişin mutlaka gerçekleşeceği hakkındadır.<sup>69</sup>

Sûrenin ilk ayetlerinde tevhide ve nübüvvete ilişkin müşriklerin birtakım şüphe ve iddialarına da temas edilerek şirk inancı eleştirilir ve müşrikler tevhid ile nübüvveti kabul etmeye çağırılırlar. On ikinci ayetten itibaren de Allah'ın mutlak egemenliğine ve sonsuz rahmetine işaret edilir. Bu kapsamda yerdeki ve gökteki her şeyin O'nun mutlak kudret ve iradesi dahilinde olduğu, insana düşen bu irade ve güç karşısında boyun eğip teslim olmak, aksi halde kesin olarak gelecek olan kıyamet ve hesap gününde azaba mahkûm olacağına dikkat çekilir ve azaptan kurtulacak olanların Allah tarafından rahmet edilip esirgenenler olacaktır. Bu noktada insanın fiilleri ve kesble ilişkilendirilen mezkûr ayette Allah'ın dışında hiç kimse insanın başına gelecek derdi ve sıkıntıyı gideremeyeceği veya nimet ve lütufta bulunduğu da kimsenin ona engel olamayacağı ifade edilir.

Dolayısıyla bu ayeti ve ondan önceki ayetleri nazil olduğu tarihsel bağlamda okuduğumuzda adeta Mekke müşriklerine şu mesajın verildiğini söylemek mümkündür: Ey müşrikler şayet kendinize fayda sağlamak veya kendinizden zararı defetmek gayesiyle Allah'ın dışında ilah ve dostlar ediniyorsanız bilin ki büyük bir yanılığın içerisindeyiz. Buna ancak yeri ve gökleri yaratan, hiç kimseye muhtaç olmayan, her kesin ona ihtiyaç duyduğu, ibadete, yönelişe ve nefsin kendisine teslim edilmesine layık olan Allah'tan başkası güç yetiremez.<sup>70</sup>

Yapılan bu izaha göre ilk muhatapların mezkûr ayeti insan fiilleriyle ilişkilendirmedikleri açıkça görülür. Bu itibarla da bu ayetin kulların fiilleri hakkında olduğunu ileri sürmek açıkça anakronizme düşmek anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Bu noktada ayetin insan fiilleriyle ilişkili olduğunu ileri süren Mâtürîdî'nin bu izahının kesinlik arz etmediği, onun tefsir-te'vil ayırımı eksenindeki yaklaşımına göre de ortaya konulabilir. Şöyle ki ayetin

<sup>69</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 1/527-531.

<sup>70</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 4/72.



indiği dönemdeki anlam ve mesajını ayetin tefsiri; Mâtürîdî'nin insan fiilleri ile ilişkilendirerek yaptığı izahını ise ayetin te'vili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin yaptığı bu ayırım bağlamında mezkûr ayet hakkında söylediklerini te'vil çerçevesinde zannî, yani kesinlik ifade etmeyen açıklamalar olarak değerlendirmek mümkündür.

### 3.2. Her şeyi yaratan O'dur

Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-tevhîd* çalışmasında insan fiilleri ve kesb hakkındaki görüşünü temellendirmede kullandığı diğer ayet, “İşte rabbiniz Allah O'dur. O'ndan başka gerçek ilâh yoktur. Her şeyi yaratan O'dur. Öyleyse yalnız O'na kulluk/ibadet edin. Zira her şeye vekil olan/her şeyi gören ve gözeten O'dur.”<sup>71</sup> meâline gelen En'âm 6/102'dir.<sup>72</sup> Mâtürîdî'nin tefsirine bakıldığında, En'âm 6/17. ayette olduğu gibi bu ayette de kesb anlayışından bahsetmez. Mezkûr ayetin, Mü'tezile'nin “Allah her şeyi değil, bazı şeyleri yaratmıştır.” şeklindeki iddiasına karşı delil oluşu üzerinde durur. Bu çerçevede ayetteki “Her şeyi yaratan O'dur” ifadesi bazı şeyleri yarattı, bazılarını yaratmadı anlamına gelseydi, “Her şeye vekil olan O'dur” meâlindeki ayetin de her şeye değil, bazı şeylere tahsis edilmesi gerekir ve Allah'ın her şeyi değil, bazılarını korur anlamına gelmesi gerektiğini ileri sürer. Bu itibarla her iki ifadenin tahsis ifade etmediğini, mutlak ifade ettiğini ileri sürmüştür.<sup>73</sup> Dolayısıyla Mâtürîdî, En'âm 6/17. ayetteki yaklaşımını bu ayette de sürdürmüştür.

Fahreddin er-Râzî bu ayetin tefsirinde Eş'arilerin ayeti, insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğuna ilişkin görüşlerini temellendirmede argüman olarak kullandıklarını söyler. Şöyle ki kulların fiilleri şeydir, Allah her şeyi yaratmıştır, şu hâlde ayet insanın fiillerini de Allah'ın yaratmış olduğunu gerektirir. Fahreddin er-Râzî, bu ayette Mü'tezile'nin karşı argümanlarından da bahseder. Mü'tezile, ayet her ne kadar umumi olsa da insan fiillerinin bu kapsamda olmadığını gösteren başka karinelerin bulunduğunu söyler. (ı) Allah bu ayette, “Her şeyi yaratan O'dur. Öyleyse yalnız O'na kulluk/ibadet edin.” buyurmaktadır. Şayet kulların fiilleri bu ayetin kapsamına girseydi, ayetin anlamı “Ben sizin amellerinizi yarattım, bu yüzden bu amelleri aynı şekilde yine yapınız” manasına gelirdi ki bu anlamın yanlışlığı ortadır. (ii) Allah, “O, her şeyi yaratandır” ifadesini kendisini medh-i sena etmeleri için söylemiştir. Şayet insan fiilleri de buna dahil olsaydı bu medh-i sena olmaktan çıkardı. Zira Allah'a zina, livata, hırsızlık ve küfrü yarattığını söyleyerek övünmesi uygun olmaz. (iii) Bu ayetten sonra Allah, “Rabbiniz'den size idrak etme kabiliyeti verilmiştir; her kim hakikati görüp iman ederse kendi lehine ve her kim de hakikati körlük ederse kendi aleyhine davranmış olur.” buyurmuştur. Bu ayet, insanın bir şeyi yapıp yapmaması hususunda hür olduğunu, önünde bir engel bulunmadığını gösteren açık bir ifadedir. Bu da insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığına işaret eder. Zira insan fiillerini Allah yaratsaydı, insanın bu hususta hür olduğundan söz edilemezdi. (iv) Bu ayet, “Bir de cinleri Allah'a birtakım ortaklar yaptılar.” ayetinin peşinden gelmiştir. Mezkûr ayetten kast edilen Mecusîlerin “alem, birisi lezzet ve hayırların, diğeri ise elem ve şerlerin yaratıcısı olan iki ilahlı bir alemdir.” şeklindeki inançlarını, “O'ndan başka gerçek ilâh yoktur. Her şeyi yaratan O'dur.” ifadesiyle bu inancın yanlışlığı

<sup>71</sup> “ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ”

<sup>72</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 365.

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/165.



ortaya konmuştur. Dolayısıyla bu dört argüman kulların fiillerinin, “Allah’ın o her şeyi yaratandır” buyruğunun genel hükmünden çıkarılmasını gerektirir.

Fahreddin er-Râzî ise Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü bu argümanlara karşı şöyle cevap verir: “Aklî ve kesin delil, söz konusu ayetin literal şekilde ifade ettiği anlamın doğruluğunu desteklemektedir. Şöyle ki insandan sadır olan fiiller sebeplere dayanır. Sebepleri yoktan yaratan ise Allah’tır. Dolayısıyla sebepler ile kulun kudreti birleştiği zaman, bu, insanın o fiili yapmasını icap ettirir. Bu da, insanın fiillerini Allah’ın yaratmış olmasını gerektirir. Ayetin literal manası de bu kesin aklî delili pekiştirince, bu husustaki bütün şüpheler ortadan kalır.”<sup>74</sup>

Görüldüğü üzere hem insan fiillerini Allah’ın değil insanın kendisinin yarattığını ileri süren Mu‘tezile hem de Allah’ın yarattığını savunan İmâm Mâtürîdî ve Eş‘arî âlimler ayetin kendi tarihsel bağlamına göndermede bulunmaksızın ifadelerin lafız-beyan manası ekseninde temellendirmeye çalışmışlardır. Bu tartışmanın kıskacında ayet, indiği vasatta da insan fiilleri üzerinde mi durmakta yoksa başka bir şeyden mi bahsetmektedir? Bunun anlaşılması için ayetin nazil olduğu döneme gitmek gerekir. En‘âm 6/102. ayetinin içinde bulunduğu En‘âm sûresinin indiği tarihsel bağlama daha önce değinilmişti. Mezkûr ayetin ve ondan önceki ayetin tarihsel bağlamı aşağı yukarı aynıdır. Buna göre sûrede genel olarak tevhidin biricik inanç olduğu, şirkin yanlışlanarak eleştirildiği, nübüvvetin ispatı, yeniden dirilişin mutlaka gerçekleşeceği konuları üzerinde durulmakta olduğuna temas edilmişti.<sup>75</sup> Bu kapsamda söz konusu ayet ile bir önceki ayette, şirk anlamına gelen Araplara ait inançlar ve bu inançlara yöneltilen eleştiriler aktarılmaktadır. Bu inançlardan biri de cin inancıdır.

Arapların yaşamlarında cinlerin oldukça mühim ve özel bir yerinin olduğu bilinmektedir. Onlara göre cinler arasında hem iyiler hem de kötüler bulunmaktadır.<sup>76</sup> Kendileri gibi kabile ve aşiretlere sahip olup aralarında akrabalıklar vardır. Kabileler halinde yaşar birbirleriyle barışır ve savaşır.<sup>77</sup> Özellikle mezarlıklar, تنها, karanlık yerler ve yer yarıkları olmak üzere insanların yaşadığı tüm mekanlarda bulunurlar.<sup>78</sup> Cahiliye dönemi Arapları arasında cinlere Allah’ın kızları demek suretiyle onlarla Allah arasında nesep oluşturanlar olduğu gibi onlara ibadet etmek suretiyle ibadetlerinde onları Allah’a ortak kılanlar da söz konusu olmuştur.<sup>79</sup>

Arapların sahip olduğu bu cin anlayışı çerçevesinde, “*Cinleri Allah’a ortak koştular. Hâlbuki onları yaratan da Allah’tır. Hiçbir bilgiye dayanmaksızın Allah’a bazı oğullar ve kızlar yakıştırdılar. Allah onların bu yakıştırmalarından uzak ve yücedir.*” meâlindeki En‘âm 6/100. ayette cinlerden kaynaklanan şirk inançları eleştirilmiş ve “*O, gökleri ve yeri örneksiz ve eşsiz bir şekilde yaratandır. Hem sonra O’nun hiç eşi olmadı ki çocuğu olsun. Her şeyi*

<sup>74</sup> Bk. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 13/95-96.

<sup>75</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 1/527-531.

<sup>76</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Bağdad: Menşûrâtu eş-Şerîf er-Râdî, 1993), 6/707.

<sup>77</sup> Ali, *el-Mufasssal*, 6/711.

<sup>78</sup> Ali, *el-Mufasssal*, 6/718-719.

<sup>79</sup> Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunis: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 7/405; 25/184-185.

yaratan O'dur, her şeyi bilen de O'dur." ile "İşte rabbiniz Allah O'dur. O'ndan başka gerçek ilâh yoktur. Her şeyi yaratan O'dur. Öyleyse yalnız O'na kulluk/ibadet edin. Her şeye vekil olan/her şeyi gören ve gözetken O'dur." meâline gelen En'âm 101-102. ayetlerde ise tek yaratıcının Allah olduğu ve onun dışındaki tüm varlıkların Allah tarafından yaratılmış olduğuna dikkat çekilerek ulûhiyet ve rubûbiyette Allah'ın bir oluşuna, yani tevhide vurgu yapılmıştır. Nitekim Mukâtil b. Süleyman mezkûr ayeti, "Rabbiniz, şu gökleri ve yeri yaratan, her şeyi yaratan, eşi ve çocuğu bulunmaktan yüce ve uzak olan Allah'tır. Ey Mekke müşrikleri, O'nun dışında başka bir ilah yoktur, O her şeyin yaratıcısıdır. Öyleyse ona ibadet edin, yani onu birleyin. O her şey üzerinde vekildir, yani her şeyin; zikredilen oğulların, kızların ve başkalarının rabbidir."<sup>80</sup> şeklinde izah eder. Keza Taberî de ilgili ayeti zikrettikten sonra, ayetin cinleri Allah'ın ortağı olarak kabul eden Mekke müşriklerinin iddialarını yalanlamak için nazil olduğunu belirtir. Böylece ilgili ayeti nüzul vasatına uygun bir şekilde anlamlandırır ve dönemin konjonktürüne uygun olan mesajı açık bir şekilde ortaya koyarlar.

Mezkûr ayetin nüzul dönemine ilişkin verilen bilgiler ışığında ayetin insan fiilleri ile alakalı olmadığını, söz konusu ayet açısından insan fiillerinin bahsi diğer olduğunu söylemek mümkündür. Ayetin insan fiilleriyle ilişkili olduğuna dair yapılan bu tür izahları anakronizm olarak değerlendirmek mümkün olduğu gibi Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil ayrımı dolayımında te'vil olarak da değerlendirmek mümkündür. Buna göre söz konusu değerlendirmeler ister anakronizm olarak kabul edilsin ister te'vil olarak kabul edilsin ayetin indiği dönemdeki anlam ve mesajıyla alakalı olmadığı açıktır. Ayrıca söz konusu ayetle ilişkin lafız-beyan eksenli yapılan bu yorumlar, bize, ayetleri kendi tarihsel bağlamından soyutlandığında birbirinden farklı anlamların nasıl yüklendiğini de göstermektedir.

### 3.3. Allah kullara zulmedici değildir

İmâm Mâtürîdî'nin *Kitabu't-tevhîd* adlı eserinde insan fiilleriyle ilgili yaklaşımını ortaya koyarken referansta bulunduğu bir başka ayet ise, "Kim salih amelde bulunursa, bu kendi hayrınadır. Kim de kötülük yaparsa, bu da kendi zararınadır. Rabbin kullarına asla zulüm etmez."<sup>81</sup> meâlindeki Fussilet 41/46. ayetidir. Yani insan fiillerinin kesb edilmeleri açısından insana nispetinin hakiki anlamda olacağını belirtir ve mezkûr ayetin "Rabbin kullarına asla zulüm etmez." kısmına atıfta bulunur.<sup>82</sup> Buna göre ayeti hem insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu hem de insanın kesb ettiği fiilin hakiki anlamda olduğu hakkında delil olduğunu ima eder. Aynı ayeti tefsirinde ise imtihan çerçevesinde izah eder ve ayetin insan fiillerine taalluk eden bir yönünün bulunup bulunmadığına temas etmez. Ayetle ilgili izahı şöyledir:

"Her türlü eksiklik ve noksanlıktan yüce ve uzak olan Allah, yarattığı kullarını ancak kendilerinin yararlanmaları ve başlarına gelecek zararlardan korunmaları için imtihan etmektedir. O imtihanın, emrin ve yasağın yararlarını onlar görecekler, zararlarını da onlar çekeceklerdir. Hayır ve taat adına yaptıkları kendi yararlarına, kötülük olarak yaptıkları da onların aleyhinedir. Bundan dolayı Cenâb-ı Hak, "Rabbin kullarına asla

<sup>80</sup> Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr, *Tefsîru Mukâtil*, 1/582.

<sup>81</sup> "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ"

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, 365.

*zulüm etmez*” buyurmaktadır. Allah her iki yolu da gayet açık ve yeterli şekilde herke-  
se beyan etmiş, hepsi için de deliller ve kanıtlar getirmiştir. Şöyle bir yola girenin şu  
akıbetle karşılaşacağını açıklamaktadır; Ya ebedî nimetler ve sürekli mutluluk, ya da  
ebedî azap ve daimî hüznü! Sonu cehenneme ve hüznü giden yola giren biri, kendisi  
onu istemiş ve o neticeye kendi ayağıyla gitmiştir. Sonu cennete ve ebedî nimetlere va-  
ran yola giren kişi de kendi iradesi ve seçimiyle oraya ulaşmıştır. İşte “*Rabbın kulları-  
na asla zulüm etmez*” cümlesinin tefsiri budur. En doğrusunu Allah bilir.”<sup>83</sup>

Görüldüğü üzere Mâtürîdî *Kitâbü't-tevhîd* adlı çalışmasının aksine tefsirinde ayetle in-  
san filleri veya kesble arasında bir bağlantı kurmaz. Ancak izahın bütününden insanın yaptık-  
larından sorumlu tutulacağı, bu manada insanın irade sahibi bir varlık olduğu imasını çıkart-  
mak mümkündür. Bu yönüyle kesbe göndermede bulunduğu söylenebilir. Buna göre  
Mâtürîdî'nin tefsir-te'vîl ayrımı ekseninde *Kitâbü't-tevhîd*'deki izahında te'vîl amelîyesine,  
tefsirindeki izahında ise tefsir amelîyesine başvurduğunu söylemek mümkündür.

Bu noktada Mâtürîdî'nin tefsir amelîyesi olarak betimlediği duruma uygun düşecek  
anlamı tespit sadedinde ayetin indiği vasatta geldiği anlamı ve verdiği mesajın ne olduğuna  
gelince, öncelikle ayetin içinde bulunduğu Fussilet sûresinin nuzül zamanı hakkında bilgiye  
vakıf olmak gerekir. Bu sûrenin Mekke'de nazil olduğu malumdur. Ancak bunun bi'setin  
hangi yılına rastladığı hakkındaki bilgiler oldukça yetersizdir. Bununla birlikte sûrenin Hz.  
Hamza müslüman olup Hz. Ömer'in henüz müslüman olmadığı bir aralıkta nâzil olduğu ifade  
edildiği<sup>84</sup> gibi boykot yıllarında indiği de söylenmiştir.<sup>85</sup> Buna göre her halükârda ayet tevhi-  
de davetin başlandığı ve şirkin eleştirilmeye başlandığı bir döneme rastladığı söylenebilir.  
Zira tevhid çağrısının vurgulandığı, şirkin eleştirildiği ve Müslümanların eziyet görmeye baş-  
ladığı bu dönemler Müslümanların var olma mücadelesi verdiği yıllardır aynı zamanda. Bu  
zemin ve zaman doğrultusunda ayetin siyakıyla birlikte geldiği anlamın ve verdiği mesajın  
şöyle olduğu söylenebilir: Ey Mekkeli müşrikler! Vahye kulak verip İman eder ve Hz. Pey-  
gamber'in yanında olursanız, bunun faydasını görürsünüz, vahye kulak asmayıp imana ya-  
naşmazsanız, şirk ve inkarda ısrar ederseniz bunun bedelini ağır ödersiniz. Bu noktada Allah  
kimseye haksızlık etmez.

Dolayısıyla bu ayetin indiği bu zemin ve zaman dikkate alındığında ayetin insan filleri  
veya kesble ilgili olmadığı anlaşılır. İlgili ayetin müşrikleri korkutmaya ve kınamaya yönelik  
olup onlarda pişmanlık ve vazgeçirme duygusu oluşturmayı hedeflediği de açıkça görülür.<sup>86</sup>  
Bunun yanında yaptıkları seçimin kendi iradeleriyle gerçekleştiği ve ceza ve sevabın da bu  
seçimin neticesinde olduğu vurgulanarak insan iradesine de zımnen gönderme yapıldığı söy-  
lenebilir. Bu itibarla ayetin insan fiilleri hakkında olduğunu iddia etmek açık bir anakronizm-  
dir.

<sup>83</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 13/148-149.

<sup>84</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 5/171-172.

<sup>85</sup> Câbirî, *Fehmu'l-Kur'an*, 2/107.

<sup>86</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 4/431.

### 3.4. Onları siz öldürmediniz, Allah öldürdü

Mâtürîdî âlimlerden Ebu'l-Berekât en-Nesefî, insan fiilleriyle ilgili argümanları arasında, “Onları siz katletmediniz, Allah katletti; attığın zaman da aslında sen atmadın, Allah attı.”<sup>87</sup> meâlindeki Enfâl 8/17. ayetini zikreder. Nesefî, ayette kulların fiillerinin kendisine nispeten kesb, Allah’a nispeten yaratma olduğuna dair bir anlam içermekte olduğunu söyler.<sup>88</sup> Fahreddîn er-Râzî, Eş’arî âlimlerin de bu ayeti kesble ilişkilendirdiklerini söyler. Bu kapsamda ayete göre kulların fiillerini Allah yaratmıştır. “Attığında sen atmadın” ifadesinde ise Hz. Peygamber’in hem attığı hem de atma işinin ondan nefyedilmekte olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla bu ifade, Hz. Peygamber’in kesb cihetinden attığını, yaratma cihetinden atmadığı manasına hamledilmelidir.<sup>89</sup> Bu itibarla bu ayetin insan fiilleri ve kesble alakalı olduğunu Mâtürîdî âlimlerin yanı sıra Eş’arî âlimler de ifade etmektedir.

Buraya kadar insan fiilleri ve kesb ile ilişkilendirilen bütün ayetler Mekkî ayetlerdir. Ancak bu ayet önceki ayetlerin aksine Medenî bir ayettir. Bakara’dan sonra Al-i İmrân’dan önce nazil olan Enfâl, bazılarının göre Medenî sûrelerin ikincisi, bazılarının göre üçüncüsü diğer bazılarının göre ise dördüncüdür. Medine’de kaçınıcı sûre olarak nazil olursa olsun Bedir savaşı sırasında gelmeye başladığı belirtilen Enfâl, genel olarak Bedir savaşı, barış, savaş esirleri ve ganimetle ilgili meseleleri içerir.<sup>90</sup>

Konumuza esas olan ayet hakkında Mukâtil b. Süleymân şu bilgilere yer verir: Hz. Peygamber müşriklerin karşısında saf tutunca, vadiden üç avuç kum ve çakıl alarak dua etti ve onları Hz. Ali’ye verdi. O da onları düşmanların yüzüne karşı savurdu. O sırada Hz. Peygamber, “Allah’ım! Onların kalplerine korku düşür, ayaklarını sars.” diyerek onlara beddua etti. Bunun üzerine Allah da onların yüzlerini, gözlerini kendilerine doğru atılan kum ve çakıllarla doldurdu. Üçüncü avucu atınca da müşrikler dağılıp kaçtılar. Müslümanlar da peşlerinden koştu, kimini yakalayıp öldürdü, kimini de esir etti. İşte Allah’ın bu ayeti bunu anlatmaktadır.<sup>91</sup>

Müşriklere çakıl taşı veya kum tanelerinin savrulması hadisesini İbn Hişâm şöyle aktarır: Hz. Peygamber Bedir günü ashabının saflarını düzeltti. Daha sonra zafer için dua ve niyazda bulundu ve duasını şöyle sonlandırdı: “Allah’ım! Şu bir avuç topluluğu yok edersen, sana yeryüzünde ibadet/kulluk edecek kimse kalmayacak.” Duadan sonra Hz. Peygamber Müslümanlara yöneldi ve onları savaşa teşvik etmek için bir hitabe irad etti. Müslümanların ordusuyla müşrik ordular karşı kaşıya gelince de yerden bir avuç çakıl taşı alıp Kureyş’e döndü ve “Yüzleri kara olsun” diyerek elindeki çakıl taşlarını müşriklere karşı savurdu, hemen

<sup>87</sup> «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»

<sup>88</sup> Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/637.

<sup>89</sup> Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 15/466.

<sup>90</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 7/7.

<sup>91</sup> Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr, *Tefsîru Mukâtil*, 2/106.

peşinden de savaş emrini verdi.<sup>92</sup> İbn Hişâm söz konusu ayetin Hz. Peygamber'in düşmana dönerek çakıl taşı savurması neticesinde nazil olduğunu belirtir.<sup>93</sup>

Tüm bu bilgiler ışığında mezkûr ayetin genel anlamda Bedir savaşı sırasında nazil olduğu söylenebilir. Bedir savaşında, bilindiği üzere Müslümanlar kendilerinden üç kat büyük bir orduyla karşı karşıya gelmiş ve bu ordu karşısında büyük bir zafer elde etmiştir. Bu noktada Müslümanların bu savaştan zaferle çıkmalarında içinde buldukları moral ve motivasyonun rolü büyüktür. Çünkü Müslümanlar bu savaşta galip olmalarının kendileri ve dinlerinin geleceği açısından ne kadar önemli olduğunu biliyorlardı. Hz. Peygamber'in "Allah'ım! İşte bunlar bir avuç topluluktur, onları da yok edersen, yeryüzünde sana kulluk edecek kimse kalmayacak" şeklinde sürekli dua ve niyazda bulunması ve müminlerin de buna şahit olmaları meselenin ciddiyetini elden bırakmamalarına sebep olmuştur.

Hz. Peygamber'in bu dua ve niyazları sonrası başta Kur'an olmak üzere siyer, meğâzî ve hadis kaynaklarında nakledilen bilgilere göre Müslümanların Bedir savaşında galip olmasının arkasında Allah'ın melekleri Müslümanlara destek ve yardımcı olarak göndermiş olması bulunmaktadır. "Onları siz katletmediniz, Allah katletti. Attığın zaman da aslında sen atmadın, Allah attı." meâlindeki bu ifadeler de Allah'ın bu savaşta Müslümanlara olan destek ve yardımlarına delalet etmektedir.<sup>94</sup>

Görüldüğü üzere mezkûr ayetin sevk edildiği anlam ve verdiği mesajın insan fiilleriyle veya kesble herhangi bir alakası bulunmamaktadır. Dolayısıyla söz konusu ayet açısından insan fiilleri ve kesb konusu bahsi diğerdir ve bu ayetin insan fiilleri hakkında olduğunu ileri sürmek ise açık bir anakronizmdir. Ya da Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil ayrımı ekseninde te'vil kapsamında olup insan fiillerine delaletinde kesinlik arz etmez.

### Sonuç

Mâtürîdî ve Eş'ariler insan fiilleriyle ilgili görüşlerini temellendirmek için birçok ayeti delil olarak kullanmışlardır. Ele alınan ayetlerin dördü Eş'arilerin, beşi ise Mâtürîdîlerin argümanlarıdır. Yine bu ayetlerin sekizi Mekki, biri ise Medenîdir. Mezkûr ayetlerin üzerinde yapılan değerlendirmelerin neticesinde bu ayetlerin kendi tarihsel bağlamlarında insan fiilleri ile alakası bulunmadığı görülmüştür. Bu ayetleri kendi görüşlerini temellendirmek için kullananlar, ayetleri hem siyak-sibakından hem de nüzul bağlamlarından bağımsız olarak lafiz-beyan çerçevesinde ele almışlardır. Nitekim Fahreddîn er-Râzî de insan fiilleri ve kesble ilişkilendirilen bazı ayetlerin istidlal açısından zayıf olduğunu itiraf etmiştir.

Mekke'de nâzil olan ayetlerin ağırlıklı olarak İslam mesajının tebliğinin aşikâr bir şekilde başladığı, müşriklerin Müslümanlara baskı ve işkence etmeye başladığı boykot dönemi, Habeşistan'a hicret ve Hz. Peygamber'in diğer Arap kabileleriyle görüşmeye başladığı bir zaman aralığına denk düşer. Bu ayetlerde ağırlıklı olarak da tevhid inancının tek doğru inanç

<sup>92</sup> Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafâ es-Sekkâ vdğ. (Kahire: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1995), 1/627-628.

<sup>93</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/668.

<sup>94</sup> Elşad Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 86.

biçimi olduğu, şirk inancının ve müşriklerin eleştirildiği, Müslümanlara ve Hz. Muhammed'e moral ve motivasyon aşılandığı görülür.

Mezkûr Medenî ayet ise Müslümanların Medine'ye hicret etikten sonra Mekkeli müşriklerle karşı karşıya geldikleri Bedir savaşı zamanında nazil olmuştur. Bu ayette, mağlup olmaları halinde yeryüzünde Allah'a hakkıyla ibadet edecek bir topluluğun kalmayacağı mü-nacatında bulunan Hz. Peygamber'in haykırışı muvacehesinde Allah'ın Bedir'de Müslüman-lara yaptığı yardıma dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla mezkûr ayetlerle insan fiilleri arasında irtibat kurulması açık bir anakronizmdir. Başka bir ifadeyle bu ayetler açısından insan fiilleri meselesi bahsi diğerdir. Ayrıca Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil ayrımı dolayımında söz konusu ayet-lerin insan fiilleri ile ilişkilendirilmesi te'vil kapsamındadır. Dolayısıyla zikri geçen ayetlere yüklenen bu anlamlar kesinlik arz etmezler.



**Kaynakça**

- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdad: Menşûrâtu eş-Şerîf er-Râdî, 1993.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Arslan, Hulusî - Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelâm*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Kitâbu't-temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. thk. Şeyh İmâduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiye, 1987/1407.
- Balcı, İsmâîl. *Vahyin Gölgesinde Siyer II*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Begavî, Ebû el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1409-1412.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. thk. Muhammed Azîmüddin-M. Habîbullah el-Kâdirî. 1-22. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru rûhi'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, tr.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu'l-Kur'an*. 3 Cilt. Mağrib: ed-Dâru'l-Baydâ, 2008.
- Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Hammâd. *es-Sahâh: Tâcu'l-Luğa ve Şahâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. thk. Âdil Enver Hıdır. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Dâmegânî, Hüseyin b. Muhammed. *Kâmûsu'l-Kur'ân ev islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 4 Baskı, 1983.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 2. Baskı, 2000/1421.
- Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şahhâte. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Salih b. Makbel b. Abdullah el-Useymî. Riyad: Medâru Müslim li-neşr, 2011/1432.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâîl. *el-Luma' fî reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bid'a*. Mısır, 1955.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabi, 3. Baskı, 1420.
- Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdurrahmân. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâ'î. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.

- Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma 'rifeti ba 'zî me 'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu Bûlâk, 1285.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Çur'âni'l-mecîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002/1423.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafâ es-Sekkâ vdğ. Kahire: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1995.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Çur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed vdğ. 14 Cilt. Cîze: Muessesetu Kurtubâ, 2000/1412.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, tr.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fağl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruvefyî 'î. *Lisân'l-'Arab*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu A'lemî, 1436/2010.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzır fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2000/1421.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Çur'an*. thk. Ahmed el-Bezduî - İbrâhim Etfiyyiş. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-kutubi'l-Mısrıyye, 2. Baskı, 1964-1348.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *Le'tâifü'l-işârât*. thk. İbrahim Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Heyetu'l-Mısrıyyeti'l-Âmme li-Kitâb, 3. Baskı, 2000.
- Mahmudov, Elşad. *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İsam, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Ahmed Vanlıoğlu. 1-17. İstanbul: Dâru'l-mizân, 2007.
- Mevdûdî, Ebu'l-Al'â. *Tefhimu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî vdğ. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 1996.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.

- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'ıku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998/1419.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Râğıb el-İşfehânî, Ebü'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Ķur'ân*. thk. Vâil Ahmed Abdurrahman. Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikiyeye, ts.
- Sâbûnî, Nureddin es. *Matürîdiyye Akâidi[el-Bidaye fi Usuliddin]*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Ķur'ân*. thk. Ebü Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'-Arabiye, 2002/1422.
- Se'âlibî, Ebü Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Ķur'ân*. thk. Abdulfettâh Ebü Sünne. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'-Arabi, 1997/1418.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Tefsîrü'l-Ķur'ân (Kitâbü't-Tefsîr)*. thk. Ebü Temîm Yâsir b. İbrahim - Ebü Bilâl Ganîm b. Abbâs. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997/1418.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ķur'ân*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. Beyrut, 2012/1433.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî: Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ķur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/304-306. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Fiil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâ'ıki gavâmiizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 2 Baskı, 1407.

### **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)**

Hanefi ŞOLA

### **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.

### **Çıkar Çatışması / Competing Interests**

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

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)**

**Fâ-i Tefsiriyye Edatının Çevirisi Meselesi: Türkçe Meal Çalışmaları Üzerinde Bir İnceleme**

*The Problem of Translation of the Preposition Fâ at-Tafsîriyya: A Study on Turkish Ma'âl/Translation Studies*

**Eyyüp TUNCER**

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Assistant professor, Gaziantep Islam Science and Technology, Faculty of Islamic Sciences  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Gaziantep, Türkiye

kuranhadimi90@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1907-9065> |

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 09/01/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 09/04/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2023

**Atıf / Citation:** Tuncer, Eyyüp. “Fâ-i Tefsiriyye Edatının Çevirisi Meselesi: Türkçe Meal Çalışmaları Üzerinde Bir İnceleme”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan/April 2023), 361-380.

<https://doi.org/10.31121/tader.1231620>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

**Öz**

Yakın döneme kadar tefsir çalışmalarında hâkim dil Arapça iken dini, sosyal, düşünsel birçok faktörün devreye girmesiyle Müslüman toplumlar ana dillerinde meal/tefsir çalışmalarını yapmaya yönelmişlerdir. Bunun zorunlu bir sonucu olarak tefsir araştırmacılarının ana gündemini belirleyen konulardan biri de Kur'an'ın hangi çeviri teknikleriyle/stratejileriyle hedef dile aktarılması gerektiği meselesi olmuştur. Kur'an gibi belagatin zirvesinde bulunan bir metnin tam ve eksiksiz bir şekilde hedef dile aktarılmasının mümkün olamayacağı aşikârdır. Ancak bir taraftan da meal çalışmalarına duyulan ihtiyaç, kaynak dilin hedefe dile en doğru bir şekilde aktarılmasını zorunlu kılmaktadır. Kur'an'ın hedef dile aktarımında cümle yapısı ve sözün bağlamı başta olmak üzere her bir kelime ve edatın büyük bir işlev gördüğü muhakkaktır. Bu edatlardan biri de fâ harfidir. Fâ edatının birçok fonksiyonu bulunmakla birlikte bu çalışmada sadece tefsiriye/açıklama manası üzerinde durulmuştur. Tefsir ve nahiv sahasında yazılan ana kaynaklardan fâ edatının işlevi doğru tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun yanı sıra Türkçe meal çalışmalarında söz konusu edatın nasıl tercüme edildiği örnekler üzerinden gösterilerek doğru bir çevirinin nasıl olması gerektiğine dair önerilerde bulunulmuştur. Görüldüğü kadarıyla mevcut birçok meal çalışması fâ edatının 'açıklama' fonksiyonunu Türkçeye aktarımında yetersiz kalmaktadır. Fâ edatının tefsiriye/açıklama yönü dikkate alınmamış; çoğu zaman "ve" gibi bağlaçlarla veya nokta, virgül gibi noktalama işaretleriyle ifade edilmeye çalışılmıştır. Hâlbuki fâ edatının kaynak dildeki kullanımı dikkate alındığında bunun hedef dile bu şekilde aktarılması isabetli görünmemektedir. Bunun yerine noktalı virgül (;) işareti önerilmiştir ve Türkçe dil kuralları açısından bunun daha doğru olacağı ifade edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Meal, Çeviri Teknikleri, Fâ-i Tefsiriye Edatı.

**Abstract**

While Arabic was the dominant language in tafsir studies until recently, with the introduction of many religious, social and intellectual factors, Muslim societies tended to do translation/tafsir studies in their mother tongue. As a necessary consequence of this, one of the issues that determines the main agenda of tafsir researchers has been the issue of which translation techniques/strategies should be used to transfer the Qur'an into the target language. It is obvious that a text like the Qur'an, which is at the peak of eloquence, cannot be fully and completely translated into the target language. However, on the one hand, the need for translation studies makes it necessary to transfer the source language to the target language in the most accurate way. It is certain that each word and preposition, especially the sentence structure and the context of the word, have a great function in the transfer of the Qur'an to the target language. One of these prepositions is the letter fâ. Although the preposition fâ has many functions, in this study only the meaning of tafsiriyya/explanation is emphasized. The function of the preposition fâ has been tried to be determined correctly from the main sources written in the field of tafsir and syntax. In addition, in Turkish translation studies, how the preposition in question is translated has been shown through examples and suggestions have been made on how a correct translation should be. As can be seen, many existing translation studies are insufficient in transferring the 'explanation' function of the preposition fâ to Turkish. The tafsiriyya/explanation aspect of the preposition fâ has not been taken into account; Most of the time, it has been tried to be expressed with conjunctions such as "and" or punctuation marks such as periods and commas. However, considering the use of the preposition fâ in the source language, it does not seem appropriate to transfer it to the target language in this way. Instead, a semicolon (;) is suggested and it is stated that this would be more accurate in terms of Turkish language rules.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Ma'al/Translation, Translation Techniques, Fâ at-Tafsiriyya Preposition.

**Giriş**

İslam tarihi boyunca Kur'an üzerinde birçok farklı çalışma yapılmıştır. Bunun bir neticesi olarak tarihi süreçte birçok farklı tefsir türü ve akımı ortaya çıkmış; kayda değer bir tefsir literatürü günümüze kadar ulaşmıştır. Farsça, Türkçe gibi birkaç dili müstesna kabul edersek



tefsir çalışmalarının genellikle Arapça olarak telif edildiğini görmekteyiz.<sup>1</sup> Ancak son yüzyıl-da Kur'an üzerinde yapılan tercüme/meal<sup>2</sup> çalışmalarının artış göstermesiyle bu alana özel bir ilgi duyulmaya başlanmıştır. Günümüzde ilahiyat fakültelerinde 'çeviri teknikleri/stratejileri ve meal çalışmaları' gibi başlıklar altında müfredata yeni dersler eklenme ihtiyacı duyulmuştur. İslamiyet'in temel kaynağı Kur'an'ın hedef dile aktarımında nasıl bir teknik veya metot izlenmesi gerektiği hâlâ tam olarak çözüme kavuşturulmuş bir mesele değildir.<sup>3</sup>

Kur'an'ın doğru anlaşılması için her türlü harf ve edatın özel bir yeri vardır. Zerkeşi (öl. 794/1392) *el-Burhân*'da *el-kâlam fî al-kur'ân* adlı son başlığında Kur'an'da geçen harf ve edatları incelemektedir. Ona göre farklı medlulleri haiz olmasından dolayı harflerin anlamları ve kullanım alanları bir müfessir tarafından bilinmesi gerekir.<sup>4</sup> Süyûtî harf ve edatların cümlelerin anlamına etki etmeleri ve hüküm istinbatında önemli bir rol oynadıkları için önemine binaen bu meseleyi müstakil bir başlık altında işlemektedir.<sup>5</sup> Aynı geleneği İbn Akîle (öl. 1150/1737) *ez-Ziyâde ve'l-ihşân* adlı eserinde devam ettirmiştir.<sup>6</sup> İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) belirttiği gibi Arapça irap özelliğine sahip bir dil olduğu için isim, fiil, harflerin kullanma biçimi başta olmak üzere cümlelerin dizimi gibi birçok unsur manayı doğrudan etkileyebilmektedir.<sup>7</sup>

Bu çalışmada çeviri teknikleri açısından Kur'an'da geçen "Fâ-i Tefsiriyye"nin (الفاء التفسيرية) Türkçeye nasıl aktarılması gerektiği üzerinde durulacaktır. Türkçe meal çalışmalarında zaman zaman önemli hususlarda çeviri tekniklerinin ihmal edildiği görülmektedir. Bu meselenin çözüme kavuşması için daha ciddi ve geniş boyutlu çalışmaların yapılması gerektiği muhakkaktır. Bundan dolayı çalışmamızı açıklama/tefsir işlevini gören fâ edatıyla sınırlı tuta-

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bk. Muhammet Abay, "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19 (2012), 232–303; Hidayet Aydar, "Yaygınlık Bakımından Meallerimiz ve Mealler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme", *F5M İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 1 (2015), 109–147; Hidayet Aydar, "Türklerde Kur'an Çalışmaları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 159–235; Eyyüp Tuncer, "Malay Dünyasında Dil Açısından Tefsir Çalışmalarının Mahiyeti", *Sırat* 3/1 (2022), 29–51.

<sup>2</sup> Kur'an'ın doğrudan çevirisi mümkün olmadığını düşünen Türk âlimler iddialı bir mana taşıyan 'tercüme veya çeviri' gibi kelimeler yerine 'meal' kavramını kullanmayı tercih etmektedirler. Ancak gerek Asya'da gerekse Avrupa'da Malayca, Endonezce, İngilizce, Fransızca gibi birçok dilde meal kelimesi yerine 'çeviri/tercüme' kavramı kullanılmaktadır. Esasında meal çalışmaları bir çeviri faaliyeti olup meal dediğimiz kavram Türkçe tercüme/çeviri faaliyetiyle birlikte anılır olmuştur. Sonuç itibarıyla ana dilden hedef dile bir aktarım söz konusudur. Bunun belli kurallar ve ilkeler çerçevesinde yapılması beklenmektedir. Bu bakımdan meal çalışmalarının artış gösterdiği bir dönemde 'çeviri stratejileri ve teknikleri' büyük bir önem kazanmaktadır. Günümüzde sadece dini metinler için değil; diğer alanlarda yazılan metinlerin bile hedef dile doğru veya doğruya en yakın bir şekilde aktarılması için 'çeviri bilim' adında yeni bir alan teşekkül etmiştir.

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bk. Halil Hacımüftüoğlu, *Kur'an Tercümelelerinde Yöntem Sorunu* (İstanbul: İz Yayınları, 2008); Al-Ustadz Muhammad Thalib, *Al-Qur'an'ul Karim Tarjamah Tafsihiyah Memahami Makna Al-Qur'an Lebih Muda Cepat dan Tepat* (Yogyakarta: Ma'had An-Nabawy, 2011); Al-Ustadz Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI Tinjauan Aqidah Syari'ah Mu'amalah Iqtishadiyah* (Yogyakarta: Ma'had An-Nabawy, 2011).

<sup>4</sup> Bedreddin Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 4/175.

<sup>5</sup> Abdurrahman Celâleddin Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (el-Heyetu'l-Mısriyye, 1974), 2/166.

<sup>6</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihşân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Safâ Şeyh İbrâhim Hakkı vd. (Şarika: Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2006), 8/36.

<sup>7</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîli müşkeli'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemseddin (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 18–24.

cağız. Görüldüğü kadarıyla birçok meal çalışmasında söz konusu edat yanlış veya eksik tercüme edilmiştir.

Tefsir kaynaklarında müfessirler, farklı pasajlarda fâ harfinin bu işlevi üzerinde durmuşlar ve manaya etkisini tetkik etmişlerdir. Kur'an'ın anlaşılması için her bir edatın özel bir konumu olduğunu dikkate aldığımızda fâ harfinin fonksiyonunun isabetli bir şekilde konumlandırılması bazı ayetlerin daha doğru anlaşılmasına ve tercüme edilmesine vesile olacağı aşikârdır. Bu çalışmada ilk önce söz konusu edatın tefsir kaynaklarında ve meal çalışmalarında nasıl ele alındığı üzerinde durulacak, metinler arası mukayeseler yapılacak ve son olarak ise fâ edatının çeviri teknikleri açısından Türkçeye nasıl aktarılması gerektiği konusunda önerilerde bulunulacaktır.

Yusuf Böyük “Fe Edatının Arap Dilindeki Fonksiyonu” adlı makalesinde fâ edatının bütün fonksiyonları ele almasına rağmen tefsiriye/açıklama yönünü işlememiştir.<sup>8</sup> Aynı şekilde Yakup Kızılkaya “Belagatin Fasil ve Vasil Konusuna Türkçe Kavramsal Çerçveden Bir Bakış: Sıralı Bağlı Cümleler” adlı makalesinde sıralı cümle olgusunu ele almış ve “Fâ-i Tefsiriye”nin mahiyetine ilişkin yeterli bilgi vermemiştir. Bununla birlikte Kızılkaya'nın fâ edatının noktalı virgülle Türkçeye aktarılması gerektiğini ifade etmesi bu çalışmamızın iddialarından birine dikkat çekmiş olması açısından önem arz ettiğini belirtmemiz gerekir.<sup>9</sup>

### 1. “Fâ-i Tefsiriye” Edatının Fonksiyonu

Arapçada fâ edatı; atıf, sebebiyet, şartın cevabı, tekit, istinaf, tefsir gibi birçok farklı kullanıma sahiptir.<sup>10</sup> Fâ edatı tefsiriye olarak kullanıldığında ‘açıklama, izah etme’ işlevini görmektedir. Musa Şahin Lâşîn (1920-2009) söz konusu edatın işlevini şöyle tarif etmektedir: “Fâ edatı ikinci cümleyi birinci cümle ile eşit (مساوي) kılar; birinci cümle açısından ikinci cümle açıklayıcı (مُتَبِّين) bir fonksiyon görür.”<sup>11</sup> İbn Dakîkul’îd (öl. 702/1302) bu olguyu mu-fassal/açık olan cümlelerin mücmel/kapalı cümle üzerine atfedilmesi olarak açıklamaktadır.<sup>12</sup>

İbn Hişâm en-Nahvî (öl. 761/1360), Bedreddin Zerkeşî (öl. 794/1392), İbnü'n-Neccâr (öl. 972/1564) gibi âlimler ise bunu müfesser cümlelerin mücmel cümleye atfedilmesi olarak değerlendirmektedir.<sup>13</sup> Bu tür kullanımlarda fâ harfi anlam ve hüküm açısından değil; söz dizimi açısından bir kombinasyona sahiptir. Bunun için kaynaklarda *et-tertibü'l-manevî* olarak değil de *et-tertibü'z-zikrî* olarak nitelendirilmektedir.<sup>14</sup> Fâ edatının *tefsiriye* şeklinde nite-

<sup>8</sup> Yusuf Böyük, “Fe Edatının Arap Dilindeki Fonksiyonu”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2015), 247–279.

<sup>9</sup> Yakup Kızılkaya, “Belagatin Fasil ve Vasil Konusuna Türkçe Kavramsal Çerçveden Bir Bakış: Sıralı Bağlı Cümleler”, *Tasavvur* 5/2 (2019), 1367–1392.

<sup>10</sup> Böyük, “Fe Edatının Arap Dilindeki Fonksiyonu”, 247–279.

<sup>11</sup> Musa Şahin Lâşîn, *Fethu'l-Mü'nim şerhu Sabîhi Müslim* (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 2002), 7/34.

<sup>12</sup> Ebü'l-Feth İbn Dakîkul’îd, *el-İlmâm bi-ehâdisi'l-ahkâm* (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2009), 3/462.

<sup>13</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/294; Takıyyüddîn İbnü'n-Neccâr, *Mubtasaru't-tahrîr şerhü el-Kevkebü'l-kebir*, thk. Muhammed Zuhaylî – Nezih Hammâd (Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1997), 1/233; Ebû Muhammed İbn Hişâm, *Mugni'l-lelib'an kütübi'l-e'arib* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 1/213.

<sup>14</sup> Muhyiddin Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'an ve beyânüh* (Dımaşk: Dâru'l-İrşâd, 1415), 6/94; İbnü'n-Neccâr, *Mubtasaru't-tahrîr*, 1/233.

lendirilmesinin henüz yaygın olmadığı süreçte müfessir ve nahivciler fâ edatının açıklama manasını ifade etmek üzere farklı kavramlar kullanmışlardır.<sup>15</sup>

Fâ edatı sadece Kur'an'da geçmemektedir. Birçok hadiste ve günlük hayatta birçok sözde kullanılan bir edattır. Bu konuda verilen en meşhur örneklerden biri de “تَوَضَّأَ فَعَسَلَ وَجْهَهُ” *Abdest aldı; yüzünü ve ellerini yıkadı ardından başını meshetti*” rivayetidir. Söz konusu rivayette ilk önce abdestten bahsedilmiş sonrasında ise fâ edatıyla abdestin mahiyeti açıklanmıştır.<sup>16</sup> Bedreddin Aynî “فَشَكَرَ اللهُ لَهُ فَعَفَرَ لَهُ” *Allah ona mükâfatını verdi; onu affetti*” rivayetini غَفَّرَانَ اللهُ لَهُ هُوَ نَفْسُ الشُّكْرِ şeklinde yorumlayarak fâ edatının açıklama işlevini gördüğünü belirtmiştir. Buna göre Allah'ın kişinin amelini meşkûr eylemesi ona mağfiret etmesi demektir.<sup>17</sup>

Günlük Arapçada “Fâ-i Tefsiriyye” edatına rastlamak mümkündür. Örneğin “سَتَمَنِي فَأَسَاءَ/Bana sövdü; kötülük yaptı” tümleciyle “فَشَتَمَنِي/كötülük yaptı; bana sövdü” tümleci aynı anlama gelmektedir. Çünkü bu ifadede geçen kötülük yapmak (الإساءة) ile sövmek (الشتم) aynı muhtevaya sahip kabul edilmektedir. Her iki cümlede zikredilen fâ edatı açıklama işlevini görmektedir.<sup>18</sup> Yine “رَزَيْتَنِي فَأَكْرَمْتَنِي/Beni ziyaret ettin; bana ikram ettin” cümlesinde ziyaret ile ikram arasında anlam açısından bir bağın olduğu kabul edilmektedir. Buna göre ziyaret aslında ikram; ikram ise ziyaretin kendisidir. Dolayısıyla söz konusu cümle “أَكْرَمْتَنِي/رَزَيْتَنِي/Bana ikram ettin; beni ziyaret ettin” şeklinde kullanılabilir.<sup>19</sup>

Fâ edatının doğru anlaşılması hâlinde ciddi anlam bozulmalarına sebebiyet vereceği aşikârdır. Bunun için müfessirler fâ edatının fonksiyonu üzerinde durmuşlar. Fâ edatının açıklama fonksiyonunu dikkatten kaçırın âlimler ayetlerin bağlamından uzaklaşarak birçok alternatif üzerinde düşünme mecburiyetini hissetmişlerdir. Kur'an ilimleri sahasında yazılan eserlere bakıldığında Zerkeşî, Süyûtî, İbn Akile gibi birçok âlim fâ edatının Kur'an'daki kullanımını müstakil başlıklar altında incelemişlerdir. Ayrıca nahivciler de fâ edatının fonksiyonu işlerken açıklama/tefsiriyye manasına dikkat çekerek birçok ayeti örnek olarak vermişlerdir.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Aynı manayı kastedip farklı kavram kullanan âlimlerin görüşleri için bk. Ebû Hayyân, *el-Babru'l-mubât*, thk. Sıdkî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 5/11; Ebû Zeyd Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-bisân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali – Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 3/6; Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve't-temvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 1/434; Ebü'l-Hasen Alî Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdulkaksûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 2/200.

<sup>16</sup> Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 6/94; Şâhin Lâşîn, *Fethu'l-Mü'nim*, 7/34.

<sup>17</sup> Bedreddin Aynî, *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîbi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 17/207.

<sup>18</sup> Ebü'l-Abbâs Semîn Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-keitâbi'l-mekânûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem), 5/249.

<sup>19</sup> İbn Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Suriye: Müessesu'r-Risâle, 2000), 12/301.

<sup>20</sup> Fâzıl Sâlih Sâmerrâî, *Me'âni'n-nabvi* (Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2000), 3/231; İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, 1/213; Celâleddîn Süyûtî, *Hem'u'l-bevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'* (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 3/192; Bedreddin İbn Ferhûn, *el-'Udde fî i'râbi'l-'Umde* (Doha: Dâru'l-İmâm el-Buhârî, ts.), 1/117; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/247; İbn Akile, *es-Ziyâde ve'l-ihân*, 8/115; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/294.

## 2. Kur'an'da Fâ-i Tefsiriyye Edatının Kullanımı ve Meal Çalışmaları

Tefsir ilminin temel amacı Kur'an'ın doğru anlaşılmasına aracılık etmesidir. Bununla birlikte son dönemde yaşanan gelişmelere bakıldığında Kur'an'ın farklı hedef dillere tercümesi edilmesi de bir o kadar büyük önem taşımaktadır. Kur'an çevirisinde hangi çeviri tekniklerinin takip edilmesi sorunu hâlâ güncelliğini korumaktadır. Çeviri teknikleriyle ilgili bütün meselelere etraflıca temas etmek mümkün olmadığından dolayı bu çalışmamızı “Fâ-i Tefsiriyye” edatı ile sınırlandırmak durumundayız. Kur'an'da bazı ayetlerin anlaşılmasında söz konusu edatın büyük bir rol oynadığını görmekteyiz. Tespitlerimize göre Kur'an'da “Fâ-i Tefsiriyye” edatının kullanımı şu örneklerde karşımıza çıkmaktadır:

### 2.1. İntikam ve Boğmak: A'râf 7/136 ve Zuhruf 43/55

Kur'an'da *فَأَعْرَفْنَاهُمْ* ve *فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَعْرَفْنَاهُمْ* ifadeleri iki farklı ayette geçmektedir. Bu ayetlerde zikredilen intikam almak (الْإِنْتِقَامُ) ile boğmak (الْإِعْرَاقُ) kelimeleri arasında mücmel-mufassal ilişkisini olduğunu düşünen müfessirler fâ edatını tefsiriyye/açıklama edatı olarak yorumlamışlardır. Bu yoruma göre intikam almak aslında boğmanın bizatihi kendisidir.<sup>21</sup> Fâ edatı ve sonrasındaki cümlenin zikredilmesi ise manayı pekiştirmek ve vurgulamak içindir.<sup>22</sup>

Şu hâlde ayetin manası “*Onlardan intikam aldık; onları boğduk*”<sup>23</sup> şeklinde anlaşılması gerekir. Fâ edatının takip (التَّعْقِيبُ) başka bir ifadeyle birbirini izleyen iki olayın ardı sıra gelmesi olarak anlaşılması isabetli görünmemektedir. Zira zamansal açıdan intikam almayı boğmak olayı izlememektedir. Fâ edatı açıklama manasına gelmediğini düşünenler farklı yorumlar yapmak zorunda kalmışlardır. Onlara göre ayetin manası “*Biz onlardan intikam almak istedik ardından onları boğduk*” şeklindedir. Hâlbuki ‘intikam aldık’ ifadesinin ‘intikam almak istedik’ olarak anlaşılması yerine fâ edatının tefsiriyye olarak kabul edilmesi daha isabetli görünmektedir.<sup>24</sup>

Türkçe meallerde fâ edatının fonksiyonunu ihmal eden çevirilere rastlamak mümkündür. Abdullah Parlayan, Bayraktar Bayraklı, Süleyman Tevfik, Ahmet Varol gibi yazarların hazırlamış oldukları meallerde “*kendilerinden intikam aldık ve onları denizde boğduk*” çevirisi tercih edilmiştir. Hâlbuki bu çeviri biçimi müfessirlerin hassasiyetle üzerinde durdukları “*Onlardan intikam aldık; onları boğduk*” veya “*Biz onlardan intikam almak istedik ardından onları boğduk*” anlamlarından hiçbirini karşılamamaktadır. Hasan Basri Çantay “*kendilerinden intikam almak istedik de hepsini denizde boğduk*”; İsmail Hakkı İzmirli “*onlardan oç*

<sup>21</sup> Ebû Hayyân, *el-Babru'l-mubût*, 5/154; Muhammed b. Muhammed Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi), 3/266; Şihâbüddîn Âlûsî, *Râhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-sab'î'l-mesânî*, thk. Ali Abdalbârî (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 5/36; İbnü'n-Neccâr, *Mubtasaru't-tabrîr*, 1/233.

<sup>22</sup> İbn Aşûr, *et-Tabrîr*, 25/235.

<sup>23</sup> el-A'râf 7/136; ez-Zuhruf 43/55.

<sup>24</sup> Konu ile ilgili değerlendirmeler için bk. Ebû Hayyân, *el-Babru'l-mubût*, 5/154; Ebüssuûd, *İrşâd*, 3/266; Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, 5/36; İbnü'n-Neccâr, *Mubtasaru't-tabrîr*, 1/233; Ebü'l-Abbâs İbn Acîbe, *et-Tefsîru'l-Medûd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah Raslân (Kahire1419), 2/252; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/295; İbn Aşûr, *et-Tabrîr*, 1/504.

*almak istedik de onları derin denizde boğduk*” çevirileriyle açıklama tekniğini izlemiştir.<sup>25</sup>

Diyanet İşleri Meali yazarları gibi birçok meal yazarı “*Bu yüzden onlardan intikam aldık. Ayetlerimizi yalanlamaları ve onları umursamamaları sebebiyle kendilerini denizde boğduk*”<sup>26</sup> çevirisini tercih ettiklerini görmekteyiz. Hâlbuki fâ edatı atıf harfidir ve bir şekilde bunu manaya yansıtmak gerekmektedir. Matuf ve matuf aleyhi arasındaki münasebeti dikkate aldığımızda inkârcıların yalanlamaları ve umursamamaları sadece boğmakla ilişkilendirilemez. Burada matuf aleyh işlevini gören intikam almanın da boğmakla irtibatının kurulması gerekir. Buna göre fâ edatının açıklama manasından bağımsız en azından ayetin “*Ayetlerimizi yalanlamaları ve onları umursamamaları sebebiyle kendilerinden intikam aldık ve onları denizde boğduk*” şeklinde tercüme edilmesi gerekirdi.

Ebû Hayyân yukarıda zikrettiğimiz iki seçenek dışında ayetin anlamlandırılmasının mümkün olmadığına işaret etmektedir.<sup>27</sup> *Kur’an Yolu* mealinde “*Nihayet, ayetlerimizi asılsız saymaları ve onlardan gafil kalmaları sebebiyle kendilerini cezalandırdık ve onları denizde boğduk*” çevirisi esas alınmıştır. Ancak burada intikam kelimesi “عَاقَبْنَاهُمْ/Cezalandırdık” olarak tercüme edilmiştir. Hafâcî gibi bazı âlimler bu yoruma farklı ayetler bağlamında temas etmişlerdir.<sup>28</sup> Ancak bu yorumla yine fâ edatının fonksiyonu ayete yansıtılmış değildir.

Elmalılı’nın “...kendilerinden intikam aldık da hepsini denizde boğduk...” çevirisinde zamansal bir aşama olduğu hissiyatını vermekte iken Mehmet Türk’ün “...hepsini denizde boğarak intikam aldık...” çevirisi ise boğmak ifadesinin hâl olduğunu işaret etmektedir. Ömer Nasuhi Bilmen’in “...Biz de onlardan intikam aldık, onları derin denizde gark ettik...” çevirisi ile Bahaeddin Sağlam’ın “...Biz onlardan intikam aldık, onları denizde boğduk...” çevirisi birbirine yakın olup fâ edatı virgülle gösterilmiştir. Türkçe yazım kurallarına bakıldığında virgüle farklı zaman dilimlerinde çeşitli görevler yüklenmiştir. Buradaki virgül şayet sıralı cümleleri ayırt etmek için kullanılmışsa fâ edatının işlevi tam olarak gösterilmemiş olur. Eş görevli yüklemeler arasına konulduğunu kabul edecek olursak bu genel bir hüküm olup iki cümlenin birbirini açıklaması manasına her zaman gelmemektedir.<sup>29</sup>

Kanaatimizce “Fâ-i Tefsiriyye” edatının noktalı virgülle birbirine bağlanması en doğru seçimdir. Şu hâlde ilgili ayetlerin “...onlardan intikam aldık; onları boğduk...” şeklinde tercüme edilmesi söz konusu edatın işlevini göstermek ve Türkçe yazım kurallarına riayet etmek açısından makul yol olarak görünmektedir.<sup>30</sup> *Feyzül-Furkân*’da “*Biz de onlardan intikam*

<sup>25</sup> Meal çalışmaları için bk. <https://www.kuranmeali.com/>.

<sup>26</sup> el-Arâf 7/136.

<sup>27</sup> Ebû Hayyân, *el-Babru’l-muhît*, 5/154.

<sup>28</sup> Şihâbuddîn Hafâcî, *Înâyetu’l-Kâdî ve Kifâyetu’r-Râdî alâ Tefsîri’l-Beydâvî* (Beyrut: Dâru Sâdır), 1/141.

<sup>29</sup> Geniş bilgi için bk. Hamza Zülfikar, “Eş Görevli Kelime ve Kelime Grupları Arasına Virgül Konur Kuralı Üzerine”, *Türk Dili* 68/794 (2018), 5–11.

<sup>30</sup> Sıralı cümlelerin Türkçeye nasıl aktarılması gerektiğine dair geniş bilgi için bk. Kızılkaya, “Sıralı Bağlı Cümleler”, 1367–1392.



aldık; ayetlerimizi yalan saydıkları ve onları umursamadıkları için kendilerini denizde boğduk” şeklinde bir çeviri tekniğiyle isabetli bir yaklaşımın sergilendiğini görmekteyiz.

Sâmerrâî “الإِعْرَاقُ تَفْصِيلٌ لِلْإِنْتِقَامِ/Boğmak, intikam almanın açıklaması/tafsilatıdır” diyerek ayetin bu minvalde anlaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir.<sup>31</sup> Bu yöntem tercih edildiğinde intikam alma ifadesinin ‘intikam alma iradesi ve azmi’ olarak çevrilmesine ve anlaşılmasına gerek kalmamaktadır. Müfessirlerin bu yoruma temas etmelerinin nedeni ise intikam almak ile boğmak arasındaki reel sürecin boğmanın ilk önce gelmesi ardından intikam almanın meydana gelmiş olmasıdır.

## 2.2. Helak ve Azap: A‘râf 7/4

Kur’an’da fâ edatının tefsir/açıklama manasında kullanıldığı örneklerden biri de وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا ayetidir. Türkçe imla kurallarına bakıldığında meal çalışmalarında fâ edatının nokta veya virgülle gösterilmesi isabetli görünmemektedir. “Nice memleketler helâk ettik. Azabımız onlara geldi”, “Biz nice kasabaları helak ettik. Onlara azabımız ulaştı”, “Biz nice memleketler halkını helâk ettik ki, onlara azabımız gelmişti” şeklindeki çevirilerde fâ edatının tam olarak manaya yansıtılmadığı görülmektedir. Bu minvalde çeviri yapan yazarlar arasında Ahmet Tekin, İlyas Yorulmaz, İsmail Hakkı İzmirli, Ahmet Varol, Ali Fikri Yavuz, Bahaeddin Sağlam, Bayraktar Bayraklı, Mahmut Özdemir gibi birçok meal yazarı bulunmaktadır.

Taberî, bu ifadede yer alan fâ harfinin vâv bağlacı olarak değerlendirilmesini isabetli bulmamaktadır. Ayrıca ayetin farklı takdirlerle ele alınmasını mananın fesada uğraması olarak değerlendirmektedir.<sup>32</sup> Kurtubî (öl. 671/1273), iki cümle arasındaki anlam bağının fâ harfiyle kurulmasını işkâl/problem olarak görmekte olup kanaatimizce ayetin siyak ve sibakına aykırı birçok alternatif üzerine durmaktadır.<sup>33</sup> Ferrâ söz konusu sorunu çözmek için on farklı vecih-ten söz etmektedir.<sup>34</sup>

Taberî, “أَزُرُّنِي فَأُكْرِمُنِي/Beni ziyaret ettin; bana ikram ettin” örneğinde olduğu gibi ziyaret ve ikram arasındaki ilişki helâk ve azap arasındaki gibidir. Şu hâlde azabın gelmesi helak etmek; helak etmek ise azabın gelmesiyle eşdeğer bir anlamı haizdir. Bununla birlikte Arap dilinin elverdiği üzere Allah’ın onları helak etmesi aslında onları terk ederek rahmetinden mahrum bırakması; azabın gelmesi ise işlemiş oldukları günah ve isyandan dolayı cezaya çarptırılmalarıdır.<sup>35</sup> Bu sorunu fark eden Râzî, fâ edatının takip anlamına gelmesi hâlinde iki cümlenin farklı/mugayir olması gerektiğini ifade etmektedir. Bunun yerine fâ harfinin açıklama işlevini gördüğünü örnekler üzerinden anlatmaktadır. Ona göre helâk etme fiili azabın

<sup>31</sup> Sâmerrâî, *Me‘âni’n-nabvi*, 3/231.

<sup>32</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 12/300-301.

<sup>33</sup> Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi‘ li-abkâmi’l-Kur‘ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Atfîş (Kahire: Dârü’l-Kütübü’l-Misriyye, 1964), 7/162-163.

<sup>34</sup> Zerkeşî, *el-Burbân*, 2/294-295.

<sup>35</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 12/300-301.



gelmesi olarak açıklanmıştır.<sup>36</sup> Aksi takdirde azabın gelmesi helakten sonraki bir aşamaya tekabül etmesi gerekir. İbn Atıyye (öl. 541/1147) böyle bir mananın imkânsız olduğunu belirterek fâ edatının tertip ifade etmediğini belirtmiştir.<sup>37</sup>

### 2.3. Tevbe ve Katil: Bakara 2/54

Bakara sûresinin 2/54. ayetinde geçen فَتَوْبُوا إِلَىٰ بَارئِكُمْ فَأَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ifadesinde fâ edatının işlevi dışında ‘nefislerinizi öldürün’ ifadesi hakiki ve mecazi olmak üzere iki farklı şekilde anlaşılmıştır. Fâ edatının açıklama manasını esas kabul ettiğimizde burada ‘tövbe ediniz’ buyruğunun ‘nefislerinizi öldürün’ olarak anlaşılması gerektiğini söyleyebiliriz. Râzî, Ebû Hayyân gibi müfessirler fâ edatının takip manasını ifade ettiğini söylemişlerdir. Ancak “ إِنَّ فِي الْقَتْلِ التَّوْبَةَ / *Kuşkusuz ki tövbe, nefsi öldürmektir*” şeklindeki açıklamaları söz konusu edatın açıklama manasını taşıdığını açıkça göstermektedir.<sup>38</sup> Tîbî (öl. 743/1343) bunu takip ve tefsir edatı olarak yorumlaması söz konusu müfessirlerin bu görüşte olduklarına işaret etmektedir.<sup>39</sup>

Birçok müfessir ve nahivci fâ edatının açıklama görevini gördüğünü belirterek tövbenin (التوبة) ancak katil (القتل) ile gerçekleşebileceğini dile getirmişlerdir.<sup>40</sup> Yaşar Nuri Öztürk “*Hadi, yaratıcınıza tövbe edin; egolarınızı öldürün*” şeklindeki çeviri ile fâ edatı Türkçeye doğru bir şekilde aktarılmıştır. Bunun dışında “*Hemen Yaratanınıza tövbe edip nefislerinizi öldürün*”; “*Onun için yaratanınıza tövbe edin de nefislerinizi öldürün*” gibi meallerde fâ edatının fonksiyonunu görmemekteyiz. Bu çeviri tekniğini benimseyen yazarlar arasında Abdülbaki Gölpınarlı, Ahmet Varol, Ali Fikri Yavuz, Bahaeddin Sağlam, Erhan Aktaş, İlyas Yorulmaz, İsmail Hakkı İzmirli, Kadri Çelik, Mahmut Özdemir gibi birçok meal yazarını görmekteyiz. Birçok meal çalışmasında iki cümle arasındaki ilişki ‘ve’ bağlacı, virgöl, ünlem işareti, nokta gibi farklı işaret ve bağlaçlarla gösterilmeye çalışılmıştır. Kanaatimizce bu çözümler fâ edatının gerek Arapçadaki kullanımı gerekse hedef dil olan Türkçedeki karşılığı açısından yetersiz kalmaktadır.<sup>41</sup>

Bu âyet bağlamında asıl sorulması gereken meselelerden biri de tövbe ve katil arasında nasıl bir ilişkinin olduğudur. Şayet tövbe etmenin sıhhati katletme şartına dayanıyorsa şu hâlde katletmek ne demektir? Meallerin birçoğunda ‘nefislerinizi öldürün’ buyruğu ya olduğu gibi literal bir çeviriyle veya mecazi ifadelerle Türkçeye aktarılmıştır. Mecazi olarak İlyas Yorulmaz “*kibrinizi kırın*”, Edip Yüksel “*egonuzu öldürün*”, Mehmet Okuyan “*kötü duygu-*

<sup>36</sup> Fahreddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1410), 14/199.

<sup>37</sup> İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 2/373.

<sup>38</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/516; Ebû Hayyân, *el-Babru'l-mubât*, 1/336.

<sup>39</sup> Şerefuddîn Tîbî, *Futûhu'l-gayb fi'l-keşfi an kinâi'r-rayb*, thk. Cemil Benî A'tâ (Dubai: Câize Dubai ed-Düveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 2/341.

<sup>40</sup> Ebû Abdillâh İbn Arafe, *Tefsîru İbn 'Arafe*, thk. Hasan el-Mennâi (Tunus: Merkezü'l-Bühûs bi'l-Külliyetü'z-Zeytûniyye, 1986), 1/290; Nizâmuddîn Neysâbüri, *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416), 1/289; Hafâcî, *İnâyetu'l-Kâdî*, 6/352; Senâullah Pânîpetî Mazharî, *et-Tefsîri'l-Mazharî*, thk. Gulâm Nebî et-Tunûsî (Pakistan: Mektebetu'r-Ruşdiyye, 1412), 1/71; İbn Aşûr, *et-Tabrîr*, 1/504.

<sup>41</sup> Meal çalışmaları için bk. <https://www.kuranmeali.com/>.

larınızı öldürün”, Cemal Külünkoğlu “içinizdeki kötülükleri öldürün”, Bahaeddin Sağlam “ilkel kalmış olan putperest damarlarınızı öldürün”, Ali Fikri Yavuz, Bayraktar Bayraklı, “kendinizi islah edin”, Hasan Basri Çantay, Erhan Aktaş, İsmail Hakkı İzmirli, İsmail Yakıt, Ömer Nasuhi Bilmen “nefislerinizi öldürün” gibi farklı tercihler üzerinde durmuşlardır.<sup>42</sup>

Abdullah Parlayan’ın meal çalışmasında “buzağıya tapmayanlar, tapanları öldürün veya intihar ederek kendi kendinizi öldürerek yok edin” şeklinde bir çeviri karşımıza çıkmaktadır. Birinci çeviri ile ilgili meseleyi tartışacağımızdan dolayı şimdilik “intihar ederek kendi kendinizi öldürün” ifadesi üzerinde duracağız. Söz konusu ayette geçen فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ifadesinin bağlamına bakıldığında “intihar ediniz” anlamı çıkmamaktadır. Râzî gibi birkaç müfessir bununla ilgili açıklamalara yer vermişlerse<sup>43</sup> de “وَلَا تُحْرَجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ/Birbirinizi memleketlerinizden çıkartmayacağına...”<sup>44</sup>, “تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ/Birbirinizi öldürüyorsunuz”<sup>45</sup>, “فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ/Birbirinize selam verin, selamlaşın”<sup>46</sup>, “وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ/Birbirinizi küçümsemeyin”<sup>47</sup> gibi diğer üslup ve cümle yapılarına baktığımızda ayetin “birbirinizi öldürün” manasına geldiği anlaşılmaktadır.<sup>48</sup>

Türkçe meallerde hakiki öldürmenin mecazi olarak benliği öldürmek veya yok etmek veyahut kötü duygu ve arzuları ortadan kaldırmak şeklinde anlaşılması isabetli bir yaklaşım değildir. Kur’an’da söz konusu terkipin hakiki manada kullanıldığı aşikâr olup ilk dönemlerden beri müfessirler bu görüşte olmuşlardır. Tasavvufî geleneğin işaret yoluyla benimsediği mecazi yorumları hakiki mananın yerine ikame etmek kanaatimizce doğru bir yaklaşım değildir.<sup>49</sup>

Ebû Hayyân nefisleri katletme ifadesinin hangi anlamlara gelebileceğine dair çeşitli alternatiflerden bahsetmiş ve hakiki mananın esas alınması gerektiğini belirtmiştir.<sup>50</sup> Nitekim mezkûr iç savaşı anlatan Tevrat’ta öldürme hadisesinin dindaşlar (قتل الاخوان) arasında gerçekleştiğine dair bize somut veriler sunmaktadır. Metin içi ve metin dışı bütün karineler öldürmenin gerçek anlamda meydana geldiğini göstermesine rağmen güçlü ve ikna edici bir emare olmaksızın mecazi anlamın tercih edilmesi tartışmaya açık bir konudur.<sup>51</sup>

<sup>42</sup> Meal çalışmaları için bk. <https://www.kuranmeali.com/>.

<sup>43</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/516.

<sup>44</sup> el-Bakara 2/84.

<sup>45</sup> el-Bakara 2/85.

<sup>46</sup> en-Nûr 24/61.

<sup>47</sup> el-Hucurât 49/11.

<sup>48</sup> Tâcülkurrâ Kirmânî, *Garâ'ibü't-tefsîr ve acâ'ibü't-te'vil* (Cidde: Dâru'l-Kible, ts.), 1/283; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/517; Ebû'l-Kâsım Muhammed İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam, 1416), 1/84.

<sup>49</sup> Tasavvufî yorumlar için bk. Ebû Hayyân, *el-Babru'l-muhît*, 1/337; Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim Bisvûnî (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 1/92; İsmail Hakkı Bursevî, *Râhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/115; İbn Acîbe, *et-Tefsîru'l-Medîd*, 1/107.

<sup>50</sup> Ebû Hayyân, *el-Babru'l-muhît*, 1/335.

<sup>51</sup> Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Hüseyin Yakar, “Kur’an’daki “Nefislerinizi Öldürün/Öldürmeyin” (اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) İfadelerine Dair Bir Değerlendirme”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2022), 715–741.

#### 2.4. Talep ve Söylemek: Nisâ 4/153

Nisâ sûresinin 4/153. ayetinde geçen “سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرْنَا اللَّهَ جَهْرَةً”/Bundan daha büyüğünü Musa’dan istemiş; bize Allah’ı ayan beyan göster demişlerdi”<sup>52</sup> ifadesinde geçen fâ edatı açıklama işlevi gördüğüne dair âlimler arasında genel bir kabul vardır. Nitekim ilk etapta İsrailoğullarının Hz. Musa’dan daha büyük bir talepte buldukları ifade edilmiş ardından bu taleplerinin Allah Teâlâ’yı açıkça görmek olduğu beyan edilmiştir.<sup>53</sup>

Türkçe meallerde “Musa’dan bunun daha büyüğünü isteyerek: ‘Bize Allah’ı açıkça göster’ demişlerdi”; “Musa’dan bundan daha büyüğünü istemişlerdi ve ‘Bize Allah’ı apaçık göster’ demişlerdi”, “Musa’dan bundan da büyük bir şey istemişler, bize Allah’ı apaçık göster demişlerdi”, “Onlar Mûsâ’dan, bundan daha büyüğünü istemişlerdi. ‘Bize Allah’ı açıkça göster’ demişlerdi” gibi farklı çeviriler mevcuttur. Bu minvaldeki bir çeviriyi tercih edenler arasında Süleyman Tevfik, Abdalbaki Gökpinarlı, Ahmet Tekin, Ahmet Varol, Bayraktar Bayraklı, Edip Yüksel, Kadri Çelik, Mehmet Okuyan, Mustafa İslamoğlu gibi birçok meal yazarını görmekteyiz. Ancak bu mealler içerisinde Mehmet Çoban’ın “Musa’dan bundan daha büyüğünü istemişler; ‘Allah’ı bize açıkça göster!’ demişlerdi” ve Şaban Piriş’in “Musa’dan bundan daha büyüğünü istemişlerdi: ‘Bize Allah’ı apaçık göster’ demişlerdi” şeklindeki çevirileri fâ edatının işlevini göstermesi açısından tercih ettiğimiz bir seçenektir. Söz konusu ifadelerin birini hâl cümlesiyle veya Arapçadaki vâv atıf harfinin doğrudan ‘ve’ bağlacıyla Türkçeye aktarılması kanaatimizce yeterli görünmemektedir.

Bazı meal yazarları iki noktalı işareti kullanarak muhtemelen fâ edatının fonksiyonu ortaya koymaya çalışmışlardır. Bazıları ise “Doğrusu onlar Musa’dan daha da çoğunu istemişlerdi de: ‘Bize Allah’ı açıktan açığa göster’ demişlerdi” hem ‘de’ bağlacı hem de iki noktayı kullanmayı tercih etmişlerdir. ‘De’ bağlacının birçok işlevi bulunmakla birlikte günümüzde bu tür ifadelerde daha çok pekiştirme anlamını ifade etmektedir.<sup>54</sup> Hâlbuki yukarıda temas ettiğimiz gibi fâ edatının manası açıklama; kullanım amacı bağladığı iki unsurun manasını güçlendirmektir, tekit etmektir. Dolayısıyla sözcükleri ifade ettikleri manalar çerçevesinde ele almak esas olmalıdır.

#### 2.5. Seslenmek ve Söylemek: Hûd 11/45

Müfessirlerin ve dilcilerin “Fâ-i Tefsiriyye” edatının kullanım biçimini ispat üzere verdikleri en bariz örneklerden biri de şu ayettir:

<sup>52</sup> en- Nisâ 4/153.

<sup>53</sup> Sâmerrâî, *Me’âni’n-nabvi*, 3/231; İbn Hişâm, *Mugni’l-lebîb*, 1/213; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve’l-ihşân*, 8/117; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/247.

<sup>54</sup> Birol İpek, “Türkiye Türkçesinde Sözcük Türleriyle Yapılan Pekiştirme”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 32/32 (2016), 151.

وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ/ *Nuh Rabbine seslendi: 'Ey Rabbim! Besbelli ki oğlum ailemdendir, senin sözün haktır, sen tek doğru hüküm veren yargıçsın' dedi.*"<sup>55</sup>

Meal yazarlarının birçoğu bu ayetin çevirisinde 'seslendi' ve 'dedi' cümlelerini noktalı virgül kullanarak Türkçeye aktarmışlardır. Bu, fâ edatının fonksiyonunu göstermek için mi yoksa 'seslenme' fiilinden sonra noktalı virgüle duyulan ihtiyaçtan mı kaynaklandığını tespit etmek güçtür. Aslında bu siyakta 'seslendi' ve 'dedi' aynı manayı taşıdığından dolayı bunlardan birinin tercih edilmesi de mümkündür. Feyzü'l-Kur'ân'ın "*Nuh Rabbine şöyle seslendi: 'Ey Rabbim! Benim oğlum da elbette benim ailemdendir. Elbette ki senin vaadin haktır ve sen hâkimlerin hâkimisin'*" çevirisinde 'seslenme' ve 'söyleme' aynı manaya geldiği dikkate alınarak doğru bir çeviri tekniği izlenmiştir.

Semîn Halebî (öl. 756/1355), فَقَالَ fiilinin başında geçen fâ edatının açıklama/tefsir manasını taşıdığını belirttikten sonra Allah'ı görme talebinde bulunmanın büyük ve ağır bir istek olduğunu ifade etmektedir.<sup>56</sup> Burada Hz. Musa'nın Allah'ı görme isteği akla gelmektedir. Şayet böyle bir talep yersiz ve güç ise neden Hz. Musa, Allah'ı görmek istedi? Bursevî tasavvufî bir yorumdan hareketle İsrailoğullarının Allah'ı görme talepleriyle Hz. Musa'nınki arasında nüans olduğunu belirtmektedir. Ona göre İsrail Oğulları tazim veya tasdik için talepte bulunurken Hz. Musa iştiyak veya firak eleminden dolayı talepte bulunmuştur.<sup>57</sup>

Bununla birlikte Zemahşerî gibi dil bilimciler itizâlî düşüncesinin de etkisiyle Hz. Musa'nın İsrailoğullarına Allah'ı görmenin imkânsızlığını göstermek için böyle bir talepte bulunduğunu veya Hz. Musa'nın Allah'ı daha açık ve seçik bir şekilde tanımayı istediğini ileri sürmüşlerdir.<sup>58</sup> Bu âyet bağlamında *rü'yetullâh* meselesi tartışılmış ancak konumuzla alakalı olmadığı için meselenin detaylarına inmemiz doğru olmayacaktır.

## 2.6. İmtihan ve İkrâm: Fecr 89/15

Fecr sûresinin 89/15. ayetinde أَكْرَمَ رَبِّي أَكْرَمَ رَبِّي أَيُّهُمَا فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَ رَبِّي fâ edatı açıklama işlevini görmektedir. Meal çalışmalarında görebildiğimiz kadarıyla fâ edatının işlevi ayetin manası Türkçeye tam olarak yansıtılamamıştır. Meallerde fâ edatı genellikle hâl cümlesi başta olmak üzere virgül gibi işaretlerle veya farklı bağlaçlarla gösterilmeye çalışılmıştır: "*İşte insan, onu Rabbi imtihan ettiği zaman, ona ikramda bulunup nimet verince...*", "*İnsan böyledir; Rabbi kendisini deneyip de ona cömert davranır, nimet yağdırırsa...*", "*İnsan bu! Rabbi onu yıpratıcı bir imtihana sokar, ikram eder ve nimet verirse...*", "*Fakat insan öyledir;*

<sup>55</sup> Hûd 11/45.

<sup>56</sup> Semîn Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 4/140.

<sup>57</sup> Bursevî, *Râbul-beyân*, 2/315.

<sup>58</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmiği't-tenzîl ve uyûmi'l-ekâvül fi vücûbi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/156.

*Rabbi ne zaman kendisini sınavıp ona ikramda bulunur, ona nimet verirse...”, “Fakat insan ne zaman Rabbi onu denemek için ikramda bulunup nimet verse...”*<sup>59</sup>

Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574), *إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ* ifadesinde geçen fâ edatını açıklama fonksiyonunu taşıdığını belirtmektedir. Ebüssuûd ‘deneme, imtihan etme, sınama’ gibi manaları ihtiva eden *الابْتِلَاءُ* kelimesinin ‘ikram etme’ ve ‘nimet verme’ ifadeleriyle vuzuha kavuşturulduğunu belirtmektedir. Müellif, bu gerçeği “*الإِكْرَامُ وَالتَّنْعِيمُ مِنَ الْإِبْتِلَاءِ*” *İkram etme ve nimet verme, imtihandandır/sınamadandır*” sözüyle ifade etmektedir.<sup>60</sup> Bu yoruma katılan İbn Acîbe, Hererî, Âlûsî, Şevkânî, Nevevî el-Câvi gibi müfessirler ikram etmenin ve nimet vermenin imtihan etmenin bizatihi kendisi olduğunu açıklamışlardır.<sup>61</sup>

Fâ edatının fonksiyonu ile Türkçe imla kuralları dikkate alındığında ayetin şöyle bir meal ile karşılanması mümkündür: “*İnsan öyle bir varlıktır ki Rabbi onu imtihan ettiğinde; ona cömertçe bağışlarda bulunup nimetlerle onu donattığında ‘Rabbim bana değer veriyor’ der.*” Hemen ardından gelen ayet ise şöyle tercüme edilebilir: “*Rabbi onu imtihan ettiğinde; bahşettiği nimetleri kısıtığında ‘Rabbim bana değer atfetmiyor’ der.*” Bu çeviri tekniğiyle fe edatının öncesi ve sonrası arasında bir mana bağının kurulması daha uygun görünmektedir. Böylelikle *تَبْلُوكُمْ بِالْخَيْرِ وَالْخَيْرِ* “*Sizi şer ve hayırla imtihan ederiz*” ayetiyle bir mutabakat sağlanmış olur.<sup>62</sup>

## 2.7. Kaydırmak ve Çıkarmak: Bakara 2/36

Bakara sûresinin 2/36. ayetinde geçen *فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ* ifadesinde geçen ikinci fâ edatının açıklama işlevi gördüğü ifade edilmiştir. Buna göre mufassal cümle, mücmel cümle üzerine atfedildiği görülmektedir.<sup>63</sup> Meallerde “*Şeytan onların ayaklarını kaydırıldı. Onları içinde buldukları konumdan çıkardı*”; “*Şeytan oradan ikisinin de ayağını kaydırıldı, onları buldukları yerden çıkardı*”; “*Sonunda iblis onları ayartıp, oldukları yerden çıkardı*”; “*Şeytansa oradan onların ayaklarını kaydırıldı, onları buldukları makamdan çıkarıverdi*” gibi farklı çeviri tekniklerine yer verilmiştir. Bu tarzda bir çeviri tekniğini izleyenler

<sup>59</sup> Abdullah Parlıyan, Süleymaniye Vakfı, Kadri Çelik, Mehmet Türk vb. meal çalışmaları için bk. <https://www.kuranmeali.com/>.

<sup>60</sup> Ebüssuûd, *İrşâd*, 9/156.

<sup>61</sup> İbn Acîbe, *et-Tefsîru'l-Medîd*, 7/300; Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, 15/340; Ebû Abdullâh Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-câmi' beyne fenneyî'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Suriye: Dâru İbn Kesîr, 1414), 5/533; Muhammed Benteñî Câvî Nevevî, *Merâhu Lebîd li Keşfi Mana'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Muhammed Emîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), 2/631; Muhammed Emin Hererî, *Hadâ'iku'r-revbi ve'r-reyhân fî revâbi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), 31/418.

<sup>62</sup> İki ayet arasında münasebet kuran müfessirlerin görüşleri için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/749; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 23/208; Ebû Hafs İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 14/31; Neysâbüri, *Garâibu'l-Kur'ân*, 6/497; Hatîb Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr* (Kahire: Bolak Matbaası, 1285), 4/533.

<sup>63</sup> İbn Aşûr, *et-Tabrîr*, 30/373; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/247; İbn Akîle, *eş-Ziyâde ve'l-İhsân*, 8/115; Ebu'l-Bekâ Kefevî, *el-Külliyât*, nşr. Adnân Dervîş - Muhammed el-Misrî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.), 677.



arasında Abdalbaki Gölpınarlı, Ahmet Varol, Ali Fikri Yavuz, Mehmet Çakır, Bahaeddin Sağlam gibi meal yazarlarını görmekteyiz.<sup>64</sup>

Bu çevirilerde virgül, nokta gibi işaretler veya farklı bağlaçlar kullanılmıştır. Kanaati-mize göre ayetin çeviri teknikleri açısından şöyle tercüme edilmesi mümkündür: “*Şeytan on-ları hataya düşürdü; onları içinde buldukları yerden çıkarttı.*” Bunun yerine “*Şeytan onları hataya düşürüp onları içinde buldukları yerden çıkarttı*” şeklinde bir çeviri tercih edilebi-lirdi. Ancak burada fâ edatının açıklama ile birlikte anlamı vurguladığı gerçeği dikkatten kaçmaması gerekir. Açıklama ve vurgunun aynı ifadede bulunması ise noktalı virgülle cümle-lerin ayrı ayrı zikredilmesini iktiza etmektedir.

Söz konusu ayette ayak kaydırma, ayartma gibi çevirilerle karşılanan *الْإِزْلَالَ* kelimesi çıkartma, ihraç etme manasına gelen *الْإِخْرَاجُ* ile açıklanmıştır. İbn Âşûr *لَأَنَّ الْإِزْلَالَ عَنِ الْجَنَّةِ فُصِّلَ* İbn Âşûr *بِأَنَّهُ الْإِخْرَاجُ* ifadesiyle bu gerçeği vurgulayarak iki cümlenin birbirinden bağımsız olarak ele alınmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu Kur’an kelimelerinin anlaşılmasında bağla-mın ne derece önemli olduğuna dair bir örnek olarak da görülebilir. Nitekim İbn Âşûr bu tür anlatma tarzının bazen gözden kaçtığını belirtmektedir.<sup>65</sup>

## 2.8. Ayet Kılmak ve Silmek: İsrâ 17/12

İsrâ sûresinin 17/12. ayetinde geçen *وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ* *فَأَمْحَىٰ آيَةَ النَّهَارِ* fâ edatının açıkça tefsiriyye işlevini gördüğü ayetlerden biridir. Bazı meallerde fâ edati-nin mana ve fonksiyonu Türkçeye isabetli bir şekilde aktarılmıştır: “*Biz, geceyi ve gündüzü iki delil yaptık; sonra gecenin karanlığını silip gündüzün aydınlığını gösterici yaptık*”; “*Geceyi ve gündüzü iki ayet kıldık; gece ayetini sildik, gündüzün ayetini aydınlatıcı kıldık*”; “*Biz gece-yi ve gündüzü iki ayet kıldık öyle ki gece ayetini gideriyoruz ve peşinden ışık saçan gündüz ayetini getiriyoruz*”, “*Biz, geceyi ve gündüzü iki ayet yaptık; sonra gecenin ayetini silip gün-düzün ayetini gösterici yaptık.*” Bu konuda isabet kaydeden meal yazarları arasında Bayraktar Bayraklı, Ali Bulaç, Yaşar Nuri Öztürk gibi isimler bulunmaktadır.<sup>66</sup>

Bununla birlikte Erhan Aktaş, İsmail/İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu gibi yazarların meal-lerinde “*Gece ile gündüzü iki belge yaptık. Sonra gece belgesini yok edince de yerine gündüz belgesini gösterici kıldık*” gibi çevirilerde “sonra” kelimesinin eklenmiş olması olaylar arasın-da öncelik ve sonralık varmış izlemine uyandırmaktadır. Ebüssuûd Efendi mezkûr ayette ge-çen fâ edatının açıklama manasına geldiğini ifade ettikten sonra varlık sahasına çıkma açısın-dan bunu ardışık iki olay olarak görülmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir.<sup>67</sup> Bu görüş bir-çok müfessir tarafından dile getirilmiştir.<sup>68</sup> Ebû Hayyân fâ harfinin takip manasına gelemeye-

<sup>64</sup> Meal çalışmaları için bk. <https://www.kuranmeali.com/>.

<sup>65</sup> İbn Âşûr, *et-Tabrîr*, 1/433; 8/21.

<sup>66</sup> Meal çalışmaları için bk. <https://www.kuranmeali.com/>.

<sup>67</sup> Ebüssuûd, *İrşâd*, 5/159; Hererî, *Hadâ'iku'r-revh*, 16/46.

<sup>68</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 8/26; Hererî, *Hadâ'iku'r-revh*, 16/46.



ceğini belirtmek üzere “بَدَأْتُ بِأَلْسِنٍ/ Evimi yaptım; temelden başladım” cümlesini örnek olarak verir.<sup>69</sup>

Cezayirli âlim İbn Bâdîs’e (öl. 1940) göre fâ edatının öncesi ve sonrası arasındaki ilişki ontolojik olarak değil; söz dizimi açısından değerlendirilmesi gerekir. Bu sıralama düşünme ve tefekkür etmek içindir. Şöyle ki söz dizimi bakımından ilk önce gece ve gündüzün ilahi belgeleri içerdiği ifade edilmiş ardından ise bunun mahiyeti hakkında bilgi verilmiştir.<sup>70</sup> Bundan dolayı meallerde nokta, virgül gibi işaretlerle fâ edatını Türkçeye aktarmak yeterli olmadığı gibi bunu noktalı virgül dışında farklı bağlaçlarla göstermek de kâfi değildir.

## 2.9. Tasvir ve Güzelleştirmek: Mü’min 40/64 ve Tegâbün 64/3

Kur’an’da *وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ* ifadesi iki ayrı sûrede geçmektedir. Meal çalışmalarında “Size şekil veren ve şeklinizi de en güzel hale sokan O’dur”, “Sizi şekillendirmiş ve şeklinizi güzelleştirmiştir”, “Size şekil verip şeklinizi güzel yapan”, “size şekil verip de şeklinizi güzel yapan”, “Sizi biçimlendirip biçiminizi güzel yapan”, gibi birbirine yakın çeviri türlerini görmekteyiz. “Size şekil vermiş sonra şekillerinizi güzelleştirmiştir”, “Sizi tasvir buyurdu sonra suretlerinizi güzelleştirdi” gibi çevirilerde fâ edatı *takep* manasında yorumlanmıştır. “Size şekil verdi; sonra da şekillerinizi güzelleştirdi” mealinde ise hem noktalı virgül hem de zamansal açıdan bir sürecin işlendiğini göstermek için ‘sonra’ zaman zarfı kullanılmıştır.<sup>71</sup>

Osmanlı tefsir geleneğine bağlı Ebüssuûd, Bursevî, Âlûsî başta olmak üzere birçok müfessir buradaki fâ edatının açıklama fonksiyonuna sahip olduğunu belirtmişlerdir. Onun için ‘tasvir etme’ ifadesinin ‘sureti güzelleştirme’ ile aynı manayı ihtiva ettiği söylenmiştir. Bu tespit “*الْإِحْسَانُ عَيْنُ التَّصْوِيرِ* /Güzelleştirme, şekillendirmenin aynısıdır” sözü ile dile getirilmiştir.<sup>72</sup> Buna göre ayetin manası “Allah size şekil verdi; şeklinizi güzelleştirdi” ifadesiyle Türkçeye aktarılması mümkündür. Fâ edatı bu fonksiyonuyla aslında ayetler arasındaki vurgunun açığa çıkmasına vesile olduğunu için önemli bir rol oynamaktadır.

## Sonuç

Kur’an’ın en doğru bir şekilde hedef dile çevrilmesi için Arapçadaki cümle yapısı başta olmak üzere isim, fiil, harf gibi bütün kelime çeşitlerini detaylı olarak bilmek bir zorunluktur. Kur’an ilimleri sahasında yazılan eserlerde ‘edatlar’ ve ‘harfler’ gibi müstakil başlıkların açılması bu hassasiyete işaret etmektedir. Meal çalışmalarında Türkçeye yeterli düzeyde aktarılmayan edatlardan biri de fâ harfidir. Fâ edatının birçok fonksiyonu bulunmakla birlikte bu çalışmada sadece tefsiriyye/açıklama yönü ele alınmıştır. Buna göre fâ edatının sonra gelen ikinci cümle birinci cümleyi açıklamaktadır. Bu fonksiyonu açık (mufassal/müfesser) cümlelerin kapalı (mücmel) cümleye atfedilmesi olarak görmemiz mümkündür. Taberî gibi birçok

<sup>69</sup> Ebû Hayyân, *el-Babru’l-mubît*, 7/20.

<sup>70</sup> Abdülhamîd İbn Bâdîs, *Tefsîru İbn Bâdîs fî mecâlisî’t-tezkîr min kelâmi’l-hakîmi’l-habîr*, thk. Ahmed Şemseddin (Lübnan: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1995), 1/46.

<sup>71</sup> Meal çalışmaları için bk. <https://www.kuranmeali.com/>.

<sup>72</sup> Ebüssuûd, *İrşâd*, 7/282; Bursevî, *Râbul-beyân*, 8/205; Hererî, *Hadâ’iku’r-revb*, 25/237; Âlûsî, *Râbu’l-meânî*, 12/335.

müfessirin açıkça ifade ettiği gibi tefsiriyye işlevi gören fâ edatının “vâv” gibi bağlaçlarla izah edilmesi manayı bozan unsurlardan biridir. Buna rağmen Türkçe meal çalışmalarının birçoğunda fâ edatı “ve” bağlacı başta olmak üzere virgül veya nokta gibi noktalama işaretleriyle Türkçe aktarılmıştır. Hâlbuki fâ edatı Arapçada bile yanlış telakki edildiğinde doğru anlamın ortaya çıkmasına engeldir. Türkçe gibi hedef dillere yanlış aktarılması ise birçok yanlış anlamaya kapı aralayabilmektedir. Fâ edatının Arapçadaki kullanımı, açıklama fonksiyonu ve modern Türkçe imla kuralları dikkate alındığında bunun noktalı virgül (;) ile karşılanmasının en doğru yöntem olduğu görülmektedir. Ayrıca fâ gibi edatların Kur’an’ın metinsel bağlamının önemine işaret etmesi açısından üzerinde dikkatle durulması gerekmektedir.

**Kaynakça**

- Abay, Muhammet. “Türkçedeki Kur’an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19 (2012), 232–303.
- Âlûsî, Şihâbuddîn. *Rûhu’l-meânî fî tefsîri’l-Kur’âni’l-azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*. thk. Ali Abdulbârî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415.
- Aydar, Hidayet. “Türklerde Kur’an Çalışmaları”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 159–235.
- Aydar, Hidayet. “Yaygınlık Bakımından Meallerimiz ve Mealler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 1 (2015), 109–147.
- Aynî, Bedreddin. *Umdetü’l-kârî fî şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Böyük, Yusuf. “Fe Edatının Arap Dilindeki Fonksiyonu”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2015), 247–279.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu’l-beyân*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.
- Dervîş, Muhyiddin. *İ’râbü’l-Kur’ân ve beyânüh*. Dımaşk: Dâru’l-İrşâd, 1415.
- Ebû Hayyân. *el-Bahru’l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1420.
- Ebüs-suûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî.
- Hacımüftüoğlu, Halil. *Kur’ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu*. İstanbul: İz Yayınları, 2008.
- Hafâcî, Şihâbuddîn. *İnâyetu’l-Kâdî ve Kifâyetu’r-Râdî alâ Tefsîri’l-Beydâvî*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Hererî, Muhammed Emin. *Hadâ’iku’r-revhi ve’r-reyhân fî revâbi’ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru Tavkî’n-Necât, 2001.
- İbn Acîbe, Ebü’l-Abbâs. *et-Tefsîru’l-Medîd fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*. thk. Ahmed Abdullah Raslân. Kahire, 1419.
- İbn Âdil, Ebû Hafs. *el-Lübâb fî ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998.
- İbn Akîle. *ez-Ziyâde ve’l-ihsân fî ulûmi’l-Kur’ân*. nşr. Muhammed Safâ Şeyh İbrâhim Hakkı vd. Şarika: Merkezü’l-Buhûsi ve’d-Dirâsât, 2006.
- İbn Arafe, Ebû Abdillâh. *Tefsîru İbn ‘Arafe*. thk. Hasan el-Mennâî. Tunus: Merkezü’l-Bühûsi bi’l-Külliyetü’z-Zeytûniyye, 1986.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1422.

- İbn Bâdîs, Abdülhamîd. *Tefsîru İbn Bâdîs fî mecâlisi't-tezkîr min kelâmi'l-hakîmi'l-habîr*. thk. Ahmed Şemseddin. Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam, 1416.
- İbn Dakîkul'îd, Ebü'l-Feth. *el-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*. Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 2009.
- İbn Ferhûn, Bedreddin. *el-'Udde fî i'râbi'l-'Umde*. Doha: Dârü'l-İmâm el-Buhârî, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed. *Mugni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârîb*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1985.
- İbn Kuteybe. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'n-Neccâr, Takıyyüddîn. *Muhtasaru't-tahrîr şerhü el-Kevkebü'l-kebîr*. thk. Muhammed Zuhaylî – Nezîh Hammâd. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1997.
- İpek, Birol. “Türkiye Türkçesinde Sözcük Türleriyle Yapılan Pekiştirme”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 32/32 (2016), 145–156.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *el-Külliyât*. nşr. Adnân Dervîş -Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.
- Kirmânî, Tâcülkurrâ. *Garâ'ibü't-tefsîr ve acâ'ibü't-te'vîl*. Cidde: Dârü'l-Kible, ts.
- Kızılkaya, Yakup. “Belagatın Fasıl ve Vasıl Konusuna Türkçe Kavramsal Çerçveden Bir Bakış: Sıralı Bağlı Cümleler”. *Tasavvur* 5/2 (2019), 1367–1392.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Atfîş. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrahim Bisyûnî. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdulmaksûd. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Mazharî, Senâullah Pânîpetî. *et-Tefsîrü'l-Mazharî*. thk. Ğulâm Nebî et-Tunûsî. Pakistan: Mektebetu'r-Ruşdiyye, 1412.
- Nevevî, Muhammed Bentenî Câvî. *Merâhu Lebîd li Keşfi Mana'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Muhammed Emîn. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417.
- Neysâbûrî, Nizâmuddîn. *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1410.
- Şâhin Lâşîn, Musa. *Fethu'l-Mü'nim şerhu Sahîhi Müslim*. Beyrut: Dârü's-Şurûk, 2002.
- Sâmerrâî, Fâzıl Sâlih. *Me'âni'n-nahvi*. Ürdün: Dârü'l-Fikr, 2000.
- Seâlibî, Ebû Zeyd. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali – Âdil Ahmed

- Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Semîn Halebî, Ebü'l-Abbâs. *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Dâru'l-Kalem.
- Şevkânî, Ebû Abdullâh. *Fethu'l-Kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. Suriye: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Şirbînî, Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr*. Kahire: Bolak Matbaası, 1285.
- Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. el-Heyetu'l-Mısriyye, 1974.
- Süyûtî, Celâleddîn. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Suriye: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Thalib, Al-Ustadz Muhammad. *Al-Qur'an'ul Karim Tarjamah Tafsiriyah Memahami Makna Al-Qur'an Lebih Muda Cepat dan Tepat*. Yogyakarta: Ma'had An-Nabawy, 2. Basım, 2011.
- Thalib, Al-Ustadz Muhammad. *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI Tinjauan Aqidah Syari'ah Mu'amalah Iqtishadiyah*. Yogyakarta: Ma'had An-Nabawy, 2011.
- Tîbî, Şerefuddin. *Futûhu'l-gayb fi'l-keşfi an kinâi'r-rayb*. thk. Cemil Benî A'tâ. Dubai: Câize Dubai ed-Düveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.
- Tuncer, Eyyüp. "Malay Dünyasında Dil Açısından Tefsir Çalışmalarının Mahiyeti". *Sırat* 3/1 (2022), 29–51.
- Yakar, Hüseyin. "Kur'ân'daki "Nefislerinizi Öldürün/Öldürmeyin" (اقتلوا/لا تقتلوا انفسكم) İfadelerine Dair Bir Değerlendirme". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2022), 715–741.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.
- Zülfikar, Hamza. "Eş Görevli Kelime ve Kelime Grupları Arasına Virgül Konur Kuralı Üzerine". *Türk Dili* 68/794 (2018), 5–11.

### **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):**

Eyyüp 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.

### **Çıkar Çatışması / Competing Interests**

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



**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)**

**Tabakâtü'l-Müfessirîn Literatürünün Müfessir Kimliğinin Tespitine Katkıları – I: Süyûtî'nin Tabakâtü'l-Müfessirîn'i Bağlamında Tematik ve Metodolojik Bir İnceleme<sup>1</sup>**  
*Contributions of Tabakâtü'l-Müfessirîn Literature to Identification of Mufasssir's Personality - I: A Thematic and Methodological Study in the Context of Süyûtî's Tabakâtü'l-Mufasssirîn*

**Enes TEMEL**

Öğr. Gör, Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Lecturer, Trakya University, Faculty of Divinity  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Edirne, Türkiye  
enestemel@trakya.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-8172-5043>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 09/02/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 27/04/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2023

**Atıf / Citation:** Temel, Enes. “Tabakâtü'l-müfessirîn Literatürünün Müfessir Kimliğinin Tespitine Katkıları – I: Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-Müfessirîn*'i Bağlamında Tematik ve Metodolojik Bir İnceleme”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan/April 2023), 381-420.

<https://doi.org/10.31121/tader.1249579>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

<sup>1</sup> Bu çalışma, Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ danışmanlığında hazırlanan “Taberî Tefsirini Sosyal ve Kültürel Bağlamında Okumak” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye, 2023).

**Öz**

Nüzulünden itibaren muhatapların Kur'ân'ı anlama çabaları bir otoritenin himayesinde gerçekleşmiştir. Nüzul döneminde bu otorite Peygamberimiz (s.a.s) iken daha sonraki dönemlerde Peygamberimizin (s.a.s) yetiştirdiği kimselerdi. Ancak nüzul döneminden uzaklaşmakla Kur'ân'ı anlamak için başvurulacak kimsenin hangi özelliklere sahip olması gerektiği ve tarihte bu özelliklere sahip olanların kimler olduğu soruları her daim var olmuştur. *Mâ yenbeğî li'l-müfessir* vb. başlıklar altında ilmi müktesebat temelli müfessir tanımlaması yapılırken; tarihteki müfessirlerin kimler olduğu da genel olarak tabakât özel olarak da tabakâtü'l-müfessirîn literatüründe incelenmeye başlamıştır. Bu çalışmanın konusu olarak belirlenen Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tabakâtü'l-müfessirîn* isimli eseri de türün bilinen ilk örneği olmasına ilave olarak, müfessir kimliğinin müstakil bir başlık altında ele alınmasının gerektiğini ilk dile getiren eserdir. Dolayısıyla eserde benimsenen veya tabi olunan tematik ve metodolojik prensiplerinin tespit edilmesi, bir tür olarak tabakâtü'l-müfessirîn'in yapısını anlamayı kolaylaştıracaktır. Müfessir olarak belirlenen kimselerle ilgili doğum ve vefat tarihleri, kimlik bilgileri, müktesebatları, sözlerinden ve şiirlerinden iktibas edilen örnekler gibi birçok bilginin yer aldığı bu eserlerde, müfessirin her insan gibi mensup olduğu sosyal ve kültürel bağlamdan bağımsız olmadığı verilen örneklerle gösterilmiştir. Buna göre müfessir olarak anılan kimselerin dâhil oldukları her ortamda sosyal ve kültürel doku ile olan münasebetleri, müellifin ulaşabildiği bilgiler çerçevesinde aktarılmaktadır. Tabakâtü'l-müfessirîn türünün ilk yazarı olan Süyûtî'nin, tabakât konusundaki diğer telifleri sebebiyle biyografi yazarlığı tecrübesi de göz önünde alındığında bu eserin -Süyûtî için bile olsa- belirli bir tecrübeyi yansıttığı düşünülmelidir. Bununla birlikte eser genel yapısı itibariyle tamamlanamadığından problematik bazı hususları da bünyesinde barındırmaktadır. Bu makalede örneklem olarak belirlenen Süyûtî'nin Tabakâtü'l-müfessirîn'i çerçevesinde bahsedilen problematik konular incelenecektir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Müfessir, Süyûtî, Tabakât, Tabakâtü'l-müfessirîn.

**Abstract**

Since its revelation, the interlocutors' efforts to understand the Qur'ân have taken place under the auspices of an authority. In the period of the Nuzûl, this authority was the Prophet (pbuh), while in later periods it was the people who were educated by the Prophet (pbuh). However, as we move away from the period of the Nuzûl, the question of what qualities the person to be consulted for understanding the Qur'ân should possess and who were the ones who possessed these qualities in history has always existed. While the definition of the mufassir based on scientific acquisitions was made under the titles such as *mâ yanbaghî lil-mufasssir*, who were the mufasssir in history began to be examined in the literature of *ṭabāqāt* in general and *ṭabāqāt al-mufasssirîn* in particular. In addition to being the first known example of the genre, al-Suyūṭī's (d. 911/1505) *Ṭabāqāt al-mufasssirîn*, which is the subject of this study, is the first work to state that the identity of the mufasssir should be dealt with under a separate title. Therefore, identifying the thematic and methodological principles adopted or adhered to in the work will make it easier to understand the structure of *ṭabāqāt al-mufasssirîn* as a genre. In these works, which include a great deal of information about the people identified as mufasssir, such as their dates of birth and death, their credentials, their acquisitions, and examples quoted from their sayings and poems, it is shown with the examples given that the mufasssir, like every human being, is not independent from the social and cultural context to which he belongs. Accordingly, the relations of those who are referred to as mufasssir with the social and cultural fabric in every environment they were involved in are conveyed within the framework of the information available to the author. Considering al-Suyūṭī's experience as the first author of the genre of *ṭabāqāt al-mufasssirîn* and his experience as a biographer due to his other works on the subject of *ṭabāqāt*, it should be considered that this work reflects a certain experience, even for al-Suyūṭī. However, since the work is incomplete in terms of its general structure, it also contains some problematic issues. This article will examine these problematic issues within the framework of al-Suyūṭī's *Ṭabāqāt al-mufasssirîn*.

**Keywords:** Qur'ānic Exegesis, Interpreter of the Qur'ân, al-Suyūṭī, *Ṭabāqāt*, *Ṭabāqāt al-mufasssirîn*.

**Giriş**

İslam düşüncesinin kurucu metni olan Kur'ân'ın yorumlanması görevini üstlenen müfessirin kim olduğuna yönelik tartışmalar, erken dönemden itibaren problematik halini alarak günümüze ulaşmış ve bugün de hala bu özelliğini muhafaza etmektedir. Özellikle nüzul sonrası dönemde gerçekleşen her hadisede, vahiy ile güncel vâkıa arasındaki münasebetin kurulmasında yaşanan ihtilaf, tarafların birbirlerine tefsir edebilecek düzeyde bulunmama, yani müfessir kimliğine sahip ol(a)mama üst başlığında toplanabilecek suçlamalar yöneltmelerine sebep olmuştur. Bu eleştirilerin muhtevasına bakıldığında ekseriyetle rivayet bilgisi ve dilbilimsel bilgi yetersizliği öne çıkan hususlardır. Bu tür eleştirilerde açık bir şekilde ilmi müktesebat (intellectual formation) eksikliğinden bahsedilirken, bu söylemlerin ardında anlama faaliyetinde bulunan kimsenin (müfessir) nasıl veya ne tür özelliklere sahip olması gerektiğine yönelik bir tasavvurun var olduğu anlaşılmaktadır.<sup>2</sup> Daha sonraki dönemlerde konunun literatürdeki yansımalarına bakıldığında müfessirin ne tür özelliklere sahip olması gerektiği *fî-mâ yecibü 'ale'l-müfessir,*<sup>3</sup> ve *fî ma 'rifeti şurûti'l-müfessir ve âdâbihî*<sup>4</sup> ... gibi başlıklar<sup>5</sup> altında sistemli bir değerlendirmeye tabi tutulduğu ve sürekli olarak da güncellendiği görülmektedir. Her ne kadar tarihsel seyri itibarıyla müfessirin kim olduğuna yönelik sorgulama devam etse de -verilen cevaplardan görüldüğü kadarıyla- müktesebata dâhil edilmesi istenilen bilgi türüne ait başlıkların arttığı görülmektedir.<sup>6</sup> Başlıklarda görülen artış sonraki müfessirlerin öncekilere göre ilmî düzeylerinin daha yüksek olduğu anlamına gelmese de bilginin önceden bir bütün olup daha sonraları müstakil başlıklar altında ele alındığı ve dolayısıyla da müfessirin bilmesi gereken ilimler başlığı altındaki maddelerin giderek artmasında etkili olduğu söylenebilmektedir. Çünkü erken dönem literatüründe müfessirin bilmesi gereken ilimleri ilk gündeme getiren müelliflerden Muhâsibî (öl. 243/857), Hevârî (öl. 280/893 civarı) ve Kâdî 'Abdülcebâr'ın (öl. 415/1025) saydıkları bilgi başlıkları esas itibarıyla dil, rivayet ve bağlam<sup>7</sup> ilimleri olarak üç başlıkta birleştirilebilmektedir. İlerleyen süreçte ilimlerin sayısının 12'lere kadar çıkartılması, -en azından erken klasik dönem için- bu üç başlıktaki muhtevanın mercek altına alınıp ilgili kısmına özellikle dikkat edilmesini ifade eden bir vurgu biçimi olmalıdır. Ancak netice itibarıyla müktesebat merkezli olması nedeniyle spesifik bir müfessir tanımlaması ifade etmediği ve

<sup>2</sup> Benzer bir değerlendirme için bk. Bilal Ercan, *Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranılan Şartlar* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 20-25.

<sup>3</sup> Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1984), 2/173, 176. Müfessirin ihtiyacı olan ilimler ile ilgili Zerkeşî'nin ayrı bir ifade formu için bk. 2/153 [*fî hâceti'l-müfessir i ila'l-fehm*].

<sup>4</sup> Ebü'l-Fadl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1987), 2/1197.

<sup>5</sup> Klasik eserlerde olduğu gibi güncel çalışmalarda da bu başlıklar sürekli güncellenerek ele alınmaktadır. Ayrıca bk. Şa'bân Muhammed İsmâ'îl, *el-Medhal li-dirâseti'l-Kur'ân ve 's-sünne ve 'l-'ulûmi'l-İslâmiyye* (y.y.:Dâru'l-ensâr, 1980), 2/280-289.

<sup>6</sup> Burada bariz bir örnek olarak Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük Tefsir Tarihi*'ndeki Müfessirin bilmesi gereken ilimler başlığı altında *hitabet* ve *mev'ize ilmi*, *havâs ilmi*, *rüya ilmi*, *riyâziyye ilmi*, *hey'et ilmi*, *tabiiyyât* denilen ilimler, *ilm-i ictimâî*, gibi başlıklar açması gösterilebilir. bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-müfessirîn): Usul-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir* (Fatih: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/50, 53, 57, 58, 69, 72-79, 91.

<sup>7</sup> Klasik literatürde dil ve rivayet şeklinde iki başlık altında tanımlanabilecek müfessirin bilmesi gereken ilimler, nüzul dönemi ve sonrasındaki tefsir faaliyetinin sosyal ve kültürel bağlamına dikkat çekmek üzere ayrı yazılmıştır.

sosyal ve kültürel bir figür olan müfessirin insani özellikleri ile ilgili veri sağlamadığı görülmektedir. Dolayısıyla müfessir kimliğinin sadece bilmesi gerekenler üzerinden tanımlanması yerine hayatın muhtelif alanlarında yer alabilen, sosyal ve kültürel doku ile temas halinde vahyin mesajını insanlara ulaştıran bir tarafı olduğunu ifade eden bütüncül bir tanımlamanın yapılması daha yerinde olacaktır. Tabakâtü'l-müfessirîn türü, yapıları itibarıyla müfessirin sosyal ve kültürel bağlarını ihtiva ettiği için bu tanımlamalara malzeme temin edebilecektir. Çünkü müfessirlerin hayatlarının konu alınması nedeniyle zımnen bir müfessir tanımının veya müfessir olma kriterinin benimsenilerek telif edildikleri söylenebilir. Tabakâtü'l-müfessirîn yazarları tarafından giriş kısımlarında müfessir tanımlamasında neyi esas aldıklarına dair bir açıklama yapılmamış olsa da anlatım esnasında odaklandıkları noktalardan hareketle müfessir tasavvurlarına dair değerlendirme yapılabileceği düşünülmektedir. İşte bu sebeple tabakâtü'l-müfessirîn'in ilk örneği olması ve eserin telifinin tamamlanamamış olmasına rağmen mevzubahis tasavvuru belirli bir düzeyde işleme dolayısıyla Süyûtî'nin (öl. 911/1505) Tabakâtü'l-müfessirîn'i inceleme için tercih edilmiştir. Çünkü tabakâtü'l-müfessirîn literatüründe kendisinden sonra gelenlerin ya doğrudan ya da dolaylı olarak örnek aldıkları bir forma sahip olması dolayısıyla türün kapsam ve hedeflerini yansıtan ilk eserdir.

Çalışmanın odaklanacağı sorun, tabakâtü'l-müfessirîn literatürünün müfessir kimliğini tespit etmede katkısının olup-olmadığı meselesidir. Bu bağlamda katkının ele alınmış biçimi, kriter olarak benimsedikleri hususların tetkikini ve uygulanışını ihtiva etmektedir. Bununla birlikte klasik tabakât eserleri ile tabakâtü'l-müfessirîn türünü müfessir kimliğini belirleme açısından birbirinden ayıran herhangi bir özelliğin olup-olmadığı ve genel olarak tabakât özel olarak da tabakâtü'l-müfessirîn eserlerinde yer alan sosyal hayata dair bilgilerin müfessir kimliğinin belirlenmesinde ne derece etkili olduğu soruları da çalışmanın alt problemlerini oluşturmaktadır.

Çalışmanın klasik dönemde telif edilen bir eseri konu alması nedeniyle, araştırma esnasında tabakâtü'l-müfessirîn'in tür olarak ortaya çıkış süreci ayrı bir önem kazanmaktadır. Bu bağlamda tabakâtü'l-müfessirîn türünün doğuşuna etki eden faktörleri ve örnek alınan formatı görebilmek için klasik eserlere müracaat edilmiştir. Bunun yanında klasik bir eserin incelenmesinde katkıda bulunabileceği düşünülen kültürel antropoloji'ye dair kaynaklara; genel olarak tabakât türünün gelişim süreci, alanlara ayrılışı ve tefsirdeki teşekkülü ile ilgili çağdaş kaynaklara müracaat edilmiştir. İnceleme metni olarak Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'i tercih edilmekle birlikte, tabakâtü'l-müfessirîn türünün telif gayesini ve tabiatını anlamak maksadıyla Edirnevî'nin (öl. 1095/1684'ten sonra) *Tabakâtü'l-Müfessirîn*'i<sup>8</sup>, Bilmen'in (öl. 1971) *Büyük*

<sup>8</sup> Ahmed b. Muhammed Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih Hazzî (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1997). Konu ile ilgili bir inceleme makalesi için bk. Mehmet Çiçek - Burhan Yazıcı, "Edirnevî'nin Tabakâtü'l-Müfessirîn Adlı Eserinin Tefsir Tabakat Literatüründeki Yeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 115-142.

*Tefsir Tarihi*<sup>9</sup>, Fencafirî'nin (öl. 1365/1946) *Neylü's-sâ'irîn*'i<sup>10</sup>, Nüveyhid'in *Mu'cemül-müfessirîn*'i de kaynaklar arasında yer almıştır. Dâvûdî'nin (öl. 945/1539[?]) *Tabakâtü'l-müfessirîn*'i<sup>11</sup>, müellifin Süyûtî ile olan yakın münasebeti nedeniyle diğer çalışmalara göre daha fazla zikredilme ihtiyacı hissedilmiştir. Bununla birlikte müfessir kimliğine dair klasik dönemde yapılan tanımlama girişimlerini ihtiva eden -gerek klasik dönem gerekse de çağdaş dönem- 'ulümü'l-Kur'ân kaynakları da kullanılmıştır. Çağdaş dönemde tabakât eserlerinde müfessir kimliğine yönelik çalışma sayısı az olsa da var olduğu ve müktesebat üzerinden yapılan tanımlama gayretini ifade eden *mâ yenbeğî li'l-müfessir* başlığına tahsis edildikleri görülmektedir. Bu konuda Şule Yüksel Ateş<sup>12</sup>, Bilal Ercan<sup>13</sup> ve Mohammad Hasan'a<sup>14</sup> ait yüksek lisans tezleri ile Mesut Kaya'ya<sup>15</sup> ait makale düzeyindeki çalışmalar öne çıkmaktadır.<sup>16</sup>

### **1. Müfessir Kimliğinin Tespitinde Kullanılan Yöntemler**

Müfessirin hangi müktesebata sahip olması gerektiği ve tarihte bu özelliklerin müşahhas olarak kimlerde bulunduğuna yönelik iki farklı başlıkta ifade edilebilecek, tecrübesi ve birikimi yüksek bir kültür bulunmaktadır. Bu kültürün müşahhas iki örneği olarak, erken dönemden itibaren birikimsel (*cumulative*) olarak bize ulaşan 'ulümü'l-Kur'ân literatüründeki *mâ yenbeğî li'l-müfessir* başlığı altında tefsir faaliyetinde bulunacak kimsenin müktesebatının nelerden müteşekkil olması gerektiği yer alırken; genel olarak tabakât özel olarak da tabakâtü'l-müfessirîn literatürü vasıtasıyla da tarihte kimlerin müfessir olarak bilindiği aktarılmaktadır. Çalışmanın ana konusu olarak belirlenen tabakâtü'l-müfessirîn literatürünü incelemeyen önce ilmi müktesebat temelli tanımlamanın muhtevasını tasvir etmenin, konunun değerlendirilmesinde katkısı

<sup>9</sup> Konu ile ilgili bir inceleme makalesi için bk. Ömer Dumlu, "Tefsir Tarihi Yazıcılığı Açısından Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn Adlı Eseri Üzerine", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu* (Kayseri, 2014), 137-154.

<sup>10</sup> Muhammed Tâhir el-Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn* (Fencafir: Mektebetü'l-Yemân, 2000), 11. Eserin bir başka baskısında müellifin nisbesi el-Bencebîrî olarak gösterilmiştir. Bk. Muhammed Tâhir el-Bencebîrî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, thk. Mahmud Cîratüllâh (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2011).

<sup>11</sup> Bilal Deliser, "Tarih Felsefesi ve Metodolojisi, Biyografik Tarih Yazımı Çerçevesinde, Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî ve 'Tabakâtü'l-Müfessirîn' Adlı Eseri", *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 182-203;

<sup>12</sup> Şule Yüksel Ateş, *Klasik ve Modern Dönemde Müfessir de Aranan Şartlar ve Değişimi* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

<sup>13</sup> Bilal Ercan, *Tefsir Geleneğinde Müfessir de Aranan Şartlar* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

<sup>14</sup> Mohammad Hasan, *el-Kavaidil lügaviyye el-mühimme elleti yahtacü ileyha el-müfessir* (Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

<sup>15</sup> Mesut Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 13/3 (2013), 9-31. Bu çalışma dönemsel ilmî şartları incelediğinden sosyal ve kültürel bağlam incelemesine yakın unsurları ihtiva etmektedir. Dolayısıyla tabakatül müfessirîn literatürü ile hedeflenen müfessirin sosyal ve kültürel bağlamına dair malumatı birlikte ihtiva etmektedir. Ayrıca bk. Mesut Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histogramik Bir İnceleme", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 33-65.

<sup>16</sup> Türkçe literatürde tabakatü'l-müfessirîn'le ilgili kaleme alınan diğer çalışmalardan bazıları şunlardır: Abdalaziz Mohamed Awadallah, "İlim ve Devlet Adamı Giritli Sırrı Paşa'nın Tabakât ve Adâb-ı Müfessirîn Eseri Üzerine", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul, 2014), 133-142; Esat Özcan, "Tefsir Tabakât Eserleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2020), 66-87; Batı'da tabakatü'l-müfessirîn konusundaki çalışmalara örnek olarak bk. İbrahim Hafsi, "Recherches Sur le Genre 'Tabaqat' Dans la Littérature Arabe-II", *Arabica* 24/1 (1977), 1-41.



olacağı düşünülmektedir. Ancak unutulmaması gereken nokta, ilmi müktesebat ve tabakât literatürü üzerinden yapılan tanımlamalar, bütüncül anlamda bir tanımlamadan ziyade belirli vasıfların resmedilmesine dayanmaktadır. Erken dönemde bu iki tanımlama biçiminin daha yakın olduğu ve dolayısıyla birbirini tamamladığı gerçeğinden hareketle, günümüzde bu iki tanımlama biçiminin birbirine alternatif gözüken yapısını tekrar aslına döndürebilecek bir bakış açısına ihtiyaç bulunmaktadır. Bu bakış açısından beklenen zamanın gerekliliğinden doğan gelişim ihtiyacına uyum sağlayabilecek düşünsel bir zemin sunabilmesi olacaktır. Teorik olarak müfessirin neyi bilmesi gerektiği (*mâ yenbeğî li 'l-müfessir*) ve pratik olarak da müfessirin nasıl yaşadığı (*tabakâtü 'l-müfessirîn*) bilginin iki farklı boyutunu ifade ettiklerinden dolayı birbirlerinin destekleyicisi konumunda olmaları, bilginin bütünlüğü prensibinin bir yansımasıdır.<sup>17</sup>

### 1.1. İlmî Müktesebat (*Intellectual Formation*) Merkezli Tanımlama

Bir müfessirin hangi müktesebata sahip olması gerektiğine yönelik tartışmalar İslam'ın erken dönemlerinden itibaren farklı formlarda gündeme gelmiştir. Kur'an-ı Kerim hakkında yapılan yorumların keyfîlik ifade etmemesi, vahyin nazil olduğu Peygamberimiz'e (s.a.s) veya O'nun talebeleri olan sahâbeye bilginin isnad edilmesine bağlı olarak görülmekteydi. Nüzul döneminden uzaklaşmakla birlikte araya giren tarihsel süreç nedeniyle bilginin kaynağına ulaşım zorlaştırmıştır. Dolayısıyla ortaya çıkan problemlere karşı bir önlem olarak isnâdın sorulması ve dilbilimsel dayanağın aranması, sonraki süreçte karşılıklı olarak ilgili konuya yeterince muttali ol(a)mama başlığında bir araya getirilebilecek, muhtelif sertlik düzeyindeki hitapların ortaya çıkmasına neden olmuştu. Çünkü muhtelif mezhebi temayüllere sahip kesimlerin kendi görüşlerini haklı çıkarmak için Kur'an-ı Kerim'i referans göstererek otoriteden istifade etme gayretleri, yorum alanında keyfîliğin oluşmasına sebep olmaktaydı. Keyfîliğin ortadan kalkması için aktarılan görüşün veya bilginin sıhhatinin sorgulanması gerekmektedir. Bu sıhhatin ölçüsü bir isnada sahip olması, dilbilimsel arka planının bulunması veya tarihsel bilgi ile çelişmemesi olarak belirlenmişti. Bu üçlü mekanizma çerçevesinde yapılan yorum faaliyeti, dinin esasını zedelemeyecek (tahrîf) şekilde gerçekleştirilecekti. Peki bu faaliyeti yürütecek müfessirde ne gibi özellikler bulunmalıydı?

Tefsir'in murâd-ı ilâhî'ye muvafık beyanın tespit edilme faaliyeti olarak tanımlanmasından<sup>18</sup> sonra murâd-ı ilâhînin ne olduğu gündeme gelmektedir. Bunun için hangi şartların bulunması gerektiğine bakıldığında ilk olarak Peygamberimiz'e (s.a.s) başvurulması yer alırken sonraki nesillerde de Peygamberimiz'e (s.a.s) başvurulması sonucunda elde edilmiş bir bilgi olduğunu ifade etmek üzere rivayet bilgisi görülmektedir. Hakkında rivayet bulunmayan ve gerek delalet gerekse de anlam genişlemesi için nassın müsait olup-olmadığını incelemek üzere dilbilimsel bilgi ve tarihsel bağlam bilgisinin gerekli görüldüğü anlaşılmaktadır. Ancak erken dönemlerde üç başlıkta ifade edilebilen gereklilik listeleri, bazı hadiseler ve bilginin gelişmesiyle oluşan farkındalıklar nedeniyle daha önce alt başlık olarak görülen hususların ana başlık

<sup>17</sup> Detaylı bilgi için bk. Ahmet Nedim Serinsu, *Tefsir Tarihi Atlası ve Uygulama Haritaları* (Ankara: Grafiker yay., 2019), 161-164.

<sup>18</sup> Tefsirle ilgili tanımlamalar üzerine detaylı bir inceleme için bk. Mustafa Hoccoğlu - Enes Büyük, "Tefsir, Kur'an'da Sadece Murad-ı İlâhîyi mi Tespit Eder? Molla Fenârî'nin Tanımı Üzerinden Bir Araştırma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 79-108.



olarak öne çıkarılmasına sebep olmuştur. Bu durum incelenen konuya odaklanma açısından ana başlıklarla kimi zaman keşişim noktaları ortaya çıkarsa da her başlık için müstakil prensiplerin benimsendiği görülmektedir.<sup>19</sup>

Peki tarihsel süreçte müfessirlerin kimler olduğu hangi vasıtalarla öğrenilebilir? Bu soruya literatürde verilen cevaplardan bir tanesi olan müktesebat üzerinden tanımlama, sosyal ve kültürel bağlamla ilgili olmakla birlikte daha çok iletişim ve etkileşimin neticesini geri bağlantılarını göstermeksizin ifade etmektedir. Müfessir kimliği ile ilgili mücerret bir tanımlama ifade etmeyen *mâ yenbeğî li'l-müfessir* başlığı ile müşahhas örnekleri bünyesinde barındıran tabakâtü'l-müfessirîn literatürünün uyum içerisinde birbirine ilave edildiği takdirde bütüncül kavrayışa daha yaklaşılmış olacaktır. Ancak bununla birlikte bu iki başlığın birbirlerini tamamlayan başlıklar olduğunu söylemek mevcut durumda pek de kolay değildir. Çünkü *mâ yenbeğî li'l-müfessir* başlığında ifade edilen bilgi başlıklarıyla alakalı bilgiyi tabakâtü'l-müfessirîn'deki profillerin her birisinde bulabilmek çoğu zaman mümkün olamamaktadır. Üstelik tabakâtü'l-müfessirîn'in telif yöntemi ifade edilirken kullanılan tefsirle şöhret bulması (*iştehera bi't-tefsir*) veya tefsir telif etmesi (*sannefe't-tefsir*) şartı da *mâ yenbeğî li'l-müfessir* başlığının ihtiva ettiği bütün bilgi başlıklarını zaten ihtiva ettiği düşünülebilmektedir. Ancak bu durumda *mâ yenbeğî li'l-müfessir* şartını sağlayanın da müfessir olarak kabul edilmesi ve tabakât eserlerine alınması gerektiğine yönelik bağlayıcı sonucun kaçınılmaz olduğu görülecektir. Fakat her iki başlığın ortaya çıkışını tetikleyen dinamiklerin bir şekilde müfessiri tanımak veya tanıtmak olduğu meydana iken Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr'ın "...tanımlama amacı yoktur<sup>20</sup> (*lem yekün kasdühû ta'rîfe'l-müfessir*)" yönündeki beyanına temkinle yaklaşılmalıdır. Hatta her iki tanımlama mekanizması, var olan-ideal ayrımı çerçevesinde değerlendirilmesi gerekirse; *mâ yenbeğî li'l-müfessir* başlığının ihtiva ettiği bilgi başlıkları ve alt başlıklardaki müfessirin ayırt etmesi gerekenleri beyan eden uyarılar, ideal müfessirin kim olduğunu beyan ederken; *tabakâtü'l-müfessirîn*'deki tanımlama hem idealin hem de var olanın tasviri olarak nitelenebilecek mahiyettedir. İdeal olan müfessir tanımlamasında bilgi başlıkları -dönemlere ve belki de coğrafyaya görenasıl değişiklik gösterdiyse; var olanın tasvirini ifade eden tabakâtü'l-müfessirîn'de de farklı müfessir biçimleri görülebilmektedir. Dolayısıyla zihinlerde *sıhhatü'l-i'tikâd* [*ve-lüzümü sünneti'd-dîn*] ve *sıhhatü'l-maksad* gibi maddelerde<sup>21</sup> vücûd bulan kaygılar ise yine idealin tasviri olup Mu'tezilî, Kaderî, 'İbâdî, Şi'î gibi i'tikâdî anlamda mübtedi'a olarak kabul edilen fırkalara mensup müfessirlerin yer alması tabakâtü'l-müfessirîn'in muhtevasında hem ideal olanı hem de var olanın tasvirini gösterdiğini desteklemektedir. Buna göre müfessir kimliğinin *tefsirle iştiğal ve tefsirle ilgili telifinin olması*, hakiki bir nitelendirme ifade ettiği gibi itibari bir yönünün bulunduğunu da göstermektedir.

<sup>19</sup> Bu konuda derli-toplu bir örnek için bk. Ebü'l-Fadl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1987), 1198-1226; çağdaş bir çalışma için de bk. Enes Büyük, "Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler", *TİD* 5, sy. 2 (Güz 2018): 367 - 409.

<sup>20</sup> Müsâ'id b. Süleymân b. Nâsir et-Tayyâr, *Mefhûmü't-tefsîr ve't-te'vil ve'l-istinbât ve't-tedebbür ve'l-müfessir* (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1427), 209.

<sup>21</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 2/1198.

Ayrıca ‘ulûmu’l-Kur’ân eserlerinde müfessirin ihtiyacı olan bilgi başlıkları altında kullanılan üslubun yol gösterici mahiyette olması daha sonra gelecek müfessirler için hazırlandığına dair bir intibâ oluşturmaktadır.<sup>22</sup> Buna ilave olarak ‘ulûmü’l-Kur’ân eserlerinin birçok yerinde daha önceki müfessirlerin görüşlerinden tecrübe aktarımı yapılması durumu da söz konusudur. Tabakâtü’l-müfessirîn eserleri bu çerçevede düşünüldüğünde önceki nesillerden tevarüs eden kültürel birikimin belirli bir telif formatı ile gelecek nesillere aktardıkları söylenebilir. Hatta Süyûtî’nin el-İtkân gibi eserlerindeki telif özelliği, öncekileri bir araya getirip ihtisar etmesidir. Bu ihtisar tarzı kimi zaman günümüze ulaşmayan birçok eserden yapılan iktibas da ihtiva etmektedir. Bu özelliği dolayısıyla birçok kitabın mütalaası sonucunda elde edilecek malumatı tek başına bünyesinde bulundurduğu görülmektedir.<sup>23</sup> Dolayısıyla *mâ yenbeğî li’l-müfessir* başlığı ile müfessirin, bahsedilen ilim dallarında belirli seviyede bilgi sahibi olması gerektiğine yönelik beyanların ihbari bir yönü olduğu gibi inşai bir yönü de bulunmaktadır.

Müfessir kimliğini tanıtan diğer bir başlık da tabakâtü’l-müfessirîn literatürüdür ki kullanıldığı tasvirlerde, müfessirin sosyal ve kültürel bağlamını bir bütün olarak görmek mümkün değilse de kesitler halinde görülebilmektedir. Ancak buradaki sorun da müfessirlerinin en uygun şekline nasıl ulaştıklarının bir bütün olarak görülememesidir. Biyografik verilerin düzensiz kesitlerden müteşekkil olması zaman, mekân ve mükteşebatin oluşum sürecini takip etmeyi zorlaştırmaktadır.

## 1.2. Tabakât Literatürü Vesilesiyle Tanımlama

Tarihin bir döneminde yaşamış kişilere ait kimlik tespitinde kullanılacak verilerin tarihsel kaynaklardan elde edilmesi, tarihin insan ile anılmasından kaynaklanmaktadır. Sosyal ve kültürel bağlamla ilgili birçok başlığa ait farklı tarihsel metin formlarının inşa edilmiş olması, insanın yapıp-etmeleri ile oluşan kültürün, sonraki nesillerde yapıp-etmeleri şekillendiren bir enstrümana dönüştüğünü göstermektedir. İnsanın farklı alanlara yoğunlaşması neticesinde yapıp-etmelerinin o alandaki kayıtları, özel tarih yazım türlerinin konusu olduğu gibi bu faaliyetlerde özne konumunda olan insanın hayatını kaleme alan telif türleri olarak tabakât eserleri gündeme gelmektedir. Bu eserlerde elde edilebilen bilginin durumuna göre ele alınan kişilerin isim ve künye tespitinden sosyal hayattaki rolünü anlatan örnek hadiseler kadar birçok bilgi yer almaktadır.

Erken dönemden itibaren tefsir ve tarihle ilgili eserlerin içeriğinde müfessir isimlerinin zikredildiği görülmektedir. Tefsirle ilgili eserlerde konu ile ilgili görüşü değerlendirilirken ismi geçtiği için müfessir hakkında bilgi verilebilmektedir. Ayrıca genel tarih, şehir tarihi, siyasi tarih, kültürel tarih çalışmalarında da müfessire dair malumat yer almaktadır. Rivayet ilimleri ile olan meşguliyetin bir neticesi olarak da tezahür eden biyografi tetkiki, İslam’ın erken dönemlerinde cerh ve ta’dîl faaliyetleriyle ortaya çıkmıştır. Böylelikle ele alınan kişinin hayatındaki mezhep ve diğer kültürel aidiyetlerinden davranış biçimlerine kadar birçok türden bilginin

<sup>22</sup> Bu ifadeler örnek olarak bk. Süyûtî’ *el-İtkân*, 1/353 (*ve-yenbeğî el-i’tinâ’ü bi-hî (ğarîbihî)*), 1/576 (*ve-yecivü ‘aleyhi mürâ’âtü ümûr: ve-hüve evvelü vâcib ‘aleyh ...*), 1/597 (*lâ büdde lehû min merci’in ye’üdü ileyh*).

<sup>23</sup> Süyûtî’nin telif anlayışının 3 kısma ayrıldığı ile ilgili bk. Halit Özkan, “Süyûtî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/191.

aktarımı sağlanmıştır. Ancak bir müfessirin sosyal ve kültürel bağlamlardaki durumlarını ihtiva eden müstakil bir metin formuna konu olması ancak Süyûtî'nin gayreti ile ilk defa mümkün olabilmiştir. Mevzubahis tabakâtü'l-müfessirîn olduğunda ise bütün bunlara ilaveten tefsirle ilgili eser telif edip-etmediği veya tefsirle meşhur olup-olmadığı gibi ilkeler etrafında, müfessirlere özel bir biyografi oluşturulduğu görülmektedir. O halde tabakâtü'l-müfessirîn türü müfessir kimliğini tespit ve tahlil etmede ne düzeyde katkı sunmaktadır?

## **2. Tabakâtü'l-müfessirîn Literatürünün Müfessir Kimliğinin Tespitindeki Katkısı**

Müfessir kimliği ile bilinenlere tahsis edilmiş tabakâtü'l-müfessirîn'in hangi yönlerden katkı sağladığını ifade edebilmek için tür olarak ortaya çıkışının, metodunun ve tematik yapısının bilinmesi gerekmektedir.

### **2.1. Tabakâtü'l-müfessirîn Literatürü**

Bu başlık altında tabakâtü'l-müfessirîn türünün literatürdeki işlevini ve konumunu tayin edebilmek için telif gerekçeleri, muhtevasında yer alan bilgi türü ve kapsamı incelenecektir.

#### **2.1.1. Telif Gerekçesi**

Klasik literatürde yer alan tabakât ve terâcim kitaplarında müfessir kimliği ile ilgili bilgi mevcutken neden müstakil bir başlık açılma gereği duyulmuştur? Bu gerekçenin tespit edilmesi, ileriye dönük olarak eserin yapısı ve hedefleri konusunda takibat yapabilme imkânı sağlayacaktır. Bu konudaki ilk eserin yazarı olan Süyûtî'nin beyanına göre, diğer ilim dallarındaki biyografi çalışmalarının bir benzerinin tefsirde olmaması gerekçe olarak yeterlidir. Aslında zihinsel arka planda amaç olarak diğer ilim dallarındaki tabakâtlardaki gibi, herhangi bir alanda İslam'ın ilk zamanlarından itibaren nesil nesil kimlerin yer aldığı görülmektedir. Gerçekleşme şekline bakıldığında, ya bir âlimin literatürdeki eksikliği fark etmesi, ya hatırlı bir kimsenin müelliften ricada bulunması<sup>24</sup> veya ilim ehlinin önde gelenlerine hürmet adına<sup>25</sup> kaleme alınan eserler ile gerçekleştirilmiştir. Peki tabakât müelliflerini böyle bir telif sürecine götüren ana saik nedir?

Buraya kadar olan açıklamalar tabakât telifâtı ile ilgili düşünsel bir sürecin telif öncesi son evresine ait soruların cevaplarını ifade etmekteydi. Ancak ulaşılması gereken ilk tabakât telifi, yapı itibariyle temel bir tasavvur etrafında ele alınmış ve daha sonrasındaki tabakâtlere de örnek olacak teorik zemine ve kapsama sahip olmuş olmalıdır. Dolayısıyla belirli insanların bir araya getirilip, hayatlarından anekdotlar paylaşılmasının sebebini ifade edecek mahiyette

<sup>24</sup> Bu konuda örnek olarak Endülüs Emevi halifesi (II.) Hakem b. Abdirrahmân'ın (öl. 366/976) Ebû Bekir ez-Zübeydî'den (öl. 379/989) ricada bulunması ile kaleme alındığını öğrendiğimiz *Tabakâtü'n-nahviyyîn* gösterilebilir. Zübeydî, bu durumu mukaddimesinde halife'den övgü ve dua dolu cümleler zikrederek anlatmaktadır. bk. Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn* (Kâhire: Dâru'l-me'ârif, 1984), 17.

<sup>25</sup> Buna örnek olarak da İbn Kesîr'in *Tabakâtü'l-fukahâ*'sı örnek olarak gösterilebilir. İbn Kesîr, *Tabakât*'ın mukaddimesinde kitâb ve sünnet'in ilmin önde gelenlerinin şeref ve faziletine dair işaretine mutabakat ederek eseri telif ettiğini belirtmiştir. bk. İbn Kesîr ed-Dımaşkî, *Tabakâtü'l-fukahâ'i-ş-Şâfi'iyye*, thk. Envâr el-Bâz. (Bejrût: Dâru'l-Vefâ', 2002), 1/17.

bir açıklamanın açıkça söylenmesi dahi var olduğu anlaşılmaktadır.<sup>26</sup> Konunun, detayları itibariyle tarih felsefesine kadar uzanması, bu makale bağlamında ele alınmasını zorlaştırmaktadır. Ancak makale kapsamında odaklanılan *Tabakâtü'l-müfessirîn*'in müellifi olan Süyûtî'nin birden fazla tabakât kaleme alması, telif tasavvurunu anlamayı kolaylaştırmaktadır.

Süyûtî'nin kendi dönemindeki meşahiri anlattığı *Nazmü'l-ikyân*'ın mukaddimesindeki *fevâ'id* başlığında neden bu hususların kaleme alındığı yönündeki melhuz sorunun cevabına ders çıkarmak (*ibra*) olduğu ifade edilmektedir. Kendisi hakkında kaleme aldığı *et-Tehaddüs bi-ni'meti'llâh*'da ise biyografilerin telifinde, Allah'ın kendisine lütfettiği nimetleri, bilmeyen kimselerin de istifadesi için zikretmek gibi birtakım güzel maksatların (*makâsîd hamîde*) olduğu beyan edilmiştir.<sup>27</sup> İfadelerin bütününden anlaşıldığı kadarıyla Allah'a kulluk noktasında kendi nefsiyle olan mücadelesi ve bu yolda karşılaştığı zorluklar, aynı yolun mübtedileri için yol göstericisi hüviyetindedir. Tarihin her döneminde mübtedilerin varlığı bir vakıa olduğu için yaygın etkisi yüksek bir iletim şekli olan biyografinin tercih edilmiştir. Çünkü sözlü iletişim biçimleri ile elde edilen yaygın etki, biyografik teliflerle elde edilenlere göre daha nakıs kalmakta; hatta bir müddet sonra etkisini yitirerek kaybolmaktadır. Dolayısıyla insanlık tarihinin birikimsel (*cumulative*) tecrübesi zayı olabilmektedir. Bu yüzden tecrübi aktarımın etki bakımından mümkün olan en uzak mesafeye ulaştırılması gerekmektedir. Bu gerekliliğin tezahür biçimlerinden birisi de biyografi yazımı olarak görülebilir.

Tabakâtü'l-müfessirîn türünün yazımında esas alınan usul ile ilgili olarak, kişinin tefsirle ilgili eserinin olması ile tâbiîn dönemi ve sonrasında yaşamış olma şartlarının arandığından bahsedilmektedir.<sup>28</sup> Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'inde açıkça böyle bir şarttan bahsedilmemiş olsa da eserin tamamlanmamış olması Süyûtî'nin tâbiîn öncesi isimleri dâhil edip-etmeyeceğini bilebilmeyi zorlaştırmaktadır. Fakat *el-İtkân* bünyesinde Süyûtî'nin, *tabakâtü'l-müfessirîn* şeklinde bir başlık açıp sahâbe'den tefsirle şöhret bulan (*iştehera bi't-tefsir*) 10 zatı kısaca ele alması ve tâbiîn'den bazı müfessirleri zikretmesi<sup>29</sup>, *-el-İtkân*'ın yapısı itibariyle- teberrüken esere dâhil edildiklerini düşündürse de Süyûtî'nin müstakil telifi olan *Tabakâtü'l-müfessirîn*'i tamamlayınca bu isimleri muhtevaya dâhil edebileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Dolayısıyla tâbiîn dönemi ve sonrasında yaşamış olma şartının Süyûtî tarafından kabul görmediği söylenebilir.<sup>30</sup> Bu telifler nezdinde eser şartının yerine gelmemesi nedeniyle sahâbe arasındaki

<sup>26</sup> İlk tabakât müellifi olarak bilinen Muâfâ b. İmrân, *Tabakâtü'l-muhaddisîn* isimli bir eser kaleme almıştır. Önceleri rivayet edilen hadislerle birlikte raviler hakkında bilgi verilirken daha sonraları ravilerin ayrı eserlerde toplanması ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Süreçle ilgili kısa bir değerlendirme için bk. Efendioğlu, “Tabakat (Hadis)”, 39/241.

<sup>27</sup> Celâlüddîn es-Süyûtî, *Kitâbü't-tehaddüs bi-ni'meti'llâh*, thk. Elizabeth Mary Sârtîn (Mısır: el-Matba'atü'l-'arabiyyetü'l-hadîsiyye, 1975), 1/3-4.

<sup>28</sup> Abdulhamit Birişik, “Tabakat (Tefsir)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/290-291. Bu bağlamda bazı eserlerde ilk müfessir olarak vasıflanan Peygamberimiz (s.a.s), bazılarında da *mübeyyin* olarak vasfedilmiştir. bk. Fencafirî, *Neylû's-sâ'irîn*, 11 (*mübeyyin* kimliğinin neyi açıklamak üzere vazedildiği, müktesebat üzerinden ifade edilerek açıklanmıştır.).

<sup>29</sup> Ebü'l-Fadl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ûd. (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2008), 783-789.

<sup>30</sup> Süyûtî sonrasındaki Dâvûdî ve Edirnevî ve Fencafirî gibi müellifler tarafından sahâbenin zikredilmesi bu durumu desteklemektedir. Diğer taraftan tabakâtü'l-müfessirîn eserlerinden bazılarında, sahabe isimlerinin zikredilmemesi bir teberrükün terki olarak da değerlendirilebilir.

müfessirlerin esere dâhil edilmeyişi anlaşılabilirse de, Süyûtî'nin *el-İtkân*'da -bir başlık altında olsa dahi- isimleri zikretmesi bu tasnifi benimsemediğini düşündürmektedir. Ayrıca *Tabakâtü'l-müfessirîn*'in baş tarafında yer alan tasnifte sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn tabakalarını birinci nevi'de zikrederek eser verip-vermemelerine değinmezken; ikinci, üçüncü ve dördüncü nevilere tefsirle ilgili eserin telif edilmesini gündeme getirmektedir. Dolayısıyla ilk nevide yer alan sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn tabakasının müfessir sayılmasında benimsenen hususun, eser telifinden ziyade tefsirle iştilal veya tefsirle şöhret bulma olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca ilk iki nevinin sonunda bunların daha çok tefsirle ilgili nakilleri aktaran (*nakale*) olduğu belirtilirken, üçüncü nevinin te'ville iştilal eden (*mü'evvil*) olarak isimlendirilmesinin gerekçesi de, eserlerinin başlıklarında genellikle *te'vil* kelimesini kullanıyor olmaları gösterilmektedir.<sup>31</sup>

Süyûtî dönemine kadar tabakât eserleri arasında tefsiri müstakil bir başlık altında ele alan bir çalışmanın bulunmamasının sebeplerine bakıldığında tefsir, hadis, nahiv, fıkıh... gibi ilmin farklı şubelerinin müstakil bir ilim başlığı olarak algılanmaması da etkili olmuş olabilir.<sup>32</sup> Çünkü İslam ilimler tarihinde her bir ilim dalına ait metinde ne olması gerektiği detaylı anlatılmadığı gibi bir ilim dalına ait metinde, diğer ilme ait malumatın ne derece zikredileceği ile ilgili bir standardın oluştuğundan bahsetmek de pek mümkün değildir. Bazı tefsirlerde olduğu gibi bir ilim dalına ait metin, istimdat edilen diğer ilim dallarından alınan malumatın gölgesinde kalacak şekilde aktarımın olmaması için "burası yeri değildir"<sup>33</sup> türünden ifadeler kullanılmaktadır. Bu tür kullanımlar zihinlerde metnin telif amacından uzaklaşmamasını sağlamaya dönük bir standart ihtiyacı olduğunu ima eden cümlelerle dile getirilmektedir. Bu durum tabakât metinleri açısından düşünüldüğünde, müfessirlerin diğer ilim dallarındaki müktesebatını ifade ederken tefsirle ilgili birikiminin veya meşguliyetinin zikredilmesini yeterli gördükleri söylenebilir.

Tabakat literatüründe müfessir biyografilerine tahsis edilen bir metnin Süyûtî'ye kadar yer bulamamasında, mevcut tabakât ve terâcim kitaplarındaki bilgilere yeni bir şey eklenemeyeceği düşüncesi de etkili olmuş olabilir. Çünkü hadis, fıkıh ve tasavvuf tabakâtlarında ele alınan isimlere ait anlatıların herhangi bir değişikliğe uğramadan başka bir tabakât çalışmasında zikredilmesi, ilgili ilim dalında meşhur olan isimlerin bir araya getirilmesinden başka herhangi bir fayda temin etmeyecektir. Ancak her halükârda tarihsel süreçte müfessir olarak bilinen kimşelerin yer alacağı, fihrist mahiyetinde bir eserin eksikliğinin hissedildiği de görülmektedir. Bu konuda daha önce bir girişimde bulunulmadığının itirafı da bunu teyit etmektedir.<sup>34</sup> Dolayısıyla

<sup>31</sup> bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 21.

<sup>32</sup> Her ne kadar tefsirle ilgili eser telif edenler müfessir olarak adlandırılmış ve üzerinde ittifak edilen bir kullanım oluşmuşsa da tabakat alanında Süyûtî dönemine kadar bir ayrıma sebep olmadığı ortadadır. Bu algıyı destekleyecek bir unsur olarak müfessirlerin hayatları için diğer tabakat türlerinin adres gösterilmesi zikredilebilir.

<sup>33</sup> Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir hususun da metin içinde daha önce ifade edilen hususların tekrardan kaçınılması için bu üsluba benzer *ve-kad dellelnâ fi-mâ madâ* türünden bir takım cümle kalıpları kullanılabilmektedir. Yukarıda işaret edilen husus ise herhangi bir konuda telif edilen metnin standartizasyonu maksadıyla diğer bir ilim dalındaki bilginin konu ile münasebeti bağlamında metnin mahiyetini değiştirmeyecek ölçüde zikredilmesidir.

<sup>34</sup> Buna örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 21 (*iz lem ecid men i'tenâ bi-efrâdihim kemâ ü'tüniye bi-efrâdi'l-muhaddisîne ve'l-fukahâ'i ve'n-nühâti ve ğayrihim*).



diğer hacimli tabakat türleri ile aynı boyutta bir müfessir tabakatından ziyade muhtasar ve müfid bir esere ihtiyaç duyulmuş olmalıdır. Buna ilave olarak da tabakâtü'l-müfessirîn türündeki ilk telifin Süyûtî gibi telhis türünde tabakâtlar kaleme alan bir kimse olması ve ardından gelen Dâvûdî'nin de Tabakâtü'l-müfessirîn'de kaleme alınan müfessir sayısını artırmasına rağmen metot konusunda Süyûtî'ye tabi olduğunu beyan etmesi, tabakâtü'l-müfessirîn türünün başlangıçta telhis türü olarak tasarlandığını düşündürmektedir. Sonradan gelen tabakâtü'l-müfessirîn müelliflerinin de ilk örneğe doğrudan veya dolaylı sadakatleri sebebiyle tabakâtü'l-müfessirîn türü telhis olarak yerleşmiş ve müfessir kimliği veya müfessirin düşünce biçimine dair daha fazla bilgiyi muhtevasına almamıştır.

### 2.1.2. Muhtevada Yer Alan Bilgi Türü ve Kapsamı

Müfessir olduğu tespit edilip tabakât eserlerine dâhil edilen bu kimselerin hayatlarına yönelik malumat, haklarında elde edilen tüm bilginin düzensiz bir araya getirilmesinden ibarettir. Muhtevada yer alan bilgi türüne bakıldığında kimlik bilgisi, müktesebatı ve iletişim ağı, övgü ve dua ifadeleri, görüşlerinden ve aktardıkları rivayetlerden örnekler, mensup oldukları ekoller, hoca-talebe ilişkileri, sosyal hayatlarından kesitler, kişisel halleri (kulluk hassasiyetleri, rihleleri vb. durumlar) görülmektedir.<sup>35</sup> Müfessirlerin biyografileri anlatılırken onların nasıl bir kişilikte oldukları ve nasıl bir hayat yaşadıklarına dair anekdotların verilmesi müfessirin, hayatın tüm alanlarında yer aldığı zaten kabul edildiğini göstermektedir. Örneğin zâhid ve az yemekle vasıflanan bir müfessirin hayatı işlenirken, zühd ve takvâsına delalet eden, geçim sıkıntısı çekip günlerce sadece belirli gıda ürünleri (veya o ürünlerin kullanılmayan yaprakları) ile beslenmesi gibi son derece mütevazı bir hayat yaşadığına dair bilgiler yer alabilmektedir.<sup>36</sup> Bu tür örnekleri çoğaltmak pekâlâ mümkündür. Dolayısıyla sosyal hayata dair verilen bazı örnekler, İslam'ın temel umdelerinden olan ilim-amel birlikteliğini gösterir niteliktedir.

Tabakâtü'l-müfessirîn metinleri, geçmiş dönemleri yansıtan kültürel bir metin formunu ifade etmektedir. Ancak bu metinlerde bilinmeyen noktaların tespiti, günümüzde odaklanması gereken en önemli husustur. Öyle ki, müfessirin hayatına dair bilgileri tenkitli bir şekilde ele alıp geride kalan boşluklar, dönemsel okuma ve mukayeseler ile tamamlanabilmelidir. Nihai olarak da aynı dönemde yaşıyormuşçasına<sup>37</sup> bir tasvir elde edilmelidir. Dolayısıyla tarihsel metinlerin ana amacı olan geçmişten ibret almanın gerçekleşmesinin yanında tarihsel bir figürün gündelik hayatının simülasyon halinde sunulması da mümkün olacaktır.

<sup>35</sup> Tabakât eserlerinde kimi zaman muhteva o kadar detaylı yer almaktadır ki giyim-kuşamından saç ve sakalının rengine, yüzünün hangi parmağa takıldığına kadar birçok detay yer alabilmektedir. Adem Apak, "İslâm Tarihi Kaynağı Olarak Tabakât", *Bir Âlim Bir Eser İbn Sa'd ve Tabakât-Sempozyum Bildirileri* (Siyer Yayınları, 2014), 128.

<sup>36</sup> Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 41, 42 (3. yy. örneği).

<sup>37</sup> "...ke-ennehü 'âsarahüm ecme'in" ifadesi için bk. Ebu'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. İsmâ'îl el-Makdisî ed-Dimeşkî Ebû Şâme, *er-Ravdateyn fi Ahbâri'd-Devleteyni'n-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek (b.y.:y.y.,1418/1997), 1/23.



## 2.2. Süyûtî'nin Tabakâtü'l-müfessirîn'inin Tematik ve Metodolojik İncelemesi

Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'indeki muhtevanın tahlili ve yöntemin tespiti meselesi, tabakâtü'l-müfessirîn türünün arkasındaki düşüncenin anlaşılması için iki merkezi konu hükmündedir. Dolayısıyla muhtevanın tahlili için tematik bir tahlil gerekirken; yöntemin tespiti için metodolojik bir inceleme gerekmektedir.

### 2.2.1. Tematik İnceleme

Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*'de müfessirleri tanıtırken oluşturduğu muhtevanın ne ifade ettiğini anlamak, hangi tür bilginin ne şekilde kullanıldığını bilebilmek ile mümkün olacaktır. Bu yüzden eserin genel olarak oturmuş bir sistematığe sahip olduğu söylenememekle birlikte, bunun eserin tamamlanamaması nedeniyle olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü daha önce ifade de edildiği üzere Süyûtî'nin, diğer tabakâtlardan istifade ederken yöntem, tahlil ve tasniflerine muttali olduğu muhakkaktır. Ancak müellifin elde ettiği malzemeyi kendi eserlerinde nasıl kullandığı, tarih anlayışının bir yansıması olarak görülebileceği gibi telif mantığını göstermesi bakımından da önem arz etmektedir. Hatta Süyûtî'nin telif mantalitesi ile söylenen üç kategoriden hangisinde yer aldığını da gösterecektir.<sup>38</sup>

İlk olarak Süyûtî'nin müfessir olarak eserine aldığı kimseleri tanımlayış şeklinin görülmesi tematik tasvirin ilk adımı olmalıdır. Bir kimsenin müfessir olduğunu beyan etmek için tercih edilen ifadeler Müsâ'id b. Süleymân'ın tespitini haklı çıkarmaktadır. Zira tabakât eserlerinde müfessirlerin, *tefsirde bilgi sahibi* olduğunu veya *tefsirle iştigali dolayısıyla şöhret bulduğunu* ifade edecek şekilde vasıflandırıldığı görülmektedir.<sup>39</sup> Bu tanımlamalara ilave olarak bir de *tefsirle ilgili eserinin bulunması* da ölçüt olarak kabul edildiği karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla müfessirle ilgili detaylı bir tanımlama yapılmadan sadece mukaddimedeki tasniften hareketle, melhuz bir tanım üzerinden eserin telif edildiği anlaşılmaktadır.

Müfessir olarak tanımlanırken yukarıdaki üç maddeden en az bir tanesine giren kimselerin tek bir biçimde tanımlanmadığı; aksine *tefsirde bilgi sahibi* anlamına gelebilecek farklı türden birçok terkinin kullanıldığı görülmektedir.<sup>40</sup> Bu terkiplerin kimi zaman müfessir kimliğini yorumsuz<sup>41</sup> ifade edecek şekilde olabildiği gibi, kimi zaman da övgü veya beğeni ifade eden biçimlerinin<sup>42</sup> tercih edildiği görülmektedir. Bununla birlikte kimi zaman bölgesel kayıtlar

<sup>38</sup> bk. 19. dip.

<sup>39</sup> Tayyâr, *Mefhûmü't-tefsîr*, 209 vd.

<sup>40</sup> Bu ifadelerle örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 31 ('âlimen bi'l-Kur'ân), 64, 86, 89, 112, 117 ('âlimen bi'(t)...tefsîr), 68 ('âlimen bi't-tefâsîr), 54, 91 ('ârifen bi't-tefsîr), 61, 70, 98 ('ârifen bi...tefsîr), 31, 118 (basîran bi't-tefsîr), 95 (basîran bi'l-me'ânî), 115-116 (kâne lehû yediün tûlâ fi't-tefsîr), 44 (kâne min ehli'l-fadl ....fi't-tefsîr), 26, 82 (kâne imâmen fi'l-....ve't-tefsîr), 23, 50, 106, 85, 122, 100 (kâne imâmen fi't-tefsîr), 61 (kâne müberrizen fi't-tefsîr), 78 (kâne ra'sen fi't-tefsîr), 34 (kâne mâhîran fi'l- .... ve't-tefsîr), 33 (kâne mütkenen li't-tefsîr), 114 (kâne sâlihan fâdilen habîran bi't-tefsîr), 55 (kâne zâ ma'rifetin... ve't-tefsîr, husûsan et-tefsîr), 87 (lehû ma'rifetün bi't-tefsîr), 67 (lem yekun muhakkikan illâ fi't-tefsîr), 76 (hâfîzan li't-tefsîr), 123 (ve-kâne min ahfezi'n-nâsi li-tefsîri'l-Kur'ân), 95 (hâfîzan li-kitâbi'llâh), 119 (imâmun bâri'un fi't-tefsîr), 53 (ve-bera'a fi ....tefsîr), 52 (bâri'an fi'...t-tefsîr), 102 (habîran bi't-tefsîr).

<sup>41</sup> Bu ifadelerle örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 26, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 43, 45, 48, 53, 58, 59, 66, 74, 80, 93, 94, 97, 99, 108, 109, 112 (2 tane), 115, 120, 122 (2 tane), 123, 124 (*el-müfessir*), 25, 56, 74, 75, 43, 121 (*müfessiran*).

<sup>42</sup> Bu ifadelerle örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 60 (*kudvetü'l-müfessirîn*), 95 (*ra'sü'l-müfessirîn*).

belirtildiği de görülmektedir.<sup>43</sup> Ancak Süyûtî'nin şahıs hakkında fikri olmadığı zaman, başkalarının müfessir olarak isimlendirmesini veya başka eserlerde müfessir olarak geçmesini yeterli kabul edebilmektedir.<sup>44</sup>

Süyûtî'nin diğer bir şart olarak gördüğü *tefsirle iştigali olmayı* dile getirirken birçok farklı form kullandığı görülmektedir. Bunlardan tefsirle iştigalinin bir telifle sonuçlanmasına bakılmaksızın hayatının bir kısmında<sup>45</sup> tefsirle meşgul olması veya zamanının çoğunu<sup>46</sup> tefsire hasretmesi<sup>47</sup>, tefsirle ilgili konuşması (*tekellüm*)<sup>48</sup>, tefsirle ilgili bir meclis oluşturması<sup>49</sup>, kendi zamanında tefsirle ilgili önde gelenlerden biri olması<sup>50</sup> öne çıkan tanımlama biçimlerindedir. Müfessir sayılması için bir müddet tefsirle ilgilenilmesi veya tefsirle anılması da yeterli olabilmektedir.

Süyûtî'nin tefsirle ilgili eserlere de farklı ifade formları ile değindiği görülmektedir.<sup>51</sup> Bu değinme kimi zaman eserin ismini verme<sup>52</sup>, kimi zaman eseri bizzat görme veya esere dair

<sup>43</sup> Bu ifadeler örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 32 (*müftü Herât ve müfessirihâ*), 46 (*müfessiru Horasân*), 94 (*kâne imâmü ehli'l-'Irâk fi'l...tefsîr*).

<sup>44</sup> Buna örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 103 (*zükira fi kitâbi 'ş-Şâm kâle hüve'l-müfessir*).

<sup>45</sup> Buna örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 58 (*ve-fessera 'l-Kur'âne zemânen*).

<sup>46</sup> Bu ifadeler örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 101 (*sarafe hîmmetehû eksera dehrîhî ila 't-tefsîr*).

<sup>47</sup> Bazen de zaman belirtilmeksizin tefsirle ilgilendiği ifade edilmiştir. Örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* 67 (*lehice bi't-tefsîr*), 111 (*ve'l- gâlibü 'aleyhi 'ilmü'l-Kur'ân...*), 123 (*'anâ bi-'ilmü'l-kirââti ve 't-tefsîr*).

<sup>48</sup> Bu ifadeler örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 90 (*yetekellemü 'alâ me'ânîhî*) veya tefsirle ilgili güzel konuşmalar yaptığı için bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 104 (*...husne 't-tekellümü fi 't-tefsîr*).

<sup>49</sup> Bu ifadeler örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 64 (*yukra 'ü 'aleyhi et-tefsîr ve 'l-hadîs*), 71 (*lehû meclisun li 't-tefsîr*), 107 (*kâne yümlâ 't-tefsîr*).

<sup>50</sup> Bu ifadeler örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 23, 119 (*ehadü 'l-A'lâm*), 28 (*kâne evhade zemânihi fi 'ilmü'l-Kur'ân*), 36, 90 (*'adimü 'n-nazîr*), 38 (*lâ a'lemü ehaden fi diyâri 'l-İslam* (iktibas)), 39 (*mâ dehale Bağdâd ba'de Ahmed b. Hanbel efdalü ve ahfezu minh*), 41 (*ve-leyse li-ehadin misle Müsnedihî ve-lâ tefsîrihî ve-lâ ibn Cerîr ve-lâ ğayrah*), 48 (*İmâmu 'asrih...*), 59 (*kâne vahîde dehrîhî fi 'ilmü'l... ve 't-tefsîr*), 60 (*munkati 'u'l-karîn*), 67 (*...ellezî lem yura fi 't-tefsîr ekberu minhu ve-lâ ecme 'u li 'l-fevâ'id*), 71 (*ferîde vaktihî fi 't-tefsîr*), 71, 89 (*evhade 'asrih*), 74 (*lem yera.... misle nefsihî fi kemâlihî cema'a beyne 'şşerî'a ve 'l-hakîka*), 78 (*kâne vahîde asrihî fi 't-tefsîr*), 85 (*ve-lâ a'lemü ehaden fi 'd-dünyâ mine 'l-kurrâ ekseru ashâben minh, ve-lâ a'lemü ehaden fi 'd-dünyâ mine 'l-kurrâ 'i ekseru ashâben minh*), 89 (*lem yekün yura 't-taklîd*), 95 (*mâ lem yuşârikhu fihî ehad*), 96 (*lem yuşârikhu fihî ehad kablehü ve-lâ ba 'deh*), 109 (*lem yekun li 's-Şâfi 'iyye bi-Mâverâü 'n-nehr misle hû fi vaktih*), 115 (*ferîdu 'asrih*), 119 (*evhade vaktih*),

<sup>51</sup> Bu ifadeler örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 28, 30, 90, 111 (*sâhibü 't-tefsîr*), 118 (*sâhibü 't-tefâsîr*), 59 (*sâhibü 't-tesânîf minhâ et-tefsîr* (sonunda da ra'eytü tefsîrahû latîfî 'l-hacm)), 57, 74 (*sannefe ... et-tefsîra 'l-kebîr*), 61 (*sannefe ... kitâbe 't-tefsîr vekaftü 'aleyh*), 81 (*sannefe tefsîran ra'eytüh*), 59 (*sannefe 't-tesânîfe minhâ et-tefsîr*), 61 (*sannefe 't-tesânîfe 'l-meşhûra ... mine 't-tefsîr*), 51 (*sannefe tesânîfe kesîra fi 't-tefsîr*), 75 (*sannefe kütüben minhâ et-tefsîr*), 108 (*sannefe kütüben fi 't-tefsîr...*), 103 (*sannefe kütüben fi 't-tefsîr*), 32, 51, 117 (*sannefe tefsîra 'l-Kur'ân*), 30, 49, 94, 124, 105 (*sannefe 't-tefsîr, Ahkâmü 'l-Kur'ân*), 88, 108 (*sannefe fi 't-tefsîr*), 85 (*lehû tesânîf kesîra minhâ tefsîr*), 121 (*lehû tesânîf fi 't-tefsîr*), 102 (*lehû tefsîr*), 83 (*lehû 'l-musannefâtü 'l-kesîra fi külli fenni 'l-...et-tefsîr*), 86 (*lehû 'l-musannefât...fi 't-tefsîr*), 46, 92 (*musannifu 't-tefsîr*), 45 (*minhâ ... fi tefsîri 'l-Kur'ân*).

<sup>52</sup> Bu ifadeler örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 106 (*ellefe 't-tefsîra 'l-Kur'ân*), 67 (*cema'a et-tefsîra 'l-kebîr*), 62 (*lehû tesânîf minhâ kitâbu Câmi'ul 'ulûm fi 't-tefsîr*), 115 (*lehû et-Tefsîru 'l-kebîr*), 112 (*lehû kitâbü 'tefsîru 'l-Kur'ân*), 60 (*lehû tefsîru 'l-Kur'ân*), 50 (*lehû mine 't-tesânîf-me'âlimü 't-tenzîl fi tefsîr*), 87 (*lehû musannefât minhâ Ahkâmü 'l-Kur'ân*), 63 (*ve-min tesânîfihî et-tefsîru 'l-müsned ... lehastühü fi tefsîri*), 83 (*ve-min tesânîfihî tefsîru 'l-Kur'ân semmâhu en-nüket*).

beğeni<sup>53</sup> ve diğer müşahedelerin<sup>54</sup> ifade edilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Böylelikle müfessir kimliği ile ilgili asgari yeterliliklerin sağlandığı tanımlama gerçekleşmiş olmaktadır. Ancak Süyûtî'nin, tabakât türünün sistematığına tabi olduğunun bir delili olarak müfessirlerle ilgili verilen bilgiler bununla da kalmamaktadır. Kimi zaman müfessirin fiziksel özellikleri<sup>55</sup>, ona verilen değer<sup>56</sup> ve kimi zaman da eleştirilecek yönü<sup>57</sup> itibariyle sosyal konumunu ifade eden açıklamalara yer verildiği görülmektedir. Ayrıca her bir müfessirin Kur'ân-ı Kerîmle meşguliyeti ve insanların anlam ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik üstlendikleri görevin sosyal hayatta

<sup>53</sup> Bu ifadelerine örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 36 (*lehû tefsîrun meşhur*), 39 (*lehû tefsîr melîh*), 80 (*lehû te'lifün 'azîmun fi't-tefsîr*), 83 (*lehû tefsîrun ceyyidun*), 93 (*lehû tefsîrun kebîrun*), 101 (*tefsîruhü meşhurun*).

<sup>54</sup> Bu ifadelerine örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 102 (*lehû kitâbün tefsîrun mâ temmehû*), 44 (*lehû tefsîr (hamse mücelledât)*), 63 (*lehastühû fi tefsîrî*), 69 (*ihesara tefsîra Selîm er-Râzî ihtisâran hasenen*), 98 (*ve-innemâ evradtühû fi hâza'l-kısm li-enne tefsîrahû ğayru mahmûd*). Zehebî'den naklen tefsîr'de Karmatî düşünceye ait unsurları içerdiği ifadesi için bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 98, 73 (*ve-beri'a fi 'ilmi'l-firâsiyye ve-isti'mâli's-silâh*), 67 (*(Sem 'ânî'den naklen) cema'a et-tefsîra'l-kebîr ellezî lem yürâ fi't-tefâsîr ekberu minhu ve-lâ ecme'u li'l-fevâ'id*), 89 (*ve-şera'a fi imlâ'i tefsîr lev lem yüced misleh*), 101 (*ra'eytü kut'aten minh*). Bunun yanında tefsirin içeriğine dair eleştirilerin olduğu da görülmektedir. bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 67 (*haşâ fîhi'l-'acâ'ib, levlâ ennehû mezecahû bi-ke'lâmi'l-Mu'tezile ve besse fîhi mu'tekadehû, ve-hüve selâse mi'e mücelled minhâ seb'a mücelled fi'l-Fâtîha, fe-innehû lehice bi't-tefsîr hattâ cema'a kitâben hamse mi'e mücelled haşâ fîhi el-'acâ'ib hattâ ra'eytü minhü mücelleden fi âyetin vâhîde ve-hiye kavlıhû ve't-tebe'û mâ tellû 'ş-şeyâtîn*), 76 (*le-hû tefsîr fîhi 'acîb ve-lem etehakkak ba'de mâ kâne müntaviyen 'aleyh mine'l-'akd, ğayra ennehû tekelleme fi 'ilmi'l-hurûf ve'l-a'dâd ve-za'ime ennehû istahrace min 'ilmi'l-hurûf vakte hurûci'd-deccâl ve vakte tulû'i 'ş-şems min mağribihâ ve Ye'cüc ve Me'cüc*), 98 (*li-enne tefsîrahû ğayra mahmûd*).

<sup>55</sup> bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 5 (*ed-darîr*), 66 (*ennehû u'tükile lisânühû fi âhiri 'umrihî 'ani'l-ke'lâm illâ 'ani'z-zikr*).

<sup>56</sup> bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 64 (*ve-bâleĝa fi ta'zîmihî, ve-tezâhame 'aleyhi't-talebe*), 77 (*ve-kâne min ahle'n-nâsi bi-haysü yudrabü bihi'l-mesel ve-lâ yakdiru ehadiün yağdübühû*), 83 (*mukaddemen 'ale's-sultân*), 86 (*mâte sâciden fi salâti'l-fecr*), 111 (*ve-hüve 'inde'ş-Şî'ati ke'l-Hatîbi'l-Bağdâdî li-Ehli's-Sünne fi tesânîfih*).

<sup>57</sup> bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 108 (*ve-lâkinnehû kâne mücâzifen mütesâhilen ketebe ileyye bi'l-icâze*).

ne şekilde uygulandığını göstermek adına ders halkaları, kişisel halleri, ibadetlerle olan münasebeti<sup>58</sup>, kaleme aldığı eserleri<sup>59</sup> ve hayatına dair anekdotların aktarıldığı da görülmektedir. Müfessirin, tefsir tarzını belirleyen en önemli unsur olan müktesebatından örneklerin<sup>60</sup> de zikredildiği bu eserde, müktesebatın elde edilmesi esnasında yapılan yolculukların<sup>61</sup> ve sosyal alanda müfessirin konumunu gösteren ifadelerin de eser içine dâhil edildiği görülmektedir.

Tabakât müelliflerinin biyografik incelemelerde önemle üzerinde durdukları iki unsurdan biri isim, künye ve nisbe tespiti iken diğeri de vefat tarihlerinin beyan edilmesidir. Süyûtî de bu hassasiyete bağlı kalarak biyografilerden tamamlanmamış olanlarında dahi isim, künye ve nisbe tespitini mutlaka yapmıştır. Ancak vefat tarihleriyle ilgili olarak aynı hassasiyetin korunmadığı da bir gerçektir. 137 müfessirden 3 tanesinin vefat tarihinin verilmediği<sup>62</sup> ve 2 tanesinin de yaklaşık olarak verildiği görülmektedir.<sup>63</sup>

Kuşkusuz içerikte yer alan bu seçkiler Süyûtî'nin kendi tasarruflarını görmek açısından önemli olduğu gibi müfessir tasavvuruna ulaşmamızı da sağlamaktadır. Buna göre Süyûtî'nin tasavvurundaki müfessir ilmi bir birikimi olup bu birikimle amel etmesi gerekmektedir. Eserde aktarılan zühd, takvâ gibi hususiyetlerin sosyal hayattaki örnekleri mesabesinde olan içeriğin, müfessir kimliğine sahip olmak isteyenler için yol gösterici temenniler seçkisi kabilindedir.

<sup>58</sup> bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 24 (ve-kâne kesîru'l-'ibâdeti ve's-salâti dâ'ime'z-zikr dâ'ime's-savm, lehû küllü yevmin hatme), 36 (yudrabü bihi'l-meseli fi kesrati'l-'ibâdeti ve'l-'ilmi ve'z-zekâi ve'z-zühd ve'l-hıfz), 54 (ve kâne deyyinen 'affen kâni'an), 55 (sümme bâleğa fi ta'zîmihî fi't-tasavvuf...ve't-tefsîr ve-istiğrâki'l-evkât fi'l-'ibâdeti ve'l-murâkabe), 67 (ve-kâne tavilü'l-lisân), 75 (müşteğilen bi'l-'ibâdeti yetevellâ'l-harse ve'l-hasâde bi-nefsihî ve-yekülü min keddih), 115 (kesîru'l-'ibâdeti ve's-salâh).

<sup>59</sup> Teliflerine dair birçok örnek verilebilir; ancak örneklem kabilinden zikredilebilecek olanlar için bk. Muvatta'a ve Tirmizî şerhleri için bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 22 (teshîl fi tefsîri'l-Kur'ân, et-Tafsîl), 32 (Risâle fi'l-mufâhare beyne's-seyf ve'l-kalem (ve-hüve evvelü men sebeka ile'l-kavl fi zâlike bi'l-Endeliüs)), 65 (lehû tevâlîfun müfide), 82 (en-Nuket fi'l-Kur'ân, el-İksîr fi't-tefsîr), 105, 123 (Nâsîh ve'l-Mensûh).

<sup>60</sup> bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 112 (ve-kâne yahfezu hamsîne elfe beyti şî'rin fi'l-istişhâdi 'alâ me'ânî'l-Kur'ân), 58 (ve-kâne yekülü: izâ zekertü't-tefsîra fe-innemâ ezküruhû min mi'eti ve seb'ati tefâsîr), 86 (ta'bîri'l-menâmât), 73 (el-hatta'l-mensûb [topografya]), 51 (lehû şî'run ceyyid (şiiirlerinden örnekler verilmiştir)).

<sup>61</sup> Hac yolculuğu yaptığı hakkında bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 105, 55, 65, 37, 116, 124; Rihleler yaptığı ve bu rihleler esnasındaki ilmi faaliyetlerinin türü hakkında: semâsını nerede kimden yaptığı Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 112, 113; kendisine rihle yapıldığı Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 60; nereleri gezdiği Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 35, 67, 65, 94; sadece rihle yaptığı Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 37.

<sup>62</sup> Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 42, 106, 111, 124 (26, 104, 112 ve 135 no'lu biyografiler).

<sup>63</sup> Tarih belirtmenin yaklaşık olarak yapıldığı birkaç form görülmektedir. Bunlardan sadece doğum tarihi verilenler için bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 61 (50 no'lu biyografi); vefat tarihinin tam olarak belirlenemeyip belirli bir tarihten sonra şeklindeki form için bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 44, (29, no'lu biyografi) ve belirli bir tarih civarında ifadesinin yer aldığı form için bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 30, 32, 75, 108, 120 (9, 13, 66, 107, 126 no'lu biyografi). Burada ilginç olan yaklaşık tarih verme formları içinde civarında sığasının kullanılmasına ilaveten kişisel müşahede de aktarılmıştır. bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 32 (13 no'lu biyografi) (ra'eytühû...ba'de'l-erba'in ve-erba'a mi'e), 35 (19 no'lu biyografi)(ve-'âşe ba'de'l-'ısrîn ve-hamse mi'e). Ancak bu müşahedelerin kaynaklardan doğrudan aktarıldığı vefat tarihlerinin incelenmesi ile anlaşılmalıdır. Bilgi için bk. Ek-II: Süyûtî'nin Tabakâtü'l-Müfessirîn'indeki Müfessirler. Ayrıca doğum ve vefat tarihleri bilinenler arasında önce doğum sonra vefat tarihi verilmesi gerekirken bazı durumlarda bu standardın dışına çıkılıp vefat tarihinin önce doğum tarihinin sonra verildiği de görülmektedir. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 107 (105 no'lu biyografi). Ayrıca Fahrüddîn er-Râzî (öl. 606/1210) gibi hayatı iyi bilinen müfessirlerin de vefat tarihlerinin kaydedilmediği görülmektedir. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 115 (119 no'lu biyografi) Bu gibi editöryal eksiklik olarak kabul edilebilecek hususlar eserin telifinin nihayete ermemesinin delili olarak gösterilebilecek hususlardır.



Ayrıca *Nazmü'l-‘ikyân*’da ve *et-Tehaddüs bi-ni‘meti’llâh*’da belirtilen tarihsel bilginin *ibret* ve *istifade* amacı ile kullanımı maddelerine muvafakat etmektedir.

*Buğyetü'l-vu‘ât*’ın baş tarafında Süyûtî’nin *Tabakâtü'l-müfessirîn* metnini oluştururken muhtevaya hangi bilgi türünün dâhil edildiğini söylediği görülmektedir.<sup>64</sup> Buna göre incelenen kimse ile ilgili ilgi çekici anekdotlardan oluşan muhteva *fevâ‘id*, *elğâz*, *zevâ‘id*, *münâzarât*, *muhâverât*, *fetâvâ*, *vâkı‘ât*, *ğurer* gibi alt başlıklarla metne dâhil edildiği görülmektedir.<sup>65</sup> Ancak künye ve vefat tarihi gibi tabakâtlere standart olarak yer alan hususların haricinde *Buğyetü'l-vu‘ât*’ın, dilcilerin biyografilerini ele almasından ötürü farklı türde dilsel anekdotlara yer verildiği görülmektedir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla *fevâ‘id* başlığının muhtevası ilim dalına göre değişmektedir.<sup>66</sup> O halde tabakâtü'l-müfessirîn türünde yer alacak *fevâ‘id*’in tefsirle ilgili olması gerekmektedir. Süyûtî’nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*’in telifini tamamlamamakla arında bıraktığı bir diğer problem de budur. Çünkü fıkıhla ilgili tabakâtlere kıyasen tefsirde de türe has bir tabakâtın olması gerektiğini savunduğu anlaşılabilir. Dolayısıyla formatı tefsire uyarlamaya çalıştığı gibi muhtevayı da ona göre seçmektedir. Süyûtî’nin bu çabasını hitâma erdirme iddiasında olan Dâvûdî’nin tefsirle ilgili anekdotları muhtevasına alıp-almadığı düşünüldüğünde Süyûtî’nin metoduna bağlı kaldığı iddiasının mahiyeti de gündeme gelecektir.

Tabakât içindeki malumatın göstermiş olduğu bir diğer gerçek de müfessir olarak anılan kimselerin buldukları toplumun sosyal ve kültürel yapısı ile iç içe olduklarıdır. Dolayısıyla müfessirin tanınması için bakılan tabakâtü'l-müfessirîn literatüründe müfessirin sosyal ve kültürel bağlamdan ayrı olarak düşünülmediği görülmektedir. Çünkü sosyal bağlam içinde müfessirin toplumun muhtelif kesimleri ile kurduğu iletişimin tasvir edildiği görülmektedir. Buna göre çoğunlukla müfessir, toplumun Kur‘ân-ı Kerîm ile olan münasebetlerinde müracaat edilen bir konumdadır. Az bir kısmı hariç müfessirlerin hepsi sosyal hayat içinde aktif olarak yer alıp ilimle iştiğal edenler arasında kıymetleri bilinmiştir. Hatta kimi zaman devletin üst katmanlarında dahi değer gördükleri tabakâtü'l-müfessirîn’de yer almaktadır.<sup>67</sup> Ancak müfessir olarak anılan kimselerin genel olarak devlet adamları ile arasına mesafe koymaya özellikle gayret etmeleri<sup>68</sup> zühd ve takvâ anlayışının bir gereğidir. Çünkü devlet ileri gelenlerinden görülen iltifatların, hakikati hatırlatmada zafiyete yol açabileceği yönündeki kaygı olsa gerektir. Ancak

<sup>64</sup> Bu aynı zamanda Süyûtî’nin biyografik verilerin tasnifine dair tasavvurunun olduğu anlamına da gelmektedir. Süyûtî, Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Buğyetü'l-vu‘ât fî tabakâti'l-lüğaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. 2 Cilt. Matba‘atu ‘Îsâ el-Halebî ve şurakâ‘üh, , 1964, 1/5-6.

<sup>65</sup> Süyûtî, Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Buğyetü'l-vu‘ât fî tabakâti'l-lüğaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. 2 Cilt. Matba‘atu ‘Îsâ el-Halebî ve şurakâ‘üh, 1964.

<sup>66</sup> Tâcüddîn Ebî Nasr ‘Abdi‘l-Vehhâb b. ‘Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfi‘iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî vd. (b.y.; Dâru İhyâ‘i‘l-kütübi‘l-‘Arabî, ts.), 2/11, 83, 129, 234 vd. ancak buna rağmen zühd ve takvası, hayatından anekdotlara ilaveten dilbilimsel açıklamaların yapıldığı da görülmektedir. bk. Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfi‘iyye*, 49, 111 vd. Dolayısıyla muhteva ile alakalı değerlendirmelerin *ağlebiyyet* tariki ile beyan edildiği göz önünde bulundurulmalıdır.

<sup>67</sup> Bu husus Süyûtî tarafından *mukaddemen ‘ale’s-sultân* vb. şekillerde belirtilmiştir. Bu konuya örnek olarak zikredilebilecek bir müfessir de Ebu‘l-Hasen el-Mâverdî’dir (öl. 450). bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 83.

<sup>68</sup> Bu konuda *Tabakâtü'l-müfessirîn*’de gösterilecek en bariz örnek Ebü‘l-Kâsım en-Nîsâbüri’dir (öl. 406) ki kendisinden rivayet edilen bir beyitte *inne‘l-mülûke belâ‘ün haysü-mâ hallû\*\*\*fe-lâ yekün leke fî eknâfihim zallû (Öfkelenedikleri takdirde hükümdarlar beladır\*\*\*Onların himayeleri altında gölgelenmemen gerekir)* denil-

kimi zaman bu mesafeli tavırların devlet adamları nezdinde tepki ile karşılandığı da bilinmektedir.<sup>69</sup>

### 2.2.1. Metodolojik İnceleme

Süyûtî'nin tarihçi kimliğinin bir yansıması olarak görülebilecek tabakât yazıcılığını tabi olduğu bir menhec üzerinde devam ettiği görülmektedir. Süyûtî, bu menheci *Tabakâtü'l-müfessirîn* tamamlanamadığından eser içerisinde belirtememiştir. Ancak Süyûtî'nin tabakâtle ilgili diğer eserlerinden *Nazmü'l-'ikyân* ve *Buğyetü'l-vu'ât*'ta bu menheci görebilmek mümkündür. Bunlardan *Nazmü'l-'ikyân*'ın mukaddimesinde Süyûtî, tarihin önemine dair vurgu yapmaktadır.<sup>70</sup> Buna göre gerek ayetlerde gerekse de hadislerde görüldüğü üzere eskilerin tecrübelerinden istifade etmenin yadsınamaz bir önemi bulunmaktadır. Hatta bu konuda Şâfiî'nin (öl. 204/820) tarihsel bilgiden fıkıh faaliyeti için yararlandığını (*el-isti'âne 'ale'l-fikh*) ve faydasının büyük olduğundan bahsedilmektedir.<sup>71</sup> Konunun detaylı ve bağlamsal olarak tedrici bir şekilde 11 sayfa<sup>72</sup> içinde, tabakât türünün telif formatına ve müellifin dikkat etmesi gerekenlere dair uyarılarla dolu olduğu görülmektedir. Bu uyarılarda tarihçinin anlam olarak değil de lafız olarak aktarmasının esas olduğundan niyetini tashih etmesine kadar biyografi yazarının sahip olması gereken özelliklerden bahsedilmektedir. Bu durum sadece genel tarih yazıcılığı için geçerli olmayıp<sup>73</sup> biyografi yazıcılığı için de geçerlidir.

Süyûtî'nin tefsire özel bir tabakât telif etme düşüncesi ile ulaşabildiği diğer tabakât eserlerinden istifade ederek oluşturduğu profiller, başlıklardaki küçük tasarrufları haricinde derleme bir çalışma hüviyetindedir. Eserin tamamlanamamış olması, Süyûtî'nin burada yapmak istediklerini tam anlamıyla gerçekleştirememiş olduğunu gösteren en büyük delildir. Ancak zihnindeki biyografi tasavvurunun ne olduğu hakkında fikir verebilecek ayrıntıların gerek metin içinden gerekse de telif ettiği diğer tabakât eserlerinden elde edilmesi mümkün görünmektedir. Çünkü ulaşabildiği tabakât eserlerindeki bilgileri hem içerik hem de metodoloji olarak

mektedir. Şiirin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'de aktarılan son beytinde ise *fe'ste'in bi'llâhi 'an ebvâbihim ebeden\*\*\*inne'l-vukûfe 'alâ ebvâbihim züllü (Onların kapılarında [bulunmaktan] Allah'a sığın\*\*\*onlarında kapılarında durmak rezilliktir)*. Detaylı bilgi için bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 47-48.

<sup>69</sup> Bu duruma örnek olarak da *kâ'imen bi-nasri's-sünne ve'd-dîn min ğayri müdâhenetin ve-lâ murâkabetin li-sultânin ve-lâ ğayrihi ve-kad te'arradû bi-sebebi zâlike ilâ ihlâkihi mirâran, fe-kefâhü'llâhü şerrahüm (Hükümdar veya bir başkasının gözetiminde olmadan ve dahi dalkavukluk yapmadan Sünnet'e ve Din'e nusret etmiştir. Defalarca bu sebeple zarar görmüştür. Allah şerrlerine karşı ona kafidir)*. bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 57.

<sup>70</sup> *Nazmü'l-'ikyân*'ın mukaddimesine bakıldığında Süyûtî'nin ilk önce tarih anlayışının temelini teşkil eden tarihçinin sahip olması gereken dokuz özelliği zikretmektedir. Bu prensiplerin başında biyografisi incelenen şahısla ilgili öncelikle *lakab* zikredilirken daha sonra sırasıyla *künye*, *isim* ve *nisbeler* gelmelidir. Nisbeler de kendi içinde *ülke* (*beled*), *nesep* (*asl*), *mezheb-i fîrû*, *mezheb-i i'tikâd*, *ilm*, *san'at*, *hilâfet*, *saltanat*, *vizâret*, *kazâ*...şeklinde sıralanmaktadır. Bu şartlara bakıldığında sıdk, lafza itimat, bilgiyi müzakere esnasında elde edip sonrası yazmamış olmak ve bunu da "nakledildi" demek ilk dört şart olarak zikredilmektedir. Bununla birlikte ikinci dört şart olarak da tercüme sahibinin halini dîni ve ilmî vs. açılardan bilmek, lafızların anlamlarını ve medlûlâtını bilerek güzel ibareler tercih etmek, hüsni tasavvur sahibi olmak, olduğu gibi uzatmadan yazmak ve hevasına tabi olup adalet ve insaftan ayrılmamak da ikinci kısımdaki şartları oluşturmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Süyûtî, *Nazmü'l-'ikyân*, 9-10.

<sup>71</sup> Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Nazmü'l-'ikyân fî a'yâni'l-a'yân*, thk. Philip Hitti (Newyork: el-Matba'atü's-Sûriyye el-Emrîkiyye, 1927), 2.

<sup>72</sup> bk. Süyûtî, *Nazmü'l-'ikyân*, 3-13.

<sup>73</sup> bk. Süyûtî, *Nazmü'l-'ikyân*, 8.



aktaran Süyûtî'nin otobiyografisi olan *et-Tahaddüs bi-ni 'metillâh'* da *Tabakâtü'l-müfessirîn* 'e göre daha düzenli bir başlıklandırma ve içerik sunduğu görülmektedir. Telif tarzı açısından iki farklı durumun ortaya çıkmasında Süyûtî'nin de klasik tabakat formatına sadık kalması zikredilebilir. Çünkü format itibarıyla tabakât eserlerinde biyografik veriler, belirli bir akışa sahip metin olarak değil de farklı alıntuların bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. *et-Tahaddüs bi ni 'metillâh'* da kendi profilini ele alması nedeniyle biyografik malzeme konusunda sıkıntı çekmemesi, biyografinin akıcı bir metin olarak vücut bulmasında etkili olmuş olmalıdır.

Tabakât eserlerinin yüzyıllara göre tasnif edilmesi yalnızca bir seçenekten ziyade nüzul döneminden itibaren geçen sürenin kaynaktaki bilgiye olan uzaklığını ifade etmek üzere yapılmış bir tasnif olarak görülebilir.<sup>74</sup> Nüzul dönemine olan mesafenin, müfessir kimliği ile ilgili tanımlamalarda yaklaşık 100 yıllık katmanlar (*tabaka*) halinde ele alınması, diğer bir seçenek olan salt alfabetik tasniflere göre epistemolojik gerekçelendirme bakımından daha ma'kul bir zeminedir. Çünkü zımnın süreç bilgisi ve genel anlamda kullanım kolaylığı sunması yönüyle daha tercih edilebilir bir yapıdadır. Diğer taraftan süreci göz önünde bulunduran alfabetik tasniflerin yarar bakımından her iki tasnife göre daha kullanışlı olduğu muhakkaktır.

Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn* 'de ehl-i sünnet itikadına mensup bazı alimlerin tefsirlerine te'vil, kelâm, ahkâm ve i'râb gibi hususları ilave ettiklerinden bahsetmektedir. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Süyûtî'nin zihninde tefsir metninde olması gerekenlerle ilgili bir sınır bulunmaktadır. Buna göre Süyûtî, tefsir faaliyetini Kur'ân-ı Kerîm'in anlamlarını ortaya koyma faaliyeti olarak gördüğü için i'tikâd, ahkâm, i'râb gibi başlıkların tefsir faaliyetinin ana unsuru olmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla da ikinci tabakadaki müfessirlere göre, fazilet bakımından daha sonra geldiği yönündeki fikrini dolaylı yoldan ifade edilmiş olsa gerektir. Çünkü tefsirde önemli bir yeri olan isnâdlı bilgi aktarımını tefsirinde uygulayan muhaddis müfessirler, tefsirin kaynağına daha yakın olan sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn neslinden sonra zikredilmiştir. Bu üç neslin tefsir konusundaki fazileti de müsellemler olduğuna göre vahyin kaynağına yakın olanlardan bilgi aktaranlar fazilet bakımından farklı olacaktır. Üçüncü nevi'de her ne kadar isnâdlı bilgi kullanımı yaygın olmasa da dördüncü nevi'nin mübtedia olarak, sıhhatü'l-i'tikâd ve/veya sıhhatü'l-maksad maddelerini sağlayamamaları nedeniyle konumları zaten bellidir. Nakil anlayışına yönelik vurgunun nevilere sonunda ilk iki kısmın çoğunlukla nakilci (*nekale*) olarak belirtilmesi, ikinci nevi'de de isnadın özellikle vurgulanması ve eser içinde yer yer râvînin rivayet ehliyetine yönelik değerlendirmeler görülmesi Süyûtî'nin muhaddis kimliğini kullandığını göstermektedir.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Bu şekilde düzenlenmiş bir *Tabakâtü'l-müfessirîn* örneği için Ednevî'nin (Edirnevî) *Tabakâtü'l-müfessirîn*'ine bakılabilir.

<sup>75</sup> Buna örnek olarak Süyûtî'nin Ebû Bekr en-Nakkâş (öl. 351/962) hakkında Zehebi'den aktardığı *metrûk ve leyse bi-sika* ifadeleri gösterilebilir. bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 95. Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn* 'e aldığı, en erken dönemli isim olan Bükeyr b. Ma'rûf, Ebû Mu'âz ed-Dâmeğânî (öl. 160 [?]/777[?]) hakkında sadece müfessir olduğu ve Neysâbûr kadılığı yaptığı bilgisi yer almaktadır. bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 42. Ancak Dâvûdî kendi *Tabakâtü'l-müfessirîn* 'inde bu bilgilere ilaveten müfessirin etkileşimde olduğu isimler, bulunduğu mekanlar, cerh-tadil açısından durumu hakkında (*fîhi leyin*) bilgi vermiş ve vefat tarihini belirtmiştir. Şemsüddîn Muhammed b. 'Ali b. Ahmed Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrût : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/122.

İkinci nevi'deki biyografiler için dikkat çeken bir başka husus da tabakâtü'l-fukahâ'da zikredilmelerine işaret edilmesidir. İşin ilginç yanı tefsirle ilgili bir tabakât eserinde muhaddis kimliği olan müfessirlerin biyografileri için tabakâtü'l-fukahâ'nın adres verilmiş olmasıdır. Halbuki üçüncü nevi'de tefsirlerinin içerisine ahkamla ilgili hususları dâhil eden müfessirlerden bahsedilmişti. Belki muhteva uyumu nedeniyle tabakâtü'l-fukahâ'nın burada referans olarak gösterilmesi daha uygun olabilirdi. Ancak ikinci nevi'de yer alan rivayet ve isnâd vurgusu, nassın işlenmesi esnasında dayanaklarının zikredilmesi nedeniyle daha önemli görülmüş olabilir. Sahabe arasında tâbiîn'e öğretilen en yaygın iki ilmin hadis ve fıkıh olması nedeniyle tabakâtü'l-fukahâ literatüründeki bazı isimlerin hadis tabakâtlarında de görülmesi, metinler arası geçişkenliğin en önemli göstergelerindendir. Bu durum aynı şekilde tabakâtü'l-müfessirîn için de söylenebilmektedir.<sup>76</sup> Bu durum erken dönemde ilimlerin bugün bildiğimiz anlamda bir ayrımla ele alınmayıp bilginin bir bütün olarak ele alınışı dolayısıyladır. Telif sürecinde önceki tabakât eserlerinden istifade ettikleri düşünüldüğünde bunun olağan bir atf olduğu düşünülebilirse de tabakâtü'l-fukahâ türünün tabakâtü'l-müfessirîn türüne göre daha oturmuş bir yapıya sahip olması nedeniyle referans alındığından bahsedilebilir. Burada ilginç olan, tabaka meselesi ilk olarak hadis ilminde gündeme gelmiş ve eserler yazılmışken tefsirle ilgili müstakil bir tabakât telifine yönelik farkındalığın Süyûtî'ye kadar literatüre yansımamasıdır. Aynı durum tabakâtü'l-fukahâ için de geçerlidir. Çünkü Süyûtî dönemine kadar fakihlerle ilgili tabakâtü'l-fukahâ türüne ilaveten -gerek yöresel gerekse de istidlal türü gibi- fukahânın farklı çerçevelerde ele alındığı yüksek bir farkındalık meydana gelişmiştir.<sup>77</sup>

Üçüncü nevi'de kapsam daha geniş olmasına rağmen tefsirin bünyesine *te'vil*, *kelâm*, *ahkâm*, *i'râb* gibi hususların ilave edildiğinin söylenilmesi, kategorik tasavvuru daha da netleştirebilecek bir sınırlandırmadır. Aynı şekilde nevilere sonra gelen açıklamada üçüncü nevi ile ilgili söylenen *ğâliben* ifadesi ve bu nevidekilerin kitaplarına isim olarak çoğunlukla *te'vil* kelimesini tercih etmeleri ciddi bir adres gösterimi olarak görülebilir. Ayrıca Süyûtî, kendi döneminde üçüncü nevinin daha yaygın olduğunu (*el-i'tinâ'ü bihî fî hâza'z-zemân ekser*) beyan etmiştir. Ancak eser içinde Süyûtî'nin kendi döneminde yaşayan müfessirlerden kimse yer almamaktadır. Ayrıca esere dâhil edilen en geç tarihli müfessir İbnü'n-Nakîb (öl. 698/1298) ismiyle meşhur olan Muhammed b. Süleymân b. el-Hasen el-Makdisî'dir.<sup>78</sup> Dolayısıyla Süyûtî'nin kendi dönemindeki müfessirlerle ilgili tabakâtında yer alan en geç tarihli ve dolayısıyla kendisine en yakın müfessirin vefat tarihi ile Süyûtî'nin doğum tarihi ile arasında 151 yıl bulunmaktadır. Üçüncü nevi'de kullanılan *fî hâza'z-zemân...* ifadesi, müşahede ifade ettiğinden dolayı Süyûtî'nin kendi dönemindeki müfessirleri de eserine dâhil etmeyi düşündüğünü

<sup>76</sup> Müsâ'id b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr, *Mefhûmü't-tefsîr ve't-te'vil ve'l-istinbât ve't-tedebbür ve'l-müfessir* (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1427), 209-210.

<sup>77</sup> Bu tür bir farkındalığın tabakâtü'l-müfessirîn eserlerinin daha sonraki örneklerinde gelişip-gelişmediği veya ne düzeyde geliştiği ile ilgili kapsamlı bir sonuca ulaşabilmek -en azından- türün en muteber örneklerinin müstakil olarak incelenmesinden sonra mümkün olabilecektir.

<sup>78</sup> Biyografisi için bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 100-101.

göstermektedir. Bu da Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'i tamamlamadığının diğer bir göstergesi olduğu gibi tamamlanması durumunda daha kimleri dâhil edeceğinin tespitine imkân tanımaktadır.<sup>79</sup>

Süyûtî'nin ifadelerinden açıkça görüldüğü kadarıyla dördüncü nevi'nin Mutezile, Şîa vb. mübtedia olarak vasıflanan müfessirlere tahsis edildiği görülmektedir. Süyûtî tarihsel süreçteki mübtedia olarak belirtilen fırkalara mensup müfessirleri incelemeyi tamamlamadığını beyan edip (*ve-lem estevfi ehle'l-kısme'r-râbi'*), eser içerisinde sadece meşhurlarını zikrettiğini söylemiştir. Çalışma boyunca bu müfessirlere dair biyografinin aynı formatta işlendiği görülmektedir. Farklı olan nokta ise biyografilerinde mübtedia oldukları ve dolayısıyla Süyûtî'nin bu kimselere mesafeli olduğunu gösteren ifadelerin kullanılmasıdır. Bu ifadelerin kimi zaman müktesebatına dair bilgiler<sup>80</sup> verilirken kullanıldığı kimi zaman da doğrudan kullanıldığı görülmektedir.<sup>81</sup>

Müfessirlerin de birer insan olması, hayatlarında diğer insanların karşılaştığı sorunlarla yüzleştiği anlamına gelmektedir. Bunun bir örneği de müfessirler hakkındaki bidat olduğu ifade edilen mezheplere mensup oldukları veya onların bazı fikirlerini savunduğu iddiasıdır. Süyûtî bunlarla ilgili kimi zaman sadece aktarım kimi zaman da yalanlama kabilinden açıklamalarda bulunmuştur.<sup>82</sup>

Tabakât metinleri ile ilgili daima göz önünde bulundurulması gereken husus, anlatılan kişinin bir başkası tarafından tanıtıldığıdır. Dolayısıyla anlatılan kişinin nasıl olduğundan ziyade müellifin, elde ettiği verilerle oluşan kişisel kanaatinden müteşekkil olduğudur. Yani gerçekte bu metinlerin, var olandan ziyade var olanın mümkün merteye kavranabildiği; kişisel düşünce ve müdahalelerin de müfessir tasavvurlarına yansıtıldığı metinlerdir.<sup>83</sup> Günümüz tefsir araştırmacıları da müfessiri tanımak için tabakât eserlerinin bir dereceye kadar güvenilir ve yeterli olduğunu; bir müfessirin tanınmasının ancak kendi çalışmaları incelenerek elde edilecek sahici bir tasavvurla mümkün olduğunu savunmaktadır.<sup>84</sup> Çünkü gerek klasik gerekse de çağdaş literatürde araştırmacının, konu edindiği kimse ile ilgili kişisel intibalarının devreye girmesi

<sup>79</sup> Sadece bu konu bile Süyûtî sonrası -başta Dâvûdî'ninki olmak üzere- tabakâtü'l-müfessirîn çalışmalarının incelenmesini gerektirmektedir.

<sup>80</sup> ....ve'l-keâm 'alâ mezhebi'l-mu'tezile ve ve-kâne me'a i'tizâlihî Şî'iyyen ifadeleri için bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 81.

<sup>81</sup> Bu konuda Kuteybe b. Ahmed Ebû Hafs el-Buhârî (öl. 316/928) hakkında kullanılan *ve-kâne Şî'iyyen* ifadesi ile İbn Sabr Ebû Bekr el-Hanefî (öl. 380/990) hakkında kullanılan *ve-kâne Mu'teziliyyen meşhûran bih* ifadesi örnek olarak gösterilebilir. bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 90.

<sup>82</sup> Bunlara örnek olarak da Mâverdî hakkında yapılan *ve-üttühime bi'l-i'tizâl* ve *ve's-sahîhu ennehû leyse mu'teziliyyen ve-lâkin yekûlü bi'l-kader* şeklindeki açıklamalar gösterilebilir. bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 84.

<sup>83</sup> Bu yönüyle bakıldığında antropologlar arasında süregelen bir tartışma akla gelmektedir ki alan incelemesi yapmak üzere kabilelerle birlikte yaşayan antropologların gözlemlerine, kendilerinden birtakım ilaveler yaparak gerçek bilgiye müdahalede buldukları gözlemlenmiştir. Sonuç itibarıyla bu tür müdahalelerin kaçınılmaz olması dolayısıyla inceleme konusu yapılan yerlerle ilgili bir tasavvur elde etmek için sadece bir antropoloğun gözlemleri ile asla yetinilmemesi gerektiğine yönelik uyarılarda bulunmaktadır. Antropolojideki yaklaşımın farklılaşmasıyla ilgili giriş düzeyinde bir tartışma olarak bk. Philip Carl Salzman - Patricia C. Rice, *Antropolojik Düşünmek: Öğrenciler İçin Pratik Bir Rehber*, çev. Erol Mutlu (Ankara: Atıf Yayınları, 2020), 111 vd.

<sup>84</sup> Bu konuda oluşan kanaate örnek olarak bk. Meşhûr Hasen Mahmûd Selmân, *Şekvâ'l-Kurtûbî min ehli zemânihî* (Ürdün: Dâru'l-Kütübi'l-Eseriyye, 1988), 5-6.

nedeniyle gerçekte olanın ne olduğunu anlatan saf bilgiye sahip olma zorlaşmaktadır.<sup>85</sup> Dolayısıyla tarihsel metinlerdeki bilgiye teslim olmak yerine mukayeseli tahlil sonucunda elde edilen bilgiye itimat edilmelidir.

### 3.Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'inde Problematik Konular

Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'i diğer tabakât türlerinde görülen birtakım problematik hususları bünyesinde bulundurmaktadır.

#### 3.1.Tamamlanamamış Olması Problemi

Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'ini tamamlayamaması meselesi, Dâvûdî'nin açıklamalarıyla şöhret bulan ve muhtevasında birtakım eksikliklerin olduğunu ifade eden bir problemdir. Dolayısıyla eksikliğin hangi konularda olduğunu tespiti, daha önce değinilmekle birlikte Dâvûdî'nin esere yaptığı ilavelerin tespiti ile bir nebze olsun mümkün olabilecektir. Bunun için öncelikle Süyûtî'nin diğer eserleri ile mukayese edilerek kendi tabakat tasavvuru tespit edilmelidir. Sonrasında eseri tamamlayan Dâvûdî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'i ile ve akabinde de diğer *tabakâtü'l-müfessirîn* çalışmaları ile mukayese edilerek bilinmeyen noktalara dair yorum yapabilmek mümkün olacaktır.

Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'i tamamlanamamış olması nedeniyle sağlıklı çıkarımlar yapılamayacağı düşüncesi, tamamlanmış olması durumunda gerek muhteva gerekse de şekil açısından meydana gelebilecek muhtemel değişiklikler nedeniyledir. Ancak Süyûtî'nin eseri nâtamam olmakla birlikte Dâvûdî'nin Süyûtî'deki içeriği alıp ilavelerle hitama erdirmiş olması, ikisi arasında birkaç farklı açıdan mukayese imkânı sağlamaktadır. İlk olarak Süyûtî'deki içeriğin aynı şekilde korunup-korunmadığı meselesidir. İkinci olarak da Dâvûdî'nin, Süyûtî'nin belirlediği isimlere yenilerini ilave etmesi meselesidir. Her iki madde de Süyûtî'nin çizgisini devam ettirdiği düşünülen Dâvûdî'nin, şahsi değerlendirmelerini ihtiva edebilecek türden bir yapıya sahip olması, Süyûtî'nin içerikte son şekil olarak hedeflediği noktanın tespit edilmesini zorlaştırmaktadır. Ancak her halükârda Dâvûdî'nin *Tabakâtü'l-Müfessirîn*'i, bu türün gelişimini gösterdiği gibi Süyûtî ile olan yakın münasebeti dolayısıyla yaklaşık bir tanımlama yapmaya yetecek malzeme sunabilmektedir.

Eserin tamamlanamamış olmasının bir diğer delili olabilecek husus da mukaddime kısmında neviler hakkında bilgi verildikten sonra, her nevi hakkında kısa açıklama yapılırken kullanılan ifadelerdir. İkinci nevi için çoğunlukla nakil ehli olduğundan bahsedilirken, aynı nevi

<sup>85</sup> Bunun en önemli örneklerinden bir tanesi cerh ve ta'dil literatürüdür ki bir râvî'nin durumu ile ilgili birbirine tamamen karşıt görüşler bu eserlerde serdedilebilmekte ve râvî'nin gerçek durumuna ancak mukayeseler ile ulaşılabilmektedir. Dolayısıyla incelenen şahıs hakkındaki bilginin kişisel kanaatlerle örüldüğü gerçeğinin farkında olan muhaddisler tarafından gerçek bilginin elde edilmesi amacıyla çeşitli kaideler belirlenmiştir. bk. Selman Başaran, "el-Cerh ve't-Ta'dil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 394-401. Hatta bazı *tabakât* yazarlarının biyografileri işledikleri sırada incelenen şahıs hakkında söylenenlerle ilgili tavrın ne olması gerektiğine yönelik bilgiler verilmektedir. Buna örnek olarak Sübkî'nin *kâ'idetün fi'l-cerh ve't-ta'dil* şeklinde başlık açıp yaklaşık 10 sayfa bilgi verildikten sonra *kâ'idetün fi't-târîh* şeklinde ayrı bir başlık açıp boyunca bu konuda detaylı bilgiler vermiştir. Bu konuda verilen bilgilere bir örnek olarak Mâlik b. Dinâr'ın (öl. 131/748'den önce) ulemâ ve kurrâ'nın birbirleri hakkında söyledikleri sözler haricinde her şeylerinin alınabileceğinin (*yü'hazü bi-kavli'l-'ulemâ'i ba'duhüm fi ba'd illâ kavli ba'dihim fi ba'd*) ifade edilmesi gösterilebilir. bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/9-25.

içinde bu çoğunluk haricinde kalan kimselerle alakalı bir açıklama yapılmamaktadır. Bir diğer gösterge de eser içinde biyografik verilerin şahıs, tasnif ve ifade düzeyinde eksikliklerinin görülmesidir. Bununla birlikte lafız bakımından eksiklikler de görülmektedir.<sup>86</sup>

### 3.2.Özgünlük Problemi

Tarihsel bir şahsiyetin biyografisine arkadaşları, öğrencileri, akrabaları gibi sosyal ve kültürel çevresinden elde edilen bilgi ile ulaşılmaktadır. Klasik tarih anlayışında bilginin lafza sadık kalınarak aktarılması esas olduğuna göre, biyografik metinlerde iktibasın olağan karşılanması gerekir. Ancak Süyûtî'nin bizzat ele aldığı şahsı gördüğüne veya o şahısla görüştüğüne delalet eden ifadeler de bulunmaktadır. Ne var ki İbnü'n-Nakîb örneğinde görüldüğü üzere Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'deki müfessirleri görmesi tarihsel olarak mümkün değildir. Dolayısıyla bu lafızların iktibas olabileceğinden dolayı bizzat Süyûtî'nin ifadelerinden olup olmadığı incelemeye muhtaçtır. Çünkü Süyûtî, eserin telifi sırasında istifade ettiği kaynaklardan birebir aktarımlar yaparken, aktardığı müellifin yorumlarını da kimi zaman sahibine isnad etmeksizin aktarabilmiştir. Bunun bariz bir örneği olarak *ve-kabruhû hünâke meşhûrun yüzâr* ifadesi gösterilebilir. İlk planda Süyûtî'nin kendisine aitmiş gibi algılanan bu ifade aslında İbn Hacer'in (öl. 852/1449) *Lisânü'l-mîzân*'ında Hâkim en-Nîsâbü'rî'den (öl. 405/1014) aktardığı bir ifadedir.<sup>87</sup> Süyûtî, İbn Hacer'in bu iktibasını aynen aktarmış ve sonunda *ve-etnabe el-Hâkim fî tercemetihî* ifadesini kullanarak kişisel kanaatini eklemiştir. Ancak klasik kaynaklarda kullanılan ve iktibasın sınırlarına işaret eden *kâle*, *intehâ* gibi bir ifade kullanılmamıştır. Süyûtî'nin bu çalışmasını tamamlama iddiasıyla ortaya çıkan Dâvûdî ise Süyûtî'deki metni yine birebir aktarmakla iktifa ederek mezkûr müphemliğin devamında herhangi mahzur görmemiştir.<sup>88</sup>

Ekseriyetle iktibas olmakla birlikte kimi zaman kaynak gösterme<sup>89</sup> kimi zaman da kendi kullandığı ifadeleri -bazı nüshalarda da olsa- *kultü* gibi açıklamalarla beyan ederek<sup>90</sup> kendi şahsına ait açıklamalara yer verebileceğini göstermeye çalışmıştır. O halde özgünlük sayılabilecek hususların son derece sınırlı olduğu biyografi metinlerinde bakılması gerekenler nelerdir? Hiç şüphesiz konu detaylı olarak ele alındığında yeni soru ve sorunlar çıkacaktır. Ancak netice itibariyle tarihsel anlatıların bizatihi şahitlerinden aktarılması ile kaynaklardan yapılan iktibaslarda bilinmeyen bir hususun keşfi için yeni bir bilgi veya yeni bir çıkarımın olup-olmadığına bakılmalıdır. Süyûtî'nin benimsediği tarih anlayışının da etkisiyle olsa gerek, *Tabakâtü'l-müfessirîn*'i bu tür çıkarımlar yapılan veya yapıma amacıyla olunan bir çalışma değildir.

<sup>86</sup> Bunun çok açık bir delili olarak *kâle'n-Nevevî* ifadesinin kullanılıp devamının gelmemesi ve yeni bir müfessirin incelenmeye geçilmesi gösterilebilir. bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 71.

<sup>87</sup> Hatta *Lisânü'l-mîzân* muhakkiki 'Abdü'l-Fettâh Ebû Ğudde, *el-Mîzân*'ın Buhârâ baskısında bu şahsın tercümesini bulamadığını; ancak İbn-i Hacer'in bu şekilde aktarmasının nedeninin, eserin başka bir nüshasında bu zatın tercümesinin olabileceğini beyan etmektedir. Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 3/201.

<sup>88</sup> Şemsüddîn Muhammed b. 'Ali b. Ahmed Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Kâhire : Mektebetü Vehbe, 1994.), 156

<sup>89</sup> Buna örnek olarak Süyûtî'nin Nevevî'nin *et-Tehzîb*'inden alıntı yaptığını beyan etmesi gösterilebilir. bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 96.

<sup>90</sup> Buna örnek olarak Süyûtî'nin, Taberî'nin tefsirini mütalaa etme nimetine ulaştığını ve istifade etmek isteyenler için bu tefsiri ihtisar etmek istediğini beyan eden ifadeleri gösterilebilir. bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 96.



### 3.3.Standardizasyon Problemi

Tabakâtü'l-müfessirîn'deki muhtevanın dağınık yapısının -diğer tabakât türlerinde olduğu gibi- daha sonraları tasnif edilme ihtiyacı ortaya çıkmıştır.<sup>91</sup> Bunun belki de en önemli gerekçesi fihrist işlevi görerek aranan bilgiye kolayca ulaşmak olmalıdır. Elde olan bilginin tasnifi ve standardizasyonu, biyografilerdeki kaotik yapının senkronik hale dönüşmesine katkısı olabilecek ilk adımlardandır. Böylelikle müfessirlerin imkân nisbetinde takibi mümkün hale gelecektir. Ancak mevcut durumda bir standarttan bahsetmek pek de mümkün değildir.

### 3.3.Muğlak İçerik Problemi

Tabakâtü'l-müfessirîn, sistem olarak tabakât eserlerini kendine hem örnek hem de kaynak olarak aldığından diğer tabakâtlarda kullanılan ifade türlerini ihtiva etmektedir. Bu ifade biçimlerinden amaçlanan müfessir hakkında imkân nispetinde bilgi ve tasavvur sahibi olabilmektedir. Dolayısıyla müfessirin tanınması için biyografide yer alan en küçük ifade biçimi dahi önem arz etmektedir. Fakat anlam itibariyle biyografilerde mükteşebat, şahsiyet ve herhangi kapalı bir noktanın net olarak aydınlatılmasına yaramayacak ifadelerin kullanıldığı da bir vakıdır. Bu ifadeler mahiyetleri abartılı genellemelerden oluşmaları dolayısıyla kategorik olarak neye tekabül ettiğinin belirlenmesi gerekmektedir.<sup>92</sup> Çünkü maksatlarını ifade etme bakımında ima veya işaret düzeyinde kalabilmektedir. Burada ifadelerin muğlaklığı için kullanılan “tespit edilmesi gerekli” türündeki beyanlar, tabakât müelliflerine yönelik tenkîs amacı taşımamaktadır. Aksine tarihsel bakımdan önemli bir kişiliğin hayatına dair malumatı an be an tespit ve takip edebilme gayesi ile yapılmış yorumlar olarak görülmelidir. Haddi zatında eldeki malumatın tasnif edilmiş kısmı olarak görülebilecek tabakât ve diğer tarih çalışmaları, insanın farklı toplumsal iletişim dairelerinde aynı anda bulunabileceğini gösterir niteliktedir. Bundan dolayı tarihsel bilginin mukayeseli değerlendirilmesiyle olayların ve olguların bizatihi şahidiymişcesine tespiti mümkün olmasa da gerçekte yaşanan haline yakın çıkarımlar yapabilmek mümkündür. Bu çıkarımların yapılabilmesi için biyografi malzemesi olarak sunulan her bir anekdotun değeri paha biçilemez görülmelidir.<sup>93</sup> Dolayısıyla eser içine dâhil edilmeleri bile onlara yönelik kabul veya reddin bir yansıması olarak kabul edilebilir.

<sup>91</sup> Bu tasnif etme gayretine çağdaş dönemde bir örnek olarak, biyografileri elde ettiği verilerin miktarına göre *üstazları, meşayihî, seyahatleri, kemalat-ı zatiyyesi, mevki-i ilmisi, kudret-i ilmiiyesi, tefsirdeki mesleği, fıkıh ve akide itibariyle mezhebi, müellefatı, tefsirini telhis eden zevat, bir mübahese-i ilmiiye, ...tefsirinden iki numune, mev'izaları, nesir ve nazmı, hakkındaki takdirler tenkitler, hakkındaki itirazlar ve saikleri, tabakât müellifinin zeyl ve teessüfleri* çağdaş müellif Ömer Nasuhi Bilmen gösterilebilir. bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-müfessirîn): Usul-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir* (Fatih: Bilmen Yayınevi, 1973), 2/435, 446, 469, 492, 497, 506, 658, 706, vd. Bu tasnif, tabakât eserlerinin kaotik yapısından istifadeyi kolaylaştırmak amacıyla oluşturulmuş çağdaş dönemdeki ilk gayretlerden biri olarak görülebilir.

<sup>92</sup> Bu ifadelere örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 32 (*melîhu's-şî'r fihâ, beliğu'l-kitâbe fihâ*), 37 (*imâmü e'immetin fi vaktihî fihâ*), 60 (*ra'sen fi'l-'ilmi ve'l-'amel fihâ*), 65 (*hibru'l-ümme fihâ, bahru'l-'ulüm fihâ, imâmü'l-e'imme fihâ*), 90 (*sedidü tarîka fihâ*), 105 (*sâkibe'z-zihn fihâ, el-istibsâr fihâ*).

<sup>93</sup> Burada Rosenthal'ın (ö. 2003) yakınmaları, muğlaklıkların araştırmacılar için ortaya çıkardığı mağduriyetlerin görülmesi bakımından dikkat çekicidir: “diğer taraftan bir şahsın kimliğini tespit etmenin imkansız olduğunun ortaya çıktığı yerde potansiyel olarak önemli, hatta çok önemli bağlantılar bakımından karanlıkta bırakılıyoruz”. bk. Franz Rosenthal, “General Introduction”, *The History of al-Tabarî-I: General Introduction and From the Creation to the Flood* (Albany: State University of New York Press, 1989), 6.



**Övgü ifadeleri ve dua cümlelerinin muğlaklığı.** Biyografi içindeki ilave dua ve övgü ifadelerinin müfessir kimliği ile ilgili noktasal tespit ifade edenleri haricindekilerin bu tanımlamayayı zorlaştırdığı görülmektedir.<sup>94</sup> Dolayısıyla ifadelerin okunmasıyla bir tasavvur sahibi olursa da neyi, ne kadar, nasıl... gibi soruların tatmin edici düzeyde cevaplandırıldığından bahsedilememektedir.

**İletişim halkalarının muğlaklığı.** Müfessirlerin dâhil olduğu sosyal ortamlarda iletişime geçtiği kimselerin tespit edilebilmesi, kimlerden etkilendikleri ve kimleri etkilediklerinin tespitini kolaylaştıracaktır. Dolayısıyla da büyük fikri hareketlerin şahsi düzeyde hangi iletişim halkaları ile aktarıldığının tespitini kolaylaştıracaktır. Halkaların muğlaklığına rağmen fikri hareketliliğe dair bilgi olunabilirse de biyografilerdeki açık bilgiler vasıtasıyla bu mümkün olabilmektedir. Ancak *Tabakâtü'l-müfessirîn* içerisindeki bazı ifadeler iletişimin varlığını ve yoğunluğunu göstermekle birlikte mahiyeti hakkında fikir sahibi olmayı mümkün kılacak açıklıkta değildir. Bu ifadeler genellikle ilimle iştigal ettiği bilinen topluluklar için kullanılmakta ve kimi zaman o topluluğun kendine<sup>95</sup>, kimi zaman içindeki bir şahsa<sup>96</sup> veya topluluğun önde gelenlerine<sup>97</sup> kapalı bir şekilde işaret etmektedir.

**Müktesebat tanımlamalarının muğlaklığı.** Müfessirin bilmesi gereken ilimler<sup>98</sup> başlığındaki bilgi başlıklarının, *Tabakâtü'l-müfessirîn*'deki müfessirlerin incelenmesi sonucunda elde edildiği de söylenebilir. Geçmiş birikim içinde hangi noktaların eksik veya ideal olarak görüldüğüne dair bilgi tarih kaynaklarından elde edilmektedir. Belirtilen başlıkların asgari düzey ifade etmemesi ve tefsir metninde o bilgi başlığının ne kadar ve ne şekilde yansıtılacağı ile ilgili beyanın bulunmaması bir muğlaklık sorunudur. Süyûtî, müktesebat tespitinin en zor hususlardan biri olduğundan bahsederek tespit yapabilmenin, incelenen kişi ile ilmi müzakerelerin yapılmasına ve onun yakınında bulunabilmesine bağlı olduğunu beyan etmektedir.<sup>99</sup> Dolayısıyla ilmi müktesebatla ilgili övgü dolu ancak muğlak sayılabilecek ifadelerin kullanılması da bu yakınlık ve müzakerenin gerçekleşmemesinden kaynaklanan muttali olamama sorununa bir çare olarak düşünülmüş olsa gerektir. Bazı kimselerin değeri anlatılırken, tespitin ilk aktaran

<sup>94</sup> Bu ifadelerden bazıları için bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 32 (*melihu 'ş-şi 'r, belîğu 'l-kitâbe*), 34 (*min ehli 'l-berâ 'ati -ve 'l-fehmi ve 'r-riyâse*), 37 (*imâmü e 'immetin fi vaktihî*), 58 (*ve-kâne âyetün fi 't-tezkîr ve 'l-va 'z*), 60 (*ra 'sen fi 'l- 'ilmi ve 'l- 'amel*), 65 (*v 'estefâ 'l-hazza 'l- evfâ min 'ilmi 't-tefsîr, imâmü 'l-e 'imme, hibru 'l-ümme, bahru 'l- 'ulûm*), 75,108,121 (*müfennin*), 81,88 (*mütefennin*), 90 (*sedîdü 't-tarîka*), 98 (*bâri 'an bi 'l-edeb, basîran bi-lisâni 'l- 'Arab, vâsi 'a 'l-ma 'rife vâfiru 'l celâle*), 105 (*el-istibsâr fihâ, ehli 't-tefennün, sâkibe 'z-zihn*), 122 (*hüzzâk*).

<sup>95</sup> Bu ifadeler örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 29 (*ve 'ntefe 'a bihi 'n-nâs*), 70 (*kânet lehû halkatün bi-Mısr*), 79, 86, 88, 116, 69 (*ve-cemâ 'atün*), 119 (*tâ 'ifetun*), 123 (*ve-lehû halkatün bi-Câmi 'i 'l-Mansûr*).

<sup>96</sup> Bu ifadeler örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 36 (*hadeşe 'an .... ve tâifetün*), 57 (*mühîben beyne 't-telâmiz*), 78 (*ve-kâne min huffâzi 'l- 'âlem*), 86 (*ve-tâ 'ife âhiruhum*), 116 (*ve-cemâ 'atün âhiruhum*).

<sup>97</sup> Bu ifadeler örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 73 (*ve-üstâzü 'l-cemâ 'a, mukaddemü 't-tâ 'ife*), 105 (*fe-semi 'a bi-himâ cemâ 'a*).

<sup>98</sup> Ancak müfessirin bilmesi gereken ilimler başlığı altında yer alan ilimlerin ufak farklılıklarla da olsa benzerlikler göstermesi ve bu benzerliğin farklı coğrafya ve farklı zamanlardaki muhalifler tarafından zikredilmesi, asgari düzeyde de olsa fikir birliğinin var olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte maddelerde yer alan ufak farklılıkların müelliflerin kişisel tercihleri olup, müfessir profiline yönelik muazzam farklar barındırmadığını da belirtmek gerekir.

<sup>99</sup> Süyûtî, *Nazmü 'l- 'ikyân*, 9.

tarafından yapılmamış olması durumunda ise geriye tek çare olarak -varsa- teliflerinin incelenmesi seçeneğini bırakmaktadır. Bu seçenek de müktesebatında olup kaleme almadığı ilim dalları ile ilgili sorulara cevap verebilecek durumda değildir. Dolayısıyla eser incelemesi ile tespit yapılmaya çalışılması durumunda telifi olmayan ilim dallarındaki müktesebatına dair bilgi kaybolmuş olmaktadır. Bu ifadelerin geneline bakıldığında yapmış olduğu yolculardan birçok ilmi elde ederek döndüğü<sup>100</sup>, muhtelif ilim dallarında önde geldiği<sup>101</sup>, kimi zaman buna dönemin ileri gelenlerinin şahitlik ettiği<sup>102</sup>, birçok ilim dalında müktesebatı olduğu<sup>103</sup>, ilmi faaliyetlere önem verdiği<sup>104</sup> ve bu konuda eserler telif ettiğine<sup>105</sup> dair bilgiler verilmektedir.

**Rihlelerin muğlaklığı.** *Tabakâtü'l-müfessirîn* 'de bir diğer problematik de ilim için yapılan seyahat güzergahlarının tespiti meselesidir. Hangi güzergahlardan hangi seyahatleri gerçekleştirdiklerinin tespiti, ilmi müktesebat ve sosyal etkileşimlerinin genel karakteristiği hakkında bilgi edinmeyi mümkün kılacaktır. Ancak kullanılan ifadelerin muğlaklığında görülen problem, yolculuğun (*rihle*) varlığını beyan etmekle birlikte mahiyeti hakkında bilgi sunamaması ve işaret düzeyinde kalmasıdır.<sup>106</sup>

### 3.4.Tanımlamaların Toplumsal Boyutu

Müfessirin ilmi kimliğine dair sadûk, sika gibi tanımlamaların toplumda müfessire yönelik algının ne olduğunu ve hatta kimi zaman ne olması gerektiğini ifade ettiği söylenebilir. Söz gelimi bir müfessirin hadis rivayetinde mütesahil davrandığı ifade ediliyorsa kendisinden beklenen bir düzey olduğu anlaşılır. Dolayısıyla toplumun, kendisinden alınacak bilginin sıhhati çerçevesinde de olsa müfessiri bir konuma oturttuğu ifade edilmiş olmaktadır. Ancak müfessirin mütesahil davranması durumunda bu düzeyde olmadığını ve kimi zaman da gerçekten olduğu düzeyi ifade etmek üzere seçilen anahtar kavramlar kullanılmaktadır. Bu konumsal adres gösterme ile ilim camiasında ne ölçüde değer görmesi gerektiği gösterilmektedir. Böylelikle müfessirden alınacak bilginin sıhhati ve nispetine yönelik ilmî olduğu gibi toplumun bakış açısını da şekillendirecek bir tasnif söz konusu olabilmektedir.<sup>107</sup>

<sup>100</sup> Bu ifadelere örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* 108 (ve 'âde ilâ beledihî bi- 'ilmin kesîr).

<sup>101</sup> Bu ifadelere örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 29 (*kâne hibran fî 'ulûmi'l-Kur'ân kırâ'atihî ve i'râbihî ve-nâsihî ve-mensûhî ve-ahkâmihî ve-me'ânihî zâ'inâyetin tâmmetin bi'l-eşeri ve-ma'rifeti'r-ricâl hâfizan li's-sünen 'ârifen bi-usûli'd-diyânât*), 46, 48 (*imâmü 'asrihî fî me'âni'l-Kur'ân*), 46 ('*ârifen bi'l-meğâzi ve'l-kısas ve's-siyer*), 60 (*kâne mütekaddemen fî'l-keâm*), 90 (*mütekaddemen fî 'ilmi'l-lisân ve'l-Kur'ân*), 105 (*mukaddemen fî'l-me'ârifi küllihâ*), 106 (*fî külli 'ilmin bi-sehmin vâfir*).

<sup>102</sup> Buna örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 36 (*şehidet lehû a'yânü'r-ricâl bi'l-kemâl fî'l-hıfz ve't-tefsîr*).

<sup>103</sup> Buna örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 24 (*ve-kâne cemâ'atün li'l-fünûn*).

<sup>104</sup> Bu ifadelere örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 105 (*mülâzimen li-neşri'l-ilm*), 78 (*ve-de'ebe fî'l-'ulûm*), 79 (*ve-li't-tedris müddeten*).

<sup>105</sup> Buna örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 30 (*ve-ellefe kütüben müfiden müfide*).

<sup>106</sup> Bu ifadelere örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 53 (*ve-rahele 'anhu 'ilmen kesîran*), 105 (*ve 'âde ilâ beledihî bi- 'ilmin kesîrin lem yedhulhü ehadün kablehü mimmen kânet lehû rihletün ile'l-meşrik*).

<sup>107</sup> Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 43. Bu ıstılahlarla ilgili detaylı bilgi için bk. Şa'bân Muhammed İsmâ'îl, *el-Medhal li-dirâseti'l-Kur'ân ve's-sünne ve'l-'ulûmi'l-İslâmiyye* (y.y.:Dâru'l-ensâr, 1980), 2/92-95.

## **Sonuç**

Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'i özelinde müfessir kimliğinin tespitinde tabakâtü'l-müfessirîn literatürünün ele alındığı bu çalışmada birtakım sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Tabakâtü'l-müfessirîn metinleri, müfessirin sosyal ve kültürel bağlam içinde ele alındığı metinlerdir. Dolayısıyla açıkça ifade edilmese de sosyal ve kültürel bağlamı okumanın tarihsel örnekleri addedilebilecek metinlerdir. Çünkü bünyelerinde sosyal çevreleri ile olan münasebetleri kimi zaman açık kimi zaman da detaylı bir şekilde işlenmektedir. Böylelikle bir insan olarak müfessirin gündelik hayatın içinde nasıl bir tavır sergilediği görülebilmektedir.

2. Tabakâtü'l-müfessirîn metinleri, muhtevalarının çoğunlukla iktibaslardan oluşması nedeniyle işlenen biyografi ile ilgili analitik bir tahlil barındıran metinler değildir. Ancak çok az olmakla birlikte müellifin kişisel görüşlerini beyan ettiği görülmektedir.

3. Tabakâtü'l-müfessirîn metinleri, metin formu itibarıyla de diğer tabakat türlerini kendine örnek alarak oluşturulmuştur. Dolayısıyla diğer tabakat metinleri için söylenebilecek olan bilginin farklı boyutlarının çoğunlukla tasnif ve tahlil edilmeksizin bir araya getirilmesinden ibaret olduğu söylemi tabakâtü'l-müfessirîn metinleri için de geçerlidir. Bu örnek alma tabakâtü'l-müfessirîn metinlerini nevi şahsına münhasır bir yapıya büründürerek şekilde gerçekleştirmemiştir. Ancak şahsın müfessir olduğunu ifade eden bir vasıflandırma, tefsirle meşhur olma veya tefsire dair bir eseri olduğunu ifade eden sembolik bir takım ifadeleri ihtiva ettiği de bir gerçektir.

4. Müfessir kimliğini tespit bakımından tabakâtü'l-müfessirîn türü, ilmi müktesebat temelli tanımlamaya göre kapsam olarak daha dar olsa da sosyal ve kültürel bağlamı göstermesi bakımından daha önemlidir. Zira müktesebat tanımlamalarında kullanılan başlıklardan sürece dair bilgi sahibi olunamazken tabakâtü'l-müfessirîn vesilesiyle sınırlı da olsa süreç bilgisi elde edilebilmektedir.

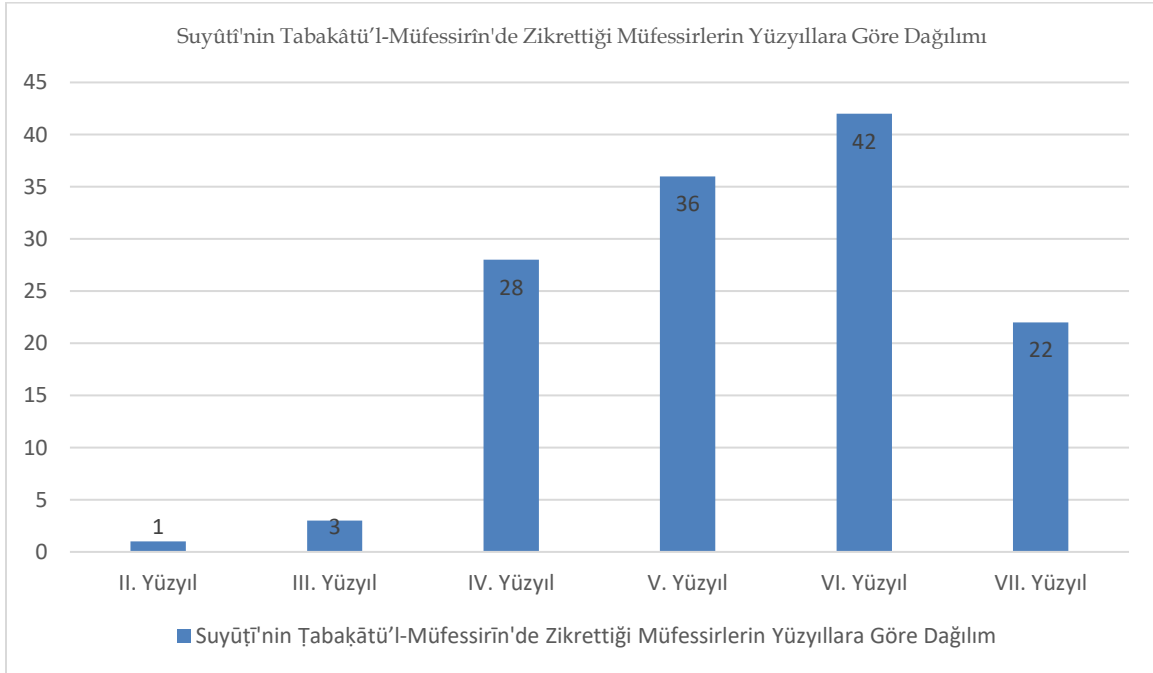
5. Tabakât metinlerinde bir biyografi metninde bulunması gereken asgari ve azami hususların belirlenip ona göre hareket edildiği bir standardizasyondan bahsetmek pek mümkün değildir. Dolayısıyla bu eksiklik ulema biyografilerinin çalışılıp karanlıkta kalan hususlarla alakalı bulgulara ulaşılmasını engelleyen unsurlar arasında sayılabilir. Herhangi bir akademik metne problematik oluşturmak adına nasıl bakılıyorsa biyografi metinleri de aynı düşünce ile çalışılmalıdır. Rosenthal'ın dediği gibi- *kesinleşmemiş cevaplar için sorulması gereken soruların*<sup>108</sup> sağlayacağı malumatla, biyografik şahsiyetler hakkında fikir edinebilmeye ve böylelikle boşlukları doldurmaya gayret edilmelidir. Dolayısıyla genel olarak tabakât, özel olarak da tabakâtü'l-müfessirîn metinleri, müfessirlerin isimlerinin tespitinde etkili olduğundan daha fazla tasvirinde etkili olduğu rahatlıkla söylenebilir.

6. Tabakât'ın tarihsel bir yazım tercihi olması ve insanın değeri ile ilgili gözlem ve düşüncelerinin metne kaydedildiği bir format olması münasebetiyle ne derece kıymetli olduğu

<sup>108</sup> Franz Rosenthal, "General Introduction", 5.

açıkır. Ancak içerikte yer alan veriler, tarihin bir b6l6m6nde yaşamış insanın bilgiyi elde edişini ve d6ř6nce şeklinin en olgun halini ifade etmektedir. Bilgi birikimini Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak ve anlatmak için kullandığı bir s6reten (*process*) parçaların aktarımı 6zerine kurulu bir metin olduğundan, s6recin t6m6ne ulaşmak m6mk6n olmadığı gibi m6fessir kimlikleri ile ilgili yapılan yorumlar netice odaklı olduğundan s6rece dair b6t6nc6l bir tasavvur elde edebilmek m6mk6n olamamaktadır. M6fessir olduğu veya bir şekilde tefsirle ilgili bir faaliyet içinde bulunduğu ifade edilen kimselerin m6ktesebat elde etme s6relerini incelemek için 6ncelikle s6rece dair temel bir anlayışın (*paradigm*) merkeze alınması gerekmektedir. B6ylelikle s6reten beklenenler belirgin bir tema çerçevesinde aranabilecek ve yapılan araştırmanın sonucu ile değerlendirmelerine y6nelik paradigma merkezli sağlama yapılması m6mk6n olacaktır. M6fessirin sosyal ve k6lt6rel bağlamında okunması ise bu s6recin bir b6t6n olarak tespitinde k6lt6rel antropoloji disiplininin sorularından istifade edilebilir. B6t6nc6l insan anlayışını merkeze alan, sosyal ve k6lt6rel 6r6nt6lerle m6nasebetin tespitine odaklanan bir yaklaşımdır. Buna g6re m6fessirle ilgili bilinmeyenlerin tespiti esnasında yapılacak çıkarımlarla duyusal (*sosyolojik*) ve duygusal (*psikolojik*) biyografinin de m6mk6n olacaktır.

### Ek-I: S6y6tî'nin Tabakâtü'l-M6fessirîn'de Yer Alan M6fessirlerin Y6zyıllara G6re Dağılımı



Bu istatistik tablosu, m6ellifin ele aldığı m6fessirlerin tasnifini y6zyıllara g6re tasnif ederek g6stermektedir. M6fessirlerin dâhil edildikleri y6zyılın tercihinde vefat tarihleri merkeze alınmıştır.

### Ek-II: S6y6tî'nin Tabakâtü'l-M6fessirîn'de yer alan m6fessirlerin y6zyıllara g6re dağılımı

Burada yer alan tasnifte S6y6tî'nin *Tabakâtü'l-m6fessirîn*'de zikrettiği isimler vefat tarihlerine g6re d6zenlenmiştir. Tasnif boyunca esas alınan bilgilerde *Tabakâtü'l-m6fessirîn* ile

sınırlı kalınmış olmakla birlikte müfessirlerle ilgili bilgi edinmek için yer yer başka kaynaklara da müracaat edilmiştir. Bu tabloda yer alan tasnif Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'deki müfessir envanterini görmek kabilinden hazırlanmıştır.

Süyûtî'nin Tabakâtü'l-Müfessirîn'indeki Müfessirler				
	Terceme no:	Yaşadığı yüzyıl	Hicri ve-fat ta-	İsim, Künye, Nisbe ve Lakab
<b>Hicri 2. Yüzyıl</b>				
1	26	[2]	[160?]	Bükeyr b. Ma'rûf, Ebû Mu'âz ed-Dâmeğânî
<b>Hicri 3. Yüzyıl</b>				
1	25	3	271	Bakî b. Mahled b. Yezîd, Ebû 'Abdirrahmân el-Endelûsî el-Kurtûbî
2	28	3	279	Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen b. Ziyâd, Ebû Yahyâ er-Râzî ez-Za'ferânî
3	33	[3]	[282 <sup>109</sup> ]	el-Hüseyn b. el-Fadl b. 'Umeyr el-Becelî el-Kûfî, Ebû 'Alî en-Nîsâbûrî
<b>Hicri 4. Yüzyıl</b>				
1	100	3	303	Muhammed b. 'Abdülvehhâb b. Selâm Ebû 'Alî el-Cübbâî el-Basrî
2	10	5	303	Ahmed b. Ferah b. Cibrîl Ebû Ca'fer el-Bağdâdî el-'Askerî
3	93	4	310	Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib et-Taberî el-İmâm Ebû Ca'fer
4	85	4	316	Kuteybe b. Ahmed b. Surayh Ebû Hafs el-Buhârî
5	86	4	318	Muhammed İbrâhîm b. el-Münzir Ebû Bekr en-Neysâbûrî
6	122	4	320	Muhammed b. Mûsâ Ebû 'Ali el-Vâsitî
7	16	4	325	Ahmed b. Mûsâ b. Ebî 'Atâ', Ebû Bekr el-Kurasî
8	52	4	327	'Abdurrahmân b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir b. Dâvûd b. Mihrân Ebû Muhammed et-Temîmî el-Hanzalî
9	123	4	341-2	Muhammed b. Nadr b. Mürr b. el-Hürr Ebu'l-Hasen, İbnü'l-Ahrem er-Rabî'î ed-Dimaşkî
10	135	4	[344 <sup>110</sup> ]	Yahyâ b. Muhammed b. 'Abdillâh b. el-Minber b. 'Atâ es-Sülemî Mevlâhüm Ebû Zekeriyâ el-'Anberî en-Neysâbûrî
11	80	4	350	'Alî b. Mûsâ b. Yezdâd Ebu'l-Hasen el-Kummî
12	92	4	351	Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Ziyâd b. Hârûn el-Mevsilî sümme el-Bağdâdî Ebû Bekr en-Nakkâs

<sup>109</sup> bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 3/201-202.

<sup>110</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (DKİB baskısı) 2/376.

13	12	4	355-8	Ahmed b. Muhammed b. Sârik Ebû Hâmid el-Herevî
14	101	4	359	Muhammed b. ‘Abdillâh b. Süleymân Ebû Süleymân es-Sa‘dî
15	124	4	360'da n sonra	Muhammed b. ‘Abdirrahmân b. el-Fadl b. el-Hüseyn Ebû Bekr et-Teymî el-Cevherî el-Hatîb
16	21	4	361	İsmâîl b. Ahmed b. ‘Abdillâh, Ebû ‘Abdirrahmân el-Hıyerî en-Nîsâbûrî
17	11	4	364	Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb Ebû Bekr el-Fârisî
18	109	4	365	Muhammed b. ‘Alî b. İsmâîl el-İmâm Ebû Bekr esŞâşî el-Fakîh esŞafi‘î el-Ma‘rûf bi'l-Kaffâl el-Kebîr
19	133	4	366	Yahyâ b. Mücâhid b. ‘Avâne Ebû Bekr el-Fezzârî el-Endelûsî el-İlbîrî
20	34	4	369	el-Hüseyn b. Muhammed b. ‘Alî, Ebû Sa‘îd el-Isbehânî ez-Za‘ferânî
21	99	4	380	Muhammed b. ‘Abdillâh b. Ca‘fer b. Muhammed b. el-Hüseyn b. el-Fehm b’ibni Sabr Ebû Bekr el-Hanefî el-Fakîh
22	111	4	381	Muhammed b. ‘Abdillâh b. ‘Amr Ebû Ca‘fer el-Herevî (el-Fakîh) “Sâhibü’t-Tefsir”
23	43	4	383	‘Abdullâh b. ‘Atiyye b. ‘Abdillâh b. Habîb Ebû Muhammed
24	74	4	384	‘Alî b. ‘Îsâ Ebu'l-Hasen en-Nahvî el-Ma‘rûf bi'r-Rummânî
25	65	4	387	‘Ubeydullâh b. Muhammed b. Cîrv el-Esedî Ebû'l-Kâsım en-Nahvî el-‘Arûdî el-Mu‘tezilî
26	113	4	388	Muhammed b. ‘Alî b. Ahmed el-İmâm Ebû Bekr el-Üdfüvî
27	112	4	[388 <sup>111</sup> ]	Muhammed b. İbrâhîm Ebû'l-Ferec esŞenebûzî
28	102	4	399	Muhammed b. ‘Abdillâh b. ‘Îsâ el-Mürri el-İmâm Ebû ‘Abdillâh el-Elbîrî el-Ma‘rûf bi'bni Ebî Zemenîn
<b>Hicri 5. Yüzyıl</b>				
1	29	5	400'd en sonra	el-Hasen b. ‘Abdillâh b. Sehl b. Sa‘îd b. Yahyâ, Ebû Hilâl el-‘Askerî
2	32	5	406	el-Hasen b. Muhammed Habîb b. Eyyûb, Ebû'l-Kâsım en-Nîsâbûrî
3	132	5	410	Hibetullâh b. Selâme Ebû'l Kâsım el-Bağdâdî ed-Darîr el-Müfessir

<sup>111</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (DKİB baskısı) 2/172-176.



4	94	5	412	Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî
5	54	5	413	'Abdurrahmân b. Mervân b. 'Abdurrahmân Ebü'l-Mutarriif el-Ensârî el-Kanâzi'î el-Kurtûbî
6	47	5	415	'Abdülcebbâr b. Ahmed b. 'Abdülcebbâr b. Ahmed, Ebü'l-Hasen el-Hemezânî el-Esedâbâzî
7	114	5	415-6	Muhammed b. İbnü'l-Fadl Ebû Bekr el-Müfessir
8	130	5	422	Mansûr b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed Ebû Nasr en-Neysâbûrî
9	5	5	470	Ahmed b. 'Alî b. Ebî Ca'fer b. Ebî Sâlih Ebû Ca'fer el-Beyhakî el-Ma'rûf bi-bû'Ca'feruk
10	7	5	427	Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm
11	8	5	429	Ahmed b. Muhammed b. 'Abdillâh b. Ebî 'Îsâ Lübb b. Yahyâ Ebû 'Umer el-Mu'âfirî et-Talemnekî
12	76	5	430	'Alî b. İbrâhîm b. Sa'îd Ebu'l-Hasen el-Havfî sümme el-Mısrî en-Nahvî el-Evhad
13	9	5	430 civarı	Ahmed b. 'Ammâr Ebü'l'Abbâs el-Mehdevî Ebû İshâk en-Nîsâbûrî es-Sa'lebî
14	44	5	438	'Abdullâh b. Yûsuf b. 'Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed b. Hayyûye eş-Şeyh Ebû Muhammed el-Cüveynî
15	13	5	440'tan sonra	Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Berd el-Endelûsî Ebû Hafs el-Kâtib
16	22	5	449	İsmâîl b. 'Abdirrahmân b. Ahmed b. İsmâ'îl, Ebû 'Usmân es-Sâbûnî en-Nîsâbûrî
17	77	5	450	'Alî b. Muhammed b. Habîb el-Kâdî Ebu'l-Hasen el-Mâverdî el-Basrî
18	84	5	451	el-Kâsım b. el-Feth b. Yûsuf Ebû Muhammed b. er-Reyûlî el-Endelûsî
19	69	5	458	'Alî b. 'Abdillâh b. Ahmed el-'Allâme Ebü'l-Hasen b. Ebi't-Tayyib en-Neysâbûrî
20	17	5	459	Ahmed b. Muğîs b. Ahmed b. Muğîs, Ebû Ca'fer es-Sadefî
21	95	5	459	Muhammed b. 'Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Mehrebzûd Ebû Müslim el-İsbehânî
22	67	5	460	'Ubeydullâh b. Muhammed b. Mâlik Ebû Mervân el-Kurtûbî el-Fakîh el-Mâlikî
23	91	5	460	Muhammed b. el-Hasen b. 'Alî Ebû Ca'fer et-Tûsî
24	64	5	465	'Abdülkerîm b. Hevâzin b. 'Abdilmelik b. Talha b. Muhammed el-İmâm Ebü'l-Kâsım el-Kuseyrî en-Nîsâbûrî
25	70	5	468	'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî Ebü'l-Hasen el-Vâhidî en-Neysâbûrî

26	107	5	470'ler	Muhammed b. 'Abdirrahmân b. Ahmed el-Kâdî Ebû 'Umer en-Nesevî
27	39	5	474	Süleymân b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb, Ebû'l-Velîd el-Bâcî
28	41	5	477	'Abdullâh b. 'Abdilkerîm b. Hevâzinü'l-Îmâm Ebû Sa'd b. el-Kuseyrî en-Neysâbûrî
29	75	5	479	'Alî b. Faddâl b. 'Alî Ğâlib b. Câbir
30	18	5	479	Ahmed b. Yûsuf b. Esbağ, Ebû 'Umer et-Tuleytulî
31	87	5	480	Muhammed b. Ebî Sa'îd Ahmed b. el-Hasen b. 'Alî b. Ahmed b. Süleymân Ebu'l-Fadl el-Bağdâdî sümme el-İs-behânî
32	45	5	481	'Abdullâh b. Muhammed b. 'Ali b. Muhammed b. Ahmed b. 'Ali b. Ca'fer b. Mansûr b. Mett Şeyhu'l-İslâm Ebû İsmâîl el-Ensârî el-Herevî
33	31	5	484	el-Hasen b. 'Alî b. Halef b. Cibrîl, Ebû 'Abdillâh el-Kâşgarî
34	89	5	484	Muhammed b. Es'ad b. Muhammed b. Nasr el-'Irâkî
35	57	5	488	'Abdü's-Selâm b. Muhammed b. Yûsuf b. Bûndâr Ebû Yûsuf el-Kazvînî
36	37	5	493	Selmân b. Ebî Tâlib 'Abdillâh b. Muhammed b. el-Fennî, Ebû 'Abdillâh en-Nehrevânî
<b>Hicri 6. Yüzyıl</b>				
1	30	6	500'den sonra	el-Hasen b. el-Feth b. Hamza b. el-Feth, Ebû'l-Kâsım el-Hemezânî
2	19	6	502'den sonra	Ahmed b. İsmâîl b. 'Îsâ Ebû Bekir el-Ğaznevî el-Cevherî
3	116	6	510	Muhammed b. 'Alî b. Yahyâ b. Yûnus b. el-Hüseyn b. Muhammed b. 'Ubeydullâh b. Hübeyre Ebû'r-Ridâ en-Nesevî sümme el-Bağdâdî
4	38	6	511	Selmân b. Nâsır b. 'İmrân, Ebû'l-Kâsım el-Ensârî en-Nîsâbûrî
5	3	6	512	Ahmed b. İsmâîl b. Yûsuf Ebû'l-Hayr et-Tâlekânî el-Kazvînî
6	55	6	514	'Abdurrahîm b. Ebi'l-Kâsım 'Abdülkerîm b. Hevâzin Ebû Nasr el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî
7	35	6	516	el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed, Ebû Muhammed el-Beğavî el-Ma'rûf bi-ibni'l-Ferrâ
8	42	6	516	'Abdullâh Talha b. Muhammed Ebû Bekr el-Yâbürrî
9	106	6	519	Muhammed b. 'Abdirrahmân b. Mûsâ b. 'Iyâd Ebû 'Abdillâh el-Mahzûmî eşŞâtibî

10	62	6	525	'Abdülkerîm b. el-Hasen b. el-Muhsin b. Sivâr Ebû 'Alî el-Mısrî et-Tükekiyy el-Mukrî en-Nahvî
11	73	6	532	'Alî b. 'Abdillâh b. Mevhib el-Cüzâmî Ebu'l-Hasen
12	79	6	533	'Alî b. el-Müsellem b. Muhammed b. 'Alî b. el-Fetih Ebu'l-Hasen es-Sülemî ed-Dimeskî el-Fakîh es-Sâfi'î el-Karadî Cemâlü'l-İslâm
13	90	6	533	Muhammed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. el-Hüseyn b. Zîne eş-Şeyh Ebû Ğânim b. Ebî Sâbit el-İsbehânî
14	23	6	535	İsmâîl b. Muhammed b. el-Fadl b. 'Alî b. Ahmed b. Tâhir, Ebü'l-Kâsım et-Teymî et-Talahî el-İsbehânî kıvâmü's-sünne
15	58	6	536	'Abdü's-Selâm b. 'Abdirrahmân b. Ebi'r-Ricâl Muhammed b. 'Abdirrahmân Ebü'l-Hikem el-Lehamî el-İfriki Sümmel-İsbilî es-Sûfî el-'Ârif el-Meshûr bi'bni Berrecân
16	125	6	536	Mahmûd b. Ahmed b. 'Abdilmünim b. Mahmûd b. Mâşize Ebû Mansûr el-İsbehânî
17	82	6	537	'Umer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmâîl b. Muhammed b. Lukmân en-Nesefî sümme es-Semerkindî
18	127	6	538	Mahmûd b. 'Umer b. Muhammed b. 'Umer el-'Allâme Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî el-H'ârizmî
19	81	6	539	'Umer b. İbrâhîm b. Muhammed (b. Muhammed) b. Ahmed b. 'Alî b. el-Hüseyn b. 'Alî b. Hamza b. el-El-Hüseyn b. Zeyd 'Alî b. el-El-Hüseyn (b. 'Alî) b. Ebî Tâlib Ebu'l-Berekât eHüseynî el-Kûfî el-Hanefî ez-Zeydî
20	49	6	541	'Abdülhakk b. Ğâlib b. 'Abdilmelik b. Ğâlib b. Temmâm, Ebû Muhammed el-Ğirnatî
21	4	6	542	Ahmed b. 'Alî b. Ahmed b. Yahyâ b. Eflah b. Rızkûn b. Sehnûn el-Mürsî
22	53	6	543	'Abdurrahmân b. Muhammed b. Emîrveyh b. Muhammed el-'Allâme Ebü'l-Fadl el-Kirmânî
23	103	6	543	Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdillâh b. Ahmed el-İmâm Ebû Bekr b. el-'Arabî el-Mu'âfirî el-Endelûsî el-Hâfiz
24	108	6	546	Muhammed b. 'Abdirrahmân b. Ahmed el-'Allâme Ebû 'Abdillâh el-Buhârî
25	66	6	550 civarı	'Ubeydullâh b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-İmâm Ebû Bekr en-Nesâî et-Teftâzânî
26	83	6	550	'Umer b. 'Usmân b. el-Hüseyn b. Su'ayb Ebû Hafs el-Cenzî el-Edîb
27	105	6	552	Muhammed b. 'Abdilhamîd b. el-Hüseyn b. el-Hasen Ebü'l-Feth el-Üsmendî

28	126	6	555 civarı	Mahmûd b. Ahmed b. el-Ferec el-İmâm Ebü'l-Mehâmid es-Semerkindî es-Süğdî es-Sâğircî
29	27	6	558	Bîbis b. Muhammed b. 'Alî b. Bîbiş, Ebû Bekir el-'Abderî es-Sâtîbî
30	98	6	560	Muhammed b. Tayfûr el-Ğaznevî Ebû 'Abdillâh es-Secâvendî
31	15	6	562	Ahmed b. Muhammed b. Sa'îd Ebü'l-'Abbâs el-Ensârî el-Endelûsî
32	121	6	562	Muhammed b. Ebi'l-Kâsım b. Bâbecûk Zeynü'l-Meşâyih Ebu'l-Fadl el-Hârizmî el-Bekkâlî
33	71	6	567	'Alî b. 'Abdillâh b. Halef b. Muhammed b. 'Abdirrahmân b. 'Abdilmelik el-İmâm Ebü'l-Hasen b. en-Ni'met el-Ensârî el-Endelûsî
34	36	6	569	el-Hıdır b. Nasr b. 'Ukayl, Ebu'l-'Abbâs el-İrbilî
35	129	6	576	Mes'ûd b. Mahmûd b. Ahmed b. 'Abdü'l-Mün'im b. Mâsize el-İmâm Ebû 'Abdillâh el-İsbehânî
36	60	6	582	'Abdülğanî b. el-Kâsım b. el-Hasen Ebû Muhammed el-Mısrî el-Mukrî es-Sâfî'î el-Haccâr el-Medenî.
37	14	6	586	Ahmed b. Muhammed 'Umer, Zeynü'd-dîn Ebü'l-Kâsım el-Buhârî el-'Attâbî
38	110	6	588	Muhammed b. 'Alî şehresveb b. Ebî Nasr Ebû Ca'fer es-Serderî el-Mâzenderânî Raşîdü'd-Dîn
39	118	6	592	Muhammed b. Ebî 'Alî b. Ebî 'Alî b. Ebî Nasr Fahrü'd-Dîn Ebû 'Abdillâh en-Nûkânî
40	50	6	5. yy.	'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed b. 'Alî, Ebü'l-Ferec, İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî el-Hanbelî
41	119	6	544 do-ğumlu	Muhammed b. 'Umer b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. 'Alî el-İmâm Fahrüddîn er-Râzî el-Kuraşî el-Bekrî
42	104	6	[570 <sup>112</sup> do-ğumlu ]	Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed b. Ebi'l-Fadl el-Mürsî Ebû 'Abdillâh
<b>Hicri 7. Yüzyıl</b>				
1	136	6	606	Yahyâ b. er-Rebî' b. Süleymân b. Harrâz el-'Allâme Mecdü'd-Dîn Ebû 'Ali el-Feherî el-Vâsitî es-Sâfî'î
2	48	7	608	'Abdülcelîl b. Mûsâ b. 'Abdülcelîl, Ebû Muhammed el-Ensârî el-Endelûsî el-Kurtûbî el-Kasrî

<sup>112</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (DKİB baskısı) 2/172-176.

3	40	7	613	Süleymân b. ‘Abdillâh b. Yûsuf, Ebû’r-Rebî‘ el-Hevvârî el-Halvetî
4	72	7	615	‘Alî b. ‘Abdillâh b. el-Mübârek Ebû Bekr
5	61	7	617	‘Abdü’l-Kebîr b. Muhammed b. ‘Îsâ b. Muhammed b. Bakiyy Ebû Muhammed el-Ğâfikî el-Mürsî
6	59	7	619	‘Abdüssamed b. ‘Abdirrahmân b. ‘Ebî Racâ el-Îmâm Ebû Muhammed el-Belevî el-Endelûsî el-Vâdî Âsî
7	96	7	622	Muhammed b. Ebi’l-Kâsım el-Hıdır b. Muhammed b. el-Hıdır b. ‘Alî b. ‘Abdillâh el-Îmâm Fahrüddîn Ebû ‘Abdillâh b. Teymiyye el-Harrânî
8	63	7	623-4	‘Abdülkerîm b. Muhammed b. ‘Abdülkerîm b. el-Fadl el-Îmâm Ebû’l-Kâsım İmâmü’d-Dîn er-Râfî‘î el-Kazvîni es-Sâfî‘î
9	120	7	631	Muhammed b. ‘Umer b. Yûsuf el-Îmâm Ebû ‘Abdillâh el-Kurtûbî el-Ensârî el-Mâlikî
10	68	7	637	‘Alî b. Ahmed b. el-Hasen b. İbrâhîm et-Tecîbî el-Îmâm Ebû’l-Hasen el-Harrâlî el-Endelûsî
11	115	7	638	Muhammed b. ‘Alî b. Muhammed b. Ahmed b. ‘Abdillâh Ebû Bekr et-Tâî el-Hâtemî el-Endelûsî el-Mürsî el-Ma‘rûf bi’bn-i ‘Arabî
12	78	7	643	‘Alî b. Muhammed b. ‘Abdissamed el-‘Allâme ‘İlmü’d-Dîn Ebu’l-Hasen el-Hemedânî es-Sehâvî
13	24	7	646	Besîr b. Hâmid b. Süleymân b. Yûsuf, Necmüddîn Ebû’n-Nu‘mân el-Hâsim et-Tebrîzî
14	131	7	651	Mansûr b. Serrâr b. ‘Îsâ b. Selîm Ebû ‘Ali el-Ensârî el-İskenderânî el-Mâlikî el-Ma‘rûf bi’l-Meseddî
15	134	7	652	Yahyâ b. Muhammed b. Mûsâ Ebû Zekeriyâ et-Tüceybî et-Tilimsânî
16	56	7	661	‘Abdürrezzâk b. Rizkullâh b. Ebî Bekr b. Halef el-Îmâm el-Hâfız el-Müfessir. ‘İzzüddîn Ebû Muhammed er-Ras‘anî el-Hanbelî
17	128	7	671	Mahmûd b. Muhammed b. Dâvûd el-Îmâm Ebû’l-Mehâmid el-Efşencî el-Buhârî
18	88	7	671	Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ferh el-Ensârî el-Hazrecî el-Mâlikî Ebû ‘Abdillâh el-Kurtûbî
19	46	7	681	‘Abdülcebbâr b. ‘Abdülhâlik b. Muhammed Celâlüddîn. Ebû Muhammed el-Bağdâdî, İbn ‘Ukber el-‘Allâme Celâlüddîn Ebu Muhammed el-Bağdâdî
20	51	7	684	Ahmed b. Muhammed b. Sa‘îd Ebû’l-‘Abbâs el-Ensârî el-Endelûsî

21	20	7	686	Ahmed b. Nâsır b. Zâhir Burhânüddîn es-Serîf el-Hüseynî el-Hanefî
22	97	7	698	Muhammed b. Süleymân b. el-Hasen b. el-Hüseyn el-‘Allâme Cemâlüddîn Ebû ‘Abdillâh Ebû ‘Abdillâh el-Belhiyyü’l-Asl el-Makdisî el-Hanefî el-müfessiru’l-ma‘rûf bi’bni’n-Nakîb



**Kaynakça**

- Apak, Âdem. “İslâm Tarihi Kaynağı Olarak Tabakât”. *Bir Âlim Bir Eser İbn Sa’d ve Tabakât - Sempozyum Bildirileri*. Siyer Yayınları, 2014.
- Ates, Şule Yüksel. *Klasik ve Modern Dönemde Müfessir de Aranılan Şartlar ve Değişimi*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Awadallah, Abdalaziz Mohamed. “İlim ve Devlet Adamı Giritli Sırrı Paşa’nın Tabakât ve Adâb-ı Müfessirîn Eseri Üzerine”. *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 133-142. İstanbul, 2014.
- Başaran, Selman. “el-Cerh ve’t-Ta’dil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bencebîrî, Muhammed Tâhir el-. *Neylû’s-sâ’irîn fî tabakâti’l-müfessirîn*. thk. Mahmud Cîra-tüllâh. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2011.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü’l-Müfessirîn): Usul-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir*. 2 Cilt. Fatih: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Birişik, Abdulhamit. “Tabakat (Tefsir)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, thk. ‘Ali Muhammed ‘Umer. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1976.
- Çiçek, Mehmet - Yazıcı, Burhan. “Edirnevî’nin Tabakâtü’l-Müfessirîn Adlı Eserinin Tefsir Tabakat Literatüründeki Yeri”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 115-142.
- Dâvûdî, Şemseddîn Muhammed b. ‘Ali b. Ahmed, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 2 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmîyye, 1983/1403.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. ‘Ali b. Ahmed, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed ‘Umer. 2 Cilt. Kâhire : Mektebetü Vehbe, 1994/1415.
- Deliser, Bilal. “Tarih Felsefesi ve Metodolojisi, Biyografik Tarih Yazımı Çerçevesinde, Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî ve ‘Tabakâtü’l-Müfessirîn’ Adlı Eseri”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 182-203.
- Efendioğlu, Mehmet. “Tabakat (Hadis)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/291-292. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü’l-müfessirîn*. ed. Süleyman b. Salih Hazzî. Medine: Mektebetü’l-Ulum ve’l-Hikem, 1997.
- Ercan, Bilal. *Tefsir Geleneğinde Müfessir de Aranılan Şartlar*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

- el-Fencafîrî, Muhammed Tâhir el-. *Neylü's-sâ'irîn fî Tabakâti'l-müfessirîn*. Fencafîr: Mektebetü'l-Yemân, 2000.
- Hafsi, Ibrahim. "Recherces Sur le Genre 'Tabaqat' Dans la Littérature Arabe-II". *Arabica* 24/1 (1977), 1-41.
- Hasan, Mohammad. *el-Kavâ'idül-lüğaviyye el-mühimme elletî yahtâcü ileyhâ el-müfessir*. Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Hasen Mahmûd Selmân, Meşhûr. *Şekvâ'l-Kurtûbî min ehli zemânih*. Ürdün: Dâru'l-Kütübi'l-Eseriyye, 1988.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Muâfâ b. İmrân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/305-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Hocaoğlu, Mustafa - Büyük, Enes. "Tefsir, Kur'an'da Sadece Murad-ı İlâhîyi mi Tespit Eder? Molla Fenârî'nin Tanımı Üzerinden Bir Araştırma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 79-108.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *Lisânu'l-Mîzân*. thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İsmâ'îl, Şa'bân Muhammed. *el-Medhal li-dirâseti'l-Kur'ân ve's-sünne ve'l-'ulûmi'l-İslâmiyye*. 2 Cilt. y.y.: Dâru'l-ensâr., 1980.
- İzgi, Cevat. "Heysem b. Adî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafâ b. 'Abdullâh. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1941.
- Kaya, Mesut. "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 13/3 (2013), 9-31.
- Kaya, Mesut. "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 33-65.
- Makdisî, Ebû Şâme Ebu'l-Kâsım 'Abdurrahman b. İsmâîl ed-Dimeşkî el-. *er-Ravdateyn fî Ahbâri'd-Devleteyni'n-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. thk. İbrâhîm ez-Zeybek. 5 Cilt. b.y.: y.y., 1418/1997.
- Nüveyhid, 'Âdil, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-'asri'l-hâdir*, 2 Cilt. Beyrût: Mü'essesetu Nüveyhidi's-Sekâfiyye, 1986/1406.
- Özcan, Esat. "Tefsir Tabakât Eserleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2020), 66-87.
- Özkan, Halit. "Süyûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/188-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Rosenthal, Franz. "General Introduction". *The History of al-Tabarî: General Introduction and Fram the Creation to the Flood*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Sâlih, Subhî es-. *'Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuhû: 'ard ve dirâse*. Beyrût: Dâru'l-'ilmi li'l-melâyin, 1. Baskı, 1959.
- Salzman, Philip Carl - Rice, Patricia C. *Antropolojik Düşünmek: Öğrenciler İçin Pratik Bir Rehber*. çev. Erol Mutlu. Ankara: Atıf Yayınları, 1. Baskı, 2020.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Tefsir Tarihi Atlası ve Uygulama Haritaları*. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Baskı, 2019.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Kitâbü't-tehaddüs bi-ni'metillâh*. thk. Elisabeth Sartain. 2 Cilt. Cambridge: Cambridge University, 1975.
- Süyûtî, Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Nazmü'l-ikyân fî a'yâni'l-a'yân*. thk. Philip Hitti. Newyork: el-Matba'atü's-Sûriyye el-Emrîkiyye, 1927.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ûd. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2008.
- Süyûtî, Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Buğyetü'l-vu'ât fî Tabakâti'l-lüğaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. 2 Cilt. Matba'atu 'Îsâ el-Halebî ve şurakâ'ühû, 1964.
- Sübki, Tâcüddîn Ebî Nasr 'Abdilvehhâb b. 'Abdilkâfi es-. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî vd. 10 Cilt. y.y.: Dâru İhyâ'i'l-kütübi'l-'Arabî, ts.
- Tayyâr, Müsâ'id Süleymân b. Nâsır et-. *Mefhûmü't-tefsir ve't-te'vîl ve'l-istinbât ve't-tedebbür ve'l-müfessir*. Riyâd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2. Baskı, 1427.
- Utku, Nihal Şahin. "Biyografik Tarih Yazımı İçinde Siyer". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2013), 263-290.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1984.
- Zübeydî, Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-. *Tabakâtü'n-nahviyyîn*. Kâhire: Dâru'l-me'ârif, 1. Baskı. 1984.

### **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)**

Enes TEMEL

### **Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that he 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.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)

***Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci, Yazar İsmail alışkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, 2016), 350 Sayfa, ISBN: 9789758190645)***

*The Occurrence Period of Political Tafsir, author İsmail alışkan (Ankara: Ankara Okulu Publications. 3. Edition, 2016), 350 pages, ISBN 9789758190645)*

**Değerlendiren/Reviewed by**  
**Zeynep CERAN**

Dr. Öğretim Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Doctoral Lecturer, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Sivas, Türkiye

[zceran@cumhuriyet.edu.tr](mailto:zceran@cumhuriyet.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-7975-0781>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Değerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 23/02/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 20/03/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2023

**Atıf / Citation:** Ceran, Zeynep. “İsmail alışkan. Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 3. Baskı, 2016, 350 s.”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 7/1 (Nisan/April 2023), 421-429.

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAş / Türkiye

**Öz**

Dünya hayatının, önemini hiçbir zaman yitirmeyen ve hemen her alanda etkisini sürdüren olgusu siyaset, tarih boyunca insanın ilâhî vahye yaklaşımında etkili olmuştur. Toplumun hangi kademesinde yer alırsa alsın İslam coğrafyalarında yaşamış veya yaşamakta olanlar için de aynı durum geçerlidir. Nitekim Kur'an vahyinin anlaşılması, insanlara aktarılması ve hayata uyarlanması olarak tarif edebileceğimiz tefsir ilmi kapsamında ortaya konanlar siyasal algılamalardan fazlasıyla etkilenmiştir. Lafzı aynı kalmakla birlikte, gerek metnin özel yapısından, gerekse onu anlamaya çalışanın yaşam şartlarından ve yorumlama faaliyetinin kendi mahiyetinden dolayı Kur'an sayısız yoruma açık hale gelmiştir. Bir tefsir akademisyeni olarak müellif bu eserinde siyasetin Kur'an tefsiri üzerindeki etkisini İslam tarihinin ilk yüzyıllarında yaşananlar bağlamında ve olabildiğince tarafsız bir tutumla ele almıştır. Müellifin temel hareket noktası birtakım şekilsel farklılıklara rağmen siyasî düşüncenin tüm toplumları etkilediği ve Kur'an'a karşı kavram karmaşalarından ve fikir curcunalarından uzak, akliselim yaklaşımların sergilenebilmesi için geçmişin daha dikkatli okunması gerektiğidir. Siyasî hadise ve hedeflerin yönlendirdiği tefsirin "siyasal tefsir" adıyla ve geniş bir yelpazede değerlendirildiği eser giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümü siyasal tefsirin ilk dönem tarihî arka planına ayrılmıştır. Birinci bölümde ise siyasal tefsirin teorik boyutu özellikle ilk siyasal ayrılmalar örneğinde sunulmuştur. İkinci bölüm tefsirin siyaset malzemesi haline getirilmesinde bir yöntem olarak değerlendirilen ideolojik okumalar mercek altına alınmıştır. Üçüncü bölüm ise siyaset teorisinin Kur'an ile desteklenmeye çalışılan kavramsal unsurlarına ayrılmıştır. Bu bölümde siyasetin iki aslı tarafı olan yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkinin Kur'an'a yaklaşımı nasıl belirlediği, bazı ayetlerin bu ilişkiler içerisinde nasıl kullanıldığı ortaya konmuştur. Konunun genişliğinden dolayı belirli bir zaman dilimiyle sınırlı tutulmuş olsa da eser, tefsirin bugün geldiği noktanın doğru tahlil edilmesinde bir kilometre taşı mesabesinde dir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Siyasal Tefsir, Oluşum Süreci, İdeolojik Yaklaşım.

**Abstract**

In worldly life the phenomenon of policy which has never lost its importance and continues to be influential in almost every field, has had a say in man's approach to divine revelation throughout history. The same is true for those who have lived or are living in Islamic geographies, no matter what level of society they belong to. As a matter of fact, what is revealed within the scope of the science of tafsir, which we can describe as understanding the revelation of the Qur'an, transferring it to people and adapting it to life, has been greatly influenced by political perceptions. Although the wording remains the same, the Qur'an has become open to countless interpretations due to the special structure of the text, the living conditions of those who try to understand it, and the nature of the interpretation activity. As a tafsir scholar, the author, in this work, deals with the effect of politics on the interpretation of the Qur'an in the context of what happened in the first centuries of Islamic history and as objectively as possible. The main starting point of the author is that despite some formal differences, political thought affects all societies and the past should be read more carefully in order to display sensible approaches to the Qur'an, away from conceptual confusion and intellectual turmoil. The work, in which the tafsir, guided by political events and targets, is evaluated under the name of "political tafsir" and in a wide range, consists of an introduction and three parts. The introduction is devoted to the historical background of the first period of political commentary. In the first part, the theoretical dimension of political commentary is presented especially in the example of the first political separations. In the second part, ideological readings, which are considered as a method in making tafsir a political material, are scrutinized. The third chapter is devoted to the conceptual elements of political theory that are tried to be supported by the Qur'an. In this section, it is revealed how the relationship between the two main sides of politics, the ruler and the ruled, determines the approach to the Qur'an, and how some verses are used in these relations. Although it is limited to a certain period of time due to the breadth of the subject, the work is within a kilometer of the correct analysis of the point where tafsir has reached today.

**Keywords:** Tafsir, Political Tafsir, Occurrence Period, Ideological Approach.

İnsan elinden çıkma hiçbir üretimin tek yönlü olmadığı, tek bir sâikten etkilenmediği malumdur. İlâhî vahyi anlama, anlamlandırma çabası olarak tarif edebileceğimiz tefsir faali-



yetlerinin ürünleri için de bu durum geçerlidir. “Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci” adlı eserinde tefsir akademisyeni müellif İsmail Çalışkan tefsir kapsamında değerlendirilebilecek düşünsel üretimlerin belirleyicilerinden belki de en önemlisini, siyaset olgusunu klasik dönem çerçevesinde değerlendirmiştir. Eser ilk olarak 2003 yılında yayınlanmış, 2012 yılında ikinci kez basılmıştır. Eserin tanıtımında esas aldığımız ise yeni düzenlemelerle 2016 yılında gerçekleştirilmiş üçüncü baskısıdır.

Öncelikle belirtmeliyiz ki hangi tarihte yayınlanmış ve kaç farklı değerlendirmeye tâbi tutulmuş olursa olsun müellifin bu eseri İslam dünyasının çok temel problemlerinin kaynağına ışık tutması hasebiyle her dönemde özgünlüğünü korumaktadır. Eserin daha önce Burhan Sümertaş tarafından yapılan değerlendirmesi Marife dergisinde; Mehmet Paçacı tarafından yapılan değerlendirmesi ise İslâm araştırmaları dergisinde yayınlanmıştır. Ayrıca eser, Murat Kayacan tarafından kaleme alınıp Din ve Bilim adlı dergide yayınlanan “Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci Adlı Eser Bağlamında Siyasal Tefsirin Serüveni” başlıklı bir makaleye konu olmuştur. Hepsini birbirinden kıymetli bu çalışmalarda müellifin eseri daha çok tefsir tarihi ve usulü açısından değerlendirmelere tâbi tutulmuştur. Bahsettiğimiz çalışmalarda eserle ilgili ulaşılan sonuçlar da doğal ve haklı olarak tefsir ilminin kendine ait kuralları içerisinde kalmıştır. Biz ise değerlendirmemizin merkezine, tarihte olduğu gibi günümüzde de İslam coğrafyalarında çok büyük sıkıntıların kaynağı durumundaki “Kur’an’ı siyasî okuma olgusu” nu almak istedik. Öncelikli hedefimiz özelde ilahiyat fakültesi öğrencileri genelde Kur’an ile iletişim halinde olan tüm müslüman toplumun, günümüz problemlerinin kaynağına ilişkin kuşatıcı bir bakış açısı geliştirmelerine söz konusu eser örnekliliğinde katkıda bulunmaktadır. Zira doğası itibarıyla zaten karmaşık ve zor bir alan olan siyaset, Kur’an’a dayandırılan ideolojiler eşliğinde müslüman toplumlarda iyice içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Dolayısıyla biz bu eseri tahlil ederken daha güncel, daha toplumsal ve daha pratik bir faydayı hedefliyoruz.

Eserin giriş bölümü siyasal tefsirin Hz. Peygamber döneminden başlayıp dört halife, ardından Emevî ve Abbasî iktidarları içerisinde geçirdiği oluşum ve gelişime ayrılmıştır. Burada devlet olgusunun ve dolayısıyla siyaset algısının şekillenmesinde tarihsel yaşanmışlıkların, ayrıca Peygamber döneminin toplum ve devlet algısı ile sonraki dönemlerdeki algı arasındaki önemli farkların insan hayatında Kur’an’a verilen konumu nasıl belirlediği ortaya konmuştur. Giriş bölümünde verilen bilgilerin eserin geri kalanında tefsir siyaset ilişkisine dair ileri sürülen tezler zemin hazırladığını söyleyebiliriz. Zira Kur’an ayetlerine maksadını aşan siyasal anlamların verilmesinde, Peygamber dönemi ile sonraki dönemler arasındaki bu algı farklarının gereği gibi takdir edilememesi önemli rol oynamıştır.

Eserin birinci bölümünde, çalışmanın ana konusunu teşkil eden siyasal tefsirin kavramsal zemini Haricî, Şiî, Mutezilî ve Sünnî Kur’an yorumları örnekliklerinde oluşturulmuştur. “Siyasî tefsir” ile tam olarak neyin kastedildiği sorusuna cevap aranan bu bölümde, bahsi geçen Kur’an yorumlarının arka planında yatan tarihsel olaylar ve bu olaylardan etkilenen yönetici ve yönetilen konumundaki insanların izledikleri düşünsel ve davranışsal tutum ortaya konmuştur. Müellife göre tarihsel süreç içerisinde siyasî tefsir “ideolojik yorum” ve “siyaset felsefesine ilişkin yorum” olmak üzere iki yönden gelişmiştir. İdeolojik yorum daha çok, bireyin kendi mensubu olduğu grubun düşüncelerini haklılığını ispatlarken ve onun menfaatle-

rini korumaya çalışırken Kur'an ayetlerini kullanmasıdır. Müellif bir insanın, kendisini ait hissettiği grubu en iyi olarak göstermek adına sağlam ve inandırıcı deliller bulma çabasını bir noktaya kadar makul karşılamakla birlikte, Kur'an'ın bu amaçla kullanılmasını şiddetle eleştirmektedir. Zira İslam tarihinin hemen her döneminde sergilenmiş bu tutumun başta hiç kastedilmeyen veya önceden kestirilemeyen sonuçları olmuştur. Siyasî tefsirin geliştiği ikinci mecra olan siyaset felsefesine ilişkin yorum ise "belirli bir siyasî yapının zemini hazırlanırken ve yetkileri belirlenirken Kur'an ayetlerinin delil getirilmesi" dir. Ne kadar iyi niyetle geliştirilmiş olursa olsun nihayetinde insanın üretimi olan her türlü yapıda yetkilerin Allah'ın kitabına dayandırılması, bu yetkilerle gerçekleştirilebilen yanlış uygulamalara hatta zulümlere meşruiyet kazandırmıştır. Müellif siyasî tefsirin geliştiği iki mecraı tarihsel yaşanmışlıklar örneğinde sunarken bunların, tefsirin temel problemlerine karşı farklı grupların izledikleri düşünsel yöntemlerden ve geliştirdikleri çözümlerden destek aldığını vurgulamıştır. Bu problemler arasında en önemlileri Kur'an'daki müteşâbihler ve tefsir-tevil ayrımıdır. Farklı siyasî grupların geliştirdikleri müteşâbih, tefsir ve tevil tanımları kendilerini haklı, karşı tarafı haksız hatta kâfir olarak göstermelerini destekler mahiyettedir. Anlaşıldığı üzere Kur'an hakkında salt ilmî ya da düşünsel olduğu zannedilen pek çok çabanın arka planında bir siyasî hedef yer alabilmektedir.

Müellif tefsirin bütünsel tarihini Hz. Peygamber dönemiyle başlatmanın kolaylığına rağmen siyasal tefsirin tam olarak hangi dönemle başlatılacağını anlamanın zorluğunu zikreder. Zira sahabe döneminde de birtakım fikir ayrılıkları yaşanmış olmakla birlikte bunun tefsire yansımaları son derece sınırlıdır. Bunun sebepleri arasında sahabenin nisbeten daha sade bir hayat yaşamasını, zorlandığı konularda Hz. Peygamber'e danışabilmesini ve özellikle Hz. Peygamber'in birleştirici konumunu sayabiliriz. Fakat Hz. Peygamber'in vefatının ardından sahabenin son dönemlerinde, özellikle Hz. Ali'nin hilafeti süreciyle birlikte müslümanların kendi siyasî düşüncelerini Kur'an ayetlerini ve onlara getirdikleri yorumları kullanarak haklı gösterme çabaları artarak devam etmiştir. Müellif bu durumu çeşitli örneklerle açıklamaktadır. Ona göre tefsirde siyasal yaklaşımların etkisini arttırmasına ortam hazırlayan olayların yanı sıra daha önce bahsettiğimiz muhkem-müteşâbih ayrımı ile ayetlerin açıklanmasındaki tefsir-tevil farkı itici güç olmuştur. Bahsi geçen kavramların Kur'an'daki ve yaşanan hayattaki karşılıklarının farklı siyasal görüşlere hizmet edecek şekilde ifade edilmesi, lafzı hep aynı kalmakla birlikte ayetlere yüklenen anlamlarda büyük bir çeşitliliği beraberinde getirmiştir. Buradan hareketle müellif "siyasal tefsir" kavramını tüm siyasî düşünce farklarının Kur'an ayetlerine getirilen açıklamalardaki belirleyici etkisini içerisine alacak kadar geniş tutmak gerektiğini savunur. Böylece siyasî tefsirin belirli bir kişiye veya topluluğa has kılınmamasının da önüne geçilmiş olur. Sonuç olarak Haricî, Şîî, Mutezilî ve Sünnî Kur'an yorumları siyasal tefsirin kendini gösterdiği tek alanlar değil, belki siyasal tefsirle şekillenen ana ekollerdir.

Müellifin, siyasal tefsirin gelişmesine götüren süreç içerisinde verdiği Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Hz. Ali'nin imameti ve hilafeti, Cemal ve Sıffin Savaşları, Tahkim Meselesi gibi olay örnekleri ve bu olaylarda Kur'an ayetlerinin taraflarca nasıl kullanıldığına dair yaptığı açıklamalar konunun anlaşılmasında son derece etkili olmuştur. Müslüman coğrafyanın

katller, isyanlar, hilafet kavgaları ve en önemlisi fitne unsurları yüzünden ağır insanî ve siyasî imtihanlardan geçtiği bu dönemlerde Kur'an'a belirli açılardan yaklaşmak neredeyse bir zorunluluk olmuştur. Bugün tefsir çalışmalarında müstakil problemler olarak değerlendirilen bidat, büyük günah, halku'l-Kur'an, muhkem, müteşâbih, imamet ve daha pek çok meselede ortaya konan düşüncelerin aslında bir siyasî sürüklenmenin sonucu olduğunu söylememiz mümkündür. Örneğin büyük günah işleyen bir kimsenin dünya ve ahiretteki konumuna dair tartışmalarda kastedilen kişi sıradan bir fert değil, büyük günah işlediği düşünülen yöneticidir. İslam dünyasında siyasî karmaşanın yoğun olarak yaşandığı dönemlerde büyük günah işleme-ye dair serdedilen düşünceler ilmî bir arayışın çok ötesinde halkları siyasî açıdan yönlendirme hedefine matuftur. Eserde bu türden zor zamanların getirisi olarak müfessirlerin birbirleri hakkındaki ağır ithamlarına ve aşırılıklarına yer verilmiştir. Anlıyoruz ki ortaya çıkmasında insanî, ahlakî, kültürel, iktisadî vs. pek çok unsurun etkili olduğu toplumsal sorunlar ve önüne geçilemeyen hadiseler karşısında sağlam bir duruş sergilemek müfessirler açısından da kolay değildir. Buradan hareketle müellif Haricî, Şîî, Mutezilî ve Sünnî ekollere mensup müfessirlerden ve yazmış oldukları eserlerden bahsederken son derece tarafsız ve eleştirel bir yöntem izlemiştir. Bu yaklaşım okuyucunun tefsirdeki siyasî etkileri fark etmesine ve doğru anlamlandırmasına katkıda bulunmaktadır.

Siyasal tefsirin tarihî arka planının ve temel unsurlarının açıklanmasının ardından eserin ikinci bölümü siyasal tefsirin geliştiği ilk yöne, yani Kur'an'a ideolojik yaklaşımın mahiyetine ve onu destekleyen ortama ayrılmıştır. İdeolojik okuma son derece geniş bir yelpazede değerlendirilmesi gereken bir konudur. Zira zaman ve mekân değiştikçe ideolojik okumaya konu edinilen ayetler ve meseleler çeşitlenmektedir. Örneğin Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı sorusu belirli siyasal olaylar esnasında yoğun tartışmaların konusu iken sonraki süreçlerde etkisini ve önemini kaybetmiştir. Kur'an'ın mahiyetine ve ayetlerin mesajlarına dair bugün hiç üzerinde durulmayan konuların gelecekte birer sorun olarak algılanması ve tartışılması kuvvetle muhtemeldir. Anlaşıldığı üzere siyasal tefsiri ve onun geliştiği yönleri hep aynı kalacakmış gibi değerlendirmek yanlıştır. Buradan hareketle müellif, ideolojik okumayı belirli sorulara tarih boyunca verilmiş cevaplarla sınırlandırmak yerine, ulaşmak için ideolojik okumanın yöntem olarak kullanıldığı iki temel hedefi ortaya koymakla yetinmiştir. Bunlardan ilki meşruiyet arayışında, ikincisi "kendi"ni ve "öteki"ni tanımlamada kimsenin karşı çıkamayacağı bir dayanak bulmaktır. Her iki hedefte de kastedilen dayanak Kur'an'dır. İslam tarihinin önemli bir kesiminde siyasî iktidarlar kendi meşruiyetlerine dayanak bulma konusunda Kur'an ayetlerini kullanmaktan çekinmemişlerdir. Müellif Kur'an'ın ideolojik okunmasının sebebi olarak İslam'ın kökeninde din ve devletin birbirinden ayrılmamasını görür. Öncelikle Hz. Peygamber hem bir dinî lider hem de bir devlet başkanıdır. Arap yarımadasının sınırlı coğrafyasında ve sade hayat tarzı içerisinde din işleri ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması çok gerekli değildir. Fakat sonraki dönemlerde siyasî çatışmaların teolojik problemleri beraberinde getirmesi, hayat şartlarının büyük oranda değişmesine ve çeşitlenmesine rağmen baştaki din-devlet birlikteliğini devam ettirme eğiliminin sonucudur. Siyasetle dinin belirli noktalarda kesişmesinin doğal olduğunu belirtmekle birlikte müellif, Raşit Halifeler, Emevîler, Abbasiler veya Osmanlılar fark etmeksizin herhangi bir dönemde gerçekleşen siyasal çatışmalarda Kur'an'dan delil getirilmesindeki çok temel bir mantık hatasını ortaya koymaktan da çe-

kinmez: Kur'an tüm bu olaylardan önce nazil olmuş ve nüzul süreci bitmiştir. Örneğin herhangi bir ayette bahsi geçen münafıkla kastedilenin nüzul sürecinden sonra yaşamış falanca yönetici olması aklen mümkün değildir. İlk üç halifenin ve özellikle Hz. Ali'nin taraftarlarıyla birlikte Muaviye ve Yezid gibi Emevî yöneticileri de kendi izledikleri siyasetin, gerçekleştirdikleri olayların hatta zulümlerin dayanağı ve meşruiyet zemini olarak Kur'an ayetlerini öne çıkarmışlardır. Hz. Hüseyin'in başının kesildiği Kerbelâ vakasında Yezid'in kendini ayetlerle aklayıp, rakibini aşağılaması buna örnektir. Oysa bu ayetten yıllar önce nazil olmuş ayetlerin Hz. Hüseyin'in girdiği günahlardan bahsetmesi mantığa uygun değildir. Müellif hemen her dönemin olaylarından getirdiği örneklerle bu yanlış yaklaşıma dikkat çekmiştir.

Müellif ideolojik okumanın yöntem olarak kullanıldığı ikinci alan olarak "kendi"ni ve "öteki"ni tanımlamada Kur'an ayetlerinden delil getirilmesini zikreder ve farklı siyasî yapıların ideolojik okumalarından örnekler sunar. Örneklerden birisi ayette geçen "Sırât-ı Müstakîm" ifadesinin kimilerince Ehl-i Sünnet, kimilerince Emiri'l-Müminîn ve onu tanımak olarak tanımlanmasıdır. Bu kişilere göre Sırât-ı Müstakîm üzerinde yaşayanlar kendi mensubu oldukları grubun üyeleri ise yoldan çıkanlar da doğal olarak diğerleri yani farklı grupların mensuplarıdır. Yoldan çıkanları anlatmakta kullanılan isimler son derece aşağılayıcı olabilmektedir; çerçöp ya da insanların en aşağısı anlamına gelen guşa ve gusr bunlar arasındadır. Oysa müellif Kur'an'da zikredilen Sırât-ı Müstakîm kavramının İslam'ın yolundan giden tüm müslümanları kuşatması gerektiğini, aksi takdirde birinci yorumun sahibi Sünnî kesim ile ikinci yorumun sahibi Şia taraftarlarının, doğruluk iddiası bakımından eşit seviyede olduklarını vurgular. Ne ilginçtir ki dile olan vukûfiyeti tartışma götürmeyen Zemahşerî dahi tefsirini kaleme alırken yaşadığı dönemdeki olayların etkisinden kurtulamamış ve ayetlere kendi yer aldığı tarafı haklı çıkarıp tasvip etmediği yönetimleri zalim ve aşağılık gösteren anlamlar vermekten çekinmemiştir. Müellifin, ideolojik okumanın ve içinden geçilen zamanın ruhunun ilim ehli insanlar üzerindeki büyük etkisine Zemahşerî gibi bir dil üstadından örnek getirmesi dikkat çekicidir. Bununla birlikte müellif, değerlendirmeye aldığı tefsirlerin tamamının en azından yazım aşamasının Abbasi dönemine denk geldiğine, bu dönemde Emevî iktidarı sona erdiği için onlara dair zikredilen rivayetlerde bir tür karalama veya olumsuzlukları abartma yoluna gidilmiş olabileceğine işaret eder. Bu durum, içerisinde siyasî mesajlar barındıran tüm tefsirlerin analitik bir yöntemle değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Müellifin çeşitli vesilelerle ifade ettiği üzere, İslam tarihinin Hz. Peygamber'in vefatından sonraki hemen her döneminde kendini gösteren ötekileştirme olgusu sosyal, siyasî, kültürel pek çok problemi beraberinde getirmiş, bu olgunun Kur'an'la desteklenmesi ise problemlerin çözümünü son derece zorlaştırmıştır. İlim ehlinin bilerek ya da bilmeyerek içerisine çekildiği bu çıkmazdan zararlı çıkan yine müslümanlar olmuştur. Dolayısıyla müellifin satır aralarında verdiği mesajlar hep Kur'an'a, amacı ve bağlamı dışında anlamlar yüklememek üzerinedir.

Eserin üçüncü bölümü siyasî tefsirin geliştiği ikinci yöne yani siyaset felsefesine ilişkin yorumların Kur'an ayetleriyle delillendirilmesine ayrılmıştır. Bu bölümde müellif siyaset teorisi kapsamındaki dört temel soruya cevap aramaktadır. Bunlardan ilki Kur'an kavramlarına siyasî içerikli anlamlar vermenin vahyin mahiyeti açısından mümkün olup olmadığıdır. Müellif bunun imkânsızlığını savunurken vahyin iniş süreci ile ilgili çok temel bir hakikate

işaret etmektedir; devlet, toplum, yöneten, yönetilen vs. kavramların günümüzdeki karşılıkları ve tekabül ettikleri yaşamsal durumlarla nüzul sürecindeki karşılıkları birbirinden çok farklıdır. Örneğin Peygamberin hem dinî lider hem de devlet başkanı olduğu bir toplumda “halife” kavramına “yönetici” anlamı vermek mantıksızdır. Allah’ın dünyada bir halife yaratacağını ifade buyurduğu ayette de bu kelime ile kastedilen, dünyayı yöneten ve genellikle aynı hane-danın üyeleri arasından gelen bir yönetici değildir. Kur’an kavramlarının asıl anlamının daral-tılarak ya da genişletilerek siyasete zemin teşkil edecek şekilde kullanılması hem hayata dair her şeyin Kur’an’da mevcut olduğu algısından hem de siyasî yönelimine meşruiyet kazandırma kaygısından kaynaklanmaktadır. Bu türden kaygılar bir noktaya kadar anlayışla karşılanırsa da, Kur’an’ın bütünsel mesajının anlaşılması önünde ciddi engellere sebep oldukları görmez-den gelinmemelidir. Hayata dair her ayrıntının değil, onu daha anlamlı, değerli ve selim kıla-cak genel ilkelerin Kur’an’da mevcut olduğunu düşünmek daha doğru bir yaklaşımdır.

Kur’an ile siyaset teorisi arasındaki ilişkide ikinci soru siyaset teorisinin dayandığı “halife, imam, ulü’l-emr, melik, mülk, hükm ve şûra” gibi kavramlara Kur’an’dan dayanak getirmenin veya bu kavramların anlam alanı açıklanırken ayetlerden destek almanın imkânı problemidir. Müellif modern anlamda bir devlet anlayışının bulunmadığı nüzul süreci ile ku-rumsal devlet yapısının güçlendiği ve yapıya uygun kavramların geliştirildiği sonraki dönem-lerin mutlaka birbirinden ayrılması gerektiğini savunur. Aksi takdirde Kur’an’a, nüzul maksadı-yla hiç alakası bulunmayan anlamlar söylenmiş olmaktadır. Örneğin müfessir Tabersî ulü’l-emr kavramının zikredildiği ayetten Şîi yöneticileri anlamak için ayeti zorlamaktadır. Oysa bir yöneticinin, halkını dürüstçe ve adaletle yönetebilmesi için Şîi olması tek başına yeterli olamayacaktır. Kur’an’da her konuda olduğu gibi bu alanda da adalet, yetkinlik, güçlü iman gibi temel ilkelerden söz edilmiştir. Kur’an nüzulünden yıllar sonra ortaya çıkmış bir mezhebin mensuplarından Kur’an’da bahsedildiğini iddia etmek mantıklı bir tutum değildir. Ayrıca tüm insanlığa hitap eden evrensel bir kitabın salt belirli coğrafyadaki bir kitleyi mer-kezine alarak yönetime dair kurallar koyması onun kendi mahiyetiyle çelişen bir durumdur.

Konuyla ilgili üçüncü soru ise yasama yani kanun koyma yetkisinin Kur’an’da olduğu iddiasının ardından gelen yürütmenin mahiyetine ilişkin tartışmaları içermektedir. Daha açık bir ifadeyle yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki biçimlerini ifade etmekte kullanılan “biat, itaat, isyan, fitne, adalet” gibi kavramlara anlam yüklenirken Kur’an ayetlerinden delil getir-menin imkânı problemidir. İlk iki soruda açıklanan farklılık durumu bu problem için de geçer-lidir. Yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki yüzyıllar içerisinde şekillenen, özellikle yöneti-cinin başa geçme yoluyla ve yönetilen kesimin yaşadığı kültürel olgularla sürekli değişen di-namik bir yapıdır. Örneğin yöneticinin seçimle işbaşına gelmesi olgusu sadece bir yasal dü-zenlemeyi değil, kendini dürüst, adaletli ve liyakatli bir seçime hazırlamış toplumu da gerekli kılmaktadır. Aynı şekilde yöneticinin açık hatasında halkın ona karşı çıkmasının adı isyan ya da fitne olmamalıdır. İtaat kavramı için de aynı durum geçerlidir; Kur’an sadece yöneticiye değil, hiç kimseye bilinçsiz ve ölümüne bir itaati emretmemektedir. İnsan sayısı kadar farklı aklın, anlayışın, yaklaşımın olabileceği dünya hayatında fertlerin belirli siyasî eğilimleri ol-ması doğaldır fakat kendi siyasî yaklaşımını tek doğru imiş gibi göstermek yanlıştır. Siyasî hareketlere meşrûluk kazandırma kaygısı taşıyan tefsirlerde yöneten ile yönetilen arasındaki



ilişki türüne isim konurken, gerçek bağlamından koparılmış ayetler delil getirilmektedir. Müellif konuyla ilgili örneğinde yönetilenin yöneticiye itaat etmesi gerektiğini savunurken kullanılan ayette aslında Hz. Âdem'in iki oğlundan bahsedildiğini, yani ayetin siyasî bir ilişkiyle hiç ilgisi olmadığını vurgular. Müellifin Maturidî, Kummî, Huvvarî gibi müfessirlerin eserlerinden getirdiği örnekler Kur'an'a siyasî bir bakış açısıyla yaklaşmanın oluşturduğu çıkmazları belirgin şekilde ortaya koymaktadır.

Müellifin siyaset teorisinin Kur'an'a dayandırılmasıyla ilgili üzerinde durduğu son konu bazı müfessirlerin ısrarla savunduğu, yöneticinin mutlaka erkek olması gerektiği meselesidir. Müellife göre kadının yönetici olamayacağı Kur'an'ın konuyla ilgili bir emrini değil, bu tefsirlerin yazıldığı dönemin kadına dair algısını yansıtmaktadır. Ayrıca yönetimlerin uzun yıllar babadan oğula geçmesi de toplumda belirli bir yönelişin kemikleşmesine yol açmıştır. Bir toplumda kadına verilen eğitim, öğretim haklarının veya ona biçilen konumun sonucu olarak kadının siyasî hayattan uzak durması, Kur'an'a dayandırılan bir zorunluluk değil, bir tercih veya bir yönlendirme olarak ortaya konmalıdır. Kur'an'da kadının siyasî aklının veya yönetme kabiliyetinin zayıflığına işaret eden bir ayeti bulunmamaktadır.

Siyaset teorisine Kur'an'dan getirilen dayanaklara dair farklı türden çalışmalar olmakla birlikte tefsirin siyasal söylem ve hedeflerden ne boyutlarda ve yönlerde etkilendiğine dair kaynaklar oldukça sınırlıdır. Bu nedenle elimizdeki bu eser belirli bazı konulardaki eleştiriler dışında siyaset ile tefsir arasındaki ilişkiyi tamamen akademik bir bakış açısıyla analiz etmesi bakımından tefsir alanındaki çok önemli bir boşluğu doldurmakta ve bundan sonraki çalışmalara yön vermektedir. Siyasî düşünce teorisi toplumların yaşamını bu kadar derinden etkilerken ve dünya neredeyse tamamen bu teori üzerinden yönetilirken tefsir akademisinin Kur'an'a siyasî yaklaşım konusuna daha fazla eğilmesi gerektiği ortadadır. Müellifin siyasî tefsirin tarihsel ve kavramsal altyapısına dair çıktığı yolculuğun, günümüzde Kur'an'ın birtakım siyasî eğilimlere nasıl hizmet ettirildiğini gösteren örneklerle noktalanması gerektiği kanaatindeyiz. Bu düşüncemiz eserde gördüğümüz bir eksiklikten ziyade onun daha da zenginleşmesi ve İslam coğrafyalarında günümüzde yaşananlara ışık tutması hedefine matuftur. Zira günümüzde özellikle İran ve Afganistan gibi ülkeler başta olmak üzere İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde yıllardır devam eden kaosun arka planında Kur'an ayetlerine yüklenen siyasî anlamlar yer almaktadır. Müellifin ötekileştirme, belirli bir siyasî erke tüm yetkileri verme, kadınlara uygulanan yasaklar gibi pek çok uygulamada eserinde serrettiği dayanaklar bugün de kullanılmaktadır. Geçmişte Kur'an'a bu türden yaklaşımlara bir şekilde alet olmuş ilim ehlinin aynı hataya bir daha düşmemesi için de bu türden bilinçlendirmelere şiddetle ihtiyaç olduğu kanısındayız.



### **Kaynakça**

- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Kayacan, Murat. “Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci Adlı Eser Bağlamında Siyasal Tefsirin Se-rüveni”. *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 38-43.
- Paçacı, Mehmet. “Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 10 (Temmuz 2003), 161-167.
- Sümertaş, Burhan. “Yeni Bir Tefsir Tarihi: Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1/4 (Mayıs 2004), 255-259.

### **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 (Zeynep CERAN).

### **Yazar(lar) / Author(s):**

Zeynep CERAN

### **Finansman / Funding:**

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

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)**

***Tâbiîn Döneminde Kur'ân Tefsiri -Nâfi' Mevlâ İbn Ömer Örneği, Yazar Yunus Emre Gördük (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 382 Sayfa, ISBN: 6059283950***

*The Exegesis of the Qur'an in the Tâbiîn Period -Nâfi' Mevlâ İbn Ömer Example, author Yunus Emre Gorduk (Istanbul: Siyer Publications, 2017), 382 Page, ISBN: 6059283950*

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Sema ÜNAL**

Arş. Gör. Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Research assistant, Celal Bayar University, Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Manisa, Türkiye  
sema.unal@cbu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-5385-7639>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 08/12/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 27/04/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2023

**Atıf / Citation:** Ünal, Sema. “Tâbiîn Döneminde Kur'ân Tefsiri -Nâfi' Mevlâ İbn Ömer Örneği, yazar Yunus Emre Gördük (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 382 Sayfa”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan/April, 2023), 430-435.

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAş / Türkiye

**Öz**

Rivayet tefsirlerinin olmazsa olmazlarından biri de tâbiîn kavlidir. Bu tefsirlere tâbiîlerin katkısı son derece fazladır. Kabul edilip edilmemesi bir yana âlimlerin çoğu tâbiîn tefsirini eserlerinde kaynak olarak göstermektedir. Tanıtımını yaptığımız “*Tâbiîn Döneminde Kur’ân Tefsiri -Nâfi’ Mevlâ İbn Ömer Örneği*” adlı kitabın yazarı olan Yunus Emre Gördük’ü bu eseri yazmaya yönlendiren şey de henüz doktora ders dönemindeyken hocasının Mevâlî tâbiîlerin Kur’ân’ın anlaşılmasına dair katkılarının incelenmesi gerektiğini belirtmesidir. Yazarın titiz çalışmaları sonucu eser yaklaşık on sene sonra ilk baskısıyla yayımlanmıştır. Yazarın da ifade ettiği gibi Aydemir’in “*Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi’ Mevlâ İbn Ömer*” isimli çalışma dışında Nâfi’ Mevlâ İbn Ömer ile ilgili yazılan özgün bir esere rastlanmamıştır. Aydemir, eserini hadis alanı çerçevesinde inceleyip araştırmışken Gördük Nâfi’nin tefsir ilmine katkılarından bahsetmiştir. Yazar birinci bölümde “Nâfi’nin Şahsî Hayatı ve İlmî Cephesi” başlığının altında Nâfi’nin hayatına, hocalarına ve öğrencilerine değindikten sonra kitabın ana hedefinin bahsedildiği ikinci bölümde ise “Nâfi’nin Rivayetleri ve Tefsir Literatürüne Etkisi” başlığı altında Nâfi’nin tefsirle ilişkili rivayetlerine yer vererek genel değerlendirmelerde bulunur. Rivayetleri incelerken de tefsir kitaplarındaki Nâfi’ lafzının geçtiği her satırı incelediğini belirtir. Ayrıca Nâfi’nin rivayetlerine yer verirken isnâdın tamamını zikrederek rivayetlerin güvenilirliğine de dikkat çeker. Bu bağlamda eserin yazarın titiz araştırmasıyla telif edildiğini ve tâbiîn döneminde Kur’ân tefsiri -Nâfi’ Mevlâ İbn Ömer örneği üzerinde şekillendiğini söylemek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Mevâlî, Tâbiîn, Nâfi’, Rivayet.

**Abstract**

One of the sine qua non of the narration tafsir is the qawl of the al-tâbiîn (the saying/opinion of the al-tâbiîn). The contribution of the tâbiîn to these tafsirs is extremely high. Regardless of whether it is accepted or not, most of the scholars refer to the tafsir of the tâbiîn as a source in their works. The thing that prompted Yunus Emre Gördük, the author of the book entitled “The Exegesis of the Qur’an in the Tâbiîn Period -Nâfi’ Mevlâ İbn Ömer Example”, which we have introduced, to write this work, is that his teacher stated that the contributions of the Mevâlî tâbiîn to the understanding of the Qur’an should be examined while he was still in his doctoral course. As a result of the author’s meticulous work, the work was published in its first edition approximately ten years later. As the author has stated, in the light of Aydemir’s Theory of Probability of Narrations, no original work has been found about Nâfi’ Mevlâ İbn Ömer, except for the work named Nâfi’ Mevlâ İbn Ömer. Aydemir, while examining and researching his work within the framework of hadith, talked about Gördük Nâfi’s contributions to the science of tafsir. In the first part, under the title of “Nâfi’s Personal Life and Scientific Front”, the author mentions Nâfi’s life, his teachers and students, and in the second part, where the main goal of the book is mentioned, under the title of “Nâfi’s Narrations and Its Effect on Tafsir Literature”, Nâfi’s narrations related to tafsir are discussed and makes general evaluations. While examining the narrations, the author states that he examined every line in which the word Nâfi’ in the tafsir books is mentioned. In addition, while giving the narrations of Nâfi’, he mentions the entire isnad and draws attention to the reliability of the narrations. In this context, it is possible to say that the work was compiled by the author’s meticulous research and was shaped on the example of the Qur’an exegesis -Nâfi’ Mevlâ İbn Ömer in the Tabiîn period.

**Keywords:** Tafsir, Mevâlî, Tâbiîn, Nâfi’, Narration.

Kur’ân-ı Kerîm’in tefsirinde ilk müracaat edilmesi gereken kaynak, ilahi vahyin de belirttiği üzere Hz. Peygamber’dir (s.a.s.). Çünkü Allah Teâlâ Hz. Peygamber’i (s.a.s.) kastederek “*Biz bu Kur’ân’ı sana insanlara açıklayasın diye indirdik*”<sup>1</sup> buyurmuştur. Allah Resûlü’nün (s.a.s.) yanında bulunup onun gerek sözlerine gerek fiillerine şahit olup, Kur’ân’ın ilk muhatapları ünvanını kazanan sahâbe neslinin ise tefsirde ikinci kaynak olarak zikredilmesi kaçınılmazdır. Sahâbenin gerek Allah Resûlü’nden (s.a.s.) yaptığı nakilleri gerek kendi sözlerini sonraki nesillere ulaştırıp, onlara ilmî ve amelî boyutta nasıl hareket edeceklerine dair ışık tutan nesil ise sahâbenin öğrencileri konumundaki tâbiîlerdir. Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerîm’in tefsirinde Hz. Peygamber (s.a.s.), sahâbe ve tâbiîn nakilleri oldukça önem

<sup>1</sup> en-Nahl 16/64.

arz eder. Çalışmamız, Prof. Dr. Yunus Emre Gördük'ün *Tâbiîn Döneminde Kur'ân Tefsiri – Nâfi' Mevlâ İbn Ömer Örneği* isimli kitabını tanıtmayı hedeflemektedir. Titiz bir araştırmanın ürünü olan bu kitap 2017'nin Nisan ayında okuyucularla buluşmuştur.

Prof. Dr. Yunus Emre Gördük'ün *Tâbiîn Döneminde Kur'ân Tefsiri –Nâfi' Mevlâ İbn Ömer Örneği* adlı eseri, önsöz, çalışmada izlenen metotlar, giriş, iki bölüm, değerlendirme-sonuç, tablolar olmak üzere altı kısma ayrılır. Yazar önsözde kendisini bu kitabı yazmaya yönlendiren kimsenin doktora ders dönemindeki hocası olduğunu ifade eder. Zira hocası mevâlî tâbiîlerin Kur'ân'ın anlaşılmasına dair katkılarının incelenmesi gerektiğini belirtmiştir. Önsözde yazar kitabın içeriğine dair hangi başlıklarda ne anlatmak istediğine kısaca değinmiş ve Nâfi' hakkında Halis Aydemir'in "*Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer*" adlı eserinden istifade ettiğini belirtip kendisine şükranlarını arz etmiştir. Önsözü takip eden "Çalışmada İzlenen Metotlar" bölümünde ise yazar, eserini telif ederken öncelikle Taberî öncesi hadis külliyyâtındaki Nâfi' rivayetlerini incelediğini sonrasında ise başta Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ı olmak üzere rivayet tefsirlerine ve diğer meşhur tefsir kaynaklarına bakarak Nâfi' ile ilgili rivayetleri değerlendirdiğini vurgulamıştır. Öte yandan eserinin ilgi sahasının Nâfi'nin sadece tefsir zımınında kullanılan rivayetlerinden ibaret olduğunu dile getirerek çalışmasının sınırını ortaya koymuştur. (s. 9-15).

Yazar giriş bölümünde Ebû Abdillah Nâfi'nin mevâlî olmasından hareketle "Arap Toplumuna Genel Bakış", "Mevâlî'nin Arap Toplumundaki Yeri", "Mevâlî Tâbiîlerin İslâm İlimlerindeki Yeri" ve "Mevâlî'ye Mensup Müfessir Tâbiîler ve Tefsir İlmine Katkıları" şeklinde dört başlıkla okuyucuya öncelikle tarihsel perspektif sunar. İlk başlıkta Arap toplumuna kısaca giriş yaparak, Arapların soylarının nereden geldiğine, göçebe hayatını benimsediklerine, asabiyetin aralarında ne kadar önemli olduğuna değinerek; söz konusu toplumun içinde yaşayan insanların "asiller", "köleler" ve Arabistan dışından esir, köle şeklinde getirilen ya da başka amaçlarla Arabistan Yarımadası'na göç eden "mevâlî"ler olarak ayrıştığını ifade eder (s. 19-31).

"Mevâlî Tâbiîlerin İslâm İlimlerindeki Yeri" başlığı altında yazar, mevâlîlerden âlim kabul edilenlerden, onların islâmî ilimlerle meşgul olmalarından ve İslâmî ilimler açısından oldukça önemli katkıları bulunduğundan bahseder. Nitekim mevâlî tâbiîlerden Nâfi' de sahâbenin önde gelen âlimlerinden sayılan ve Abâdile'den olan Abdullah b. Ömer'in (r.a.) yanında bulunarak ilimle iştigal meziyetini elde edenlerdendi. Bu konuda Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in (ö. 182/798) Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) ve Abdullah b. Amr (ö. 65/684) yani meşhur 'Abâdile' vefat ettiği zaman Medine hariç bütün beldelerde fıkıh bilgisi mevâlîye geçti' tespiti, mevâlîlerin ve özellikle de Nâfi'nin ilmî gelenekte ne kadar önemli mevkide yer aldıklarını göstermektedir." (s. 32-39).

Giriş kısmının "Mevâlî'ye Mensup Müfessir Tâbiîler ve Tefsir İlmine Katkıları" adlı son başlığında ise yazar, kısaca müfessir sahâbe ve tâbiîlerin isimlerini verip, onların tefsir özelliklerinden bahseder. Ayrıca Mekke, Medine ve Irak'ta kurulmuş olan tefsir medreselerinin müderris ve talebelerinden bahsederken buradaki talebelerin çoğunlukla mevâlî olduğuna

değinerik, sahâbe ile tâbiîn tefsirinin arasındaki farklılara yer verir. Kitabın bu bölümünde yazarın müfessir tâbiülere, tefsir tarihiyle ilgili çalışmalardaki “tâbiîn döneminde tefsir” başlığı altında zikredilen bahislere değinip, detaylı bir şekilde bu dönemi incelememesi, kitabın isminin okuyucular nezdinde çağrıştırdığı alanlara yeterince girmediğini gösterir. Zira kitabın isminde ilk göze çarpan şey, “Tâbiîn Döneminde Kur’ân Tefsiri” ismidir. Bu ise ilk etapta tâbiîn dönemindeki tefsirin hangi merhalelerden geçtiğine ya da kimler tarafından nasıl yapıldığına dair ayrıntılı bilgileri ele almayı hedefleyen bir başlığa benzer. Yazarın başlıkta Nâfi’ özelinde tâbiîn tefsirini araştırmaya sunması, onun söz konusu ana başlığa yer vermemesini gerektirmezdi. Öte yandan söz konusu problem hariç bu kitabın tabiîlerden Nâfi’ nin tefsir ilmine katkıları noktasında titiz bir araştırmayla ortaya konulduğu söylenebilir (s. 40-50).

Kitabın birinci bölümünde “Nâfi’ nin Şahsî Hayatı ve İlmî Cephesi” başlığı altında yazar, Nâfi’ nin hayatına ve ilmi kişiliğine tafsilatıyla değinir. Yazar, “Nâfi’ nin Hocaları” başlığı altında ise Nâfi’ nin birçok hocasına değinmişse de içlerinden sekiz tanesini hayatlarına kısaca işaret ederek hususiyetle zikretmiştir. Kitabına aldığı isimler, Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Ebû Hureyre (ö. 58/678), Hz. Âişe (ö. 58/678), Ümmü Seleme (ö. 61/680), Râfi’ b. Hadîc (ö. 74/693), Ebû Sa’id el-Hudrî (ö. 74/683-684), Ebû Lübâbe el-Ensârî (ö. 25-50/645-670?), Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekir (ö. 107/725) gibi sahâbi ve tâbiîlerdir. Nâfi’ nin hadis rivayet ettiği hocaları başta muksirûndan sayılan Abdullah b. Ömer, sahâbenin büyükleri ve tâbiîler olmak üzere otuz üç kişiye ulaşmıştır (s. 65-66).

Yazara göre Nâfi’ özellikle sahâbe ve tâbiîni dolaşarak hadis toplayan bir râvi değil, duyduğu rivayetleri nakleden bir râvidir. Çünkü en fazla hadis naklettiği hocası sürekli yanında bulunduğu Abdullah b. Ömer’dir. Aktardığı 534 rivayetin 462’si mevlâsı olduğu Abdullah b. Ömer’e dayanmaktadır. Yazarın belirttiğine göre Nâfi’ nin yaşadığı dönemde eğitim-öğretim sistemi, hadis alma/öğrenme/öğretme veya soru-cevap şeklinde karşımıza çıkmaktadır. O, Nâfi’ nin kendisinden hadis naklettiği kimseleri onun hocaları başlığı altında naklettikten sonra “Nâfi’ nin Öğrencileri”ne de değinmektedir. Nâfi’ den hadis dinleyen, ders alan ve ilminden istifade eden talebeleri pek çok sayıda bulunmasına rağmen yazar, okuyucuya özünde bilgi vermek için bunlardan Nâfi’ den daha çok rivayette bulunan on beş tane öğrencisine yer vermiştir. Ayrıca bu kısımda talebelerin vefat tarihlerini esas alarak kronolojik sırayı takip etmiş ve söz konusu talebelerin Nâfi’ ile yaşadıklarını anlatmıştır. (s. 66-101).

İkinci bölümde ise yazar “Nâfi’ nin Rivayetleri ve Tefsir Literatürüne Etkisi” başlığı altında Nâfi’ nin rivayetlerini genel olarak değerlendirmektedir. Buna göre Nâfi’ nin doğrudan tefsir ettiği âyetler çok az sayıdadır; ancak onun dolaylı yoldan tefsir ettiği âyetler daha fazladır. Buna göre Taberî (ö. 310/923) *Câmi’ u’ l-beyân’ da* altmıştan fazla, İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) *Tefsîru’ l-Kur’ âni’ l-Azîm’ de* otuza yakın, Sa’lebî (ö. 427/1036) *el-Keşf ve’ l-beyân’ da* elliden fazla, Begavî (ö. 516/1122) *Meâlimu’ t-Tenzîl’ de* kırkı aşkın, İbn Kesîr (ö. 774/1373) *Tefsîru’ l-Kur’ âni’ l-Azîm’ de* seksene yakın ve Süyûtî (ö. 911/1505) *ed-Dürrü’ l-mensûr’ da* elli civarında âyetlerin izahlarında Nâfi’ den gelen nakillere başvurmuştur. Ayrıca Nâfi’ nin tefsirle ilgili rivayetlerine geçmeden önce onun i’tikad, fıkıh, sünnet ve şemâil, tarihsel ve siyasî olaylar, sahâbe-i kirâm, âdâb-ı muaşeret, ölüm ve ötesi gibi birbirinden farklı konulardaki nakillerine de yer vermektedir. Yazarın belirttiği gibi bu da gösterir ki Nâfi’ gerek dînî gerek

dünyevî işleri ilgilendiren birçok konu hakkında rivayette bulunarak kendinden sonra gelecek nesillere kılavuzluk etmektedir (s. 125-131).

Gördük, “Nâfi'nin Tefsirle İlişkili Rivayetleri” kısmını “Nâfi'nin Genel Anlamda Kur'ân ve Bazı Sûrelerle İlgili Rivayetleri”, “Nâfi'nin Bizzat Yaptığı Nakiller”, “Nâfi'nin Nüzul Sebepleriyle İlgili Rivayetleri”, “Nâfi'nin Nâsîh ve Mensuhla İlgili Rivayetleri”, “Nâfi'nin Âyet Muhtevâsındaki İfadeleri İzah Eden Rivayetleri”, “Nâfi'nin Âyet Muhtevâsıyla İlgili Genel Anlamda İlgili Olan Rivayetleri”, “Nâfi'nin Fıkhî Hüküm Bildiren Âyetlerle İlgili Rivayetleri”, “Nâfi'nin Kıraat Farklarıyla İlgili Olan Rivayetleri”, “Nâfi'nin Sahâbe ve Kur'ân Anlayışı ve Uygulamaları İle İlgili Bilgi İçeren Rivayetleri”, “Nâfi'nin Dolaylı Tefsir Malzemesi Olarak Kullanılan Rivayetleri” ve “Nâfi' Kanalıyla Aktarılan İsrâiliyyât Kaynaklı Rivayetler” olmak üzere on bir başlıkta incelemiştir. Onun bu başlıklarından anlaşılır ki Nâfi', yalnız tefsirle ilgili bilgiler vermemiştir, aynı zamanda ileride sistemli bir şekilde kurulacak olan tefsir usûlü ve tarihi ilmine de katkı sağlamıştır. Nâfi'nin rivayetleri arasında Kur'ân âyetlerinin bazılarıyla hadislerin bir kısmının birbirine uygun olması ya da birbirlerini desteklemesi nevinden gelen nakiller de bulunmaktadır (s. 213-228). Öte yandan yazar, bu kısmın alt başlıklarında sûre ve âyet numaralarını kronolojik sıraya riayet ederek vermiş ve ilgili âyet hakkındaki rivayetleri ele almıştır. Bu bağlamda o, Nâfi' ile ilgili rivayetlerin büyük çoğunluğuna özellikle de tefsirle irtibatlı olan nakillerine yer vererek konuyu tasvir noktasında ciddi bir gayret göstermiştir (s. 167-327).

Değerlendirme ve sonuç kısmında ise yazar, müfessir tâbiîlerin tefsire olan katkılarından ve Nâfi'nin Abdullah b. Ömer gibi sahâbenin önde gelenlerinden birinin yanında bulunmaktan dolayı onun ilminden son derece istifade edip bu ilmi kendinde saklamayıp sonraki nesillere aktarması sebebiyle bizim için ne kadar kıymetli olduğunu bir kez daha hatırlatmıştır. Öte yandan yazar, Nâfi' kanalıyla nadiren gelen zayıf rivayetlere tefsirde değer taşıdığından dolayı yer verdiğini senedin ya da metnin güvenilirliğinin burada tartışılmasının konunun dışında olduğunu söylemektedir (s. 329-333). Kanaatimize göre yazarın bu görüşünde haklılık payı bulunmaktadır. Zira tefsir nakil geleneği ile hadis nakil geleneği birbirinden farklıdır ve tefsir rivayetlerini hadis kriterleriyle değerlendirerek bazı rivayetleri görmezden gelmek âyetlerin manasını anlamayı güçleştirebilir.

Son olarak yazar, sonuç bölümünün hemen ardından konunun akıllarda daha kolay yer etmesi için Nâfi'nin konulara göre yaptığı rivayet sayılarını ve ondan nakil yapan talebelerinin kaç hadis naklettiğine dair tablolar ortaya koymaktadır. (s. 339-342). Onun tablo şeklinde bunları belirtmesinin gerek öğrenci gerek ilimle iştigal edenler için oldukça faydalı 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)**

Sema ÜNAL

### **Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that he received not external funding support of this research.

### **Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The author declares that he have no competing interests.