

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi / Balıkesir Theology Journal

Sayı: 18, Aralık 2023

Issue: 18, December 2023

ISSN 2149-9969 | e-ISSN 2717-669X

Balıkesir İlahiyat Dergisi
Balıkesir Theology Journal

Derginin Eski Adı

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2015, Cilt 1, Sayı 1 - Yıl 2019, Sayı 10)

Sahibi/Owner

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Yücel Oğurlu

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz

Editörler/Editors in Chief

Doç. Dr. Ahmet Ali Çanakçı
Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed Abdelghany
Dr. Öğr. Üyesi Recep Emin Gül

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Çaycı, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi
Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır
Doç. Dr. Abdülkerim BELLİL, Şadlı Bin Cedid El-Tarf Üniversitesi, Cezayir
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Ali Çanakçı, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Asem H. A. Abdelghany, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Eşer, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Recep Emin Gül, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sulman Alomirat, Katar Üniversitesi, Katar
Dr. Öğr. Üyesi Ali Haydar Öksüz, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ali İnan, Yalova Üniversitesi
Dr. Mehmet Furkan Ören, Millî Eğitim Bakanlığı
Dr. Nevfel Akyar, Millî Eğitim Bakanlığı

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Asem Hamdy Ahmed Abdelghany, Recep Emin Gül

Yazışma/Correspondence

Balıkesir Üniversitesi Çağış Yerleşkesi Bigadiç Yolu 17.km Altreyül/BALIKESİR

Telefon: 0 266 249 61 79 & **Faks:** 0 266 239 87 46

E-posta: balikesirilahiyyatdergisi@gmail.com

Web: <http://ilahiyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/pub/baid>

Baskı Yeri

Erman Ofset Matbaacılık LTD. ŞTİ. - Fevzi Çakmak Mah. Özlem Cad. No: 33/G Karatay/Konya
Tel: 0332 342 01 55 • Sertifika No: 15409

Yayın Tarihi

30 Aralık 2023

Balıkesir İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayınlanan akademik uluslararası hakemli bir dergidir. BAİD’de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de yazılar yayınlanmaktadır. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları BAİD’ye ait olup yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasına derginin yayın kurulu karar verir.

Alan Editörleri / Field Editors

- Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır - Arap Dili ve Belagatı
Doç. Dr. Hesham Motowa, Balıkesir Üniversitesi - Arap Dili ve Belagatı
Dr. Öğr. Üyesi Hatice Arslan, Balıkesir Üniversitesi - Dinler Tarihi
Dr. Öğr. Üyesi Semra Tüfenkci, Balıkesir Üniversitesi - İslam Felsefesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi - İslam Tarihi
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Balcı Arvas, Balıkesir Üniversitesi - Din Psikolojisi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Eşer, Balıkesir Üniversitesi - Hadis
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Yavuz, Balıkesir Üniversitesi - İngilizce
Dr. Öğr. Üyesi Ali İnan, Yalova Üniversitesi - Din Sosyolojisi
Dr. Öğr. Gör. Şemsettin Çoban, Balıkesir Üniversitesi - Dinî Müzik
Dr. Mehmet Furkan Ören, Millî Eğitim Bakanlığı - Din Sosyolojisi
Dr. Arş. Gör. Ekrem Sakar, Balıkesir Üniversitesi - Türk İslam Edebiyatı
Dr. Nevfel Akyar, Millî Eğitim Bakanlığı - Dinler Tarihi
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi - Tefsir
Arş. Gör. Azime Merve Taşdelen, Balıkesir Üniversitesi - Tasavvuf
Arş. Gör. Hakan Atalay, Balıkesir Üniversitesi - Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi

Dil Editörleri / Language Editors

- Doç. Dr. Hesham Motowa, Balıkesir Üniversitesi - Arapça
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Yavuz, Balıkesir Üniversitesi - İngilizce
Dr. Arş. Gör. Ekrem Sakar, Balıkesir Üniversitesi - Türkçe

Sekreteryaya / Secretariat

- Arş. Gör. Azime Merve Taşdelen, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan, F. S. Mehmet Vakfı Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Büyükaslan, İstanbul Medipol Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Anja Zalta, University of Slovenia, Slovakia
Prof. Dr. Bedrettin Çetiner, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Çağfer Karadağ, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cemal Tosun, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır
Prof. Dr. Farid Alatas, Singapur, National University of Singapore
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın, Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hamdi Döndüren, Karatay Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hamit Er, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hayati Hökelekli, İstanbul Aydın Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hüsameddin Affâne, Kudüs Üniversitesi, Filistin
Prof. Dr. Hossein Godazgar, Al Maktoum Higher Education College, Scotland
Prof. Dr. İsmail Sağlam, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. James L. Cox, Universty of Edinburgh, İngiltere
Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur, Hitit Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Yalar, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Muqtedar Khan, University of Delavare, İran
Prof. Dr. Muhsin Akbaş, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Musa Musai, Tedova State Ünivesity, Makedonya
Prof. Dr. Mustafa Kara, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Tekin, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Yıldırım, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Nurullah Altaş, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Recep Cici, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Saffet Köse, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Seyid Shterin, King's College London, University of london, İngiltere
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Tefvik Yücedoğru, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Yaman, NE Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Şükrü Keyifli, Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Naile Süleymanova, Turizm ve Menecment Üniversitesi, Azerbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sulıman Alomırat, Katar Üniversitesi, Katar

BALIKESİR İLAHİYAT DERGİSİ - İNDEKSLER/VERİ TABANLARI



30.06.2019



08.06.2020



30.06.2019



30.06.2015



03.05.2020



30.06.2015

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

BİLİMSEL TEFSİRLE ÖZDEŞLEŞTİRİLEN BİR MÜFESSİR: ŞEREFÜDDİN İBN EBİ'L-FADL EL-MÜRSÎ (BİR LİTERATÜR İNCELEMESİ)

A Mufassir Identified With Scientific Tafsir: Sharaf al-Din Ibn Abi al-Faql al-Mursi (A Literature Review)

Yunus Emre Gördük / 9-51

ÜÇ DİL BİR SİYER: SİYER-İ KÂZERÛNÎ Ve TERCÜMELERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

THREE LANGUAGES, ONE SÎRA: A STUDY ON SİYER-İ KÂZERÛNÎ AND ITS TRANSLATIONS

Mehmet Halit AYAR / 53-81

İBN HİŞÂM'IN EVDAHÛ'L-MESÂLİK ADLI ESERİNDE ŞİİRLE İSTİŞHÂD METODU

THE METHOD OF İSTİSHHÂD WITH POETRY IN İBN HİŞÂM'S WORK NAMED EVDAHU'L-MESÂLİK

Seyithan Gayır / 83-111

ALMAN ORYANTALİZMİNDE MUSHAF KONUSUNA YAKLAŞIMLAR GESCHICHTE DES QORÂNS ÖRNEĞİ

APPROACHES TO MUSHAF İN GERMAN ORIENTALISM THE EXAMPLE OF GESCHICHTE DES QORÂNS

Müslüm Yıldırım / 113-150

SAHÂBE KIRAATLERİNİN KAYNAKLIĞI MESELESİ

THE ISSUE OF THE COMPANIONS' QIRA'AT TO BE THE SOURCE

Habip Kalaç / 151-183

KUR'AN'DA CİHAT AYETLERİNİN ESKİ VE YENİ YORUMLARI (ELEŞTİREL BİR ÇÖZÜMLEME ÇALIŞMASI)

OLD AND NEW INTERPRETATIONS OF JIHAD VERSES IN THE QURAN

Mahmud Cüneyt - İbrahim Hakkı İmamoğlu / 185-208

Ahlak Eğitiminde Ailenin Rolü

AN EVALUATION ON THE ROLE OF FAMILY IN MORAL EDUCATION

Merve Akdeniz / 209-226

Balıkesir İlahiyat Dergisi Yazım Kuralları / 227

Etik Beyanı / 229-233

ARAŞTIRMA MAKALELERİ
RESEARCH ARTICLES

BİLİMSEL TEFSİRLE ÖZDEŞLEŞTİRİLEN BİR MÜFESSİR: ŞEREFÜDDİN İBN EBİ'L-FADL EL-MÜRSİ (BİR LİTERATÜR İNCELEMESİ)

Yunus Emre Gördük*

Öz

Bu çalışma, bilimsel tefsir denince akla ilk gelen isimlerden biri olan meşhur âlim “Şerefüddin İbn Ebi'l-Fadl el-Mürsî” hakkında bir incelemeyi içermektedir. İslâmî kaynaklarda pek çok faziletinden bahsedilen ve kendisine son derece büyük bir önem atfedilen Mürsî hakkında maalesef detaylı biyografik bilgi bulunmamaktadır. Buna karşın özellikle tarih, tabakât ve terâcim türü eserlerde çeşitli kısa bilgiler yer almaktadır. Dolayısıyla bu makalede imkânlar nispetinde ilgili literatürün taranması suretiyle mevcut bilgiler bir araya toplanmış ve bütüncül bir bakışla birleştirilmeye çalışılmıştır. Özetle 569 yahut 570'te Endülü's/Mürsiye'de doğan müellif, ilim serüvenine çocuk yaşta kendi memleketinde başlamış; daha sonra Mağrib bölgesinde ileri seviyede ilim tahsiline devam etmiştir. Hicrî 603 tarihinde, 33-34 yaşlarında iken Mağrib'in en doğusu olan Mısır'a geçmiş; bundan sonraki hayatının neredeyse tamamı seyahatlerle; özellikle hadis üstatlarından icâzetler almak, ilmî müzâkerelerde bulunmak, ilim ehlinde istifâde etmek ve ders verip öğrenci yetiştirmekle geçmiştir. Hemedan, Nişabur, Horasan, İsfahan, Şâhicân (bugünkü İran), Herat ve Merv gibi merkezlere uzun yıllar süren yolculuklar yapan ve buralarda özellikle hadis tahsil eden Mürsî'nin hayatının büyük bölümü ise Mısır-Şam-Irak-Hicaz ekseninde geçmiştir. Aynı zamanda meşhur Bağdat Nizamiye Medresesi'nde müderrislik yapan bu zât, pek çok meşhur âlime öğrencilik ve yine pek çok meşhur âlime üstatlık etmiştir. Hatta bunlar arasında hanım âlimeler de bulunmaktadır. Endülüslü olması itibarıyla Malikî olan Mürsî'nin daha sonra Şafîî mezhebini benimsediği anlaşılmaktadır. Başta tefsir ve hadis olmak üzere fıkıh, usûlü'l-fıkıh, usûlü'd-dîn, kıraat, belâgat, nahiv, Arap Edebiyatı ve şiir gibi alanlarda son derece yetkin olduğu ve eserler telif ettiği anlaşılmaktadır. Ona izâfe edilen diğer eserler gibi 20 cilt olduğu belirtilen “Reyyû'z-Zam'ân fi Tefsîri'l-Kur'ân” adlı eseri de günümüze ulaşmamıştır. Dahası bu tefsirin bir parçası olduğundan söz edilen küçük çaplı bir yazmanın da ona aidiyeti net görünmemektedir. Klasik dönem müfessirleri içinde Mürsî'nin bahsi geçen tefsirine yapılan atıflara sadece Ebû Hayyân'ın el-Bahrü'l-Muhît'inde rastlanmaktadır. Öte yandan Süyûtî'nin el-İtkân'da verdiği bilgilere göre Mürsî bilimsel tefsirin öncülerinden olup bütün ilimlerin Kur'ân'da mevcut olduğu kanaatinindedir. Mürsî'nin bilimsel tefsirle olan ilişkisi konusunda referans kaynağı Süyûtî'nin verdiği bu bilgilerdir. Ebû Hayyân'ın el-Bahrü'l-Muhît'te Mürsî'ye yaptığı otuzdan fazla atıfta ise onun bilimsel tefsirle olan irtibatını teyit eden bir örneğe rastlanmamaktadır. İlginçtir ki bu makalede arz etmeye çalıştığımız mevcut bilgiler ışığında Mürsî'nin müfessirlik, fakiplik, kelamcılık ve dilcilik yönlerinden ziyade muhaddislik yönünün ağır basıyor olduğu anlaşılmıştır. Nitekim yaptığımız literatür taraması neticesinde en çok vurgulanan şey Mürsî'nin hadis dinlediği üstatları ve ondan hadis tahsil eden öğrencileri ekseninde kendisini göstermektedir. Yani o aynı

* Prof. Dr, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı.

e-mail: yemregorduk@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7603-7705>

Atf/Citation: Gördük, Yunus Emre. “Bilimsel Tefsirle Özdeşleştirilen Bir Müfessir: Şerefüddin İbn Ebi'l-Fadl el-Mürsî (Bir Literatür İncelemesi)”. *BAİD* 18 (Aralık 2023), 9-51.

zamanda büyük bir muhaddistir. Seyyah-bilgin diye tanımlayabileceğimiz bu büyük âlim, hicrî 655 yılında, yine bir seyahat esnasında Mısır'dan Şam'a giderken yolda vefat etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Bilimsel Tefsir, Mürsî, Hadis, Muhaddis, Literatür, Biyografi.

A MUFASSIR IDENTIFIED WITH SCIENTIFIC TAFSİR: SHARAF AL-DİN IBN ABİ AL-FAḌL AL-MURSĪ (A LITERATURE REVIEW)

Abstract

This study includes an examination about the scholar "Sharaf al-Din Ibn Abi al-Fadl al-Mursi" one of the prominent names that come to mind when discussing scientific tafsir (التفسير العلمي). Regrettably, there is a lack of detailed biographical information about Mursi, despite the numerous virtues mentioned about him in Islamic sources and the immense importance attributed to him. Nevertheless, various brief pieces of information can be found in historical, tabaqat and tarajim-type works, especially regarding his life. Therefore, in this article, available information has been gathered and integrated with a comprehensive perspective through an exploration of relevant literature resources. Mursi was born in 569 or 570 in Andalusia/Murcia, initiated his journey of knowledge in his hometown at a young age. Later, he continued advanced studies in the Maghreb region. In 603 Hijri, when he was 33-34 years old, he went to Egypt, the easternmost part of the Maghreb; almost all of his subsequent life was spent traveling. During these travels, he received ijazah from hadith scholars, held scientific discussions, benefited from scholars (ulama), and gave lectures and trained students. Mursi, who traveled for long years to scientific centers such as Hamadan, Nishapur, Khorasan, Isfahan, Shahijan (Today's Iran), Herat and Marw and especially studied hadith there are; spent most of his life in Egypt, Damascus, Iraq and Hijaz axis. Mursi who also worked as a professor (mudarris) at the famous Nizamiyah Madrasa in Baghdad; throughout his life, he was a student of many famous scholars and a master of many other famous scholars. There are even female scholars among them. Initially belonging to the Mālikī madhhab due to his Andalusian background, it is understood that Mursi later adopted of the Shafī'ī madhhab. It is understood that he is extremely competent and has written works in fields such as firstly tafsir and hadith; next fiqh, usul al-fiqh, usul al-din, qiraah, balagha, nahw (syntax of Arabic), Arabic literature and Arab poetry. Like other works attributed to him, his work "Rayy al-Ẓam'ān fī Tafsīr al-Qur'ān", which is stated to be in 20 volumes, has not survived to the present day. Moreover, it is not clear whether a small-scale manuscript, which is said to be a part of this tafsir, belongs to it. Among the mufassirs of the classical period, references to Mursi's mentioned tafsir can only be found in Abū Ḥayyān's al-Baḥr al-Muḥīṭ. On the other hand, according to the information given by Suyūṭī in al-Itqān, Mursi is one of the pioneers of scientific tafsir and believes that all sciences are present in the Qur'ān. The reference source regarding Mursi's relationship with scientific tafsir is the information provided by Suyūṭī. Among the more than thirty citations Abū Ḥayyān made from Mursi in al-Baḥr al-Muḥīṭ, there is no example confirming her connection with scientific tafsir. Interestingly, in the light of the available information we tried to present in this article; it has been understood that Mursi's hadith side predominates rather than his tafsir, fiqh, aqaid and linguist aspects. As a matter of fact, as a result of our literature review, the most emphasized thing is the scholars from whom Mursi learning hadith and the students who learned hadith from him. So he is at the same time a great muhaddith. Mursi, the great scholar, whom we can describe as a traveler-scholar, died on way from Egypt to Damascus during a travel in 655 Hijri.

Keywords: Tafsir, Scientific Tafsir, Mursi, Hadith, Muhaddith, Literature, Biography.

GİRİŞ

Bu çalışma, bilimsel tefsir denince akla ilk gelen âlimlerden biri olan Şerefüddîn İbn Ebi'l-Fadl el-Mürsî hakkında bir incelemeyi içermektedir. Kaynaklarımızda kendisine son derece önem atfedildiği ancak buna karşın tafsilatlı bilgi aktarımının yapılmadığı görülen bu zât hakkında tabakât ve terâcim literatüründe bazı mücmel bilgiler verilmiştir. Güncel tefsir çalışmaları açısından bu noktada mevcut bir boşluğun olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn

Ebi'l-Fadl el-Mürsî ismi tefsir tarihi alanındaki eserlerde tefsir ekleriyle, özellikle de bilimsel/ilmî tefsirle ilgili çalışmaların neredeyse tamamında zikredilmekte; ancak "Bu zât kimdir?" diye sorulduğunda onun şahsî ve ilmî hayatına dâir derli toplu ve yeterli bilginin olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla imkânlar nispetinde ilgili literatürün taranması suretiyle mevcut bilgilerin bütüncül bir bakışla mezc edilmesi ve Mürsî'yle ilgili daha net bir tablonun ortaya konulması gerekmektedir. Okuduğunuz makalenin vücuda gelmesinde gözetilen ilk gâye budur.

İkinci gâyemiz ise Mürsî'nin klasik İslâmî ilimler literatüründe "ilmî tefsir" diye anılan, tefsir alanıyla ilgili çağdaş Türkçe çalışmalarda ise daha ziyade "bilimsel tefsir" adıyla zikredilen tefsir yönelişine dâir daha net bir tespit yapmaya çalışmaktır. Bu zamandan geriye doğru bakıldığında ayrıntılarını göremesek bile Mürsî'nin tefsir sahasında mühim bir yerinin bulunduğu kesindir. Her ne kadar onun ilmî/bilimsel tefsirin öncülerinden olduğu belirtilmekteyse de bugün elimizde bulunan veriler ışığında bunun nasıl bir öncülük olduğu bütün yönleriyle anlaşılammaktadır. Dahası genel anlamda onun tefsir yöntemi hakkında da net bilğimiz yoktur. Nitekim telif ettiğiinden söz edilen geniş hacimli tefsiri başta olmak üzere ona isnat edilen önemli eserlerin günümüze ulaşmamış olması ilim ehli açısından büyük bir talihsizliktir. Müfessirlere mahsus kılınmış *tabakâtu'l-müfessirîn* türü eserlerde tarih kaynaklarından istifadeyle onun hakkında bazı bilgiler verilmekte; ancak müfessirlik yönüne dâir, onun telif ettiği söylenen bazı eserlerin adlarından başka kayda değer bir malumata rastlanmamaktadır.¹ Bununla birlikte onun söz konusu eserlerini gören, okuyan ve onlardan istifade eden pek çok âlimin eserleri günümüze intikal etmiştir ki bunların bazılarının muhtevâsında çok sınırlı da olsa birtakım bilgilere rastlamak mümkündür.

Görebildiğimiz kadarıyla ilgili kaynaklardaki bilgiler bir araya getirilerek Mürsî'nin şahsiyetini, tahsil hayatını ve ilmî kimliğini inceleyen, ayrıca onun bilimsel tefsirle olan münasebetini ele alan bir çalışma yapılmamıştır. Ülkemizde Mürsî ile ilgili bilimsel bir makalenin mevcut olmadığı görülmektedir. Öte yandan ilgili kaynaklarda bulunan ilmî verilerdeki yetersizlikten dolayı olmalı ki bu zât bir lisansüstü teze de konu edilmemiştir. Kezâ Müslüman ilim ve fikir insanlarının binlercesinin incelendiği *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde bu zât hakkında doğrudan bilgi veren müstakil bir madde bulunmadığı gibi bilvesile anıldığı yerler de son derece mahdut olup yok denecek kadar azdır. Görebildiğimiz kadarıyla yurtdışı akademik dünyada da durum aşağı yukarı aynıdır. Künye bilgilerinden

¹ Bk. Celâlüddin es-Süyûtî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396), 106-107; Şemsüddîn Muhammed Ali ed-Dâvudî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/172-176.

anladığımız kadarıyla onun tefsirinden bir parça olduğu söylenen yazma nüshanın bir bölümünün tahkikini içerdiği belirtilen doktora tezi bunun tek istisnası sayılabildi; ancak makalenin ilgili kısmında söz edileceği üzere bununla ilgili herhangi net bir veriye ulaşamadık.

Peşinen belirtmelidir ki yapılan bu araştırmada, yukarıda dikkat çekmiş olduğumuz boşluğun eldeki sınırlı bilgilerle mükemmel bir şekilde doldurulmasının mümkün olmadığı görülmüştür. Bununla beraber mezkûr eksiklik sadedinde kaleme alınan makalede, kaynakların imkân tanıdığı ölçüde öncelikle Mürsî'nin hayatı, şahsiyeti ve ilmî serüveni ile ilgili bilgiler bir araya getirilmiş; bu çerçevede onun hocalarına, öğrencilerine, eserlerine, ilmî kişiliğine ve Kur'ân tasavvuruna değinilmiştir. Bilinçli bir şekilde bazı örnek isimlerle yetinilmeyip onun hocaları ve öğrencileri olduğu tespit edilen isimlerin tamamına bu çalışmada yer verilmiştir. Böylece pek çok eserden süzölmüş bu isimlerin daha sonra yapılması muhtemel çalışmalar için hazır veri haline getirilmesi amaçlanmıştır. Çalışmada bunun ardından Mürsî'nin eserlerine ve onun tefsirine yapılan atıflara temas, ardından onunla ilmî/bilimsel tefsir arasında kurulan ilişkinin mâhiyetinden söz edilmiştir. Mürsî hakkında bize ulaşan satır arası bilgilerin hemen hepsinin ilgili literatür üzerinde yapılan elektronik taramayla elde edildiği; ardından imkânlar nispetinde bu bilgilerin matbu eserlerden de teyit edildiği belirtilmelidir. Aksi hâlde yüzlerce eserin yüz binlerce sayfası teker teker incelenerek böyle bir araştırmanın yapılması imkân dâhilinde değildir. Nihâyet Mürsî ile ilgili doğrudan yahut dolaylı bilgilerden ve kimi zaman bu bilgilerin bir araya getirilmesiyle oluşan daha büyük verilerden hareketle, adeta bir yapbozun eksik parçalarını tamamlamaya yönelik tespitler yapılmıştır. Böylece genelde İslâm ilim tarihinin güncel literatürüne, özelde tefsir sahasına mütevazı bir katkı sunulmaya çalışılmıştır.

Bu kısa giriş sonrası çalışmamızın ilk başlığında Mürsî'nin genel anlamda hayatı ve şahsiyeti ile ilgili veriler takdim edilecektir.

1. Mürsî'nin Hayatı ve Şahsiyeti

Tarih ve tabakât kaynaklarında bu zâtın ismi tam olarak “ شرف الدين أبو عبد الله : مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَضَائِبِ السُّلَيْبِيِّ الْمُرْسِيِّ الْأَنْدَلُسِيِّ ” Şerefüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbn Ebi'l-Fadl es-Sülemî el-Mürsî el-Endelüsî” şeklinde zikredilmektedir.² Buna göre lakabı Şerefüddîn,

² Bk. Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Tarihü'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lam*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 14/786; a.mlf., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Heyet (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 23/312-313; Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (b.y.: Dâru Hicr, 1992), 8/164; Takiyyüddîn

künyesi Ebû Abdillâh yahut kimilerine göre aynı zamanda İbn Abdillâh, ismi Muhammed, nisbeleri ise es-Sülemî, el-Mürsî ve el-Endelüsî'dir.

Süyûtî'nin (ö. 911/1505) "İbnü'l-Fadl el-Mürsî"³ yahut "İbn Ebi'l-Fadl el-Mürsî"⁴ diye zikrettiği bu zâtın adı, konuyla ilgili Türkçe çalışmaların bir kısmında "Ebu'l-Fadl el-Mürsî"⁵ şeklindeki bir kullanımla yer almıştır; ancak bunun hatalı olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce söz konusu galat ilk defa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin (ö. 1977) Ebu'l-Fadl el-Mürsî şeklinde kullanımından⁶ sonra yaygınlaşmıştır. Nitekim gördüğümüz kadarıyla Mürsî'den bu şekilde bahseden en eski müellif odur. Türkiye'de de mukaddem tefsir akademisyenleri Zehebî'yi takip etmiş ve bu kullanım yerleşmiştir. Künye ve nisbeden oluşan kullanımın doğrusunun "İbn Ebi'l-Fadl el-Mürsî" şeklinde olduğu görülmektedir. Ayrıca Mürsî nisbesinin "ü" harfiyle imlâsının "u" harfiyle yapılandırılardan daha uygun olduğu anlaşılmaktadır.

Terâcim ve tabakât türü eserlerin müellifleri Mürsî hakkında bazı bilgiler zikretmektedir. Tahmin edileceği gibi bu bilgilerin çoğu, ilgili eserlerin telif tarihleri itibarıyla eskiden yeniye doğru gelindikçe öncekinin tekrarı mâhiyetindedir. Bununla birlikte Mürsî'nin vefat tarihi olan 655/1257 nazara alındığında, ondan bahseden en kadîm ve en meşhur eserlerdeki bilgiler aşağıda gelecek şekilde sıralanabilir.

Mürsî'nin çağdaşı sayılabilecek Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Hüseynî (ö. 695/1296), onun "Şeref" diye nitelendiğini, 569 yılının Zilhicce ayında Endülüs bölgesinde bulunan Mürsiye'de doğduğunu, bu tarihi 570 diye zikredenlerin de bulunduğunu belirtmektedir.⁷ Mürsî hakkında en geniş bilgiyi veren müelliflerden biri olan Takiyyüddîn el-Fâsî (ö. 832/1429) onun "İbn Ebi'l-Fadl el-Mürsî" diye bilindiğini belirtmiş ve Hüseynî'nin verdiği bilgiyi teyit

Muhammed b. Ahmed b. Ali Ebû Tayyib el-Mekkî el-Hasanî el-Fâsî, *el-'İkdü's-semîn fi tarihî'l-Beledi'l-Emîn*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998), 2/222.

³ Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyeti li'l-Âmme, 1974, 4/30 (Not: Bir sonraki dipnot haricindeki atıflarda eserin bu baskısı kullanılmıştır.).

⁴ Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 662.

⁵ Örnek olarak Bk. Celal Kırcâ, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, (İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.), 219; Abdurrahman Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/1 (Şubat 2002), 122; Süleyman Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 32; Mehmet Zeki Doğan, *Bilimsel Tefsir Açısından Kur'ân'ın İcâzı* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 2.

⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/352.

⁷ Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Hüseynî, *Silatü't-tekmile li-vefeyâtî'n-nakale*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007), 1/347

etmiştir.⁸ Zehebî ise (ö. 748/1348) Mürsî'nin doğum tarihini "570'in başı yahut bundan üç-beş gün önce (yani 569'un sonu)" diye kaydeder.⁹

"Mürsî" nisbesi Fas'ın (Mağrib) beldelerinden biri olan Mürsiye'ye nisbetle kullanılmaktadır. Sem'ânî (ö. 562/1166) Mağribîlilerden bu nisbenin mim harfinin fethasıyla "Mersî" şeklinde zikredildiğini de duyduğunu, ayrıca Mürsiye bölgesinden pek çok âlim ve muhaddisin çıktığını aktarmaktadır.¹⁰ Onun dünyaya geldiği belde olan Mürsiye bugünkü İspanya'nın güneydoğusundadır ve yaklaşık beş asır İslâm hâkimiyetinde kalmıştır. Aynı zamanda bir ilim merkezi olan bu belde, diğer Endülüs şehirleri gibi Müslümanların, Hristiyanların ve Yahudilerin bir arada yaşama tecrübesi edindiği yerlerden biridir.¹¹

Mürsî'nin pek çok bölgeye seyahatler yaptığı bilinmektedir. Öyle ki onun bazı eserlerde "الرَّحَّال : *Çokça seyahat eden, gezgin*" sıfatıyla anıldığı görülmektedir.¹² Bu seyahatlerin çoğu ilim tahsil etmek, özellikle de hadis dinlemek için yapılmıştır. Tarihi tam belli olmamakla birlikte, genç yaşlarında kendi beldesi olan Mürsiye'nin güneyine, yani bugünkü Fas'a indiği ve oradan doğuya doğru bütün Kuzey Afrika'da seyahat ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim başta Mağrib bölgesi olmak üzere Mısır, Şam ve Irak (Irak ve İran) bölgelerinde de seyahatler ettiği belirtilmektedir.¹³

Klasik kaynaklarda "Mağrib" adı verilen bölge Doğu İslâm dünyasının (Meşrik) en batıdaki sınırı sayılan Mısır'dan, batıda Atlantik Okyanusu'na kadar uzanan Kuzey Afrika bölgesini ve Güney Sahrâ'yı kapsamaktadır. Günümüzde mevcut siyasi şekillenme itibarıyla Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya eski "Mağrib" coğrafyası dâhilinde bulunan ülkelerdir.¹⁴ Mürsî'nin özellikle ilim tahsili için seyahatlere çıktığı düşünülürse; ilk eğitimini kendi memleketi olan Mürsiye'de yapmış olduğu anlaşılmaktadır.

⁸ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 2/222. Ayrıca bk. Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 14/786.

⁹ Zehebî, *Siyeru s'lâm*, 23/313.

¹⁰ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî v.dgr. (Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Mearifi'l-Osmaniyye, 1962), 12/191.

¹¹ Bk. Mehmet Özdemir, "Mürsiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/56-58.

¹² Muhibbüddîn Muhammed b. Ömer İbn Rüşeyd el-Fihri, *Mil'ül-'aybe bimâ cümia bi-tûli'l-ğaybe fi'l-vicheti'l-vecîheti ile'l-Harameyni Mekketi ve Taybe*, thk. Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hüce (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 191.

¹³ Bk. Celâlüddîn es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 1/145; Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnâvût (İstanbul: IRCICA, 2010), 3/162.

¹⁴ Bk. İbrahim Harekât, "Mağrib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/318-322.

İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî (ö. 643/1245) Mürsî'nin zâhid, müttakî, istikametli, vaktini boş şeylerle zayıf etmeyen, insanların arasında mümkün olduğunca az zaman geçiren, oldukça nezih, iffetli, güzel ahlaklı ve çokça ibadet eden bir zât olduğunu ve ilimde onun mislini görmediğini belirtmektedir.¹⁵ Hüseyinî bunlara onun riyâseti yani makam ve mevkileri terk eden biri olduğunu da ekler.¹⁶ el-Hâfız İbn Abdülvahid, Mürsî'yi; "O fakih, münâzır, nahiv bilgini, sünnet ehli idi. Bir seyahatte yol arkadaşlığı yaptık ve ben ondan hayır ve iyilikten başka bir şey görmedim." sözleriyle anlatmaktadır.¹⁷ Bu ve benzeri ifadeler, onun ilmi yetkinlik açısından olduğu kadar şahsî kemâlat ve fazilet açısından da müstesna bir insan olduğuna işaret etmektedir.

Mürsî'nin edip, müfessir, muhaddis, fakih ve usûlcü olduğunun altı önemle çizilmiştir.¹⁸ Kutbüddîn el-Yûnînî (ö. 726/1326), Mürsî'nin Mâlikî olduğunu söylemektedir.¹⁹ Tâcüddîn es-Sübki (ö. 771/1370) ise onu meşhur *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*'sinde bu mezhebin ulemâsı arasında zikretmiştir.²⁰ Kezâ onun üstün bir kabiliyete, keskin bir zekâyâ ve me'ânî ilminde ince tetkiklere sahip olduğu; ayrıca gerek nazmı gerekse nesri son derece güzel kullandığı belirtilmiştir.²¹

Yâkut el-Hamevî (ö. 626/1229) Mürsî'yi Musul'da gördüğünü ve hatta birlikte hicrî 624 tarihinde Mısır'a seyahat ettiklerini; onun zühde ve ibadete çok düşkün, ayrıca dünya ile kat'ı alâka eden bir zât olduğunu belirtmektedir.²² Şerefüddîn el-Cezâirî ise Mürsî'nin ziyaretine gittiğini; Mürsî'nin, üzerinde oturduğu halıya yahut seccadeye işaret ederek kendisine onun altındakileri almasını söylediğini aktarmıştır. İşaret edilen yerde kırka yakın altın dinar olduğunu kaydeden Cezâirî onları almıştır.²³ Bu nakil Mürsî'nin son derece cömert bir şahsiyet olduğunu göstermekte; ayrıca ilgili kaynaklarda bahsedildiği üzere onun dünya malına tamah etmeyerek zâhidâne bir yaşamı tercih ettiğini teyit etmektedir.

¹⁵ Bk. Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 14/786-787; Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn*, 2/223; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vü'ât*, 1/145.

¹⁶ Hüseyinî, *Sılatü't-tekmile*, 1/347.

¹⁷ Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 14/787; a. mlf. *Siyeru a'lâm*, 23/314.

¹⁸ Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3/162. Ayrıca bk. Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 14/786; a.mlf., *el-Muîn fi tabakâti'l-muhaddisîn*, thk. Hemmam Abdurrahim Said (Ürdün: Dârü'l-Furkan, 1404/1983), 208; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vü'ât*, 1/145.

¹⁹ Kutbüddîn Ebu'l-Feth Musa el-Yûnînî, *Zeylu Mir'âti'z-zaman* (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmî, 1992), 1/76-77. Ayrıca bk. Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn*, 2/224.

²⁰ Bk. Sübki, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 8/69-73.

²¹ Bk. Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 14/786; Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn*, 2/223.

²² Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/546. Ayrıca bk. Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât*, 1/144.

²³ Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn*, 2/224-225. Ayrıca bk. Takiyyuddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006), 6/67

Zehebî onunla ilgili “zühd sahibi”, “güzel ahlaklı”, “namuslu” ve “ıffetli” gibi sıfatlarla birlikte “soyutlanan”, “sakınan” gibi anlamlara gelen “مجرد” sıfatını da kullanmaktadır.²⁴ Bu sıfatın dünya hayatından ve zevklerinden kendini soyutlayıp uzak tutan anlamında kullanılmış olduğu muhakkaktır. Bunun yanı sıra onun genel anlamda ilim yolunda ve çoğu zaman seyahatlerle geçen hayatı nazara alındığında, bu lafzın bekâr, aile ve çocuk sahibi olmayan anlamında kullanılmış olması da muhtemel görünmektedir. Kaynaklarda onun ailesinden ve çocuklarından bahsedilmemesi bu ihtimali güçlendiren bir unsur sayılabilir. Ayrıca yine onun hakkında kullanılan “ضرير”²⁵ lafzı görme özürülü anlamına gelmektedir; ancak hayatına ve seyahatlerine bakıldığında onun bu özü taşıması pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Zirikî'nin (ö. 1976) bu noktada hatalı bir bilgi vermiş olması mümkündür.

Mürsî'nin gezdiği beldelerde pek çok kitabının olduğu; ancak onun bu kitapları sahiplenip beraberinde götürmediği ve misafir olduğu yerde bulunan kitaplarla yetindiği anlatılmıştır.²⁶ Takiyyüddîn el-Makrîzî'ye (ö. 845/1442) göre bu da onun cömertliğiyle yakından ilgilidir.²⁷ Kanaatimizce buna onun keskin zekâ ve hafıza kuvvetini de eklemek gerekir.

Onun kitaplarının Dimeşk'te emanette durduğu; ancak bunların sultanın emriyle satılmasına karar verildiği de belirtilmiştir. Her salı günü Dârû's-Sa'ade pazarında ilim ehline takdim edilerek satışa sunulan ve nice şaheseri ihtiva eden bu koleksiyon bir yıla yakın bir sürede ancak satılabilmiş ve karşılığında büyük bedeller alınmıştır.²⁸ Kanaatimizce bu durum onun vefatından sonra gerçekleşmiş, geride bıraktığı kitaplar satış yoluyla istifadeye sunulmuş, böylece onların maddî bedelinden de yine Müslümanlar istifade etmiştir.

Mürsî 655 yılının Rebîülevvel ayının ortasında, Mısır'dan Şam'a giderken yolda; Za'ka ile Arîş arasındaki bir mevkide 86 yaşında vefat etmiş ve aynı gün Za'ka tepesine defnedilmiştir.²⁹ İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) kaydına göre 'Arîş ile Za'ka arasındaki Dârûm'da vefat etmiştir.³⁰ Mısır'ın fethi sırasında Amr b. el-Âs tarafından İslâm topraklarına katılan (18/639), sonraları Kuzey Sînâ bölgesinin

²⁴ Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, 14/786. Ayrıca bk. Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, 6/67.

²⁵ Bk. Hayreddin b. Mahmûd Zirikî, *el-A'lam* (Beirut: Dârû'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/233.

²⁶ Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn*, 2/225; Makrîzî, *el-Mukaffe'l-Kebîr*, 6/67.

²⁷ Makrîzî, *el-Mukaffe'l-Kebîr*, 6/67.

²⁸ Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, 14/787; a.mlf., *Siyeru a'lâm*, 23/318; Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn*, 2/225.

²⁹ Bk. Hüseyinî, *Sılatü't-tekmile*, 1/346-347; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 23/318; a.mlf., *Tarîhu'l-İslâm*, 14/787; Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3/162; Âdil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn* (Beirut: Müessesetü Nüveyhid, 1988), 2/560.

³⁰ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr ed-Dimaşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2003), 17/351

idarî merkezi olan 'Arîş, Akdeniz sahilinde yer alan bir şehirdir.³¹ Adı geçen diğer iki yerin de buraya yakın beldeler olduğu anlaşılmaktadır. Makrîzî'ye göre onun vefat günü pazartesidir.³² Bakıldığı zaman 15 Rebûlevvel 655 tarihinin de tam olarak mîlâdi 2 Nisan 1257 Pazartesi gününe tekabül ettiği görülmektedir. Dolayısıyla kaynaklarda "Rebûlevvel ayının ortası" denilerek takrîbi bir tarihin değil ayın tam on beşinin kastedildiği teyit edilmiş olmaktadır.

Mürsî'nin son nefesini de seyahat esnasında vermiş olmasından anlamaktayız ki oldukça geçkin yaşına ve ihtiyarlık çağına rağmen seyahati ve ilim yolunda aktif yaşam tarzını asla terk etmemiştir. İlginç olan şey şu ki müfessirlerin hayatlarına baktığımız zaman sürekli gezme ve seyahatin yaygın olduğunu söylemek kolay görünmemektedir. O halde acaba Mürsî'nin bu seyahatlerinin odağında olan sâik tam olarak nedir? Gelecek başlıklar altında bu sorunun cevabı biraz daha netleşecektir.

2. Mürsî'nin İlmî Hayatı ve Üstatları

Öncelikle Mürsî'nin çağdaşı olan ve onu yakından tanıyan Yâkut el-Hamevî'nin tavsifiyle başlayalım. Yâkut onun hakkında, "Asrımız üdebâsının (ediplerinin) biriciği; nahiv ve şiirden nasibini bolca almış ve bu alanda hedefi âdeta on ikiden vurmuş olan zât." demektedir. Nitekim Mürsî tahsil ettiği diğer ilimlerin yanı sıra bir edebiyat ve belâgat allâmesi olan Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Mufassal* adlı eseri üzerinde tetkikler yapacak, ondan pek çok mevzu analiz ve tenkit edecek derecede Arapça dilbilgisine vâkıftır. Yâkut bunların yetmiş tanesinin kendisine ulaştığını; Mürsî'nin ilmî deliller getirerek onlardan hatalı olanları düzelttiğini, zayıf olanları ise yaptığı istidlâl ve açıklamalarla güçlendirdiğini³³ belirtmektedir.³⁴ Şüphesiz ki böylesine geniş bir ilmî kapasiteye ulaşmasında, Endülüs dilticiliğinin yanı sıra gezdiği pek çok yerdeki üstatlardan istifade etmiş olmasının da büyük bir payı vardır.

Zehebî'nin aktarımına göre Yâkut, Mürsî'nin kendisine geniş ve bir o kadar da sade ve gösterişsiz bir aileden olduğunu söylemiştir. Mısır'a geldikten sonra zühdü ve dünyadan el etek çekmeyi tercih etmiştir. Çeşitli ilimlerde bereketli bir nasibi olan Mürsî, bildiği konularda isabetli akıl yürütmelerle, parlak bir zekâ ve hafızayla konuşan bir kimsedir.³⁵

³¹ Bk. Mustafa L. Bilge, "Arîş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/378-379.

³² Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, 6/67.

³³ Bu eserle ilgili pek çok tenkit, haşiye ve şerh çalışmasının yapıldığı belirtilmektedir. Bk. Mehmet Sami Benli, "el-Mufassal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/366-367.

³⁴ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/546.

³⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 23/315.

Yine Yâkut'un tespitine göre Mürsî, İbn Hüzeyl'in öğrencilerinden Galbûn b. Muhammed el-Mürsî'den ve Ali b. Yusuf b. Şerîk ed-Dânî'den kıraat ilmini almış; fıkıh, nahiv, usûl gibi ilimleri de tahsil ettikten sonra Endülüs'te bir şehir olan Mâleka'ya (Malaga) geri dönmüş, İbnü'l-Mer'e diye bilinen Ebû İshak b. İbrahim b. Yusuf b. Dehhâk'ın yanında okumuştur. Mürsî özellikle tasavvuf ve tefsir ilimlerinde bu zâtın Endülüs'te misli olmadığını; onun eğer bir âyetle ilgili bin vecihten bahsetse muhakkak ki onları teker teker sıralayabileceğini ve ondan her ne duyduysa muhakkak ezberlediğini söylemiştir. Onun Endülüs'te ders alıp ilim tahsil ettiği üstatlarından bir diğeri de Ebû Abdillâh eş-Şevzî et-Tilimsânî es-Sâlih'tir.³⁶

Hüseyinî'nin kaydında Mürsî Mağrib'de Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ubeydullah el-Hacerî ve Abdülmün'im b. Muhammed İbnü'l-Fâris'ten hadis dinlemiştir.³⁷ Makrîzî'nin "أبوي محمد : İki Muhammed babası (yani Muhammed adlı birer oğula sahip iki baba)" diye nitelediği bu üstatları Abdullah b. Muhammed b. Abdullah el-Hacerî ile Abdülmün'im b. Muhammed b. el-Feres'tir. Mürsî bu iki zâtın Sebte'de³⁸ hadis dinlemiştir.³⁹ Ayrıca gezdiği pek çok yerde, içinde Ebu'l-Feth Mansûr b. Abdülmün'im el-Fürâvî, Ebû Ravh Abdulmuizz b. Muhammed el-Herevî, Ebu'l-Hasen el-Müeyyed b. Muhammed et-Tûsî, Ümmü'l-Müeyyed Zeyneb bint Abdurrahman b. el-Hasen eş-Şa'riyye gibi isimlerin bulunduğu pek çok üstat ve üstâdeden hadis almıştır.⁴⁰

Zehebî'nin aktarımına göre eş-Şerîf, Mürsî'nin hakkında; "Âlimlerin meşhurlarından ve faziletli olanlardan; pek çok ilme vukûfiyeti vardı, Arapça ilminde ve Kur'ân tefsirinde muhteşemdi, telif ettiği birçok faydalı eser ve güzel şiirler bulunmaktaydı. Bununla birlikte o, zühdü tercih eden, riyaset makamlarını terk eden, insanlarla oturup kalkmaktan mümkün merteye uzak duran ve güzel bir meşrep üzere yürüyen bir şahsiyetti." demiştir.⁴¹ Yine Zehebî'nin naklinde Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) Mürsî'yle ilgili olarak, "O, farklı ilim dallarında otoriteydi; meseleleri inceden inceye tahkik ederdi. Hâl ve davranışlarında kanaatkâr ve dengeliydi. Pek çok defa hac yapmıştı. Çok sayıda kitabı vardı. Bu kitapları dikkat ve itinayla inceleyip onlardaki ilmi tahsil

³⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 23/315.

³⁷ Hüseyinî, *Sılatü't-tekmile*, 1/347.

³⁸ Sebte, Fas'ın kuzeyinde Cebelitârik Boğazı'nın Akdeniz'e açılan bölümünde ve günümüzde İspanya hâkimiyetinde olan bir şehirdir. Bk. İsmail Ceran, "Sebte", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/258-260.

³⁹ Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, 6/67.

⁴⁰ Hüseyinî, *Sılatü't-tekmile*, 1/347. Ayrıca bk. Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *İsâretü'l-fevâidi'l-mecmûati fi'l-işâreti ilâ ferâidi'l-mesmûa*, thk. Merzuk b. Heyyas (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2004), 2/526; Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, 6/67.

⁴¹ Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, 14/787. Ayrıca bk. Hüseyinî, *Sılatü't-tekmile*, 1/347.

ederdi. O, farklı beldelerde tanınan ve makbul sayılan bir şahsiyetti.” demiştir.⁴²

Fâsî'nin aktarımına göre, Mürsî'nin öğrencisi olduğu anlaşılan Muhibbüddîn et-Taberî (ö. 694/1295) *el-Ukûdü'd-Dürriyye ve'l-Meşihatü'l-Mekkiyyeti'l-Muzafferiyye* adlı eserinde üstadını “el-Fakih”, “el-İmâm”, “zühd sahibi âlim”, “bilge muhaddis”, “zamanın övücü”, “âlimlerin alemi (otoritesi, sancağı)”, “önde gelen bilginlerin zineti/süsü”, “keskin bakışlı/ferasetli önder”, “kelâm âlimlerinin reisi”, “kendi zamanındaki âlimlerin biricigi” ve “her türlü ilmi en güzel şekilde kullanan şahsiyet” diyerek tavsif etmiştir.⁴³ Yûnînî de Mürsî'yi övmekte; onun mütekellim, usûlî ve fakih olduğunu vurgulamakta; hangi beldeye giderse gitsin, istisnasız hepsinde saygı, hürmet ve ikram gördüğünü kaydetmektedir.⁴⁴

Mürsî, yukarıda da değinildiği üzere İbn Galbûn ve diğer üstatların gözetiminde Kur'ân kıraati; Ebu'l-Hasen Ali b. Yusuf b. Şerîk ed-Dânî, Ebu'l-Kâsım et-Tayyib b. Muhammed b. et-Tayyib el-Mürsî en-Nahvî, eş-Şelûbînî ve et-Tâcû'l-Kindî gibi hocalardan nahiv; İbrahim b. Dukmâk ve el-'Umeydî'den usûl; Muinüddîn el-Câcermî'den ise hilâf ilimlerini okumuştur.⁴⁵ *İlm-i Hilâf (ilmü'l-hilâf)*, bazı dinî ilimlere ve hususen fıkıh ilmi kapsamına giren konulara adapte edilmiş cedel tekniğidir. Buna fikhî mezhepler arasında ihtilaf edilen meseleleri doğrudan konu edinen ilim dalı demek de mümkündür.⁴⁶ Din ilimleri gibi fen ilimlerinde de mütehasıs bir şahsiyet olması Mürsî'nin müstesna özelliklerinden biridir. Onun bir yandan hadis alanında *Sahîhu Müslim*'i ezberlediği belirtilirken öte yandan Öklid geometrisine dâir bazı çalışmalarının bulunduğundan bile bahsedilmiştir.⁴⁷

Zehebî'nin tespitiyle Mürsî'nin kendi beyanına göre; Ebû Ali eş-Şelûbînî'nin yanında *Kitabü Sibeveyhi*'yi okumuş; 604 yılının safer ayında İskenderiye'ye, aynı yılın receb ayında Mekke'ye geçmiş ve orada hadis dinlemiştir. Ardından tekrar Bağdat'a dönerek orada 2 yıl civarı kalmış ve bu esnada akliyyât (aklî ilimler) ile meşgul olmuştur. Vâsıt'ta İbnü'l-Mendâî'den *el-Müsned*'i dinlemiştir. Mürsî'nin üstatlarından olan bu zâtın ders kıraati esnâsında vefat ettiği belirtilmektedir. Bunun akabinde 607'de Hemedan'a, Nişabur'a ve

⁴² Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, 14/787; a. mlf. *Siyeru a'lâm*, 23/314.

⁴³ Fâsî, *el-İkdû's-Semîn*, 2/223-224.

⁴⁴ Yûnînî, *Zeylu Mir'ât*, 1/76.

⁴⁵ Bk. Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/546-547. Ayrıca bk. Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât*, 1/145.

⁴⁶ Bk. Şükrü Özen, “Hilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/527-538.

⁴⁷ Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât*, 1/145; Muhammed b. Rızk el-Mısırî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî Garbi Afrika* (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426/2005), 1/453

Herat'a giden Mürsî; Rüknuddîn el-'Amîdî (ö. 615/1218) ile *el-İrşâd*⁴⁸ üzerine, ayrıca el-Kutbu'l-Misrî ile farklı konularda mübâhaselerde bulunmuştur. Câcermî ile onun hilâf ilmine dâir ta'liklerini okumuş, ardından Merv ve İsbahan'a geçmiş, Dimeşk'te Ali el-Kindî'nin yanında *Kitabü Sibeveyhi*'yi okumuştur.⁴⁹ İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) kaydına göre Mürsî, üstadı İbnü'l-Mendâî'den, kendi hocalarını/rivâyetlerini ihtivâ eden *Meşihatü Ebi'l-Feth İbni'l-Mendâî*'yi de dinlemiştir.⁵⁰

İlginçtir ki Mürsî'nin özel ilmî yöneliminin hangi eksene meyyal olduğu tetkik edildiğinde; kaynaklarda yer alan bilgiler bizi onun müfessirlik ve fakihlik yönünden ziyade muhaddisliğine götürmektedir. Nitekim onun, gittiği yerlerde özellikle hadis almaya önem verdiği anlaşılmaktadır. Hatta kanaatimizce bu seyahatlerin kahir ekseriyetinin hadis talebi için yapılan *rih*leler olduğunu söylemek mümkündür. Kendi doğum yeri olan Mürsiye'den ayrıldıktan sonra Mağrib'de pek çok hocadan hadis dinlemiştir. Bunlardan biri Ebû Muhammed Abdullah el-Hacerî'dir ki ondan 590 tarihinde Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 234/849) rivâyeti üzere İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvattâ'*ının icâzetini almıştır.⁵¹ Mezkûr tarihte 20 yaşında olduğu anlaşılmaktadır. Mürsî'nin yine el-Hacerî'den (ö. 591/1195) *eş-Şifâ*'yı dinlediği de aktarılmaktadır ki el-Hacerî bu eserin icâzetini bizzat müellifi olan Kâdî İyâz'dan (ö. 544/1149) almış bir âlimdir.⁵² Mürsî *Sîretü İbn İshâk*'ı da bu üstadından okumuştur.⁵³

Mağrib'den otuzlu yaşlarının başlarında, 603 tarihinde ayrılan Mürsî Mısır'da el-Hâfız Ebu'l-Hasen Ali b. Ali b. el-Mufaddal el-Makdisî'den; Dimeşk'de, bu beldenin kadılarından olan Ebu'l-Kâsım b. el-Harestânî, Ebu'l-Yemen el-Kindî ve İbnü'l-Melâib'den; Vâsıt'ta Ebu'l-Feth el-Meydânî, İbn Abdi's-Semî' ve İbnü'l-Mendâî'den; Bağdat'ta Ebû Ahmed Abdülvehhâb b. Sükeyne'den (bir cüz ve diğer bazı parçalar⁵⁴); Kâdî el-Meristan Muhammed b. Abdülbaki b. Muhammed'in öğrencilerinden; Mekke'de ise eş-Şerîf Yunus b. Yahya el-

⁴⁸ Bu eser el-'Amîdî'nin cedel ilmine dair, pek çok şerhi yapılmış bir eserdir. Bk. Ahmet Özel, "Amîdî, Rükneddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/56-57.

⁴⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 23/317.

⁵⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres ev tecrîdü esânîdî'l-kütübi'l-meşhûreti ve'l-eczâî'l-mensûre*, thk. Muhammed Şekûr el-Meydânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 201.

⁵¹ Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 23/313; a. mlf., *Tarîhu'l-İslâm*, 14/786; Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 2/222.

⁵² Fâsî, *Zeylüt-takyîd fî rüvâti's-süneni ve'l-esânîd*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/284.

⁵³ Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdillâh b. Ömer el-Ömerî el-Füllânî, *Katfu's-semer fî ref'i esânîdî'l-musannefâti fi'l-fünûni ve'l-eser*, thk. Amir Hasen Sabrî (Mekke: Dâru's-şurûk, 1984), 146.

⁵⁴ Bu cüzün hangi eserden olduğu belirtilmemiştir.

Hâşimî'den hadis dinlemiştir. Kezâ Abdülmuizz Muhammed el-Herevî'den ve Hemedan'da bir grup muhaddis âlimden hadis almıştır. Nişabur'da Ebu'l-Hasen el-Müeyyed b. Muhammed et-Tûsî'den *Sahîhu Müslim* ile İbn Nüceyd'in (ö. 366/976) *el-Cüz'ünü*⁵⁵ dinlemiş ve ondan Ebû Mus'ab rivâyeti üzere *el-Muvattâ'yı* rivâyet etmiştir. Yine Nişabur'da Mansûr b. el-Mün'im (Abdülmün'im) el-Fürâvî'den *Sünenü'l-Beyhakî'yi* ve Zeyneb bint eş-Şa'riyye adlı hanım üstâdeden İbn Nüceyd'in *el-Cüz'ünü* dinlemiştir. İbn Ravh el-Herevî ise Mürsî'nin Herat kentinde hadis aldığı üstâdıdır.⁵⁶ Mürsî, Abdân el-Ahvâzî'nin (ö. 306/918) *el-Fevâid'i* ile Hâkim el-Kebîr'in (ö. 378/988) *el-Fevâid'ini* de yine Zeyneb bint eş-Şa'riyye'den semâ' yöntemiyle almıştır.⁵⁷ Onun, zikir geçen hocalarına kıyasen kaynaklarda bahsedilmeyen pek çok üstat ve üstâdeden istifade ettiğini tahmin etmek zor değildir.

Küçük yaşlarından ihtiyarlık çağına kadar sürekli ilimle meşgul olan Mürsî'nin yapmış olduğu araştırmaları ve telif ettiği eserleri "hayranlık uyandırıcı" diye vassfeden Fâsî de diğer müellifler gibi onun pek çok ülkeye seyahat ettiğini kaydetmektedir. Önce Mağrib'in batısına, daha sonra İskenderiye ve Mısır diyarına, Şam ve İrakeyn (İran-İrak) bölgesine gitmiştir. Mekke ve civarında uzun yıllar kalmıştır. Acem beldelerinde bulunmuş, münazaralar yapmış, okumuş ve okutmuş, ulemânın ilminden istifade etmiş ve kendisinden istifade edilmiştir. Bulunduğu her yerde tedris faaliyetini asla bırakmamış; her yerde onun ilmi ve fazileti ikrar edilmiştir.⁵⁸

Mürsî'nin defalarca Mekke'ye uğradığı, orada uzun müddet kaldığı; özellikle Hicâz, Mısır ve Şam bölgelerinde ona gösterilen ilgi ve verilen değer diğer yerlerdekinden daha çok ve daha büyük olduğu vurgulanmıştır.⁵⁹ Onun Horasan, Merv, Şâhican gibi yerlere gittiğine, oradan tekrar Bağdat'a dönerek Halep ve Dimeşk'te kaldığına dikkat çeken Yâkut; yukarıda belirtildiği üzere Mürsî ile Mısır seyahatinde yol arkadaşlığı yapmış ve onu yakından tanıma fırsatı bulmuştur.⁶⁰ Yâkut'u teyiden İbnü'n-Neccâr'ın belirttiğine göre de Mürsî, Horasan bölgesine seyahat edip Nişabur, Merv ve Herat'ta hadis dinledikten sonra tekrar Şam bölgesine dönmüş, ardından hac yaparak Bağdat'a gelmiş ve Nizâmiye Medresesi'ne yerleşmiştir. Burada Beyhakî'nin (ö.

⁵⁵ Ebû Amr İsmâîl b. Nüceyd b. Ahmed es-Sülemî en-Nisâbü'rî, aynı zamanda "Muhaddis-i Rabbânî" unvanı ile anılmış olan bir sûfidir. "*el-Cüz'*" onun rivayet ettiği âli isnadlı hadisleri ihtiva eden risâlesidir. Bk. Erhan Yetik, "İbn Nüceyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1999), 20/234-235.

⁵⁶ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/546-547; Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, 14/786; a. mlf. *Siyeru a'lâm*, 23/313; Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 2/222-223; Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât*, 1/145.

⁵⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 262, 318.

⁵⁸ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 2/224.

⁵⁹ Bk. Yûnîni, *Zeylu Mir'ât*, 1/76-77. Ayrıca bk. Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 2/222-224.

⁶⁰ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/546.

458/1066) *es-Sünenü'l-Kebîr*'ini ve Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Garîbu'l-Hadis*'ini Mansûr el-Fûrâvî rivâyetiyle nakledip okutmuştur.⁶¹ Böylece Mürsî evlenen üstatlardan hadis dinlediği; fıkıh, hilâf, usûleyn (usûlü'd-dîn, usûlü'l-fıkıh) ilimlerini tahsil ettiği Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde yıllar sonra üstatlık da yapmıştır.⁶²

Bütün bunlardan Mürsî'nin tam bir ilim aşığı olduğu; yaptığı seyahatlerin de keyfi seyahatlerden ziyade ilim öğrenmek için, özellikle de hadis tahsil etmek için olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu yönüyle onun, hayatı boyunca "*er-rihle fî talebi'l-hadis*"⁶³ (hadis öğrenmek ve râvi hakkında bilgi edinmek için seyahate çıkma)"in güzel örneklerini verdiğini söylemek mümkündür. Mürsî'nin âdeta bir bal arısı misali, yoğun emekle topladığı ilim usâresini dağıtma konusunda da son derece cömert ve fedâkâr bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Ona talebelik yapan ve ondan hadis dinleyen pek çok hadis hâfızının ve meşhur âlimin olduğu kaydedilmiştir.⁶⁴ Ayrıca o, cerh ve ta'dîl konusundaki uzmanlık açısından da kendisine itimat edilecek muhaddisler arasında zikredilmektedir.⁶⁵

Zehebî'nin naklinde İbnü'n-Neccâr, Mürsî için "O 605 senesinde ilim talebiyle geldi; pek çok âlimden hadis dinledi, fıkıh ve usûl okudu; ardından Horasan'a gitti, bir müddet sonra icâzetli olarak tekrar Şam'a döndü, sonra hac yaptı."⁶⁶ demektedir. Yukarıda İbnü'n-Neccâr'ın Mürsî'ye takaddümüne rağmen ondan hadis dinlediğine dâir kaydettiğimiz bilgi de muhtemelen bununla bağlantılıdır. Yani Mürsî, kendi zamanındaki hadis âlimlerinin çoğunun gitmediği uzak diyarlara gidip hadis tahsili yapmış, oralardaki muhaddislerden çeşitli eserleri dinleyip o eserlerin icâzetlerini almış; Şam bölgesine döndüğünde ise öğrendiklerini oradaki hadis taliplerine aktarmıştır. Diğer taraftan hadis taliplerinin âlî isnada önem gösterdikleri ve buna sahip gördükleri muhaddislere öğrencilik ettikleri de muhakkaktır. Böylece bir zamanlar belki ders arkadaşı olan yahut kendisinden ileri seviyede bulunan bazı âlimler Mürsî'ye öğrencilik yapmıştır. Kezâ yine bundan anlaşılmaktadır ki ilim talibi olanlar, ihtiyaç duydukları zaman rahle-i tedrise oturma hususunda son derece mütevazı davranmıştır. Nitekim İbnü'n-Neccâr'ın pek çok beldeyi gezip hadis

⁶¹ Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, 14/786; a.mlf. *Siyeru a'lâm*, 23/314. Ayrıca bk. Ebû's-Safâ Salâhuddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafâ (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000), 3/283; Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, 6/67

⁶² Bk. Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, 6/67.

⁶³ İbrahim Hatiboğlu, "Rihle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/106-108.

⁶⁴ Fâsî, *el-İkdü's-semîn*, 2/223.

⁶⁵ Zehebî, *Erbe'u resâil fî ulûmi'l-hadis (Zikru men yu'temedu kavluhu fî'l-cerhi ve't-ta'dîl)*, thk. Abdülfettah Ebû Guddê (Beirut: Dâru'l-Beşâir, 1990), 223.

⁶⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 23/313.

tahsil ettiği; hadis hâfızı olduğu, bunun da ötesinde kırk yıl hadis rivâyet ettiği ve özellikle isnad konusunda otorite sayıldığı belirtilmiştir.⁶⁷ Oysaki modern dönem tefsir çalışmalarında adı sıkça anılan Mürsî'nin hadis konusunda bu denli bir şöhrete sahip olduğundan hiç bahsedilmemektedir. Hatta daha doğrusu onun muhaddis üstatlardan olduğu, bu makalede yaptığımız gibi ilgili literatürün taranması sonucu anlaşılabilir.

Almış oldukları hadislerin silsilelerinde Mürsî'yi zikreden pek çok hadis âliminin olduğu, hadis eserlerinde onun adının sıkça anıldığı görülmektedir. Özellikle tabakât ve terâcim literatüründe Mürsî'den hadis alan pek çok isme rastlanmaktadır. Bunlardan tespit edebildiklerimiz bir sonraki başlık altında gelecektir. Burada meşhur hadis âlimi İbn Hacer el-Askalânî'nin "*el-İmtâ' bi'l-Erba'ine'l-Mütebâyneti (bi-şarti)'s-Semâ'*" adlı eserinde, senesinde Mürsî'nin yer aldığını tespit ettiğimiz bir örnek aktarım zikredilecektir.

Askalânî bu eserinde semâ' yoluyla ve âlî isnadla kırk ayrı üstadından aldığı, bu üstatların da kırk ayrı sahâbîden rivâyet ettikleri kırk beş hadisi derlemiştir. Eserde bu hadislerin Kütüb-i Sitte ile dört mezhep imamının eserlerinde bulunması gibi şartlar da gözetilmiş, böylece hadislerin sağlamlık dereceleri belirtilmiştir.⁶⁸ Askalânî söz konusu hadislerin otuz dördüncüsünü "حَدَّثَنِي" lafzıyla başlayarak şöyle kaydetmektedir:

İbn Hacer el-Askalânî→ el-Kâdî el-Muhaddis Ebû Hâmid Muhammed b. Abdullah el-Mahzûmî→ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Abdilmu'tî→ es-Safî Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir et-Taberî→ **Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbn Ebi'l-Fadl el-Mürsî**→ Ebû Ravh Abdulmuizz b. Muhammed el-Herevî→ Temîm b. Ebî Saîd el-Cürcânî→ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Bihâtî→ Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Hârûn ed-Dûrî→ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî→ el-Hasen b. Süfyân→ Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe→ Yahyâ b. Süleym→ İsmâil b. Kesîr→ Âsım b. Lakîr b. Sabre→ Babası (Lakîr): "Resûlullah'tan (s.a.s.) abdesti sordum. O, 'Abdesti eksiksiz tamamla ve oruçlu olma durumun hariç abdest alırken suyu burnuna iyice çek.'⁶⁹ dedi." Bu sahîh bir hadistir. İbn Hibbân *Sahîh*'inde⁷⁰ bu şekilde ve yine daha uzun ve

⁶⁷ Sâmi es-Sakkâr, "İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/169-170.

⁶⁸ Bk. M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/522-523.

⁶⁹ "أَسْبَغَ الْوُضُوءَ وَبَالَغَ فِي الْأَشْتِشَاقِي إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَائِمًا"

⁷⁰ Bu eser *et-Teķāsîm ve'l-Envâ'* (el-Müsnedü's-şahîh 'ale't-teķāsîm ve'l-envâ') ismiyle de anılmaktadır.

tafsilatlı başka bir vecihle de rivâyet etmiştir. *Sünen-i Erbaa* ashâbı da (Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce) aynı hadisi Yahyâ b. Süleym ve Ebû Hâşim künyeli sika râvi İsmâil b. Kesîr tarîkiyle nakletmiştir. Hadisi ondan, aralarında Süfyân es-Sevrî ve İbn Cüreyc'in de bulunduğu pek çok râvî rivâyet etmiştir. (İbn Hacer) “Ben, bu hadisi âlî olarak kırâaten (âlî olarak elde ettiğim bu hadisi kıraat yöntemiyle) ‘Fâtıma bintü'l-Müneccâ→ Süleyman b. Hamza→ Muammed b. Abdilvâhid el-Medîni→ İsmâil b. Ali el-Hammâmî→ Ebû Müslim b. İsa→ el-Fadl b. Dükeyn→ Süfyân es-Sevrî→ Ebû Hâşim⁷¹ senediyle aktardım.” diyerek hadis metnini aynı şekilde zikretmiştir.”⁷²

Mürsî'nin meşgul olduğu ilmî saha hiç şüphesiz ki yukarıdakilerle sınırlı değildir. İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) ifadesine göre Mürsî kelâm ilmiyle de ciddi anlamda meşgul olmuş, Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) öğrencisi olan Şemsüddîn Abdülhamid b. İsa el-Husrevşâh'den (ö. 652/1254) çokça istifade etmiştir.⁷³

Mürsî'nin tasavvufî yönünün olduğu da anlaşılmaktadır. Bunu, özellikle Zehebî'nin Yâkut'tan aktardığı bir bilgiyle anlamaktayız. Yâkut'un kendi eserlerinde rastlamadığımız bu nakle göre o şöyle demektedir:

Şerefüddîn (Mürsî) bana İbn Dehhâk'ın ona şöyle anlattığını anlatmıştı: Kur'ân'ı ve Gazzâlî'den *İhyâ* gibi bazı eserleri hıfzettiğimde henüz bir delikanlıydım. Tilimsân'a gittim. Orada pejmürde, neredeyse bir zira' civarında boya sahip kısa bir adam gördüm. Ücreti karşılığı sepetiyle balık taşıyordu. Hiç kimse onun namaz kıldığını görmemişti. Bir gün ben onun namaz kıldığına rastlamıştım. O ise beni fark edince hemen namazı bozup abes davranışlarda bulunmaya başlamıştı. Derken bayram geldi ve ben onu bayram namazının kılınacağı alanda gördüm. Onu beraberimde alayım da yemek yedireyim diye düşündüm. Benden önce davranarak “Seni geçtim! Benimle gel.” dedi. Onunla birlikte kabristana kadar yürüdüm. Bana orada, bayramlarda yenilen sıcak bir yemek sundu. Hayrete düştüm ve onu yedim. Ardından bana, sanki daha önce benimle berabermişçesine geçmiş ahvâlimi anlattı. Daha sonra namaz kıldığım zaman ayağımın altında bir nurun belirdiğini görür gibi

⁷¹ Eserin tahkikinde bu isim “أبي هشام” diye kaydedilmiştir ki hatalı olduğu anlaşılmaktadır.

⁷² İbn Hacer el-Askalânî, *el-İmtâ' bi'l-erba'îne'l-mütebâyineti (bi-şarti)'s-semâ'*, thk. Ebû Abdillâh Muhammed Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 50-52.

⁷³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/351.

oldum. Bana, “Sen gururlusun, kendini bir şey mi sanıyorsun? Hayır! İlimleri tahsil edene kadar olmaz!” dedi. Ona, “Ben rivâyetler (kıraat imamlarının okuyuşlarına göre) üzere Kur’ân’ı ezberliyorum.” dedim. “Olmaz! Onun te’vîlini hakikatiyle beraber öğrenmen gerekir.” dedi. “Bana öğret.” deyince, “Sabahleyin benimle balıkçılar çarşısında buluş.” dedi. Sabah olunca, bir mekânda yalnız kaldık. Kur’ân’ı hayranlık uyandıran ve dehşete düşüren bir tarzda tefsir edip mânâlarını açıklamaya başladı. Hayretler içinde kaldım. Ona, “Söylediklerini yazmak isterim.” dedim. Bana, “Sence yaşım kaçtır?” dedi. “Yetmiş civarında” diye cevap verince, bana “Hayır yüz on yaşındayım. Kırk yıl ilim okudum ve sonra okumayı bıraktım. Allah’tan seni dinde fakih kılmasını iste!” dedi. O zamandan sonra denk geldiğim her şeyi/her ilmi ezberlemeye başladım. İşte bende gördüğünüz ne varsa hep onun bereketiyle dokunuşuyla ortaya çıkmıştır.⁷⁴

Yine Mürsî, üstadı olan İbn Dehhâk’ın kendisine, “Bugün arzın kutbu İbnü’l-Eşkar’dır (yahut “Eşkar’dır”). Eğer benden önce ölürse onun yerine ben kutub olacağım.” dediğini nakletmiştir.⁷⁵ Bu bilgiler onun tasavvuf kültürüne muhib ve âşına olduğunu teyit etmektedir. Nitekim zühd hayatının, fethedilişinden itibaren Endülüs’te maruf olan ve pratiğe geçirilip uygulanan bir hayat tarzı olduğu belirtilmiştir. Örneğin İbn Meserre (ö. 319/931) ve öğrencilerinin Kurtuba yakınındaki bir dağa çekilip orada zühdü esas alarak yaşadıkları bilinmektedir. Meriye’de (Almeria) İbnü’l-’Ârif (ö. 536/1141), İşbiliye’de İbn Berrecân (ö. 536/1142), Şilb’de Ebu’l-Kâsım İbn Kâsî (ö. 546/1151) gibi zâtların çevresinde sûfî gruplar kümelenmiştir. Bölgede yetişen en meşhur sûfî ise şüphesiz ki İbnü’l-Arabî’dir (ö. 638/1240).⁷⁶

Mürsî’nin şairlik yönünün de olduğu bilinmektedir. Onun şiirle ilgili bir eserinden bahsedilmemekteyse de bazı kaynaklarda kendisine atfedilen beyitlerin olduğu görülmektedir. İbnü’n-Neccâr’ın kaydına göre Mürsî’nin bizzat okuduğu beş beyitlik bir şiiri şöyledir:

“مَنْ كَانَ يَرْغَبُ فِي النَّجَاةِ فَمَا لَهُ ... غَيْرَ اتِّبَاعِ الْمُصْطَفَىٰ فِيمَا أَنَىٰ / Kim kurtuluş isterse, onun Mustafâ’nın getirdiği dine ittiba etmekten başka çaresi yoktur.”

“ذَاكَ السَّبِيلُ الْمُسْتَقِيمُ وَغَيْرُهُ ... سُبُلَ الضَّلَالَةِ وَالْغَوَايَةِ وَالرَّدَىٰ / Zira bu yol dosdoğruyken onun dışındakiler dalâlet, sapkınlık ve helâket yollarıdır.”

⁷⁴ Zehebi, *Siyeru a’lâm*, 23/315-316.

⁷⁵ Zehebi, *Siyeru a’lâm*, 23/316.

⁷⁶ Bk. Özdemir, “Endülüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/221.

“فَاتَّبِعْ كِتَابَ اللَّهِ وَالسُّنَنَ الَّتِي ... صَحَّتْ فَذَلِكَ إِذَا اتَّبَعْتَ هُوَ الْهُدَى / O hâlde Allah'ın kitabına ve sahih sünnete uy. İşte bu, eğer ona uyarsan hidâyetin ta kendisidir.”

“وَدَعَ السَّوَالَ بِلَمٍّ وَكَيْفَ فَإِنَّهُ ... بَابُ يَجْرُ ذَوِي الْبَصِيرَةِ لِلْعَمَى / Niçin ve Nasıl? diyerek soru sormayı bırak! Çünkü bu, basiret sahiplerini çekip körlüğe götüren kapıdır.”

“ed-Dîn ise Resûlün, onun ashâbının, tâbiûnun ve onların yolunu takip eden kimselerin söylediği şeydir.”⁷⁷

3. Mürsî'nin Öğrencileri

Görebildiğimiz kadarıyla Mürsî'ye hicâz, Mısır, Şam ve Irak bölgelerinde uzun yıllar hadis nakletmiş,⁷⁸ talebe yetiştirmiş ve icâzet vermiştir. Yaptığımız literatür taraması sonucu onun öğrencisi olduğunu tespit ettiğimiz isimlere bu bölümde yer verilecektir. Adı geçen zevâtın Mürsî'nin zamanına nispeten İslâm âleminin dört bir yanından olduğu belirtilmelidir. Öyle anlaşılıyor ki bu durumu mümkün kılan şey, ilim taliplerinin her beldeden ona gelmesiyle beraber onun da pek çok beldeyi dolaşması ve elde ettiği ilmi cömertçe dağıtmış olmasıdır.

Öncelikle en meşhur ve özellikle Zehebî başta olmak üzere diğer müelliflerin zikrettiği öğrencilerinden bahsetmek gerekirse; ilimde ona nisbeten mütekaddim olmasına rağmen el-Hâfız Abdullah İbnü'n-Neccâr (ö. 643/1245); Muhibbüddîn et-Taberî (ö. 694/1295), el-Hâfız Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî (ö. 705/1306), iki meşhur kâdı Takiyyüddîn el-Hanbelî ve Cemâlüddîn (yahut Kemâlüddîn) Muhammed b. Sûmer el-Mâlikî, el-Hatîb Şerefüddîn el-Fezârî, İmâdüddîn İbnü'l-Bâlisî, Muhammed b. Yusuf ez-Zehebî, Muhammed b. Yusuf b. el-Mühtâr, Bahâüddîn İbrâhim İbnü'l-Makdisî, eş-Şeref Abdullah İbnü's-Şeyh, eş-Şems Muhammed İbnü't-Tâc, Sa'düddîn Yahyâ b. Sa'd, Mahmûd b. el-Merâtibî, Muhammed b. Ni'me, Ali el-Kusayrî, Mahmûd el-A'ser gibi âlimler; Mekke, Dimeşk ve Mısır ehlinde pek çok ilim talibi Mürsî'den hadis almış ve rivâyet etmiştir.⁷⁹

Yine meşhur âlimlerden İzz (İzzüddîn) b. Abdüsselam (ö. 660/1262),⁸⁰ İbn Dakîkû'l-İd (ö. 702/1302)⁸¹ ve Celâlüddîn Ahmed b. Abdurrahman b.

⁷⁷ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/547; Yûnînî, *Zeylu Mir'ât*, 1/77; Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, 14/787; Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, 6/67.

⁷⁸ Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, 6/67.

⁷⁹ Bk. Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, 14/786; a.mlf., *Siyeru a'lâm*, 23/313. Ayrıca bk. Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât*, 1/146. Ayrıca bk. Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, *er-Râbi' min Mu'cemi şuyûhi'd-Dimyâtî*, (b.y.: Mevkiu's-Şebeketi'l-İslâmiyye, 2004), 6-7; İbn Ferhûn İbrâhim b. Ali b. Muhammed Burhanuddin el-Ya'merî, *ed-Dîbâcu'l-müzheb fî mârifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*, thk. Mahmud el-Ahmedî Ebu'n-Nur (Kahire: Dâru't-Türâs, ts.), 2/320.

⁸⁰ Bk. Ebu'l-Feth Takiyyüddîn Muhammed İbn Dakîkî'l-İd, *el-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*, (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2013), 15.

Muhammed el-Kindî ed-Düşnâ⁸² ise Mürsî'den Arapça tahsil etmiştir. Ebu'l-Kâsım b. Ebû Bekir İbn Zeytûn (ö. 691/1293) Mürsî'den hadis rivâyet edenlerden biridir.⁸³ Onunla aynı yıl vefat eden Ahmed b. Yûsuf b. Ya'kûb b. Ali el-Fihri el-Leblî de Mürsî'den ilim ve hadis almıştır.⁸⁴ Yahya b. Yûsuf b. Ebî Muhammed b. Ebi'l-Fütûh el-Makdisî⁸⁵ ve Kemâliye bint Ebî'z-Zikr Ahmed b. Abdilkadir b. Ebi'z-Zikr ed-Demrâvî el-İskenderânî⁸⁶ de Mürsî'den icâzet alan âlimlerdendir. Son zikredilen ismin bir âlime hanım olması dikkat çekicidir.

Mürsî'yi son derece iyi tanıdığı ve yakından takip ettiği anlaşılan Takiyyüddîn el-Fâsî, *Zeylû't-Takyîd* ve *el-'İkdû's-Semîn* adlı eserlerinde, hangi âlimin Mürsî'den hangi eseri okuduğu bilgisini de vererek, pek çok zâtın onun yanında yaptığı ilim tahsilinden bahsetmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, İbn Câbir el-Vâdî Âşî, İbn Rüşeyd gibi bazı âlimlerin de benzeri birtakım detaylardan bahsettiği görülmektedir. Bunları bir tablo halinde aşağıda gelecek şekilde arz edebiliriz.

Öğrenci Adı	Mürsî'den Aldığı İcâzet
Ahmed b. Abdullah b. Muhammed Muhibbüddîn et-Taberî	<i>el-Muvattâ</i> (Yahya b. Yahya rivâyeti), <i>Sahîhu Müslim</i> , <i>Sahîhu İbn Hibbân</i> ⁸⁷
İbnü'l-Mısrî (Yahya b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdüsselam et-Temîmî es-Sefâkûsî)	<i>el-Muvattâ</i> (Yahya b. Yahya rivâyeti) ⁸⁸
İbnü'l-Müneyyir Ali b. Muhammed b. Mansûr el-Mâlikî (ö. 683/1284)	<i>el-Muvattâ</i> (Yahya b. Yahya rivâyeti) ⁸⁹
Ebû Bekr Kutbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Kastallânî (ö. 686/1287)	<i>el-Muvattâ</i> ⁹⁰ , <i>Sahîhu Müslim</i> ⁹¹ , <i>Sahîhu İbn Hibbân</i> ⁹²
İbnü'l-Kastallânî (Ebu'l-Feth Şerefüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kaysî) ⁹³	<i>Sahîhu İbn Hibbân</i> (Kısmen), <i>el-Cüz'</i> (İbn Nüceyd), <i>el-Erba'în</i> ve <i>el-Mîe</i> (Fürâvî) ⁹⁴

⁸¹ Muvaffakuddin b. Osman, *Mürşidü'z-züvvâr ilâ kubûri'l-ibrâr* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyeti'l-Bünâniyye, 1415/1995), 2/24; Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebir*, 6/197.

⁸² Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebir*, 1/299.

⁸³ İbn Câbir el-Vâdî Âşî el-Endelüsî, *Bernâmecu'l-Vâdî Âşî*, thk. Muhammed Mahfûz (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1980), 40.

⁸⁴ Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifine't-Tûnüsiyyîn* (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 4/202.

⁸⁵ Fâsî, *Zeylû't-takyîd*, 2/310.

⁸⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine fî a'yâni'l-mie ve's-sâmine* (Haydarâbâd: Dâru'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1972), 4/314.

⁸⁷ Fâsî, *Zeylû't-Takyîd*, 1/75, 323; a.mlf., *el-'İkdû's-Semîn*, 3/38-39.

⁸⁸ Fâsî, *Zeylû't-Takyîd*, 2/306. Ayrıca bk. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine*, 6/195.

⁸⁹ İbn Câbir el-Vâdî Âşî, *Bernâmecu'l-Vâdî Âşî*, 158.

⁹⁰ İbn Rüşeyd el-Fihri, *Mil'û'l-aybe*, 40; Fâsî, *Zeylû't-Takyîd*, 1/214; a.mlf., *el-'İkdû's-Semîn*, 2/353.

⁹¹ Fâsî, *Zeylû't-takyîd*, 1/59.

⁹² Fâsî, *el-'İkdû's-semîn*, 2/353.

⁹³ Bu zât Ebû Bekr Kutbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Kastallânî'nin oğludur.

⁹⁴ Fâsî, *el-'İkdû's-semîn*, 3/81.

Ebu'l-Hüdâ Kemâlüddîn el-Hasen b. Muhammed b. Ahmed el-Kaysî el-Kastallânî ⁹⁵	<i>el-Erba'în</i> (Fürâvî) ⁹⁶
Cemâlüddîn el-Mâlikî	<i>el-Muvattâ</i> (Yahya b. Yahya rivâyeti), <i>Sahîhu Müslim</i> ve <i>eş-Şifâ</i> ⁹⁷
Nâsirüddîn Mansûr b. Ahmed el-Mişdâlî'dir	<i>Sîretü İbn İshâk</i> , ⁹⁸ <i>eş-Şifâ</i> ⁹⁹
Fahrüddîn Osman b. Muhammed b. Osman et-Tezzerî	<i>el-Cüz'</i> (İbn Nüceyd) ¹⁰⁰
Safiyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrahim et-Taberî	<i>el-Cüz'</i> (İbn Nüceyd) ¹⁰¹ <i>Sahîhu İbn Hibbân</i>
Nürüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ebî Bekir el-Vânî el-Halâtî es-Sûfî	<i>el-Cüz'</i> (İbn Nüceyd) ¹⁰² , <i>Sahîhu Müslim</i> ¹⁰³
Radiyyüddîn Ebû İshâk (Ebû Ahmed) İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim et-Taberî	<i>el-Cüz'</i> (İbn Nüceyd), <i>Sahîhu İbn Hibbân</i> , <i>'Avâlî</i> (Fürâvî) ¹⁰⁴
Şihâbüddin Ahmed b. Abdullah İbnü'l-İmâm el-Cezâirî	<i>Sahîhu Müslim</i> ¹⁰⁵
İmâdüddîn Ebu'l-Hasen (Ebu'l-Kâsım) Abdurrahman b. Muhammed b. Ali et-Taberî el-Mekkî	<i>Sahîhu Müslim</i> , <i>Sahîhu İbn Hibbân</i> ¹⁰⁶
Ebu'n-Nasr Abdurrahman b. Muhammed b. Ali et-Taberî ¹⁰⁷	<i>Sahîhu Müslim</i> , <i>Sahîhu İbn Hibbân</i>
Muvaffaküddîn Osman b. Mûsa b. Abdullah el-Erbilî el-Âmidî ¹⁰⁸	<i>Sahîhu Müslim</i> , <i>Sahîhu İbn Hibbân</i>
Ebu'l-Berekât Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Tezzerî el-Kastallânî ¹⁰⁹	<i>Sahîhu Müslim</i> , <i>Sahîhu İbn Hibbân</i>
İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim Ebû Bekir b. Muhammed İbrâhim ¹¹⁰	<i>Sahîhu İbn Hibbân</i>

⁹⁵ Bu zât Ebû Bekr Kutbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Kastallânî'nin oğludur.

⁹⁶ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 3/406.

⁹⁷ Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 1/128.

⁹⁸ Füllânî, *Katfu's-semer*, 146.

⁹⁹ Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 2/284. Ayrıca bk. İbn Câbir el-Vâdî Âşî, *Bernâme'cu'l-Vâdî Âşî*, 138-139; Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât*, 2/301.

¹⁰⁰ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 5/179.

¹⁰¹ Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 1/375; a.mlf. *el-'İkdü's-semîn*, 3/82.

¹⁰² İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 372; a. mlf. *el-Mecmau'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfehres*, thk. Yûsuf Abdurrahman Mar'aşlî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992), 2/561.

¹⁰³ Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 2/204; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 27.

¹⁰⁴ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 3/151-152; İbn Câbir el-Vâdî Âşî, *Bernâme'cu'l-Vâdî Âşî*, 80.

¹⁰⁵ Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 1/322.

¹⁰⁶ İbn Câbir el-Vâdî Âşî, *Bernâme'cu'l-Vâdî Âşî*, 144; Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 5/54; Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Miknâsî, *Dürretü'l-hicâl fî (ğurreti) esmâ'ir-ricâl* (*Zeylü Vefeyâtî'l-a'yân*), thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr (Kâhire: Dâru't-Türâs/Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, 1971), 3/108.

¹⁰⁷ Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 2/98.

¹⁰⁸ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 5/183.

¹⁰⁹ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 5/371. (Fâsî, bu zâtın *Sahîhu Müslim*'in iki, üç ve dördüncü ciltlerini dinlediğini; ayrıca ilk cildini (cüz) de Mürsî'den dinlediği kanaatinde olduğunu belirtmiş ancak bu konuda bir bilgiye rastlamadığını kaydetmiştir.)

¹¹⁰ Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 1/436-437.

Takiyyüddîn Hatîbu Mekke Abdullah b. Ahmed b. Muhammed et-Taberî ¹¹¹	<i>Sahîhu İbn Hibbân</i>
Şerefüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Ali et-Taberî (ilk iki cildi belki de tamamını) ¹¹²	<i>Sahîhu İbn Hibbân</i>
Şeyhu'l-Harem Muhammed b. Ebû Bekir Abdullah İbn Halîl eş-Şâfiî el-Askalânî ¹¹³	<i>Sahîhu İbn Hibbân</i>
Ebu'l-Feth Tâcüddîn Ali b. Yûsuf b. Ebî Bekr es-Secezi el-Mekkî (ilk üç cildi belki de tamamını) ¹¹⁴	<i>Sahîhu İbn Hibbân</i>
Bahâuddîn Ebû Muhammed İmrân b. Sâbit b. Hâlid el-Kuraşî el-Fihri ¹¹⁵	<i>Sahîhu İbn Hibbân</i>
Şeyhu'l-Harem Radiyyüddîn Mûsa b. Hasen b. Mûsa eş-Şeybânî et-Taberî (çeşitli ciltlerini belki de tamamını) ¹¹⁶	<i>Sahîhu İbn Hibbân</i>
Şerefüddîn Ebu'l-Fadl Yahyâ b. Muhammed Ali b. el-Hüseyn b. Ali et-Taberî (çeşitli ciltlerini belki de tamamını) ¹¹⁷	<i>Sahîhu İbn Hibbân</i>
Muhammed b. Yusuf Ebû Tâhir el-Erbilî ez-Zehebî	<i>Sünenü'l-Beyhakî [632 tarihinde], el-Medhal ilâ es-Süneni'l-Kebîr (el-Medhal ilâ Kitâbi's-Sünen)</i> ¹¹⁸
Ahmed b. İbrahim b. Sibâ' Şerefüddîn el-Fizârî	<i>Sünenü'l-Beyhakî (sekiz, dokuz ve onuncu ciltler)</i> ¹¹⁹
Muhammed b. Ebi'l-Harem Şemsüddin Ebû Abdillâh ed-Dekkâk ¹²⁰	<i>el-Medhal ilâ es-Süneni'l-Kebîr</i>
Ahmed b. Hibetullah b. Ahmed İbn Asâkir ed-Dimeşkî ¹²¹	<i>el-Medhal ilâ es-Süneni'l-Kebîr</i>
İbnü'l-Mühtâr Mecdüddîn Yûsuf b. Muhammed b. Abdullâh ed-Dimeşkî ¹²²	<i>el-Medhal ilâ es-Süneni'l-Kebîr</i>
Burhânuddîn Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-Makdisî ¹²³	<i>Kitabü'l-Edeb (Beyhakî)</i>
Eyyûb b. Ni'me el-Kehhâl ¹²⁴	<i>Kitabü'l-Edeb (Beyhakî)</i>
Zeynüddîn Eyyûb b. Ni'me b. Muhammed el-Makdisî en-Nablusî ¹²⁵	<i>Kitabü'l-Edeb (Beyhakî) [646 senesinde]</i> ^{126]}

¹¹¹ Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 2/25.

¹¹² Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 2/307.

¹¹³ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 2/207.

¹¹⁴ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 5/321.

¹¹⁵ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 5/409.

¹¹⁶ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 6/135.

¹¹⁷ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 6/230.

¹¹⁸ Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 1/285. Ayrıca bk. Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 23/313.

¹¹⁹ Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 1/290.

¹²⁰ Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 1/268.

¹²¹ Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 1/406.

¹²² Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 2/327-328.

¹²³ Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 1/445.

¹²⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mecmau'l-müesses*, 2/85.

¹²⁵ Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 1/483. Ayrıca bk. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine*, 1/519.

Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed İbnü'l-Mühtâr Nâsiruddîn ed-Dimeşkî	<i>Kitabü'l-Edeb (Beyhakî), el-İ'tikâd (Beyhakî)</i> ¹²⁷
Behâüddîn Ebû İshâk el-Kâtib İbrahim b. Abdurrahman b. Nûh el-Makdisî	<i>el-Cüz' (İbn Nüceyd), Kitâbu'l-Erba'în (el-Hasen b. Süfyan), Kitabü'l-Edeb (Beyhakî)</i> ¹²⁸
Şeyhu'l-Harem Zahîruddîn Muhammed b. Abdullah b. Ebî'l-Fadl et-Tâî el-Bağdâdî	<i>Kitâbu'l-Erba'în (el-Hasen b. Süfyan), el-Cüz' (İbn Nüceyd)</i> ¹²⁹
Mecdüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Deylem b. Muhammed eş-Şeybî el-Hacebî	<i>el-Erba'în (Fürâvî)</i> ¹³⁰
Yahyâ b. Muhammed b. Sa'd	<i>el-Erba'în (Fürâvî)</i> ¹³¹ , <i>el-Fevâid (Abdân el-Ahvâzî)</i> ¹³²
Abdurrahman b. Şükr	<i>el-Fevâid (Hâkim el-Kebîr)</i> ¹³³
Muhammed İbn Ebî Bekr b. en-Nehhâs	<i>Kitâbü'l-Erba'în (Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî)</i> ¹³⁴
Yûnus b. Ebî İshâk el-Askalânî,	<i>Kitâbu Sibeveyhi (enbeena)</i> ¹³⁵

Eser ismi belirtilmeksizin Mürsî'den hadis dinlediğini kaydedilen diğer isimler ise tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Abdülkerim el-Bâzbînî,¹³⁶ Şerefüddîn el-Kürkî,¹³⁷ Nûrüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. es-Salâh Ömer el-Vâfî,¹³⁸ Zeynüddîn Ebu's-Sabr Eyyûb b. Ni'me b. Muhammed el-Makdisî,¹³⁹ Muhyiddîn b. Kemâlüddîn b. Dıyâuddîn el-Kanâî el-Kurtubî,¹⁴⁰ Emir Sencer Alemüddîn ed-Devâdârî,¹⁴¹ İbn Halîl el-Mekkî,¹⁴² Cemâlüddîn İbnü'l-Melcûm Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Mekkî,¹⁴³ Cemâlüddîn İbn Haşîş Muhammed b. İsa b. Sâlim eş-Şüreyşî,¹⁴⁴ Ebû Hâmid İbn Hâdim

¹²⁶ Bu zâtin takriben 639'da dünyaya geldiği ve Mürsî'den semâ'ının 646'da olduğunu söylediği kaydedilmiştir. Bk. Miknâsî, *Dürretü'l-hicâl*, 1/216.

¹²⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine*, 6/70.

¹²⁸ Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 1/430.

¹²⁹ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 2/218.

¹³⁰ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 3/23.

¹³¹ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mecmau'l-müesses*, 1/586.

¹³² İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 318.

¹³³ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 262.

¹³⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 212.

¹³⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 409.

¹³⁶ İbn Rüşeyd el-Fihri, *Mil'ü'l-aybe*, 61.

¹³⁷ İbn Rüşeyd el-Fihri, *Mil'ü'l-aybe*, 348.

¹³⁸ İbn Câbir el-Vâdî Âşî, *Bernâmecu'l-Vâdî Âşî*, 73.

¹³⁹ İbn Câbir el-Vâdî Âşî, *Bernâmecu'l-Vâdî Âşî*, 74.

¹⁴⁰ Safedî, *el-Vâfî*, 7/221; Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, 1/431.

¹⁴¹ Safedî, *el-Vâfî*, 15/290-291.

¹⁴² Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 1/136.

¹⁴³ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 2/243.

¹⁴⁴ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 2/330.

Muhammed b. Muhammed b. Abdullah el-Kuraşî,¹⁴⁵ Şeyhu'l-Harameyn Afîfüddîn Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Ebi'l-Fadl Muhammed ez-Za'ferânî el-Bağdâdî,¹⁴⁶ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İkbâl el-Kazvînî,¹⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah et-Tâî el-Ceyyânî,¹⁴⁸ Kalender Muhammed b. Dâvud b. Haccâc el-Fârisî,¹⁴⁹ Kâdi'l-Kudat Ebû Abdillâh İbnü'ş-Şeyh ez-Zâhid Ebû'r-Rebî' Muhammed b. Süleyman b. Şûmer b. Kumarî ez-Zevâzî,¹⁵⁰ Ebû Abdillâh el-Müeddeb bi-Câmî'i Amr Muhammed b. Abdülmün'îm el-Kuraşî,¹⁵¹ el-Vezîr Tâcüddîn İbn Hinnâ Muhammed b. Muhammed b. Ali,¹⁵² Nâsiruddîn İbnü'l-Muhtâr el-Kâtib,¹⁵³ Muhammed b. Ni'me b. Süleyman b. Sâlim (Selîm) es-Sâlihî el-Hicâr,¹⁵⁴ Takiyyüddîn Yûsuf b. Bedrân b. Bedr el-Makdisî eş-Şâmî,¹⁵⁵ Zeynüddîn Ali b. Mahlûf n. Nâhid en-Nûrî,¹⁵⁶ "Tûnusî" diye de bilinen Cemâlüddîn Muhammed b. Hasen b. Ali İbnü't-Tûnusî el-İskenderî,¹⁵⁷ "İbnü'l-Mısrî" diye maruf Ebû Zekerıyya Yahya b. Yûsuf İbn Ebî'l-Fütûh el-Makdisî,¹⁵⁸ Abdurrahman b. Ahmed b. Ömer b. Ebû Bekir b. Yeşkur Cemâlüddîn el-Makdisî ed-Dimeşki,¹⁵⁹ Şerefüddîn Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Yûsuf b. İshâk et-Taberî el-Mekki,¹⁶⁰ Tâcüddîn Ali b. Muhammed b. Abdisselâm b. Ebi'l-Me'âli el-Kâzrûnî¹⁶¹ ve Sadeka b. Ali b. el-Hüseyn b. Abdülaziz b. Selâme el-Lahmî el-Mağribî ed-Dimeşki ondan hadis rivâyet etmiştir.¹⁶²

Hadis dinleme açısından Mürsî'nin son öğrencisi Eyyûb b. Ni'me el-Kehhâl, ondan icâzet alma açısından son öğrencisi ise Ahmed b. Ali el-Cezerîdir. Takiyyüddîn el-Fâsî bu iki zâtın, kendi üstatlarının büyük üstatları olduğunu

¹⁴⁵ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 2/363.

¹⁴⁶ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 6/128.

¹⁴⁷ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 3/10.

¹⁴⁸ Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ* (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351/1933), 2/180.

¹⁴⁹ Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, 5/342.

¹⁵⁰ Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, 5/368.

¹⁵¹ Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, 6/78.

¹⁵² Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, 7/61.

¹⁵³ Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, 6/276.

¹⁵⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine*, 6/30.

¹⁵⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine*, 6/222.

¹⁵⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Ref'u'l-ısr an kudâti Mısr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 280.

¹⁵⁷ Miknâsî, *Dürrütü'l-hicâl*, 2/22; Ebu'l-Meâlî Takiyyüddîn Muhammed b. Râfi' b. Hicris es-Sellâmî, *el-Vefeyât*, thk. Sâlih Mehdi Abbas – Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1402), 1/156-157; İbn Câbir el-Vâdî Âşî, *Bernâmecu'l-Vâdî Âşî*, 135-136.

¹⁵⁸ Sellâmî, *el-Vefeyât*, 1/157; İbn Câbir el-Vâdî Âşî, *Bernâmecu'l-Vâdî Âşî*, 135-136.

¹⁵⁹ İbn Câbir el-Vâdî Âşî, *Bernâmecu'l-Vâdî Âşî*, 145.

¹⁶⁰ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 5/66.

¹⁶¹ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 5/297.

¹⁶² İbn Câbir el-Vâdî Âşî, *Bernâmecu'l-Vâdî Âşî*, 167.

belirtmiştir.¹⁶³ Zehebî, Mürsî'nin son öğrencisi olarak Eyyûb'a Yusuf el-Hutenî ismini de eklemiştir.¹⁶⁴ el-Hutenî, meşhur müfessir İbn Kesîr'in kendisinden icâzet aldığı üstatlardan biridir.¹⁶⁵

el-Elfiyye adlı eseriyle tanınan ve şöhretinin Sîbeveyhi'yi aştığı belirtilen¹⁶⁶ gramer, sözlük ve kıraat âlimi İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) de Mürsî'nin öğrencileri arasında olduğu görülmektedir.¹⁶⁷ Celâlüddîn Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Kindî de ondan nahiv ilmini alan zâtlar arasındadır.¹⁶⁸ Ali b. Abdülkerim ed-Dimaşkî'nin ise Mürsî'den *Cüz'ü'l-Halevî* diye bilinen ve muhtevâsında Mansûr Muhammed b. Abdullah b. el-Mübârek el-Bendenî'nin anlatımıyla çeşitli haberler, hikâyeler ve şiirler bulunan eseri ders aldığı kaydedilmiştir.¹⁶⁹

4. Mürsî'nin Eserleri

Daha önce geçtiği üzere Mürsî'nin çok çeşitli ilimlerde önde gelen âlimlerden biri olduğu vurgulanmaktadır. Bunlar başta hadis olmak üzere kıraat, fıkıh, hilâf, usûleyn (usûlü'l-fıkıh ve usûlü'd-dîn), nahiv ve lügat gibi ilimlerdir. Mürsî bu ilimlerin hepsinde eser telif etmiştir.¹⁷⁰ Kaynaklarda onun eserleri hakkında tıpkı hayatı ve şahsiyeti hakkında olduğu gibi çok muhtasar bilgiler zikredilmiştir. Araştırma sahamız açısından ona ait en önemli eserin, telif ettiği olduğu belirtilen geniş çaplı tefsir olduğu; bunu hadis, akaid, fıkıh usûlü ve Arap diliyle ilgili diğer eserlerinin takip ettiği söylenebilir. Kaynaklarda mezkûr bazı bilgileri iki başlık altında sunmak mümkündür.

4.1. Mürsî'nin Telif Etmiş Olduğu Tefsir

Takiyyüddîn el-Fâsî'nin aktarımlarına göre Muhibbü't-Taberî *et-Ta'rîf bi-Meşhati'l-Haremî's-Şerîf* adlı eserinde Mürsî'nin 20 ciltlik bir büyük tefsirinin, 10 ciltlik orta büyüklükte bir tefsirinin ve 3 ciltlik küçük bir tefsirinin olduğunu belirtmiştir.¹⁷¹ Zehebî'nin verdiği bilgide Mürsî'nin büyük bir tefsir telif ettiği

¹⁶³ Fâsî, *el-'İkdû's-semîn*, 2/225.

¹⁶⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 23/318; a.mlf., *Tarîhu'l-İslâm*, 14/787.

¹⁶⁵ Bk. Abdülkerim Özeydin, "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1999), 20/132.

¹⁶⁶ Bk. Abdülbaki Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/169.

¹⁶⁷ İbn Mâlik et-Tâî, *İcâzü't-ta'rîf fi ilmi't-tasrîf*, thk. Muhammed el-Mehdî Abdülhayy Ammar Sâlim (Medine: İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1422/2002), 19.

¹⁶⁸ Ebu'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzak ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 35/13.

¹⁶⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mecmau'l-müesses*, 2/65.

¹⁷⁰ Fâsî, *el-'İkdû's-semîn*, 2/223.

¹⁷¹ Fâsî, *el-'İkdû's-semîn*, 2/223. Ayrıca bk. Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât*, 1/145.

fakat bunu tamamlayamadığı söylenmektedir.¹⁷² İbn Hacer aynı eseri “Kitâbü Tefsîri’l-Kebîr” diye kaydetmiştir.¹⁷³ Kâtib Çelebi’nin *Tefsîru’l-Kur’ân* diyerek andığı eserle¹⁷⁴ ilgili Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920) “Ona ait ciltler dolusu uzunlukta bir tefsir vardır.” demektedir.¹⁷⁵ Çağdaş âlimlerden olan Âdil Nuveyhîd bu eseri “رَبِّ الظَّمَانِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ : *Reyyû’z-Zam’ân fî Tefsîri’l-Kur’ân*” adıyla kaydetmiş, bu geniş eserle birlikte on cilt olan ikincisini “*et-Tefsîru’l-Evsat*”, üç cilt olan üçüncüsünü ise “*et-Tefsîru’s-Sağîr*” diye zikretmiştir.¹⁷⁶

Mürsî’nin *Reyyû’z-Zam’ân* adlı tefsirinin, tefsirlerin en güzellerinden olduğu söylenmiştir. Yâkut el-Hamevî bu tefsirde âyetler arası irtibat inceliklerinin zikredilmiş olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁷⁷ Çağdaş müelliflerden Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr bu tefsiri münâsebâtü’l-Kur’ân ilmi ekseninde telif edilmiş eserlerden biri olarak takdim etmektedir.¹⁷⁸ Muhammed b. Rızk el-Mısırî’nin kaydına göreyse bu özelliği onu en dakîk tefsirler arasına taşımıştır.¹⁷⁹ İsmi zikredilen son iki müellifin bizâtihi tefsiri inceleyerek değil onu inceleme şansı bulan ilim adamlarının beyanlarını esas alarak bu kanaate vardıkları anlaşılmalıdır.

Tunus Milli Kütüphanesi’nde (Bibliothèque Nationale de Tunisie) *Reyyû’z-Zam’ân* adlı tefsire ait olduğu kaydedilen, muhtevâsında Sebe sûresinin başından Mürselât sûresinin 33. âyetine kadarki kısmın tefsiri bulunan, toplamda 383 varak ve 765 sayfadan müteşekkil bir yazma bulunmaktadır. Hurde ta’lik diyebileceğimiz yazı tipiyle imlâ edilmiş olan metin son derece okunaksızdır. Katalogda (A-MSS-87) kaydıyla yer verilen nüshaya dâir “رَبِّ (من سبأ إلى الإنسان) الضَّمَانِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ (قطعة منه، من سبأ إلى الإنسان)” şeklindeki bilgi notunda¹⁸⁰ iki adet hata bulunmaktadır. İlki tefsirin ismindedir ki “الظَّمَانِ” kelimesi “الضَّمَانِ” olarak yazılmıştır. İkincisi muhtevâyâ dâirdir; zira görebildiğimiz kadarıyla yazma eser İnsan sûresine kadar değil yukarıda belirttiğimiz üzere Mürselât sûresinin 35. âyetinin tefsirine kadardır.¹⁸¹

¹⁷² Zehebî, *Tarîhu’l-İslâm*, 14/787; a.mlf., *Siyeru a’lâm*, 23/318; Fâsî, *el-’İkdü’s-semîn*, 2/225.

¹⁷³ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu’cemü’l-müfehres*, 395.

¹⁷⁴ Kâtib Çelebi, *Süllemü’l-vusûl*, 3/162.

¹⁷⁵ İsmail Başa (Paşa) el-Bağdadî, *Hediyetü’l-arifin esmâü’l-müellifin ve âsâru’l-musannifin* (Beyrut: Müessesetü’t-Tarihî’l-Arabî – Dâru İhyâ’it-Türâs, ts.), 2/125-126.

¹⁷⁶ Âdil Nuveyhîd, *Mu’cemü’l-nüfessirîn*, 2/560.

¹⁷⁷ Yâkut el-Hamevî, *Mu’cemü’l-üdebâ*, 6/547.

¹⁷⁸ Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *Ulûmü’l-Kur’ân ve usûlü’t-tefsîr* (Suudi Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzî, 1434/2013), 110-111.

¹⁷⁹ Muhammed b. Rızk el-Mısırî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, 1/453.

¹⁸⁰ Bibliothèque Nationale de Tunisie (BNT), “Catalogue des Manuscrits” (Erişim 15 Nisan 2023).

¹⁸¹ Şerefüddîn İbn Ebi’l-Fadl el-Mürsî, *Reyyû’z-zam’ân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Tunis: Bibliothèque Nationale de Tunisie, Koleksiyon adı yok, A-MSS-87), 382b.

Söz konusu yazmanın müellif ve eser ismine dâir tespiti nasıl yapıldığına dâir bir bilgi bulunmamaktadır. Her ne kadar müellif ve eser ismine dâir sonradan eklendiği anlaşılan bir bilgi etiketi varsa da görebildiğimiz kadarıyla bunlar metin esas alınarak tespit edilmemiştir. Bu arada katalogta eser adıyla ilgili yapılmış olan hata, yazma esere eklenen bilgi notundaki eksiklikten kaynaklanmaktadır. Ayrıca yazmanın ilk sayfasında hangi surenin tefsirinin hangi varaktan başladığına dâir yine el yazısıyla daha sonra eklenen fihrist bilgisi bulunmaktadır. Bu bilgilerden yazmanın Sebe sûresinden Nâs sûresine yani mushafın sonuna kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu durumda Mürselât sûresi 35. âyete kadar olan kısımdan sonrasının zaman içinde zayıf olduğu da anlaşılmaktadır.

Eğer mevzubahis yazmanın Mürsî'ye ait “رَبِّي الظَّمَانُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ” adlı eserin bir parçası olduğu kabul edilirse, kabaca bir kıyasla bu tefsirin kaynaklarda bahsedildiği gibi 20 cilt olması mümkün görünmemektedir. Zira içerikte mevcut sûreler Kur'ân'ın yaklaşık dörtte birine tekabül etmektedir. Bu da tamamı 20 cilt olan bir eserin takriben 5 cildi kadar bir hacme mukabil gelmelidir. Oysa mevcut eser sadece 383 varaktan ibarettir. Dolayısıyla ilk anda bunun, ona ait olduğu söylenen daha kısa tefsirlerden birinin parçası olma ihtimali akla gelmektedir. İkinci ihtimal ise bunun İbnü'n-Ni'me künyesiyle meşhur Ebu'l-Hasen Ali b. Abdullah b. Halef el-Ensârî'ye (ö. 567/1172) ait olan ve yine “رَبِّي الظَّمَانُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ” adıyla kaydedilen¹⁸² tefsirle karıştırılmış olmasıdır. Tabii ki söz konusu yazmanın muhtevâsında bu noktaları aydınlatacak bir bilginin olup olmadığı dikkatli ve detaylı bir tetkik ile anlaşılabilir. Bu arada muhaddislerin eser ve müellif isimlerindeki hassasiyetleri göz önüne alınırsa gerek İbnü'l-Ebbâr'ın (ö. 658/1260)¹⁸³ gerekse İbn Hacer'in (ö. 852/1449) tespitleri mühimdir. Özellikle İbn Hacer'in Mürsî'nin tefsirini yukarıda geçtiği üzere “Kitâbü Tefsîri'l-Kebîr” şeklinde kaydederken İbnü'n-Ni'me'nin tefsirini “Reyyü'z-Zam'ân” adıyla kaydetmesi¹⁸⁴ söz konusu ikinci ihtimali güçlendirir mâhiyettedir.

Öte yandan “المناقشات العلمية” adlı bir sosyal medya hesabında paylaşıldığı üzere; Meryem bint Davud b. Ahmed el-'Alvânî tarafından Mekke/Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde hazırlanmakta olan “رَبِّي الظَّمَانُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ لِمُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْفَضْلِ السَّلْمِيِّ الْمَرْسِيِّ مِنْ أَوَّلِ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى الْآيَةِ ٣٥ مِنْ سُورَةِ الْمَرْسَلَاتِ - دراسة وتحقیقاً” adlı bir doktora tezinden bahsedilmektedir.¹⁸⁵ Bu tezde,

¹⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Ebbâr el-Kudâî, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Şıla* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995), 3/206-207; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 395; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, 1/367-368.

¹⁸³ Bk. İbnü'l-Ebbâr el-Kudâî, *et-Tekmile*, 3/206-207

¹⁸⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 395.

¹⁸⁵ Bk. X/Twitter (المناقشات العلمية), 5 Kasım 2018).

bahsi geçen yazma eserin ortalarından sonuna kadarki kısmın tahkikinin yapılacağı anlaşılmaktadır. Araştırmamız esnasında elektronik posta yoluyla gerek adı geçen üniversiteden gerekse araştırmacıdan konuyla ilgili bilgi alma çabamız maalesef cevapsız kaldı. Bilvesile kurulan bir iletişimde ise adı geçen araştırmacı tarafından kendisine ait böyle bir tezin olmadığı bilgisi verildi.¹⁸⁶ Görebildiğimiz kadarıyla ilgili üniversitenin tez tarama sisteminde de hâlihazırda bu isimle bir tezin bitirildiğine dâir bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu yazmanın hakikaten Mürsî'ye ait olup olmadığı, ilgili bir tezin yazılıp yazılmadığı, eğer yazıldıysa kabul edilip edilmediği, şâyet kabul edildiyse hangi sonuca ulaşıldığı gibi noktalar şimdilik meçhul kalmış oldu. Mevzubahis yazma eserle ilgili detaylı tetkikat, buna ayrılacak müstakil bir çalışmaya konu teşkil edilecek genişlikte olduğu için şimdilik bu kadarıyla yetinilecektir.

4.2. Mürsî'nin Diğer Eserleri

Şüphesiz ki Mürsî'nin tefsirinden sonra en önemli eserleri, onun hadisçiliği de nazara alındığı zaman bu sahada telif etmiş olduğu eserlerdir. Makrîzî'nin kaydına göre Mürsî, *el-Muvattâ'*ya bir ta'lik yazmıştır.¹⁸⁷ Kezâ Fâsî'nin aktarımına göre Mürsî'ye ait iki ciltte ihtisar edilmiş *Sahîhu Müslim* bulunmaktadır.¹⁸⁸ Fâsî'nin bu aktarımı kendisinden yaptığı Mekke kadısı, muhaddis ve Şâfiî fakihî Şeyhu'l-Hicâz Ebû Cafer (Ebu'l-Abbâs) Ahmed b. Abdullah b. Muhammed Muhibbüddîn et-Taberî; daha önce yer verilen tabloda belirtildiği gibi Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivâyetiyle *el-Muvattâ'*, *Sahîhu Müslim* ve *Sahîhu İbn Hibbân* gibi eserlerin rivâyet icâzetini Mürsî'den almış olan bir âlimdir.¹⁸⁹

Zehebî, Mürsî'nin usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkıh hakkında eserler yazdığını; belâgat ve bedî' alanlarında kitap telif ettiğini ve *Divânü'l-Mütenebbî* üzerine (imlâ) açıklamalar yaptığını önemle belirtmektedir.¹⁹⁰ Fâsî, Zehebî'yi teyiden onun Arap diliyle ilgili *ed-Davâbitü'l-Küllîyye* ve özelde nahiv eksenli *Kitâbü'l-Kâfi* adlı son derece güzel ve önemli eserlerinin olduğunu, onun pek çok ilimle ilgili ta'likat türü hâşiye ve şerhlerinin de bulunduğunu belirtmiştir.¹⁹¹

Onun Arap diliyle ilgili çalışmalarına da tarih boyunca ayrı bir önem atfedildiği anlaşılmaktadır. Meşhur oryantalist Carl Brockelmann'ın Mürsî'yi İspanya

¹⁸⁶ Maryam al-'Alvânî (مریم العلواني), *el-İstifâr/الإستفسار* (E-Posta: 1 Mayıs 2023, Alıcı Mohammad Shahid).

¹⁸⁷ Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, 6/67.

¹⁸⁸ Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn*, 2/223. Ayrıca bk. Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât*, 1/145.

¹⁸⁹ Bk. Fâsî, *Zeylü't-takyid*, 1/75, 323; a.mlf., *el-'İkdü's-semîn*, 3/38-39. Bu zât hakkında geniş bilgi için bk. Hatiboğlu, "Muhibbüddin et-Taberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/38-39.

¹⁹⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 23/317.

¹⁹¹ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, 2/223. Ayrıca bk. Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât*, 1/145.

bölgesinde filoloji ilmine ait eser veren önemli müelliflerden biri olarak takdim ettiği görülmektedir.¹⁹² Yukarıda bahsi geçen *ed-Davâbitü'l-Küllîyye* adlı eser *ed-Davâbitü'n-Nahviyye* adıyla da kaydedilmiştir.¹⁹³ Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920) Mürsî'ye ait *Şerhu'l-Kâfî* adlı eserin Ebû Ca'fer en-Nehhas'ın (ö. 338/950) *el-Kâfî*'sine yazılan bir şerh olduğu bilgisini verir. Bu da yine Mürsî'ye izâfe edilen *Kitâbü'l-Kâfî* ile aynı eser olmalıdır. Ayrıca *Kitabü'l-Usûl* ve *Kitabü'l-Bedî' ve'l-Beyân* da yine Mürsî'ye ait olduğu belirtilen eserlerdir.¹⁹⁴ Kâtib Çelebi *ed-Davâbitü'n-Nahviyye* ve *el-İmlâ ale'l-Mufassal* adlı eserleri Mürsî'nin en meşhur eserleri arasında saymış, ayrıca Zehebî'yi teyiden onun fıkıh usûlü ve belâgat alanlarında da önemli çalışmalarının bulunduğunu belirtmiştir.¹⁹⁵ *Usûlü'l-Fıkıh ve'd-Dîn*¹⁹⁶ adıyla kaydedilen eserin bunlardan biri olduğu anlaşılmaktadır.

Yâkut'un verdiği bilgiyle Kâtib Çelebî'nin değindiği *el-İmlâ ale'l-Mufassal* adlı eserin Zemahşerî'ye ait nahivle ilgili *el-Mufassal fi'n-Nahv* adlı eser üzerine yazılan bir ta'lik olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹⁷ Bu eserde, *el-Mufassal*'da bulunan yetmiş adet hatanın tenkidinin yapıldığı belirtilmiştir.¹⁹⁸ Diğerleri gibi varlığından bahsedilen bu eserin de günümüzde mevcut olmadığı yahut bilgimiz haricinde bir yazması varsa da tahkik edilmediği anlaşılmaktadır. Ebû Hayyân'ın Mürsî tarafından filolojik bir meselede Zemahşerî'ye yöneltilen itirazı “*وَقَدْ رَدَّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي الْفَضْلِ فِي مُنْتَخِبِهِ عَلَى الرَّمَحْشَرِيِّ*”¹⁹⁹ cümlesiyle naklederken bahsetmiş olduğu diğer bir eser ise “Müntehab”dır. Onun bu lafızla kastettiği eserin *el-İmlâ ale'l-Mufassal* ile aynı eser olduğu akla gelmektedir. Nitekim Mürsî'nin *el-Mufassal*'daki her meseleyi değil itiraza medar görüp intihâb ettiği çeşitli hususları reddettiği; yani bir seçki reddiyesi sunduğu anlaşılmaktadır.

5. Mürsî'nin Tefsirine Yapılan Bazı Atıflar

Mürsî gibi Endülüslü olan büyük müfessir Ebû Hayyân (ö. 745/1345), görebildiğimiz kadarıyla *el-Bahru'l-Muhî't*'in 30'dan fazla yerinde²⁰⁰ ona atıf

¹⁹² Carl Brockelmann, *GAL: Geschichte Der Arabischen Litteratur* (Leiden: E.J:Brill, 1937), 1/546.

¹⁹³ Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3/162. Ayrıca bk. Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât*, 1/145.

¹⁹⁴ İsmail Başa el-Bağdadî, *Hediyetü'l-arifin*, 2/125-126.

¹⁹⁵ Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3/162. Ayrıca bk. Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât*, 1/145; Muhammed b. Rızk el-Misrî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/454.

¹⁹⁶ Muhammed b. Rızk el-Misrî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/454.

¹⁹⁷ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/546.

¹⁹⁸ Ziriklî, *el-a'lam*, 6/233.

¹⁹⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhî't fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 1/424.

²⁰⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhî't*, 1/261, 358, 409, 424, 442, 599, 604-605, 662; 2/76, 180, 238, 241, 319, 453; 3/44, 184, 193, 257, 333, 494, 602, 697; 4/85, 373, 403-404, 429, 441, 488, 567, 578-579; 7/204.

yapmaktadır. Bunların bir kısmında sadece “رِيّ الظَّمَانِ” şeklinde eser ismi, bazılarında “أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاضِي الْمَرْسِيِّ”، “شَرْفُ الدِّينِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاضِي الْمَرْسِيِّ”، “أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاضِي الْمَرْسِيِّ”، “أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاضِي الْمَرْسِيِّ” gibi farklı kullanımlarla müellif ismi, 4 yerde ise hem eser hem de müellif ismi zikredilmiştir. Söz konusu atıfların bir kısmı Mürsî'nin ilgili âyetler bağlamında itikadî, fikhî, filolojik yaklaşımlarını içermekte; ayrıca kimilerinde onun bir Kur'ân lafzı yahut ifadesi hakkındaki görüşüne yahut bir konudaki rivâyetler arasından yaptığı tercihe yer verilmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla bunlar arasında bilimsel/ilmî tefsir kapsamında mütalaa edilecek bir açıklama bulunmamaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla sâir klasik tefsirlerde Mürsî'den yapılmış alıntıya neredeyse hiç rastlanmamaktadır. Son dönem tefsirlerinde çok nadir yer verilen atıflarda ise kaynağın Ebû Hayyân olduğu anlaşılmaktadır.²⁰¹

Daha önce Mürsî'ye ait tefsirin bir bölümü olarak kayda geçen yazma eserden bahsetmiştik. Maalesef Ebû Hayyân'ın Mürsî'ye yaptığı atıfların hiçbiri mezkûr yazmanın ihtivâ ettiği sûrelerin tefsiri kapsamında değildir. Şâyet olsaydı bu yazma nüsha ile Ebû Hayyân'ın tefsirindeki atıfları mukayese etme imkânı doğmuş olurdu.

el-Bahru'l-Muhîr'te yer alan atıflarından örnek verecek olursak; Mürsî'nin “قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانُ بَيْنَ ذَلِكَ فافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ”²⁰² âyetinin baş kısmıyla ilgili yorumu şöyledir: “Onlara (İsrailoğulları) durumun karışık/şüpheli gelmesinin sebebi şuydu: Sâlih'in (a.s.) devesini ve ondaki olağanüstülüğü bildikleri için onlara göre her sığır 'âyet/mucize' olmaya uygun değildi. Bundan dolayı bir hayvanın mucize teşkil edebilmesi için ancak benzeri bir şekilde ortaya çıkması gerektiğini zannediyorlardı. Kurban edilmesi istenen sığırın mucize olduğu kendilerine haber verilince onun mâhiyetini ve keyfiyetini sormaya başladılar. Mucizeleri hakkıyla bilen ancak Yüce Allah olduğundan dolayı soruları Mûsa'nın (a.s.) cevaplaması için değil; onun kendileri adına Allah'a sorması için yönelttiler. Âyetteki 'بَقَرَةٌ' lafzının muktezası mutlak olduğundan tam tayin edebilmek için bu soruları sordular. Zira eğer mutlak bırakılan ifadeye göre amel edip herhangi bir sığırı kesseydiler, verilen emir kendilerince tam bir yakînle/kesinlikle yerine gelip sonuçlanmamış olacaktı.”²⁰³

²⁰¹ Örnek için bk. Şihabuddin Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbari Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 8/302.

²⁰² el-Bakara 2/68: “Mûsa'nın kavmi, 'Rabbine bizim için dua et de onun nasıl olduğunu (mâhiyetini) bize açıklasın.' dediler. Mûsa 'Rabbim diyor ki: O yaşlı da körpe de değil; ikisi arası bir sığırdır. Haydi, emrolduğunuz şeyi hemen yapın.' dedi.”

²⁰³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 1/409.

Diğer bir örnekte Ebû Hayyân, Kehf sûresi tefsirinde, Hızır'ın (a.s.) hayatta olup olmadığı sadedinde şöyle demektedir: “Şerefüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi'l-Fadl el-Mürsî şöyle demiştir: ‘Mûsa b. İmrân'ın yol arkadaşı olan Hızır'a gelince; o hayatta değildir. Eğer hayatta olsaydı Peygamber'e (s.a.s.) gelip iman ve ittiba etmesi gerekirdi. Ayrıca Peygamber'den (s.a.s.) ‘Şâyet Mûsa ve İsâ hayatta olsalardı muhakkak surette bana ittiba ederlerdi.’ şeklinde bir hadis de rivâyet edilmiştir.”²⁰⁴

Başka bir örnekte ise Mürsî'nin “ *يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ* ”²⁰⁵ âyetinde geçen “ *يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ* ” ifadesinin “ *يُرِيدُ أَنْ يُبَيِّنَ* : Beyân edip açıklamak istiyor.” yahut “ *يُرِيدُ أَنْزَالَ آيَاتٍ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ* : Size beyan edip açıklamak için âyetlerin inmesini istiyor.” anlamında olduğunu belirttiği nakledilmiştir.²⁰⁶

6. Mürsî'nin Bilimsel Tefsirdeki Yeri

Değişen zamanla birlikte gelişen ilmî seviye ışığında Kur'ân âyetlerini yorumlayan, böylece birtakım müsbet ilmî verilerle âyetler arasında irtibat kurma ekseninde yürüyen bilimsel tefsir yönteminin mazisinin çok eskilere dayandığı; bununla birlikte özellikle yirminci yüzyılda hızlandığı ve geliştiği kabul edilmektedir.²⁰⁷ İlk başta Kur'ân'ın bütün ilimleri ihtiva ettiği düşüncesiyle başlayan, daha sonra âyetlerin izahında beşerî ilimlerden yararlanarak olgunlaşan bu tefsir çeşidinin en eski ve en meşhûr temsilcileri arasında İbn Sîna (ö. 428/1037), İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1209), İbn Ebi'l-Fadl el-Mürsî (ö. 655/1257) ve Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) gibi isimler zikredilmektedir.²⁰⁸

Görebildiğimiz kadarıyla Mürsî'nin Kur'ân'ın ilmî câmiyyeti ile ilgili düşüncesinin referans kaynağı Süyûtî'nin *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ıdır. Özellikle ulûmü'l-Kur'ân alanında yazılmış olan eserlerde de Mürsî'nin ilmî tefsirin öncülerinden biri olduğu önemle vurgulanmaktadır. Bu çizgide daha sonra yazılan eserlerde ve günümüzde yapılan çalışmalarda mezkûr bilgi tekrar

²⁰⁴ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, 7/204.

²⁰⁵ en-Nisâ 4/26: “Allah size (bilmediğiniz şeyleri) beyân etmek; sizi, sizden öncekilerin yollarına yöneltilip hidâyet eylemek ve sizi(n günahlarınızı) bağışlamak istiyor. Allah Alîm ve Hakîm'dir.”

²⁰⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, 3/602.

²⁰⁷ Bk. Celal Kırcı, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 52; Ateş, “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”, 117.

²⁰⁸ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 4/30; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, II, 349-356; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 745-746; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 226-227; Süleyman Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 32-34; Ateş, “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”, 122-123.

edilegelmiştir. Süyûtî'nin Mürsî'ye ait tefsire izâfeten verdiği uzun uzadıya bilgileri bizzat müellifin eserinden mi yoksa ondan nakleden başka âlimlerin eserlerine dayanarak mı verdiği pek belli değildir. Şâyet Mürsî'nin yirmi ciltlik devâsâ tefsiri bütünüyle ellerinde olsa; gerek Süyûtî'nin gerekse ondan sonra gelen ulemânın onun tefsirine istinâden yüzlerce örnek vermeleri gerekirdi diye akla gelmektedir. Öte yandan yine yukarıda değinildiği üzere Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-Muhî't*'inde Mürsî'ye yapılan otuzdan fazla atıf vardır ancak bunlar arasında görebildiğimiz kadarıyla bilimsel tefsir düşüncesini destekleyen bir örnek bulunmamaktadır.

Süyûtî farklı eserlerinde aynı ifadelerle, detaylıca ve önemle yer verdiği üzere Mürsî'nin Kur'ân'a bakış açısını aşağıda gelecek şekilde aktarmaktadır.

Mürsî'ye göre Kur'ân evvelînin ve âhirînin ilmini cem edip kendisinde toplamıştır. Böyle bir hakikî ilmi ancak onun Mütekellim'i olan Allah ihâta edebilir. Ardından Kur'ân'ın mübelliği olan Hz. Peygamber (s.a.s.) gelir ki o da Yüce Allah'ın kendi bilgisine mahsus bıraktığı kısım hariç olmak üzere onu ihata eder. Sonra başta dört halife olmak üzere İbn Mes'ûd, İbn Abbâs gibi sahâbenin önde gelen büyükleri bu ilmin varisidir. Nitekim İbn Abbâs, "Eğer devemin ipini kaybetsem, onu Yüce Allah'ın kitabında bulabilirim!" demiştir. Sahâbeden bu ilim sağlam bir şekilde tâbiûn âlimlerine tevârûs etmiştir. Sonrasında ise himmetler azalıp kısalmış, ilim taliplerine fütur gelmiş, eski azim ve kararlılık kalmamış, sahâbenin ve tâbiûnun hamledip taşıdığı Kur'ân ilmini bilme ve taşıma konusunda, daha sonraki nesillerde acz ve zafiyet baş göstermiştir. Nihâyet bütün hâlindeki bu ilim çeşitli nevilere ayrılmış; her bir taife onun ilim ve fenlerinden birini omuzlamıştır.²⁰⁹

Mürsî'ye göre bir zümre onun lügat kurallarına, diğeri kelimâtının yazım tarzına, bir başkası Kur'ân harflerinin mahreçlerine; harf, kelime, âyet, sûre, hizb, secde adetlerine ve bu gibi şeylerin talimine; kimileri de Kur'ân'da geçen müteşâbih kelimelere ve mütemâsil âyetlere özen göstermiştir; ancak bunlar yapılırken dikkatler âyetlerin mânâlarına çevrilmemiştir. Âyetlerin içeriklerini tedebbür etmeksizin onun kıraati ile ilgili çalışmaları yapanlara "*kurrâ* (kâriyer/kıraat âlimleri)" denilmiştir. Nahivciler mu'reb, mebni, isim, fiil, amel eden harfler gibi konulara ve bunlara taalluk eden bütün detaylara önem vermiş; kimileri âyetlerde bu açıdan müşkil gördükleri yerlerin, kimileri ise bütün Kur'ân'ın kelime kelime i'râbını yapmıştır. Müfessirler Kur'ân'ın elfâzına yoğunlaşmış; onların bir tek mânâyâ, iki ayrı mânâyâ ve ikiden çok mânâyâ delâlet eden kelimelerini tespit etmiş; bunlarla ilgili ayrıntılara girip, gereken

²⁰⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/30-31; a.mlf., *el-İklîl fî istinbât't-te'vîl*, thk. Seyfüddin Abdülkadir el-Kâtib (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 13; a.mlf. *Mu'terekü'l-akrân fî i'câz'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 1/14-15.

yerlerde muhtemel anlamları belirttikten ve i'mâl-i fikr ettikten sonra kendi bakış açılarına göre açıklamalar yapmıştır. Usûlcüler daha çok âyetlerdeki aklî delillere, aslî ve nazarî şevahide eğilmiştir. Örneğin “لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ”²¹⁰ ve benzeri pek çok âyetten Allah'ın varlığına, vahdaniyetine, kıdemine, bekasına, kudretine, ilmine ve ona layık olmayan bütün sıfatlardan münezzehe olduğuna dâir deliller istinbat edilmiş; bu ilme “usûlü'd-dîn” denilmiştir. Usûlcülerin diğer bir kısmı ise âyetlerle yapılan hitabın anlamı üzerinde yoğunlaşarak hakikî ve mecazî ifadeleri tespit etmiş; ondan emir, nehiy, zâhir, idmar, tahsis, mücmel, muhkem, müteşabih ve neshten tâ istishab, istislah, istikra'ya kadar pek çok konuyu istinbat etmişlerdir ki bu ilme “usûlü'l-fıkıh” denilmektedir. Buna bağlı olarak doğru bir nazarla helal, haram ve sair ahkâmı tespit edip derinlemesine açıklama yapan ilim ise *fürû'* yahut *fıkıh* ilmi diye isimlendirilmiştir. *Tarih* ve *kısas* adıyla anılan ilimde dünyanın ve eşyanın başından itibaren Kur'ân kıssalarında yer alan geçmiş ümmetler incelenmekte, onlarla ilgili haberler nakledilmekte, hatta dünyanın ve varlığın ilk başına kadar gidilip oradan başlanmaktadır. Bunlar gibi *hikem*, *mevaiz*, *rüya tabiri*, *feraz*, *mevâkîf*, *me'ânî*, *beyân*, *bedi'* gibi ilimler Kur'ân'dan ahzedilmiştir. İşâret erbâbı ve hakikat ashâbı olan sûfiler de âyetlerden dakîk anlamlar çıkarmış; ayrıca fenâ, beka, huzur, havf, heybet, üns, vahşet, kabz, bast ve bunlara benzer kavramlar üretmiştir.²¹¹

Mürsî'ye göre bütün bunlar İslâm ümmetinin Kur'ân'dan ahzettığı ilimlerdir; ancak Kur'ân tıp, cedel, hey'et, hendese, cebr-mukabele gibi ve çok eskilerden beri bilinen daha başka ilimleri de ihtiva etmektedir. Tıbbın odak noktası sıhhati korumak ve bedeni güçlendirmektir. Bu da birbirine zıt durumlar arasında dengeyi korumakla mümkündür ki “وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا”²¹² âyeti bu noktaları cem etmiştir. Sağlık düzeninin bozulmasından sonra tekrar yerine geleceği, hastalıktan sonra şifanın ortaya çıkacağı ise “شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ”²¹³ âyetinden anlaşılmaktadır. Beden tıbbının ötesinde (mânen) kalplerin tıbbı ve sadırların şifası da yine Kur'ân'da mevcuttur. Semâvat ve arzın melekûtundan, ulvî ve süflî âlemde yaratılıp yayılmış olan nice cisimden/varlıktan bahseden bütün âyetler hey'et (astronomi) ilmini ilgilendirmektedir. “انظُرُوا إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ ۖ لَا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ”²¹⁴ âyetlerinde ise üçgenin (المثلث) gölgesinin olmadığına dâir bir hendese (geometri) kaidesi bulunmaktadır.²¹⁵

²¹⁰ el-Enbiya 21/22.

²¹¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/31-33; a.mlf., *el-İklîl*, 14-15; a.mlf. *Mu'terekü'l-akrân*, 1/15-17.

²¹² el-Furkan 25/67.

²¹³ en-Nahl, 16/69.

²¹⁴ el-Mürselat 77/30-31.

²¹⁵ Süyûtî, *el-İklîl*, 16; a.mlf. *Mu'terekü'l-akrân*, 1/17; a.mlf. *el-İtkân*, 4/34.

Mürsî yine Kur'ân âyetlerinin cedel ilmüne dâir berâhîn, mukaddemat, netâic, muaraza gibi pek çok şeyi içermekte olduğunu; Hz. İbrâhîm'in (a.s.) Kur'ân'da yer verilen münazarasının ise bu konuda muazzam bir temel oluşturduğunu ifade etmektedir. Sûre başlarında yer alan hurûf-ı mukatta'anın (sayısal karşılıkları itibarıyla yapılacak işlemlere binâen) hem geçmiş ümmetlerin hem de İslâm ümmetinin dünyada geçireceği müddetten hatta dünyanın yaşından ve kıyamete değin ne kadar ömrü kaldığından bahsettiği söylenmiştir. Bu durum Mürsî'ye göre Kur'ân'ın cebr ve mukabele (matematik/denklem ve hesap) ilmini de muhtevi olduğunu gösteren bir örnektir. “آتُونِي زُبَيْرَ الْحَدِيدِ”²¹⁶ ve “وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ”²¹⁷ gibi âyetler demircilik; “أَنْ اصْطَعَ الْمُلْكَ”²¹⁸ gibi âyetler marangozluk ve yapım işleri; “تَقَصَّصْتُ عَزْلَهَا”²¹⁹ gibi âyetler iplikçilik; “كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ”²²⁰ gibi âyetler örgü ve dokumacılık; “أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ”²²¹ gibi âyetler ise ziraat ve çiftçilik gibi ilim ve sanatları hâvîdir.²²²

Mürsî'ye göre Kur'ân'ın pek çok âyeti ticaret, alım-satım, ölçme ve tartma; “وَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلَةً”²²⁴ ve “وَالشَّيَاطِينِ كُلِّ بَنَاءٍ وَعَوَاصٍ”²²³ gibi âyetler avcılık ve dalgıçlık; “وَأَتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ خَلْبِهِمْ عَجَلًا”²²⁵ kuyumculuk; “صَرَخَ مُمَرَّدٌ مِنْ”²²⁸ “فَأَوْقَدَ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطَّيْنِ”²²⁷ camcılık; “قَوَارِيرَ”²²⁶ ve “أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ”²²⁹ denizcilik-gemicilik; “عَلَّمَ”²³⁰ çömlükçilik; “بِأَلْقَامِ”²³¹ tahıl öğütme ve ekmeççilik; “يُعْجَلِ حَنِيذٍ”²³² mutfak işleri ve aşçılık; “وَتِيَابِكَ فَطَهَّرْ”²³³ yıkama ve çamaşırcılık; “إِلَّا مَا دَكَّيْتُمْ”²³⁴ kasaplık; “صَبَّغَةَ اللَّهِ”²³⁵ boyacılık ve süslemecilik; “وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ”²³⁷ ve “وَأَعِدُّوا لَهُمْ”²³⁶ taşçılık ve oymacılık;

²¹⁶ el-Kehf 18/96.

²¹⁷ es-Sebe 34/10.

²¹⁸ el-Mü'minûn 23/27.

²¹⁹ en-Nahl 16/92.

²²⁰ el-Ankebût 29/41.

²²¹ el-Vâkıa 56/63.

²²² Süyûtî, *el-İtkân*, 4/34-35; a.mlf., *el-İklîl*, 16-17; a.mlf. *Mu'terekü'l-akrân*, 1/17-18.

²²³ Sâd 38/37.

²²⁴ en-Nahl 16/14.

²²⁵ el-A'râf 7/148.

²²⁶ en-Neml 27/44.

²²⁷ en-Nûr 24/35.

²²⁸ el-Kasas 28/38.

²²⁹ el-Kehf 18/79.

²³⁰ el-Alak 96/4.

²³¹ Yûsuf 12/36.

²³² Hûd 11/69.

²³³ el-Müddessir 74/4.

²³⁴ el-Mâide 5/3.

²³⁵ el-Bakara 2/138.

²³⁶ eş-Şuarâ 26/149.

²³⁷ el-Enfâl 8/17.

مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ²³⁸ gibi âyetler ise savaş sanatı, atıcılık, eğitim ve lojistik gibi iş ve ilimleri kapsamaktadır.²³⁹ Kur'ân'da pek çok âletin, yiyecek içecek ve diğer pek çok eşyanın adları; ayrıca kâinatta vukû bulan her şey mevcuttur ki bunu da "مَا فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ"²⁴⁰ âyeti ortaya koymaktadır.²⁴¹

Burada bir parantez açmak gerekirse; Süyûtî'nin ilmî/bilimsel tefsir konusunda Mürsî'nin esas aldığını söylediği âyetlerden birkaçının tefsiri daha önce bahsedilen yazma eserde geçmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Mürsî'ye izâfe edilen Sebe-Mürselât sûrelerini içeren bu nüshada; Süyûtî'nin *el-İtkân*'da ve diğer eserlerde beyân ettiği çıkarımlara rastlanmamaktadır. Esasen bu da İbnü'n-Ni'me tefsirinden bir parça olma ihtimalini güçlendiren bir unsurdur. Örneğin Müddessîr 74/4. âyet tefsirinde Süyûtî'nin Mürsî'ye atfen bahsettiği yıkama ve çamaşırcılık ilmi/mesleğiyle ilgili bir açıklama bulunmamaktadır.²⁴² Kezâ Mürselât 77/30-31. âyetlerin tefsirinde herhangi bir geometri kaidesinden bahsedilmemektedir.²⁴³ Tabii ki yine daha önce değindiğimiz gibi Süyûtî'nin Mürsî'ye atfen verdiği bu tür bilgilerin doğrudan onun tefsirinden mi yoksa başka bir kaynaktan mı alındığına dâir netlik yoktur. Eğer bunlar Mürsî'nin tefsirinden alıntıysa, eserin mukaddimesinde sunulmuş olması da muhtemel görünmektedir. Nihâyet kanaatimizce bahsi geçen yazmanın Mürsî'ye aidiyetiyle ilgili tatmin edici bir tespitin yapılabildiğini söylemek zordur.

Tekrar asıl mevzuya dönecek olursak; Süyûtî, Mürsî'nin yukarıda kaydettiğimiz görüşlerini aktardıktan sonra onun konuyla ilgili yaklaşımını "biraz uzunca" özetlediğini söylemiş;²⁴⁴ *el-İklîl* adlı eserinde ise Mürsî'den yaptığı nakilden sonra kendi görüşünü de uzun uzun kaydetmiştir.²⁴⁵ Sonraki dönemde Kur'ân ilimleri ve tefsir yaklaşımları ile ilgili eserlerin çoğunda "التفسير العلمي : *İlmî tefsir/Bilimsel tefsir*" başlığı altında Mürsî'nin adı muhakkak zikredilmiş ve yine onun hakkında Süyûtî'nin yaptığı nakle mücmel yahut mufassal bir şekilde yer

²³⁸ el-Enfâl 8/60.

²³⁹ Süyûtî, *el-İklîl*, 17-18; a.mlf. *Mu'terekü'l-akrân*, 1/18-19.

²⁴⁰ el-En'âm 6/38.

²⁴¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/35-36; a.mlf., *el-İklîl*, 18; a.mlf. *Mu'terekü'l-akrân*, 1/19.

²⁴² Bk. Süyûtî, *el-İklîl*, 17-18; a.mlf. *Mu'terekü'l-akrân*, 1/18-19; Mürsî, *Reyyü'z-zam'ân* (Koleksiyon adı yok, A-MSS-87), 364b-365a.

²⁴³ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 4/34; Mürsî, *Reyyü'z-zam'ân* (Koleksiyon adı yok, A-MSS-87), 382b.

²⁴⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/36; a.mlf. *Mu'terekü'l-akrân*, 1/19.

²⁴⁵ Süyûtî, *el-İklîl*, 18-20.

verilmiştir.²⁴⁶ Dolayısıyla Mürsî'nin bilimsel tefsir ekolüyle ilgili irtibatının Süyûtî sayesinde bilindiği ve literatüre girdiği rahatlıkla söylenebilir.²⁴⁷

SONUÇ

569 yahut 570'te Endülüs/Mürsiye'de doğan İbn Ebi'l-Fadl el-Mürsî çocukluk dönemini kendi memleketinde geçirmiş, ilim serüvenine çocuk yaşta Endülüs'te başlamıştır. Muhtemelen ilk ergenlik dönemine girmesinin ardından mânevî ilim yolculuğu dünyevî seferlerle beraber devam etmiştir. Mürsî'nin Endülüs'ten ilk ayrılışında Mürsiye'nin güneyine, yani bugünkü adıyla Fas bölgesine geçtiği muhakkaktır; zira Endülüs'ü Afrika ile bağlayan bölge Fas'tır. Onun Sebte'de hadis tahsil ettiği menkuldür ki bu kent Fas'ın kuzeyinde Cebelitarık boğazının Akdeniz'e açılan bölümündedir. Mağrib bölgesi Fas'la birlikte bugünkü Cezayir, Tunus, Libya ve Mısır'ı kapsamaktadır. Mürsî *el-Muvattâ* icâzetini Mağrib'de 590 tarihinde aldığına göre bu tarihten yani yirmi yaşından önce, tahminen 585-590 arası bir tarihte bu bölgeye inmiş olabilir. Kezâ yirmi yaşında en önemli hadis eserlerinden birinin icâzetini aldığına göre bu yaştan önce ciddî bir ilmî tedrisattan geçtiği anlaşılmaktadır. Söz konusu tedrisatın Mağrib'de tamamlanmış olması güçlü bir olasılıktır. Mürsî'nin 15 yılı aşkın bir süre Mağrib'in batısında ve ortasında ileri derece ilim tahsiline devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu süre zarfında bir ara tekrar Endülüs/Mâleka'ya döndüğünden bahsedilen Mürsî, özellikle tasavvuf ve tefsir müktesebâtını burada çok önem verdiği zâtlar vasıtasıyla edinmiştir. Âlet ilimlerinden sonra vâsıl olunan en 'âlî ilimlerin bu ilimler olduğu düşünülürse; Mağrib bölgesinde çeşitli ilimlere nüfûz eden Mürsî'nin yine doğduğu topraklar olan Endülüs'te zirveye ulaştığını söylemek yanlış olmayacaktır. Kadîm ulemânın pek çoğunda rastlandığı üzere, Mürsî'nin de yirmili yaşlarda üstat olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce buraya kadar olan kısım onun hayatının ilk dönemi sayılabilir.

Mürsî'nin hayatının ikinci dönemi ise 603 tarihinde, 33-34 yaşlarında iken Mağrib'in en doğu tarafı olan Mısır'a geçmesiyle başlamıştır. O artık genel anlamda İslâmî ilimlere vâkîf bir âlimdir. Bundan sonrası özellikle hadis üstatlarından icâzetler almak, ilmî müzâkerelerde bulunmak, ilim ehlinen istifâde etmek ve ders verip öğrenci yetiştirmekle geçecektir. Mısır'dan Arap Yarımadası'na geçip hac farızasını edâ ettiği anlaşılan Mürsî, hayatının geri

²⁴⁶ Örnek olarak bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/352-355; Muhammed b. Rızk el-Misrî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/453-454.

²⁴⁷ Bu arada bilimsel tefsirle ilgili yukarıda yer verilen tespitlerin abartı içerdiğini söyleyen bazı araştırmacıların olduğunu da belirtmek gerekir. Örneğin çağdaş müelliflerden Fadl Hasan Abbâs, Süyûtî'nin ilgili nakillerini ilmî tefsiri benimseyenlerin mugalata ve mübalağaları kabilinden saymaktadır. Bk. Fadl Hasan Abbâs, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn esâsiyyetuhû ve ittîcâhâtuhû ve menâhicuhû fî asrî'l-hadis* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2016), 1/581.

kalan kısmı boyunca müteaddit defalar hac yapmış ve Hicâz bölgesinde ilmî faaliyetler münasebetiyle uzun yıllar bulunmuştur. 604 yılının safer ayında İskenderiye'ye, aynı yılın receb ayında Mekke'ye geçen Mürsî'nin 605 senesinde şimdiki Suriye ve Irak bölgesine ilim talebiyle geldiği; pek çok üstattan hadis dinlediği, fıkıh ve usûl okuduğu kaydedilmiştir. Bahsi geçen fıkıh ve usûl ilmi, doğup büyüdüğü bölge itibarıyla Mâlikî olan Mürsî'nin Şâfiî fıkıh ve usulüne dâir derin tetkikâtına işâret etmektedir. Hayat safahatı boyunca parçalar halinde; fakat hepsinin toplamına bakılırsa uzun yıllarını geçirdiği bu bölgede Şâfiî mezhebini tercih ettiği anlaşılmaktadır. Onun Şâfiî fukahâsından sayılma sebebi de bu olmalıdır. Bağdat'ta 2 yıl civarı aklî ilimlerle meşgul olan, Vâsıt'ta (bugünkü Irak) üstatlardan hadis dinleyen Mürsî 607'de buradan Hemedan, Nişabur, Horasan, İsfahan, Şâhican, Herat ve Merv gibi merkezlere gidip oralardaki meşhur üstatlardan ilim ve hadis almıştır. Mürsî'nin bir müddet sonra çeşitli icâzetler almış olarak tekrar Şam bölgesine döndüğü, ardından hac yapıp tekrar Bağdat'a gelerek Nizâmiye Medresesi'ne yerleştiği anlaşılmaktadır. En uzak diyarlara yaptığı bu seyahatin ne kadar zaman aldığı belli değildir; ancak dönemin seyahat şartları ve gittiği bölgelerde ilim tahsili için geçirdiği süreler göz önüne alındığında bu dönemin uzun yıllar; belki 8-10 yıl yahut daha fazla zaman almış olması muhtemel görünmektedir. Onun bu bölgelerde bir yandan hadis tahsil ederken diğer yandan yine hadis tedrisi yaptığı da anlaşılmaktadır.

Mürsî'nin hayatının geri kalan kısmı daha ziyade Bağdat, Musul, Dimeşk, Halep, Mekke gibi merkezlerde ve çevre beldelerde; yanı sıra zaman zaman Mısır'da sürekli bir tedris faaliyetiyle geçmiştir. Kanaatimizce kitaplarının Dimeşk'te emanette durması; onun burayı kendisine bir nevi merkez edinmiş olmasıyla açıklanabilir. Buradan hem güneye (Mekke-Medîne), hem doğuya (özellikle Bağdat), hem de batıya (özellikle Mısır) seyahat ve ilmî faaliyetlerini sürdürmüştür. Yâkut el-Hamevî'nin Mürsî ile birlikte hicrî 624 tarihinde Mısır'a yaptığı seyahat, onun ömrü boyunca yaptığı seyahatler silsilesinin bir örneğidir. Nihâyet Mürsî yine bir seyahat esnasında; 655 tarihinde Mısır'dan Şam'a doğru müteveccihken yolda vefat etmiştir.

Mürsî'nin başta hadis olmak üzere tefsir, fıkıh, usûlü'l-fıkıh, usûlü'd-dîn, kıraat, belâgat, nahiv, Arap Edebiyatı ve şiir gibi alanlarda son derece ileri seviyede bir bilgin olduğu anlaşılmaktadır. Mürsî'den pek çok lûgat, hadis, usûl ve tefsir eserinde otorite olarak bahsedildiği ve serdettiği bazı görüşlerin, yaptığı bazı rivâyetlerin örnek ve delil olarak zikredildiği görülmektedir. Başta tefsiri olmak üzere onun özgün eserlerinin; yanı sıra ihtisar, şerh, talik türü eserlerinin olduğu görülmektedir. Kendi zamanının neredeyse bütün İslâm coğrafyasını dolaşarak pek çok üstattan ilim almış ve hadis tahsil etmiş; yine hayatı boyunca ayak bastığı her yerde onun ilminden istifâde edilmiştir. Nitekim pek

çok meşhur öğrencisi arasında o günkü İslâm coğrafyasının her yanından isimler bulunmaktadır. Mürsî'nin üstâde hanımlardan ders aldığı gibi yine âlime hanımlara icâzet verdiği de anlaşılmaktadır ki bu da görebildiğimiz kadarıyla ulemâ biyografilerinde nadir rastlanan ilgi çekici diğer bir özelliktir. Özetle o, bütün hayatı boyunca hem öğrenmeye hem de öğretmeye devam etmiştir.

Kaynaklarda zikredildiği kadarıyla hadis literatürü çerçevesinde; Mürsî hem Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî hem de Ebû Mus'ab rivâyetleri üzere İmam Mâlik'in *el-Muvattâ'*ını, İmam Müslim'in *Sahîh*'ini, Abdân el-Ahvâzî'nin *el-Fevâid*'ini, İbn Nüceyd'in *el-Cüz'ünü*, Hâkim el-Kebîr'in *el-Fevâid*'ini, Hattâbî'nin *Garibu'l-Hadis*'ini, Beyhakî'nin *Sünen*'ini, Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ'sını* büyük üstatlardan dinleyerek tahsil etmiştir. Onun icâzetini aldığı eserler şüphesiz ki sadece bunlar değildir. Mürsî'nin öğrencilerinden menkul malumata bakıldığında yukarıdakilere ek olarak İbn İshâk'ın *Sîre'si*; el-Hasen b. Süfyan'ın *Kitâbu'l-Erba'ın*'i; Hâkim el-Kebîr'in *el-Fevâid*'i; İbn Hibbân'ın *Sahîh*'i; Beyhakî'nin *el-Medhal ilâ es-Süneni'l-Kebîr'i*, *Kitabü'l-Edeb*'i ve *el-İ'tikâd*'i; Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin *Kitâbü'l-Erba'ın*'i; Fürâvî'nin *'Avâil*'si ve *el-Mîe*'sinin de ondan sema' edildiği kaydedilmiştir. Bunların yanı sıra Arap gramerine dâir en eski eserlerden olan *Kitâbu Sîbeveyhi*'yi ve muhtevâsında çeşitli haberler, hikâyeler ve şiirler olan *Cüz'ü'l-Halevî*'yi de Mürsî'den dinlediğini aktaranlar bulunmaktadır.

Mürsî'nin tefsirinden yapılan atıflara klasik dönem müfessirleri içinde sadece Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-Muhî't*'inde rastlanması hakikaten ilginç bir durumdur. Ebû Hayyân bu tefsire ulaşabildiyse diğer müfessirlerin de böyle bir imkânı yakalamış olduğu var sayılabilir. Bununla birlikte Mürsî'nin müfessirlikten ziyade muhaddislik ve diltcilik yönlerinin ön planda olmasının, onun tefsirini gölgede bırakmış olabileceği akla gelmektedir. Ek olarak Ebû Hayyân'ın, kendisi gibi Endülüslü olan bu zâta karşı özel bir ilgi ve hayranlığının bulunduğu da düşünülebilir. Neticede bu zâtın son derece kıymetli olduğu anlaşılan tefsirinin ilim ehli arasında çok fazla intişâr etmediğini ve meşhur olmadığını söylemenin mümkün olduğu anlaşılmaktadır.

Süyûtî'nin verdiği bilgilere göre Mürsî de pek çok İslâm âlimi gibi Kur'ân'ın bitmez tükenmez bir ilmî kaynak olduğu kanaatindedir. Ona göre Kur'ân'da hiçbir şey eksik bırakılmamıştır. Hatta beşeriyet açısından önem arz eden; gerek olmuş olan ve gerekse kıyamete kadar olacak olan önemli bütün hadiseler yine bu ilâhî kitabın muhtevâsında mevcuttur. Tabii ki Mürsî'nin bunu âyetlerin zâhirini esas alarak düşünmediği ortadadır. Bu durumda onun zâhirî anlamın dışında, derin tetkikat ve tefekkürle fahmedilecek bir Kur'ân ilminin varlığını kabul ettiği muhakkaktır. Bu kabulde onun kuvvetle muhtemel tasavvufî yönünün büyük payı bulunmaktadır.

Netice itibarıyla Mürsî'nin gerek tefsiri gerekse diğer eserlerinin içeriği hakkında maalesef yeterli malumata sahip değiliz. Onun bilimsel tefsirin öncülerinden olduğu bilgisi Süyûtî'den tevârüs etmekte; Ebû Hayyân'ın ondan naklettiği otuzdan fazla yorumda ise bilimsel tefsir alanına giren bir unsura rastlanmamaktadır. *el-İtkân*'da verilen bilgilere nazaran Mürsî'nin her türlü ilmin nüvelerinin ve işâretlerinin Kur'ân'da mevcut olduğu kanaatinde olduğu kesindir. Yani ona göre Kur'ân beşerin bilgisi dâhilindeki çeşitli ilimlere muhakkak surette işâret etmiştir. Onun, kendi zamanının ilmî seviyesine uygun şekilde birtakım yorumlar yaptığı da anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Mürsî'nin âyetlerle ilgili detaylı ilmî açıklamalarının olup olmadığına; eğer varsa nasıl açıklamalar olduğuna dâir veri bulunmamaktadır. Bu çerçevede Mürsî'nin hem genel anlamda müfessirliği hem de özel anlamda bilimsel tefsir yönelimi ile ilgili tatmin edici bilgilere sahip olmadığımızı belirtmek gerekir. Bu makalede arz etmeye çalıştığımız mevcut veriler ışığında ortaya çıkan en önemli hususlardan biri de bir seyyah-bilgin olduğu anlaşılan Mürsî'nin müfessirlik, fakihlik, kelamcılık ve dilticilik yönlerinden ziyade muhaddislik yönünün ağır bastığıdır.

KAYNAKÇA

- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-. *İşâretü'l-fevâidü'l-mecmûati fî'l-işâreti ilâ ferâidü'l-mesmûa*. thk. Merzuk b. Heyyas. 2 cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2004.
- Âlûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî el-. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbarî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- 'Alvânî, Maryam al- (مریم العلواني). *el-İstifsâr/الإستفسار*. E-Posta: 1 Mayıs 2023, Alıcı Mohammad Shahid.
- Ateş, Abdurrahman. "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 2/1 (Şubat 2002). 117-141. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/52647>
- Benli, Mehmet Sami. "el-Mufassal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/366-367. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- BNT, Bibliothèque Nationale de Tunisie. "Catalogue des Manuscrits". (Erişim 15 Nisan 2023). <https://www.bibliotheque.nat.tn/CATG/doc/SYRACUSE/1855552/>-ري-الضمان-في-تفسير-القران-قطعة-منه-من-سبأ-الى-الانسان
- Bilge, Mustafa L. "Arîş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/378-379. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Brockelmann, Carl. *GAL: Geschichte Der Arabischen Litteratur*. 3 Cilt. Leiden: E.J: Brill, 1937.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsîr Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Dâvudî, Şemsüddîn Muhammed Ali ed-. *Tabakâtu'l-müfesssîrîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.

- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Dimyâtî, Abdülmümin b. Halef ed-. *er-Râbi' min Mu'cemi şuyûhi'd-Dimyâtî*. b.y.: Mevkiu'ş-Şebeketi'l-İslâmiyye, 2004.
- Doğan, Mehmet Zeki. *Bilimsel Tefsir Açısından Kur'ân'ın İcâzı*. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Ebû Hayyân, Muhammed Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddin el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhîd fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Fadl Hasan Abbâs. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn esâsiyyetuhû ve itticâhâtuhû ve menâhicuhû fi asri'l-hadis*. 3 Cilt. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2016.
- Fâsî, Takiyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ali Ebû Tayyib el-Mekkî el-Hasanî el-. *el-İkdû's-semîn fi tarîhi'l-Beledi'l-Emîn*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Fâsî, Takiyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ali Ebû Tayyib el-Mekkî el-Hasanî el-. *Zeylû't-takyîd fi rûvâti's-süneni ve'l-esânîd*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Füllânî, Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdillâh b. Ömer el-Ömerî el-. *Katfu's-semer fi ref'i esânîdi'l-musannefâti fi'l-fünûni ve'l-eser*. thk. Amir Hasen Sabrî. Mekke: Dâru'ş-şurûk, 1984.
- Gezer, Süleyman. *Kur'ân'ın Bilimsel Yorum.*, Ankara: Ankara Okulu, 2009.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Muhibbüddîn et-Taberî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/38-39. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Rihle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hüseynî, Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman el-. *Sılatü't-tekmile li-vefeyâti'n-nakale*. thk. Beşşâr Avvâd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Kudâî. *et-Tekmile li-kitâbi's-Sıla*. thk. Abdüsselam el-Herrâs. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Câbir el-Vâdî Âşî el-Endelüsî. *Bernâmecu'l-Vâdî Âşî*. thk. Muhammed Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1980.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351/1933.
- İbn Dakîk'l-İd, Ebu'l-Feth Takiyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî. *el-İlmâm bi-ehâdisi'l-ahkâm*. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1434/2013.
- İbn Ferhûn, İbrâhim b. Ali b. Muhammed Burhanuddin el-Ya'merî. *ed-Dîbâcu'l-müzheb fi mârifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*. thk. Mahmud el-Ahmedî Ebu'n-Nur. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İmtâ' bi'l-erba'îne'l-mütebayyineti (bi-şarti's-semâ'*. thk. Ebû Abdillâh Muhammed Hasen. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

- İbn Hacer el-Askalânî. *ed-Düreru'l-kâmine fî a'yâni'l-mie ve's-sâmine*. Haydarâbâd: Dâru'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1972.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-Mecmau'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfehres*. thk. Yûsuf Abdurrahman Mar'aşîf. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-Mu'cemü'l-müfehres ev tecrîdü esânîdi'l-kütübi'l-meşhûreti ve'l-eczâi'l-mensûre*. thk. Muhammed Şekûr el-Meydânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Ref'u'l-ısr an kudâti Mısr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2003.
- İbn Mâlik et-Tâî. *İcâzü't-ta'rîf fî ilmi't-tasrîf*. thk. Muhammed el-Mehdî Abdülhayy Ammar Sâlim. Medine: İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1422/2002.
- İbn Rüşeyd el-Fihri, Muhibbüddîn Muhammed b. Ömer. *Mil'ü'l-aybe bimâ cümia bi-tûli'l-ğaybe fî'l-vicheti'l-vecîheti ile'l-Harameyni Mekkete ve Taybe*. thk. Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hüce. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İsmail Başa (Paşa) el-Bağdadî. *Hediyyetü'l-arifin esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî – Dâru İhyâ't-Türâs, ts.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/ 514-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halîfe. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnâvût. 6 Cilt. İstanbul: IRCICA, 2010.
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.
- Kırca, Celal. *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcimü'l-müellifine't-Tûnusüyyin*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Makrîzî, Takiyuddîn Ahmed b. Ali el-. *el-Mukaffe'l-kebîr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006.
- Miknâsî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-. *Dürretü'l-hicâl fî (ğurreti) esmâ'ir-ricâl (Zeylû Vefeyâti'l-a'yân)*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr. 3 Cilt. Kâhire: Dâru't-Türâs/Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, 1971.
- Muhammed b. Rızk el-Mısrî. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî Garbi Afrîka*. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426/2005.
- Mürsî, Şerefüddîn İbn Ebî'l-Fadl el. *Reyyü'z-zam'ân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Tunis: Bibliothèque Nationale de Tunisie, Koleksiyon adı yok, A-MSS-87, 1a-383a. <https://www.bibliotheque.nat.tn/CATG/doc/SYRACUSE/1855552/> - ري-الضمان-في-تفسير-القران-قطعة-منه-من-سبأ-الى-الانسان
- Muvaffakuddin b. Osman. *Mürşidü'z-züvvâr ilâ kubûri'l-ebâr*. 2 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Mısrıyyeti'l-Bünâniyye, 1415/1995.
- Müsâid b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyâr. *Ulûmü'l-Kur'ân ve usûlü't-tefsîr*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1434/2013.

- Nüveyhid, Âdil. *Mu'cemül-müfessirîn (Min sadri'l-İslâm hette'l-asri'l-hâdir)*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nuveyhid, 1988.
- Özaydın, Abdülkerim. "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/132-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/211-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özdemir, Mehmet. "Mürsiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/56-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmet. "Amîdî, Rükneddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/56-57. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özen, Şükrü. "Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/527-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddin Halil b. Aybek es-. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâit-Türâs, 1420/2000.
- Sâmi es-Sakkâr. "İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/169-170. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sellâmî, Ebu'l-Meâlî Takiyyüddîn Muhammed b. Râfi' b. Hicris es-. *el-Vefeyât*. thk. Sâlih Mehdi Abbas – Beşşâr Avvâd Maruf. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1402.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-. *el-Ensâb*. Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî v.dğr. 13 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Mearifi'l-Osmaniyye, 1962.
- Sübkî, Tâcüddîn b. Abdilvehhâb b. Takiyyüddîn es-. *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. Thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1413/1992.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyyeti li'l-Âmme, 1974.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *el-İklîl fi istinbâti't-te'vîl*. thk. Seyfüddin Abdülkadir el-Kâtib. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *Mu'terekü'l-Akrân fi İcâzi'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *Buğyetü'l-Vü'ât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*. 2 Cilt. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396.
- Turan, Abdülbaki. "İbn Mâlik et-Tâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/169-171. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yâkut el-Hamevî. *Mu'cemül-Üdebâ (İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb)*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1993.

- Yetik, Erhan. "İbn Nüceyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/234-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yûnînî, Kutbüddîn Ebu'l-Feth Musa el-. *Zeylu Mir'âti'z-zaman*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 1992.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezak ez-. *Tâcu'l-arûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *el-Muîn fi tabakâti'l-muhaddisîn*. thk. Hemmam Abdurrahim Said. Ürdün: Dârü'l-Furkan, 1404/1983.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Heyet. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Erbe'u resâil fi uûmi'l-hadis (Zikru men yu'temedu kavluhu fi'l-cerhi ve't-ta'dîl)*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâir 1990.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Tarîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lam*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd. *el-A'lam*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- المناقشات العلمية، "تم تسجيل رسالة دكتوراه"، (Sosyal Medya İletisi). 5 Kasım 2018, 19:35. X/Twitter. Erişim 15 Nisan 2023. https://twitter.com/Cdfr_uqu/status/1059484243745742848?s=20

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

ÜÇ DİL BİR SİYER: SİYER-İ KÂZERÛNÎ ve TERCÜMELERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Mehmet Halit Ayar**

Öz

Bu makalede, tercümeleleriyle birlikte bir eserin üç dildeki versiyonu, anlatı ve muhtevayı etkileyen unsurlar bağlamında inceleme konusu edilmiştir. Bu eserlerden birincisi Saïdüddîn Kâzerûnî tarafından telif edilen el-Müntekâ fî Mevlidi Nebiyyi'l-Mustafâ isimli Arapça siyerdir. İkincisi bu siyerin Affüddîn Kâzerûnî tarafından Farsçaya yapılan tercümesidir. Üçüncüsü ise Vahyîzâde Mehmed b. Ahmed İznîkî'nin Farsça tercümeyle esas olarak Türkçe'ye kazandırdığı Sahâifü'l-İber Letâifü's-Siyer isimli eserdir. Araştırmanın hedefi üç eserin muhteva özelliklerini ve ayrıştıkları noktaları belirleyerek, bunları müellif ve mütercimlerin telif ve tercüme yöntemleri üzerinde etkili olabilecek âmiller bağlamında değerlendirmektir. Çalışmanın ilk bölümünde müellif ve mütercimlerin hayatları ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. İkinci bölümde üç eser müstakil başlıklar altında incelemeye tabi tutulmuş, eserlerin genel özellikleri belirtildikten sonra metinler arasındaki farklılıklara dair tespitler özellikle mukaddimelerden elde edilen müellif ve mütercimlerin ilmî şahsiyetleri, telif ve tercüme sebepleri, muhatap okuyucuları ve devrin kültürel yapısı hakkındaki bilgiler bağlamında analiz edilmiştir. Böylelikle müellif ve mütercimlerin telif ve tercüme yöntemlerini neye göre belirledikleri ve bu tercihlerin metinlere nasıl yansıdığı bir siyer eserinin üç farklı dildeki versiyonu üzerinden ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Siyer, Kâzerûnî, Affüddîn, Vahyîzâde, tercüme.

THREE LANGUAGES, ONE SĪRA: A STUDY ON SİYER-İ KÂZERÛNÎ AND ITS TRANSLATIONS

Abstract

In this article, three linguistic versions of a sira, including its translations, have been studied in the context of elements influencing the narrative and content. The first of these works is the Arabic biography titled el-Müntekâ fî Mevlidi Nebiyyi'l-Mustafâ, authored by Saïdüddîn Kâzerûnî. The second is this sira's translation into Persian, done by Affüddîn Kâzerûnî. The third is Sahâifü'l-İber Letâifü's-Siyer, a Turkish rendition by Vahyîzâde Mehmed b. Ahmed İznîkî, based on the Persian translation. The goal of the research is to

* Bu çalışma Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanmakta olan Vahyî-zâde Mehmed İznîkî ve Sahâifü'l-İber Letâifü's-Siyer başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
e-mail: mehmethalitayar@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-8489-9694>

Atf/Citation: AYAR, Mehmet Halit. "Üç Dil Bir Siyer: Siyer-i Kâzerûnî ve Tercümeleleri Üzerine Bir İnceleme". *BAİD* 18 (Aralık-2023), 53-81.

determine the content characteristics and divergences of the three works and to evaluate them in the context of the factors potentially affecting the authors' and translators' methods of authoring and translating.

In the initial section of the study, the lives of the authors and translators are discussed in detail. In the second section, the three works are addressed under separate headings; following the identification of the general properties of the works, findings regarding the differences between the texts are analyzed especially in the context of the information obtained from the prefaces about the scholarly personalities, reasons for authoring and translating, intended readers, and cultural structures of the era of the authors and translators. Thus, the bases upon which the authors and translators determine their methods of authoring and translating, and how these preferences are reflected in the texts, have been revealed through three different language versions of a biography work.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Sıra, Kâzerûnî, Affüddîn, Vahyîzâde, Translation.

Giriş

Türkçenin doğu ve kuzey lehçelerinde başlayan erken dönem tercüme faaliyetlerinin ilk örnekleri satır arası Kur'ân-ı Kerîm mealleridir. Yine bu dönemde İslam dininin esaslarını öğrenme ve öğretme gayesiyle tefsîr, hadis, kelâm ve fıkıh gibi dinî ilimlere dair Arapça eserler de tercüme faaliyetlerine konu edilmiştir. Batı Türkçesiyle yapılan tercüme faaliyetlerinin ilk örnekleri ise Germiyanogulları, Aydınoğulları ve Candaroğulları gibi beylikler ile Akkoyunlular ve Memlükler gibi devletlerin hüküm sürdüğü bölgelerde verilmiştir.

Osmanlı dönemine gelindiğinde ise geniş bir zaman dilimine ve coğrafyaya yayılan tercüme faaliyetleriyle bu gelenek devam ettirilmiştir. İlk zamanlar sınırlı düzeyde olan bu faaliyetler Türk diline yönelik hassasiyetiyle bilinen II. Murat zamanında başta dinî ilimler olmak üzere bilim ve edebiyat alanında yapılan tercümelemlerle belirgin bir artış göstermiştir. On altıncı asra gelindiğinde Klâsik Türk Edebiyatında tercüme geleneğinin zenginleştiği ve ana hatlarının iyiden iyiye belirginleştiği görülmektedir.

Anadolu sahası tercüme geleneği üzerine yapılan araştırmalar özellikle tefsir, hadis, kelâm ve fıkıh gibi dinî ilimlerin yanı sıra esmâ'ül-hüsna, hilye, hadis (kırk ve yüz hadis mecmûaları), peygamber kıssaları, Hazret-i Ali'nin özlü sözleri gibi dinî edebiyat kapsamına dahil edilebilecek metinlerin daha çok Arapçadan, edebî metinlerin ise Farsçadan tercüme edildiğini ortaya koymaktadır.¹ Bu süreçte Arapça ve Farsça, sadece kaynak dil olarak kullanılmamış, aracı dil olarak da işlev görmüştür. Böylelikle eserler bazen doğrudan telif edildikleri dilden Türkçeye tercüme edilirken, bazen de çeşitli sebeplerle Arapça kaleme alınmış bir eser Farsça tercümesi üzerinden veya Farsça olarak yazılmış bir eser Arapça tercümesi üzerinden Türkçeye çevrilmiştir. Bu durum, Klasik Türk Edebiyatı açısından Arapça ve Farsçanın tercüme faaliyetlerindeki işlevselliğini ortaya koymaktadır.

¹ Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 240.

Tercüme faaliyetlerinin en temel amacı ve işlevi bir eseri farklı bir dile çevirerek o dili konuşan insanlar için ulaşılabilir kılmaktır. Ancak eserin anlaşılabilir olması için dil engelinin kaldırılması tek başına yeterli değildir. Mütercim, muhtemel okuyucularının ilmî alt yapısını, dil yeteneğini ve dile olan vukûfiyetini de gözetererek tercüme yapmalıdır. Ayrıca müellifle mütercimin farklı okuyucu sınıflarına hitap etmesi gibi bir durum da söz konusu olabilir. Örneğin belli bir ilmî birikime ve ihtisasa sahip talebeler için hazırlanmış bir eserin herkes tarafından rahatlıkla okunup anlaşılması beklenemez. Böyle bir durumda mütercimin bazı tercüme tasarruflarında bulunması kaçınılmazdır. Dolayısıyla müellif ve mütercimlerin hedefledikleri okuyucuyla kaleme aldıkları eserin dili, üslûbu, muhtevâsı ve tertibi arasında bir paralellik gözettikleri bilinmektedir.

Müellif ve mütercimler genellikle sebab-i telif bahislerinde, hedefledikleri okuyucuların kimler olduğuna işaret eden çeşitli ibâreler kullanmışlardır. İhsan Fazlıoğlu Osmanlı dönemi telif ve tercümelerindeki bu tür ibareleri analiz ettiği makalesinde bu kişileri “muhatap” kavramı çerçevesinde tasnif etmiştir. Bu bağlamda ilme yeni başlayan öğrenciler, çeşitli siyasî ve medenî meslek erbâbı, sıradan halk ve devlet erkânı gibi ilmî birikimleri ve sosyo-kültürel durumları farklı zümreler tespit etmiştir.² Bu durum müelliflerin ve mütercimlerin, metinlerini kimin okuyacağını ve anlayacağını düşünerek yazdıklarını göstermesinin yanı sıra metinlerin dil ve muhteva bakımından nasıl şekillendiği konusunda da bir bakış açısı sunmaktadır. Bu yaklaşımdan hareketle çalışmada bir siyerin üç dildeki versiyonu, müellif ve mütercimlerin telif ve tercüme sebepleriyle hedef okuyucularının (muhataplar) muhteva üzerindeki etkisi bağlamında analiz edilecektir.

İncelemeye konu edilen eserlerden birincisi Saîdüddîn Kâzerûnî (v.758/1357) tarafından telif edilen *el-Müntekâ fi Mevlidi Nebiyyi'l-Mustafâ* isimli Arapça siyerdir. İkinci eser bu siyerin Farsça tercümesi olup müellifin vefatından kısa bir zaman sonra oğlu Afîfüddîn Kâzerûnî (v. 802/1400) tarafından hazırlanmıştır. Üçüncü eser ise Vahyîzâde Mehmed b. Ahmed İznîkî'nin (v. 1018/1609-10) Farsçadan Türkçeye yaptığı çeviridir.

İki ana kısımdan oluşan çalışmada öncelikle müellif ve mütercimlerin hayatları hakkında ayrıntılı bilgi verilecektir. Ardından birbiriyle irtibatlı bu üç eserin muhteva husûsiyetleri; müellif ve mütercimlerin ilmî şahsiyetleri, tarihî ve kültürel durum, telif ve tercüme sebepleri ve muhatapları bağlamında değerlendirilecektir.

² İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Döneminde ‘Bilim’ Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi”, *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 3 (Mart 2003), 153-164.

1. Müellif ve Mütercimlerin Hayatları

a) Saîdüddîn Kâzerûnî (v. 758/1357)

Saîdüddîn Kâzerûnî hicrî 8. yüzyılın başlarında Fars eyaletine bağlı Kâzerûn şehrinin Belyân köyünde doğmuştur. Bu bölgede İncûlular³ ve Muzafferîler'in⁴ hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamıştır. Birçok âlim ve mutasavvıfın yetiştiği ve kökenleri önemli sûfî büyüklerinden Ebû Alî el-Hüseyn bin Alî ed-Dekkâk'a (v. 405/1015)⁵ kadar uzanan Belyânî ailesine mensuptur. Şeyh İmâmüddîn (Ziyâüddîn) Mes'ûd Belyânî (v. 655/1257-58), Evhadüddîn Abdullâh bin Mes'ûd Belyânî (v. 683/1284-85), Zeynüddîn Alî Belyânî (v. 693/1293-94), Emînüddîn Muhammed bin Alî bin Mes'ûd Belyânî (v. 745/1344-45) bunlardan bazılarıdır.

Saîdüddîn Kâzerûnî'nin mufassal künyesi Mevlânâ Ebu'l-Muhammedeyn Saîdüddîn Muhammed bin Ziyâüddîn Mes'ûd bin İmâmüddîn Muhammed bin Hâce İmâm Ziyâüddîn Mes'ûd bin Necmüddîn Muhammed Bin Alî bin Ahmed bin Ömer bin İsmâ'îl bin eş-Şeyh Ebî 'Alî ed-Dekkâk el-Belyânî el-Kâzerûnî'dir.⁶ İlk tahsilini amcazâdesi Şeyh Emînüddîn Muhammed b. Alî el-Belyânî'nin yanında gördüğü ve tarîkate ona intisap ettiği belirtilmiştir.⁷ Kâzerûnî, eğitimi tamamlandıktan sonra Şîrâz'a taşınmış ve bir süre orada yaşamıştır. Akabinde hem hac ibadetini yerine getirmek Mekke'ye azmetmiştir. Ardından dönemin önde gelen hadis âlimlerinden icâzet⁸ almak için çeşitli seyahatlere çıkmıştır. Bu seyahatlerinde dönemin önde gelen birçok âliminden hadis rivâyeti konusunda icâzet alan Kâzerûnî, tekrar Şîrâz'a dönmüş ve Şehy-i Kebîr Ebû Abdillâh Muhammed b. Haffif Deylemî-yi Şîrâzî'nin ribâtında uzun yıllar

³ Fars ve İsfahan'da 1303-1357 yılları arasında hüküm süren bir hânedan. Ayrıntılı bilgi için bkz. Rıza Kurtuluş, "İncûlular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/280-281.

⁴ Güney ve Batı İran'da 1318-1393 yılları arasında hüküm süren mahallî bir hânedan. Ayrıntılı bilgi için bkz. Rıza Kurtuluş, "Muzafferîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2020), 31/417-418.

⁵ Recep Uslu, "Dekkâk, Ebû Alî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1994), 9/112.

⁶ İmâm Şihâbüddîn Ebi'l-Felâh Abdilhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Akrî el-Hanbelî ed-Dimaşkî İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk. Abdu'l-kâdir el-Arnâût - Mahmûd el-Arnâût (Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1986), 5/40.

⁷ Ebu'l-Kâsım Muînüddîn Cüneyd-i Şîrâzî, *Şeddu'l-izâr fî hattî'l-evzâr an zuvvâri'l-mezâr*, haz. Muhammed Kazvîni - Abbâs İkbâl (Tahrân: İntişârât-ı Novid, 1344), 62.

⁸ II/VIII. yüzyılın başlarından itibaren Müslümanlar ilimleri sistemleştirilme çabaları esnasında beri uygulanan semâ ve kıraat usullerinin yanı sıra bir alimin elindeki hadisleri talebelerine sözlü veya yazılı olarak aktarma izni vermesini ifade eden "icâzet" yöntemi de benimsenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cemil Akpınar, "İcâzet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000), 21/393-400; Nevzat Aşık, "Tahammül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2010), 39/380-382.

vaaz, telîf ve tedrîs ile meşgul olmuştur. Fıkıh, hadis, tefsîr ve siyer gibi ilimlerdeki derin bilgisi ve merhametli mizacı sâyesinde dersleri ve vaazları büyük ilgi görmüştür.⁹ Mevlid-i Nebî okuduğu zaman huzurunda binlerce kişinin toplandığı, derslerine günlük yetmişten fazla kişinin katıldığı, *Sahîh-i Buhârî*'yi okumaya başladığı anda dinleyiciler hariç sadece imlâ¹⁰ için yüzlerce kişinin geldiği rivâyet edilmiştir.¹¹

Şirâz şehrinin o döneme ait önemli biyografik kaynaklarından olan *Şeddü'l-izâr*'da¹² müellif Cüneyd-i Şirâzî (v. 801/1399 [?]) kendisinden şu şekilde övgüyle söz etmiştir:

مولانا سعيد الدين ابو سعد محمد بن مسعود بن محمد بن مسعود الباياني ثم الكازوني و يكتي ابا المحمدين سلطان الفقهاء والمحدثين وامام الأئمة المهتدين وناشر احاديث سيد المرسلين ورحلة طلاب الآفاق وقدوة اهل الحديث على الأطلاق لم ار احدا بحسن سمته وحسن خلقه وكمال عقله و وفور اشفاقه و رحمته على خلقه. كان واحدا مشارا اليه في الفقه والحديث و غيرهما. يسلك طريق السلف و يجانب التكلف و الصلف. هشاشاً بشاشاً و ساماً بساماً.¹³

⁹ Abdusselâm b. 'Alî b. el-Huseyn el-Eberkûhî - Sa'îduddîn Muhammed b. Mes'ûd Kâzerûnî, *Nihâyetu'l-mes'ûl fî rivâyeti'r-resûl*, haz. Muhammed Ca'fer Yâhakkî (Tahran: Şirket-i İntişârât-i 'İlmî ve Ferhengî, 1366), 1/1/3-4; Şirâzî, *Şeddü'l-izâr fî hattî'l-evzâr an zuvvârî'l-mezâr*, 63.

¹⁰ Bir muhaddisin rivayet ettiği hadisleri veya bir âlimin okutacağı metni talebeye yazdırması anlamında terim. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydınlı Abdullah, "İmlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/225-226.

¹¹ Şirâzî, *Şeddü'l-izâr fî hattî'l-evzâr an zuvvârî'l-mezâr*, 63-64.

¹² Kısaca el-Mezârât ve Mezârât-ı Şirâz olarak da bilinen bu eserin tam adı Şeddü'l-izâr fî hattî'l-evzâr 'an zuvvârî'l-mezâr'dır. Yaklaşık olarak h. 791 senesinde kaleme alınmıştır. Müellifi, Şirâz'ın vâiz ve şâirlerinden Mu'înüddîn Ebu'l-Kâsım Cüneyd-i Şirâzî'dir. (ö. 801/1399 [?]) Eser, Şirâz'da medfun zâhid, âlim, emîr ve sultân zümresinden 315 kişinin hal tercümelerini ihtiva eder. Şirâz'daki mezarların yerlerini gösteren bir kılavuz niteliğini taşıyan kitap, haftanın yedi günü göz önünde tutularak yedi bölüme ayrılmış ve hangi gün hangi mezarlığın ziyaret edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Orhan Bilgin, "Cüneyd-i Şirâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993), 8/125; Şirâzî, *Şeddü'l-izâr fî hattî'l-evzâr an zuvvârî'l-mezâr*, Mukaddime Kısmı.

¹³ Şirâzî, *Şeddü'l-izâr fî hattî'l-evzâr an zuvvârî'l-mezâr*, 61-62. Tercüme: Mevlana Sa'îdüddîn Ebû Sa'd Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bilyânî el-Kâzerûnî: Eba'l-Muhammedeyn ismiyle künyelenmiştir. Sultânü'l-fukahâ ve'l-muhaddisin, hidâyet rehberi imâmlar imâmı, nâşir-i ahâdis-i seyidi'l-mürselîn, dört bir âfâktan talebenin istikâmetgâhı ve ehl-i hadîsin mutlak muktedâsı... Onun gibi hüs-n-i mîzâca, hüs-n-i ahlâka ve kemâl-i akla sahip, onun gibi halkına şefkatli ve merhametli kimse görmedim. Fıkıh, hadis ve diğer ilimlerde parmakla gösterilen biriydi. Tarîk-i selef üzere yaşar, gösteriş ve kibirden sakınırdı. Çok neşeli, çok safâlı ve çok güler yüzlü biriydi.

Saîdüddîn Kâzerûnî, 758 senesi Cemâziyelâhîrinin sonlarında vefat etmiş ve Bâbu's-Şeyhi'l-Kebîr'de¹⁴ inşa ettirdiği hankâhında defnedilmiştir.¹⁵

Affüddîn Muhammed (v. 802/1400) ve Nesîmüddîn Muhammed (v. 801/1398/99?) adında iki oğlu vardır. Her iki oğlu da dönemin meşhur alimlerindedir. Nitekim kaleme aldığı eserler bazı kaynaklarda çocuklarına isnat edilmiştir. Ancak *el-Müntekâ fî Mevlidi Nebiyyi'l-Mustafâ* isimli siyerinin mukaddimesinde *Metâli'u'l-Mustafaviyye*, *Şifâu's-Sudûr*, *Kitâbu'l-Müselâât* ve *Kitâbu'l-Muhammedeyn* isimli eserleri sarahaten kendi telifâtı arasında zikretmiştir.¹⁶ *Metâli'u'l-Mustafaviyye*, lügat, dil, fıkıh ve hadis alimi Radyüddin Sâgânî (v. 650/1252)'nin bazı sahih hadisleri nahiv konularına göre tertip ederek hazırladığı *Meşâriku'l-envâri'n-nebeviyye*¹⁷ isimli eserin şerhidir.¹⁸ *Şifâu's-sudûr*; *Keşfü'z-zunûn*'da *Sâfâu's-sudûr* ismiyle Saîdüddîn Kâzerûnî'ye¹⁹ ve *Şifâu's-sudûr*²⁰ ismiyle Affüddîn Kâzerûnî'ye nisbet edilmiştir.²¹ *Kitâbu'l-Müselâât*; müselsel hadislerin²² derlendiği bir kitaptır. Müellif, siyerinin hâtîme kısmında Hazret-i Peygamberimize salât ve selâm getirmek hakkındaki müselsel hadisleri bu eserinde zikrettiğini belirtmiştir.²³ *Kitâbu'l-Muhammedeyn*, müellifin Muhammed isimli iki oğluna ithafen hazırladığını tahmin ettiğimiz bu kitap hakkında daha fazla bir bilgiye ulaşamamıştır. Bunlar dışında, kaynaklarda Saîdüddîn Kâzerûnî'ye nisbet edilen başka eserler de mevcuttur. *Şeddü'l-izâr*'da *er-Râ'iz fî 'ilmi'l-ferâ'iz*, *Câmi'u'l-menâsik* ve *Şerhu yenâbî'il-ahkâm* adlı üç eseri daha zikredilmiştir.²⁴ Ayrıca, *Hediyetü'l-ârifîn*'de müellifin *Hısnu'l-etkiyâ min kısısî'l-enbiyâ* isimli

¹⁴ Şeyhü'l-Kebîr ismiyle kastedilen kişi kısaca İbn Hafîf olarak tanınan Ebû Abdillâh Muhammed b. Hafîf b. İsfikşâd ed-Dabbî'dir. (v. 371/982). Şeyh-i kebîr, şeyh-i meşâyih, şeyh-i Şîrâzî gibi ünvanlarla da maruftur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yazıcı Tahsin, "İbn Hafîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

¹⁵ Şîrâzî, *Şeddu'l-izâr fî hattî'l-evzâr an zuvvâri'l-mezâr*, 64.

¹⁶ Kâzerûnî Saîdüddîn, *el-Müntekâ fî Mevlidi'n-Nebiyyi'l-Mustafâ* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 00167), 6a.

¹⁷ Mehmet Görmez, "Radyüddin Sâgânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/487-489.

¹⁸ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn* (Beyrût: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, 1941), 2/1689.

¹⁹ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 2/1851.

²⁰ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 2/1851.

²¹ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 1/1050.

²² Daha çok, Peygamber Efendimizin bir davranışını veya sözünü râvilerin birbirine göstererek veya söyleyerek rivayet ettikleri hadis anlamında terim. Ayrıntılı bilgi için bkz. Efendioğlu Mehmet, "Müselâel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/85-86.

²³ Saîdüddîn, *el-Müntekâ fî Mevlidi'n-Nebiyyi'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), 290b.

²⁴ Şîrâzî, *Şeddu'l-izâr fî hattî'l-evzâr an zuvvâri'l-mezâr*, 63.

Farsça bir eseri olduğu belirtilmiştir.²⁵ Ancak, kaynaklarda bu eserler hakkında daha fazla bir bilgiye ulaşılamamıştır.

b) Afifüddîn Kâzerûnî (v. 802/1400)

Saîdüddîn Kâzerûnî'nin büyük oğludur. Hayatı hakkındaki en ayrıntılı bilgiler Sehavî'nin hicri dokuzuncu asırda yaşamış önemli şahsiyetler hakkında kaleme aldığı *ed-Dav'ü'l-Lâmi'* isimli eserinde geçmektedir.²⁶ 12 Rebîülevvel 727 / 5 Şubat 1327 tarihinde dünyaya gelmiştir. Küçük yaşlarda babasının nezâretinde ilim tahsiline başlamıştır. Eğitimini tamamladıktan sonra hadis öğrenmek ve icâzet almak için Ehl-i sünnetin önemli ilim merkezlerinden biri olan Şâm'a ve diğer birçok şehre ziyaretlerde bulunmuştur. Sehavî'nin belirttiğine göre 740/1339-40 senesinde yani henüz 13 yaşlarındayken Mizzî (v. 742/1341)²⁷, Zehebî (v. 748/1348)²⁸, Bîrzâlî (v. 739/1339)²⁹, Alâî (v. 761/1359)³⁰, Ebû Hayyân (v. 745/1344)³¹, İbnü'l-Habbâz (v. 756/1355)³², Meydûmî (v. 754/1353)³³ ve

²⁵ İsmâil b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-mü'ellifin ve âsârü'musannifin* (İstanbul: Vekâletü'l-Ma'ârifî'l-Celîle, 1951), 161.

²⁶ Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-Sehavî, *ed-Dav'u'l-lâmi [li-ehli'l-karni't-tâsi']* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Hayât, 1331), 10/21.

²⁷ Hadis hâfızıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, "Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2020), 30/220-221.

²⁸ Hadis hâfız, tarihçi ve kıraat âlimidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, "Zehebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2020), 44/180-188.

²⁹ Muhaddis ve tarihçidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Yardım, "Bîrzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1992), 6/216.

³⁰ Muhaddis ve fakihtir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Selman Başaran, "Alâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1989), 2/331-332.

³¹ Endülüslü dil âlimi ve müfessir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kafes, "Ebû Hayyân el-Endülüslü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1994), 10/152-153.

³² Künyesi Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm b. Sâlim b. Berekât b. Sa'd ed-Dimeşki el-Ensârî el-'Abbâdî olup İbnü'l-Habbâz ismiyle marûftur. Ubâde b. Sâmit neslindedir. Hadis ilmini ve ehli hadisi seven doğru ve güvenilir biri olarak tanınmıştır. 667 senesi Recep ayında (1269 Mart/Nisan?) doğmuş ve 3 Ramazan 756 (11 Eylül 1355) tarihinde yaklaşık 90 yaşlarında vefat etmiştir. Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine* (Beyrut: : Dâru'l-Cil, 1993), 3/384-385.

³³ Tam künyesi Muhammed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî'l-Kâsım b. Annân el-Medûmî Sadruddîn Ebu'l-Feth'dir. Hicri 754 senesi Ramazan ayında vefat etmiştir. bkz. Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine* (Beyrut: : Dâru'l-Cil, 1993), 4/4/157-158.

İbn Gâlî (v. 741/1340)³⁴ gibi dönemin meşhur alimlerinden hadis rivâyeti konusunda icâzet almıştır.

İlk hac ziyaretini 744/1343-44 yılında gerçekleştiren Affüddîn Kâzerûnî, ikinci defa haccetmek üzere çıktığı yolculuk sırasında 802 Zilkade/1400 Temmuz-Haziran? tarihinde Necd bölgesinde vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.³⁵

Farsça *el-Müntekâ* tercümesi dışında yaklaşık üç yüz farklı şerhten faydalanarak hazırladığı belirtilen³⁶ bir *Sahîh-i Buhârî* şerhi³⁷ ve ilmin fazîleti hakkında derlediği *el-Erba'în fî fazl'il-ilm* adlı bir kırk hadis kitabı vardır.³⁸

c) Vahyîzâde Mehmed b. Ahmed İznîkî (v. 1018/1609-1610)

Biyografik kaynakları incelediğimizde birbirlerine yakın tarihlerde yaşamış Vahyîzâde ismiyle bilinen üç farklı şahsiyete ait bilgilerin sıklıkla birbirine karıştırıldığı görülmüştür. Bu sebeple çalışmamızın konusu Vahyîzâde Mehmed b. Ahmed İznîkî'ye ait bilgileri tespit etmek oldukça güç bir hal almıştır.³⁹ Çeşitli kaynaklardan derleyerek edindiğimiz bilgilere göre müellifin künyesi “*eş-Şeyh Ebû Abdillâh Mehmed bin Ahmed*”dir. Vahyîzâde ismiyle şöhret bulmuştur. İznîk'te 940/1533 veya 941/1534-35 senesinde dünyaya gelmiştir. Doğum yerine izâfeten İznîkî nisbesini kullanmıştır.⁴⁰

İlk eğitimini İznîk'te tamamladıktan sonra İstanbul'a gelen Vahyîzâde'nin burada aldığı ileri seviyedeki tahsille ilgili kaynaklarda bir bilgi yer almamaktadır. Bununla birlikte Nüreddîn-zâde Şeyh Muslihiddîn (v. 981/1573)'e intisap edip Halvetiyye yolu üzere tekmi'l-i âdâb-ı tarîkat ettiği bilgisi kayıtlarda yer almaktadır.⁴¹ Vişne Şeyh Mehmet Efendi'nin 992/1584

³⁴ Tam künyesi Muhammed b. Gâlî b. Necm b. Abdulazîz ed-Dimyâtî Şemsüddîn Ebû Abdillâh İbnü'ş-Şemmâ' şeklindedir. Hicrî 731 senesinde Rebîulevvel ayında vefât etmiştir. Kısa hal tercümesi için bkz. Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fî a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*, 1993, 4/4/133.

³⁵ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi [li-ehli'l-karnî't-tâsi']*, 10/21.

³⁶ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi [li-ehli'l-karnî't-tâsi']*, 10/21.

³⁷ Şîrâz'da hicrî 766 senesi Rebîulevvel ayında tamamlanmıştır. bkz. Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*, 1/552.

³⁸ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi [li-ehli'l-karnî't-tâsi']*, 10/21.

³⁹ Hazırlamakta olduğum “Vahyî-zâde Mehmed İznîkî ve Sahâifü'l-İber Letâifü's-Siyer” isimli doktora çalışmasında bu konu ayrıntılı bir şekilde işlenerek açıklığa kavuşturulmuştur.

⁴⁰ Nev'izâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik*, haz. Suat Donuk, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), 1522; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz. Nuri Akbayar, çev. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/969; Mustafa b. Carullah Beyânî, *Tezkiretü's-şuarâ*, thk. İbrahim Kutluk, haz. İbrahim Kutluk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997), 73.

⁴¹ Nev'izâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik*, haz. Suat Donuk, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), 2/1522; Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 3/969; Bursalı Mehmed Tahir - M. A. Yekta Saraç, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/217; Mesnevîhân Tefvîk (Mehmet),

senesinde vefatı üzerine aynı sene onun yerine Üsküdâr Vâlide-i Atîk külliyesinin mescidine cumâ vâizi, tekkesine zâviyedâr, dârü'l-hadîsine de müfessir ve muhaddis olarak tayin edilmiştir.⁴² Bu vazifeye 26 sene boyunca devam eden Vahyîzâde, 1018/1609-10 senesinde 78 yaşındayken vefât etmiştir.⁴³

Arap dili ve belagati alanında derin bilgiye sahip olan Vahyîzâde ağırlıklı olarak bu alanın eserleri hakkında şerh ve hâşiyeler yazmıştır. İbn Hişâm'ın (v. 761/1360) nahiv ilmi hakkındaki meşhur eseri *Muğni'l-Lebîb*⁴⁴ üzerine *Mevâhibu'l-edîb* isimli altı ciltlik oldukça kapsamlı bir şerh yazmıştır.⁴⁵ Türkiye kütüphanelerinde birçok nüshası bulunan bu şerh üzerine bir doktora çalışması yapılmıştır.⁴⁶ Arap dili ve belâgatının meşhûr âlimlerinden Ebû Yakûb es-Sekkâkî'nin (v. 626/1229) sarf, nahiv ve belâgat hakkındaki eseri *Miftâhu'l-ulûm*'a⁴⁷ *Mefâtîhu muğlekâti'l-miftâh* isimli bir şerh yazmıştır.⁴⁸ *el-Hazreciyye* ve *er-Râmize* isimleriyle bilinen arûz ve kâfiyye dâir esere⁴⁹ *el-İşâretu'l-câ'ize li halli muğlakâti'r-râmize* isimli bir şerh yazmıştır.⁵⁰ Bu şerhin bir nüshası Milli Kütüphanede 4733'de bulunmaktadır. Lügat, dil, fıkıh ve hadis alimi Radyüddin Sâgânî'nin (v. 650/1252) bazı sahih hadisleri nahiv konularına göre tertip ederek hazırladığı *Meşâriku'l-envâri'n-nebeviyye*⁵¹ eserine haşiye yazmıştır.⁵²

2. Siyer-i Kâzerûnî ve Tercümelere

Çalışmamızın temel analitik bölümünü oluşturan bu kısımda üç eser ayrı başlıklar altında ele alınacaktır. İncelemeye konu eserler tanıtıldıktan

Mecmu'atü't-teracim (Mecmû'atü't-terâcim) (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 92) Vr. 23a.

⁴² Atâyi, *Hada'iku'l-Haka'ik fi Tekmileti's-Şaka'ik*, 2/1522; Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 3/969; Bursalı Mehmed Tahir - Saraç, *Osmanlı Müellifleri*, 1/217; Mesnevihân Tefvîk (Mehmet), *Mecmu'atü't-teracim (Mecmû'atü't-terâcim)* (Türkçe Yazmalar, 92) Vr. 23a.

⁴³ Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 3/969.

⁴⁴ Özbalkıç Mehmet Reşit, "Muğni'l-Lebîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/383-384.

⁴⁵ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 2/1747.

⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Arslan Fikret, *Mevâhibu'l-Edîb fi Şehi Muğni'l-Lebîb'in Baştan "İnne"ye Kadar Tahkîki* (Yayınlanmamış Doktora Tezi: Selçuk Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belâgati Bilim Dalı, 1999).

⁴⁷ İsmail Durmuş, "Ebû Ya'kûb Sekkâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 36/332-334.

⁴⁸ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifin esmâü'l-mü'ellifin ve âsârü'musannifin*, 268.

⁴⁹ Tefvîk Rüştü Topuzoğlu, "el-Hazreciyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/146.

⁵⁰ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 2/1135.

⁵¹ Görmez, "Radyüddin Sâgânî", 35/487-489.

⁵² Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 2/1689.

sonra metinlerin muhteva özellikleri ve farklılıkları; müellif ve mütercimlerin ilmî şahsiyetleri, telif ve tercüme sebepleri, devrin kültürel ortamı ve eserin muhatapları bağlamında analiz edilecektir.

a) el-Müntekâ fi Mevlidi Nebiyi'l-Mustafâ

Saîdüddîn Kâzerûnî tarafından Arapça telif edilmiş bir siyerdir. Kaynaklarda *el-Müntekâ fi's-siyer*⁵³, *el-Mevlidu'n-Nebevî*⁵⁴, *Mevlûdu Hazreti Resûli'llâh*⁵⁵ gibi farklı isimlerle zikredilmekle birlikte “*el-Müntekâ*” ve “*Mevlid-i Nebî*” kısaltmalarıyla şöhret bulmuştur. Türkiye kütüphanelerinde birçok nüshası bulunmaktadır. İncelemede, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa koleksiyonunda 174 demirbaş numarasıyla kayıtlı nüsha esas alınmıştır.

Eser, mukaddime dört kısım ve hâtmeden müteşekildir. Geleneksel tertip doğrultusunda kaleme alınan mukaddime; besmele, hamdele, salvele ve sebep-i telifden oluşmaktadır. Müellifin doğum tarihi, ayrıntılı künyesi ve daha önce kaleme aldığı eserlerin isimleri gibi biyografik ve bibliyografik konularda önemli veriler sunmasının yanı sıra ilmî şahsiyetine, peygamber tasavvuruna, eserin muhataplarına ve devrin kültürel yapısına ışık tutan veciz ifadeler de içermektedir. Mukaddimede çeşitli manzumelerin de kullanıldığı gayet secili bir üslûp hakimdir.

Eserin ana metni her biri bâblar ve fasıllar şeklinde alt başlıklara ayrılan dört kısımdan oluşmaktadır. Bu dört kısımda Nûr-ı Muhammedî'nin yaradılışından Hazret-i Peygamberimizin vefâtına kadarki hadiseler, kronolojik sıraya göre anlatılmıştır. Eserin bu kısımlarında mukaddimeden farklı olarak sade bir dil kullanılmıştır.

Eserin sonunda ise yedi fasıldan oluşan bir hâtime bulunmaktadır. Her bir fasılda Hazret-i Peygamberimize tazim ve hürmetle ilgili çeşitli konular ele alınmıştır. Dönemin Mevlid-i Nebi ihtifalleri, mevlid okuma geleneği ve bu siyerin hangi usûlle okunması gerektiğine dair önemli bilgiler içermektedir.

Mukaddimenin birçok yerinde hadis ilmine olan derin ilgi ve saygısını vurgulayan müellifin, muhaddis kimliğiyle temayüz ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim, künyesini zikrederken “*خادم الأحاديث النبوية سعيد بن محمد بن مسعود بن محمد بن مسعود الكازروني*” diyerek kendisini bu ilmin hizmetkârı şeklinde takdim

⁵³ Kâtip Çelebi burada sehven Farsça olduğunu belirterek eseri Afîfüddîn Kâzerûnî'ye nisbet etmiştir. bkz. Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 2/1851.

⁵⁴ Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, 1993, 4/256.

⁵⁵ Mu'înüddîn Cüneyd b. Mahmûd Şirâzî, *Tezkire-i hezâr mezâr*, thk. Abdulvehhâb Nûrânî Visâl, çev. İsâ b. Cüneyd Şirâzî (Şirâz: Kitâbhâne-i Ahmedî, 1364), 105.

etmiştir.⁵⁶ Yine küçüklüğünden beri hadis ilmi öğrenmeye sevk edilmesinin Allah'ın kendisine en büyük ihsanı olduğundan, bu ilim uğruna yolculuklar yapıp ulemâya hizmet ettiğinden bahsetmiştir.⁵⁷

Müellif, hadis ilminin sadece öğrenilmesine değil, aynı zamanda öğretilmesine de büyük bir önem atfetmektedir. Daha önce kaleme aldığı *Şerhü meşâriki'l-envâr*, *Şifâü's-sudûr*, *el-Müselâât* ve *el-Muhammedeyni'l-budûr* isimli eserlerinde geçen hadisleri, talebelerin okuyup araştırmalarını, Allah'ın kendisine bahsettiği en büyük nimetlerden addedip şükretmesi bunu göstermektedir.⁵⁸ Müellifin hadis ilmine ve bu ilmin öğrenilip öğretilmesinin önemine sıkça vurgu yapması bu disiplinle ne derece iç içe olduğunu ve bu alana ne kadar değer verdiğini gösterdiği gibi kaleme aldığı eserleri muhaddis kimliğiyle ele alacağına da işareti niteliğindedir.

Saîdüddîn Kâzerûnî mukaddimedede eserin telif sebebini sünnet-i nebeviyyeyi yaymak, ahvâl-i Muhammediyyeyi izhâr etmek, takip edilmesi gereken doğru yolu göstermek, hakkı açıkça söylemek, bâtil inançları ortadan kaldırmak, Müslümanları Kur'ân ve Sünnetle amel etmeye teşvik etmek, sünnetleri sapkınların tahriflerinden, bozguncuların ifsâdından ve câhillerin tevillerinden korumak gibi umûmî ifâdelerle beyân etmiştir:

...إرادة لنشر النور [السنن] والأسرار النبوية ورغبة في إظهار أحوال المحمدية وبياناً للحجة البيضاء الواجب سلوكها في السراء والضراء وإفصاحاً للحق ورفعاً للغشاوة عن البصر الكليل وقمعا للباطل الذي هو لأهل زماننا كالإكليل وترغيباً للمسلمين في القيام بكتاب الله وسنة رسوله واستعداداً لنزول الموت قبل إمامه وحلوله رتبتهما للطالبين في حفظ السنة عن تحريف الغالين وإمحال المبطلين وتأويل الجاهلين.⁵⁹

Bununla birlikte mukaddimenin geneli dikkate alındığında onu böyle bir siyer kaleme almaya sevk eden sebeb-i telif niteliğinde başka âmillerin de olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan biri devrin kültürel koşullarıdır. Müellif, Peygamberimizin mevlidi münasebetiyle yapılan kutlamalarda bazı liyakatsiz kişilerin çeşitli menfaatler elde etmek amacıyla mevlid namına aslı olmayan kulaktan dolma hikayeler anlattıklarının kendisine ilhâm edildiğini

⁵⁶ Saîdüddîn, *el-Müntekâ fi Mevlidi'n-Nebiyyi'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr. 6a.

⁵⁷ Saîdüddîn, *el-Müntekâ fi Mevlidi'n-Nebiyyi'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr. 6a.

⁵⁸ Saîdüddîn, *el-Müntekâ fi Mevlidi'n-Nebiyyi'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr. 6a.

⁵⁹ Saîdüddîn, *el-Müntekâ fi Mevlidi'n-Nebiyyi'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr. 7a/b. Tercüme: Sünnetlerin ve esrâr-ı nebeviyyenin neşri, ahvâl-i Muhammediyyenin izhârı, varlıkta ve darlıkta sülûk edilmesi gereken nûrânî yolun beyânı, hakkın fesahaten izâhı, körelmiş gözlerden perdelerin kalkması, ehl-i zamanın baş tacı ettiği bâtilin sökülüp atılması, müslümanların kitabullah ve sünnet-i resûlullah ile kıyâma terğibi ve gelip çatmazdan evvel ölüme hâzir olmaları murâd ü rağbetiyle sünnet-i seniyyeyi sapkınların tahriflerinden, bozguncuların ifsâdından ve câhillerin tevillerinden muhafaza etmek isteyenler için bu kitabı tertip ettim.

belirtmiştir.⁶⁰ Yine bu ilhâm ile mevlid kutlamalarındaki yanlış uygulamaların ve Peygamberimiz hakkında anlatılan asılsız hikayelerin önüne geçmek için sahîh kaynaklardan derlenmiş rivâyetlere dayalı bir siyer kaleme almaya azmetmiştir.⁶¹

Eserin telif edilmesinde etkili olduğunu düşündüğümüz diğer bir âmil ise müellifin takip ettiği ilmî gelenek doğrultusunda hadis ve siyer ilimlerine yaklaşımıdır. Müellif, hadis ilmini çocukluktan itibaren öğrenmeye başladığına, bunun için ulemâya hizmet ettiğine, kaleme aldığı eserlere, bu eserlerde geçen hadisleri talebelerin okuyup araştırdığına, eskiden hadis dinlemek ve yazmak için ders halkalarına binlerce kişinin katıldığına ama artık hadis ilmine değer verilmediğine dair birçok beyanda bulunmuştur.⁶² Siyerin mukaddimesinde hadis ilminin belirli usûl ve esaslara göre icra edilen kitâbî bir disiplin olduğuna dair bu tür göndermelerde bulunması, müellifin siyer ve hadis ilimleri arasında yakın bir ilişkili gözettiğine işaret etmektedir. Yaşadığı devirdeki sözlü geleneğin menkıbevî mevlidlerinden rahatsızlık duyması da bununla ilişkilidir. Nitekim bundan dolayı sahîh kaynaklardan seçkin hadisleri derleyerek bu siyeri telif ettiğini ifâde etmiştir:

فشددت الشكيمة وعقدت العزيمة واستخرت الله تعالى وفتحت خزائن الكتب النبوية وتصفحت الجرائد العلوم المصطفوية واستخرجت دررا من بحور الفوائد فرتبتها ونظمتها نظم القلائد في بحور خوايد [نحور خرائد] وجمعت شتاتها المتبدد في جماعات النظام جمع الحروف الموافقة للكلام والحقت بتاتها المبدد بمجاجات الأقلام بالحق الالف المعانقة لللام وجعلتها في صحيفة الدين بأجا يستغديه غرثان نهج المحبة النبوية وفي صحيفة الإسلام سجاجا باردا يستسقيه عطشان سبيل السنة الأحمدية فصارت كتابا مجموعا في مولد النبي صلى الله عليه وسلم وأوردت فيه مختارا ما ظهر لي من مبدأ خلق نوره إلى أوان ولادته وظهوره ثم ماجرى له وعليه في مدة عمره إلى زمان نبوته وبدو أمره ثم ما أشرقت الأرض بنور ربه إلى وقت هجرته إلى طيبة وطيبها ثم ما أصلح الله الدنيا وأهلها بحياته في سني الهجرة إلى حين وفاته...⁶³

⁶⁰ Saîdüddîn, *el-Müntekâ fi Mevlidi'n-Nebiyi'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr. 6b.

⁶¹ Saîdüddîn, *el-Müntekâ fi Mevlidi'n-Nebiyi'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr. 7a.

⁶² Saîdüddîn, *el-Müntekâ fi Mevlidi'n-Nebiyi'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr. 6a/b.

⁶³ Saîdüddîn, *el-Müntekâ fi Mevlidi'n-Nebiyi'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr. 7a. Tercüme: Bunun üzerine Allah'tan hayırlısını dileyerek azmedip kolları sıvadım. Kütüb-i Nebeviyye hazinelerini açıp Ulûm-ı Mustafaviyye sayfalarını çevirdim. Nâdir hadis deryalarından inciler çıkardım. Onları genç kızların boyunlarındaki kolyeler gibi tertip ve tanzim ettim. Dağılıp saçılmış tanelerini harfleri kelama uygun bir şekilde düzenler gibi topladım. Onları elif'in lam'a sarılması gibi kalemlerle telif ederek sahîfe-yi dinde Muhabbet-i Nebeviyyeye aç olanların besleneceği bir aş ve Sünnet-i Ahmediyyeye susamış olanların kanacağı bir su gibi yaptım. Nihâyet Mevlid-i Nebî -salla'llâhu 'aleyhi ve sellem- hakkında bir kitab-ı mecmû' meydana geldi. Bu eserde Resûlullâh'ın (sav) mebd-i halk-ı nûrundan velâdetine, velâdetinden nübüvvetine, Allah'ın nûruyla yer yüzünün aydınlandığı nübüvvetinden Medîne'ye hicretine ve hicretinden vefât ettiği seneye kadar ki bahislerde tespit ettiğim seçkin rivayetleri derledim.

Bu bakımdan müellifin, siyerlerin de hadis ilminin esasları doğrultusunda liyakat sahibi kişiler eliyle kitabî bir form takip edilerek anlatılması gerektiği düşüncesiyle bu eseri kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Eserin okunma usûlüyle ilgili vasiyeti, bu kanaatimizi destekleyen diğer bir unsurdur. Müellif, hâtimedey Peygamberimizin doğumunu kutlamak isteyen kişiler için en doğru uygulamanın telif ettiği bu siyeri okumak olduğunu belirtmiş ve bununla ilgili iki usûl tavsiye etmiştir. Bunlardan biri, Peygamberimizin mevlidini kutlamak isteyen kişinin ahâlîyi topladıktan sonra kürsüye çıkıp eserinde yazdığı üzere Peygamberimizin hayatını, nûrunun yaradılışından vefâtına kadar insanlara beyan etmesi şeklindedir. Diğer usûl ise rivâyet ehli yani muhaddis kimselere yöneliktir. Buna göre, mevlid kutlaması düzenlemek isteyen bir muhaddis, Rabûlevvel ayının ilk günü dostlarıyla bir araya gelip bu eseri okumalı ve onlar da dinlemelidir.⁶⁴ Her iki usulde de Peygamber Efendimizin hayatının liyakat sahibi kişi veya kişiler eliyle kitâbî bir form takip edilerek okunması ve anlatılması tavsiye edilmiştir. Bu durum eserin muhataplarının da esasında kimler olduğunu işaret etmektedir. Müellif, mukaddimedey umûmî ifâdeler kullanarak eserini sünnet-i seniyyeyi sapkınların tahriflerinden, bozguncuların ifsâdından ve câhillerin tevillerinden muhafaza etmek isteyenler için tertip ettiğini belirtmiştir. Müellifin hâtimedeki vasiyeti dikkate alındığında muhatapların esasında muhaddisler gibi belli bir ilmî birikime sahip kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, müellifin Farsça konuşulan bir toplumda yaşamasına rağmen eserini Arapça telif etmesi de bu siyeri sıradan insanlara hitaben kaleme almadığını göstermektedir. Eserin telif edildikten kısa bir süre sonra halkın da okuyup anlayabilmesi için çeşitli tercüme tasarruflarında bulunularak iki defa Farsçaya çevrilmesi de bunun göstergesidir. Nitekim mütercimlerden biri olan Abdüsselâm b. Alî b. el-Hüseyin el-Eberkûhî eseri Arapça bilmeyen vâiz ve talebelerin mahrum kalmaması için eseri tercüme ettiğini belirtmektedir.⁶⁵

Metin kısmında yaptığımız incelemeye göre müellifin muhaddis olması, muhaddislere hitap etmesi, siyer ve hadis ilimleri arasında yakın bir ilişki gözetmesi ve o devirdeki Mevlid-i Nebî kutlamalarında okunan mevlidlerin hadis ilmüne aykırı rivâyetler barındırmasından rahatsızlık duyması eserin muhtevası üzerinde belirleyici olmuştur. Buna göre her şeyden önce belirtmeliyiz ki tüm bunların ortak bir sonucu olarak Peygamberimizin hayatına dair konular ele alınırken hadis esaslı bir anlatım tercih edilmiştir.

Kâzerûnî, işlediği konuyla ilgili hadisleri aktardıktan sonra bu hadislerde geçen kelimeler veya izaha muhtaç gördüğü konular hakkında ilmî açıklamalarda bulunmuştur. Metnin akışını sekteye uğratan ve çoğu zaman ancak ilim ehli

⁶⁴ Saîdüddîn, *el-Müntekâ fi Mevlidi'n-Nebiyi'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr. 305b-306a.

⁶⁵ el-Eberkûhî - Kâzerûnî, *Nihâyetu'l-mes'ûl fi rivâyeti'r-resûl*, 1/1/29.

kişilerin anlayabileceği gramerle ilgili ayrıntılar içeren bu şerhler, eserin sıradan insanlara hitaben kaleme alınmadığının başlıca göstergesidir. Bu durum ayrıca metnin muhtevası ve muhatapların seviyesi arasındaki ilişkiye örnek niteliğindedir.

Müellif konuyla ilgili bir açıklamada bulunacağı zaman kendi cümleleri ile hadis metninin karışmaması için söze “Bu kitâbın müellifi şöyle der” gibi ayırt edici ifadelerle başlamıştır.⁶⁶ Bu durum müellifin muhaddis hassasiyetiyle kendisine ait cümleleri hadis metinlerinden ayırma gayreti güttüğünü göstermektedir.

Eserdeki rivâyetler, hadis ilminin temel prensip ve yöntemleri doğrultusunda, tam senetleriyle birlikte nakledilmiştir. Senetler, genel okuyucu açısından okunması güç ve metnin akışını sekteye uğratabilecek nitelikte olsalar da muhaddisler için rivâyetlerin sıhhat durumunu anlama noktasında büyük önem arz etmektedirler. Bu eserin muhataplarının ilmî yetkinliğe sahip kişiler olduğunu gösteren diğer bir hususiyettir.

Örnek:

أخبرنا شيخنا بدر الدين أبو محمد عبد الله بن الحسين بن أبي التائب أنا سديد الدين أبو محمد مكي بن المسلم بن مكي بن علان القيسي أخبرنا الحافظ أبو طاهر أحمد بن محمد بن السلفي أخبرنا القاضي أبو الفضل عياض ابن موسى بن عياض اليحصبي أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن العدل حدثنا أبو الحسن الفرغاني حدثنا أم القاسم بنت أبي بكر بن يعقوب عن أبيها حدثنا حاتم وهو ابن عقيل عن يحيى وهو ابن إسماعيل عن يحيى الحماني حدثنا قيس عن الأعمش عن عباية عن ربيعي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه إن الله قسم الخلق قسمين فجعلني من خيرهم قسما...⁶⁷

Kâzerûnî'nin eserde tercih ettiği diğer bir uygulama ise aynı konuyla ilgili birden çok hadis varyantını zikretmektir. Metin ve muhteva itibarıyla hem benzerlikler hem farklılıklar içeren bu rivâyetler, sıradan okuyucular açısından kafa karıştırıcı nitelikte olmalarına rağmen müellif bundan imtina etmemiştir. Bu tercih de eserin muhataplarının hadis literatürüne aşina kişiler olduğunu göstermektedir.

⁶⁶ Saîdüddîn, *el-Müntekâ fi Mevlidî'n-Nebiyî'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr. 10b/55a.

⁶⁷ Saîdüddîn, *el-Müntekâ fi Mevlidî'n-Nebiyî'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr. 10b.

Örnek:

وروي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كنت نورا بين يدي الله تعالى قبل أن يخلق الله عز وجل آدم بألفي عام يسبح ذلك النور فتسبح الملائكة بتسبيحه.⁶⁸ وفي رواية عن ابن عباس رضي الله عنه أن قریش كانت نورا بين يدي الله تعالى قبل ان يخلق آدم بألفي عام يسبح ذلك النور وتسبح الملائكة بتسبيحه فلما خلق الله آدم ألقى ذلك النور في صلبه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فأهبطني الله تعالى إلى الأرض في صلب آدم وجعلني في صلب نوح وقذف بي في صلب ابراهيم ثم لم يزل الله تعالى ينقلني من الأصباب الكريمة والأرحام الطاهرة حتى أخرجني بين أبي لم يلتقا على سفاح قط.⁶⁹

b) Farsça Tercüme: Siyer-i Afîfî

Saîdüddîn Kâzerûnî tarafından kaleme alınan *el-Müntekâ fî Mevlidi Nebiyyi'l-Mustafâ* isimli siyerin Farsça tercümesidir. Müellifin vefâtından iki yıl kadar sonra 760/1358-59 senesinde oğlu Afîfüddîn Kâzerûnî tarafından hazırlanmıştır. Eserin Türkiye kütüphanelerinde birçok nüshası bulunmaktadır. İncelemede, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu'nda 4404 demirbaş numarasıyla kayıtlı nüsha esas alınmıştır.

Tertip bakımından kaynak esere sadık kalınarak hazırlanan Siyer-i Afîfî; mukaddime, dört kısım ve hâtimedan oluşmaktadır. Konu başlıkları ve başlıkların sırası kaynak eserle uyumludur.

Mukaddime kısmı kaynak eserin mukaddimesinin Farsçaya yapılmış birebir tercümesi olup mütercime ait herhangi bir beyan içermemektedir. Dolayısıyla Farsça tercüme, eserin tercüme sebebine ve muhatap okuyuculara dair bir malzeme sunmamaktadır. Bununla birlikte tercümenin Farsça konuşulan bir toplumda yapılmış olması, muhatabın genel okuyucu olduğuna dair bir karine niteliğindedir. Ayrıca metin kısmını incelediğimizde sıradan insanların eseri akıcı bir şekilde okuyup anlayabilmeleri için bazı tercüme tasarruflarında bulunduğu görülmektedir. Özellikle hadis rivâyetlerine dâir olan bu tercih ve tasarrufları şöyle sıralamak mümkündür:

⁶⁸ Saîdüddîn, *el-Müntekâ fî Mevlidi'n-Nebiyyi'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr.12b. Tercüme: İbn Abbas'dan rivayet edilmiştir ki Nebi sallâllâhu aleyhi ve sellem şöyle buyurmuştur; Ben, Adem yaratılmadan iki bin yıl önce Allah Teâlâ'nın katında bir nûr idim. Bu nûr tesbih ettiğinde melekler de onunla beraber tesbih ederdi.

⁶⁹ Saîdüddîn, *el-Müntekâ fî Mevlidi'n-Nebiyyi'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr.12b. Tercüme: Ve yine İbn Abbas'dan gelen bir rivâyete göre Âdem yaratılmadan iki bin yıl önce Kureyş, Allah Teâlâ'nın katında bir nûr idi. Bu nûr tesbih ettiğinde melekler de onunla birlikte tesbih ederdi. Allah, Âdem'i yarattığında bu nûru onun sulbüne ilkâ etti. Resûlullah buyurdu ki; Allah beni Âdem'in sulbünde yeryüzüne indirdi ve Nûh'ın sulbüne koydu ve İbrâhîm'in sulbine ilka etti. Sonra anne babama varıncaya kadar beni aslâb-ı kerîmeden erhâmî tahireye nakil buyurdu. Anne babam asla nikahsız bir araya gelmemiştir.

Hadislerin senetleri çoğunlukla hazfedilmiş, bazı rivâyetlerde ise senetlerin yerine kaynak olarak *Sahîhî Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim* gibi muteber kabul edilen bir hadis kitabının ismi ikâme edilmiştir. Rivâyetlerin sıhhat derecesini anlama noktasında önem arz etseler de genel okuyucu açısından okunması ve değerlendirmesi güç olmaları sebebiyle böyle bir yola gidildiği anlaşılmaktadır.

Örnek:

Müellif Saîdüddîn Kâzerûnî, bu hadisin râvîlerini kendi hocasından başlayarak ilk râvî olan Vasile bin Eskâ'a kadar zikretmiştir.

أخبرنا شيخنا زين الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبد المجيد بن عبد الهادي بن يوسف المقدسي أخبرنا أبو العباس أحمد بن عبد الدايم بن نعمة المقدمي أخبرنا أبو عبد الله محمد بن علي بن صدقة الحراني أخبرنا أبو عبد الله محمد بن الفضل الفراوي أخبرنا أبو الحسين عبد الغافر أحمد الفارسي أخبرنا أبو أحمد محمد بن عيسى بن عمرويه الجلودي أخبرنا أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن سفيان الفقيه أخبرنا مسلم حدثنا محمد بن مهران الرازي حدثنا الوليد بن مسلم حدثنا الأوزاعي عن أبي عمار شداد أنه سمع واثلة بن الأسقع يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إن الله اصطفى كنانة من ولد اسماعيل واصطفى قريشا من كنانة واصطفى من قريش بني هاشم⁷⁰

Mütercim Afîdüddîn Kâzerûnî ise bu uzun râvî zincirini zikretmek yerine “*Sahîh-i Müslim*’de Vasile bin Eskâ rivayet eder ki” demekle iktifâ etmiştir.

در صحيح مسلم واثلة بن الاسقع روایت کند کہ حضرت رسالت صلوات الله وسلامه عليه فرمود کہ حق عز شانہ كنانہ را از بنی اسماعیل برگزید و قريش را از كنانہ وبني هاشم را از قريش ومرا از بنی هاشم اختيار کرد.⁷¹

Arapça kaynak eserde müellifin rivâyetlerle ilgili yaptığı uzun şerhlerin yer aldığını belirtmiştik. Anlatıyı bölen ve ihtisas sahibi kişilerin anlayabileceği türden ayrıntılar içeren bu açıklamalar Farsça tercümeyle birebir alınmamıştır. Mütercim bu açıklamaları bazen gerekli gördüğü kadarıyla kısmen tercüme ederken bazen de kelime ve ibare ölçeğinde rivâyetlerin metnine iliştiirmekle yetinmiştir.

Örnek:

Arapça eserde müellif Saîdüddîn Kâzerûnî, Peygamberimizin nübüvvetinin dellileri bağlamında Abdullâh ibn Selâm’ın şu rivâyetini nakletmiştir:

قال عبد الله ابن سلام من أعلامه في التوراة جاء الله جل ثناؤه من سيناء وأشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران.⁷²

⁷⁰ Saîdüddîn, *el-Müntekâ fi Mevlidi'n-Nebiyi'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr. 10b.

⁷¹ Kâzerûnî Afîfüddîn, *Siyer-i Affî* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Fatih, 4404), vr. 7b.

⁷² Saîdüddîn, *el-Müntekâ fi Mevlidi'n-Nebiyi'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr. 20a.

Rivâyete göre Abdullâh ibn Selâm, Tevrât'ta geçen bir cümleyi Hazret-i Peygamberimizin nübüvvetine delil olarak göstermiştir. Bu cümleyi birebir tercüme edecek olursak "Allâh Celle Senâ'uhû Sînâ'dan geldi, Sâ'îr'den işrâk etti ve Fârân dağlarından alenen zâhir oldu" anlamına gelmektedir. Müellif Kâzerûnî, mana bakımından oldukça kapalı olan bu rivayeti naklettikten sonra aşağıda görüleceği üzere ayrıntılı bir şerhe girişmiştir. Bu şerhte konuyla ilgili başka deliller de sunan Kâzerûnî ayrıca bu delillerde geçen çeşitli kelimelerle ilgili izâhlarda bulunmayı da ihmal etmemiştir.

أراد مجيء كتابه ونوره كما قال الله تعالى {فَأْتِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا} أي أتاهم أمره. والمعنى بذلك إنزاله التوراة على موسى بطور سيناء. و ساعير أرض الخليل وكان عيسى يسكنها بقرية يقال لها ناصرة. وبها سمي من اتبعه نصارى. والمراد إنزاله الإنجيل على المسيح وهو كناية عن ظهور أنوار الإنجيل. و جبال فاران هي مكة. والمراد إنزال القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم و ظهور أمره وشرعه.

وذكر محمد بن ظفر أنه قرأ في ترجمة التوراة ما لفظه هذه بركة موسى التي برك بني اسرائيل قبل وفاته قال جاء الله من طور سيناء وأشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران ومعه ريوه من الطورين عن يمينه فوهب لهم [وفي ترجمه اخرى من الطهورين فذهب لهم] وهذه الهاء في الطورين [الطهورين] في اللغة العبرانية تقتحم في الأسماء للتعظيم ومنها الهاء في إبراهيم فإن الأصل فيها ابرم. وفي التوراة أيضاً [قرئ] وحل في بركة فاران ومكة بها منشأ اسماعيل وبها حل ورى. وفي جبال فاران أوحى الله سبحانه بالنبوة إلى محمد صلى الله عليه وسلم ومنها أرسله إلى خلقه.

ومما ترجموه من الانجيل أن عيسى عليه السلام قال إن أحببتموني فاحفظوا وصييتي وأنا أطلب إلى أبي فيعطيك فرقليط آخر ما يكون معكم الدهر كله. فهذا تصريح بأن الله سبحانه سبعت إليهم من يقيم مقامه وينوب في تبليغ رسالات ربه وسياسة خلقه منابة وتكون شريعته باقية مخلدة أبدا. وهل هذا إلا محمداً صلى الله عليه واله وسلم. والفارقليط معناه الحكيم الذي يعرف السر. ويعلم مما ترجموه من الانجيل أن الفارقليط هو الرسول. وهو أنه قال إن هذا الكلام الذي تسمعونه ليس هو لي بل للاب الذي أرسلني، كلمكم بذلك، وأنا معكم. فأما الفارقليط روح القدس الذي يرسل أبي باسمي فهو يعلمكم كل شيء ويذكركم جميع ما أقوله لكم فهذا يعلم أنه الفارقليط هو الرسول.

وأما قولهم أبي فلفظة محرفة مبدلة من ربي وليست منكراً الاستعمال عند أهل الكتابين. لأنها عندهم لفظة تعظيم يخاطب بها المتعلم معلمه الذي يستمد منه العلم. ومن المشهور مخاطبة النصارى عظماء دينهم بالآباء الروحانية لأنهم يتولون من دينهم بزعمهم اصلاحا وتميزا وحفظا كما يتولى الوالد من ولده.

ولم يزل بنو اسرائيل وبنو عيطون يقولون نحن أبناء الله لسوء فهمهم عن الله سبحانه وتعالى واختلال بصائرهم في التلقي عن أنبيائه عليهم السلام. وأما قول عيسى عليه السلام يرسل 'أبي باسمي' فهو إشارة الى شهادة المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم [له] بالصدق والرسالة وما تضمنه القرآن من مدحه وتزيه عما افتراه اليهود في أمره.

ومما رضوا بترجمته في الانجيل قولهم إنه قال إذا جاء الفارقليط الذي أرسل اليكم من عند أبي روح الحق الذي يخرج من الأب فهو يشهد لي وأنتم تشهدون لي أيضا لكي نؤتكم معي من أول أمري. قوله روح الحق الذي يخرج من الأب كناية عن كلام الله المنزل على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم. قال الله تعالى {وكذلك أوحينا إلى إليك روحا من أمرنا}.

وقوله يشهد لي تصريح بنبوته محمد صلى الله عليه وسلم إذ لم يشهد للمسيح عليه السلام بالنبوة والزاهة عما افترى عليه وبأنه روح الله وكلمته وصفيته ورسوله كتاب سوى القرآن ولم تزل الأمم تكذب المتبعين للمسيح عليه السلام واليهود يفترون في أمره العظام من البهتان حتى بعث محمد صلى الله عليه وسلم فشهد للمسيح عليه السلام بمثل ما شهد به حواريوه الذين كانوا معه من أول أمره والمهتدون من أمته كالذي قال صلى الله عليه وسلم. وفي التوراه والانجيل دلائل كثيره غير ما ذكرنا.⁷³

⁷³ Saîdüddîn, *el-Müntekâ fi Mevlidi'n-Nebiyi'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr.20a-b/21a. Tercüme: “Burada ‘Allâh Celle Senâuhû Sînâ’dan geldi’ sözüyle kitâbının ve nûrunun inzâli kastedilmiştir. Nitekim Allah Teâlâ {فَأَتَيْهُمْ اللهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَخْتَسِبُوا} buyurmuştur. Yani Allah’ın gelmesi, hükümünün gelmesi demektir. Buna göre Allah’ın Sînâ’dan gelmesinin anlamı Mûsâ’ya Tûr-ı Sînâ’da Tevrât’ı inzâl buyurmasıdır. Rivâyette geçen Sâ’îr ise el-Halîl bölgesidir. Îsâ, buradaki Nâsıra denilen bir köyde ikâmet etmişti. Nitekim ona tabi olanlar bu sebeple Nasârâ diye isimlendirilmiştir. Buna göre rivâyette geçen Sâ’îr kelimesinden murad edilen şey İncîl’in burada Mesîh’e nâzil olmasıdır. Bu, İncîl’in nûrunun zuhûrundan kinâyedir. Cibâl-i Fârân ise Mekke’dır. Bununla kastedilen şey ise Kur’an’ın Hazret-i Muhammed’e (sallallâhu aleyhi ve sellem) inzâli ile hüküm ve şer’âtinin zuhûrudur. Muhammed bin Zafer’in belirttiğine göre Tevrât tercümesinde ‘Bu Mûsâ’nın Benî İsrâ’îl’e vefâtından önceki bereketidir. Allah Tûr-ı Sînâ’dan geldi, Sâ’îr’den işrâk etti, Cibâl-i Fârân’dan isti’lân eyledi; sağında onunla berâber Tûr’ın’dan (طورين) on binlercesi vardı ve onlara ihsân etti’ denilmiştir. Başka bir tercümede Tahûr’in / طهورين denilmiştir. Buradaki h harfi İbrânîce’de isimlere ta’zîm için eklenir. İbrâhîm / إبراهيم ismindeki ه de böyledir. Aslı İbrîm şeklindedir. Yine Tevrât’ta (İsmâ’îl hakkında) “Fârân bölgesine yerleşti” denilmiştir. Burası Mekke’dır. İsmâ’îl, buraya yerleşmiş ve burada büyümüştür. Buna göre Allah’ın Peygamberimiz’e (sallallâhu aleyhi ve sellem) vahyettiği ve onu insanlara Peygamber olarak gönderdiği yer, Fârân dağlarıdır. İncîl tercümelerine göre Îsâ (aleyhi’s-selâm) ‘Beni seviyorsanız vasiyetimi tutun. Babamdan isteyeceğim, size kıyamete kadar sizinle beraber olacak başka bir Faraklît verecek’ demiştir. Bu, Allâh’ın onlara Îsâ’nın yerine geçecek, Rabbinin risâletini tebliğ vazifesini üstlenecek, insanları idare edecek, şer’âti ebediyen bakî kalacak birini göndereceğinin açık bir ifâdesidir. Bu kişi Hazreti Muhammed’den (sallallâhu aleyhi ve sellem) başka kim olabilir? Faraklît, sırrı bilen hakîm manasına gelmektedir. İncîl tercümelerinden ise Faraklît’in resûl olduğu anlaşılmalıdır. Hazret-i Îsâ şöyle demiştir: ‘Bu işittiğiniz sözler, bana değil, beni gönderen babaya aittir. Sizinle bu şekilde, ben sizinleyken konuştum. Faraklît ise babamın benim adıma göndereceği Rûhu’l-Kuds’tür. O, size her şeyi öğretecek ve söylediğim her şeyi size hatırlatacak.’ Buna göre Faraklît, resûldür. Hıristiyanların kullandığı ebî/أبي kelimesi, rabbî/ربي kelimesinden muharreftir. Ehl-i kitâb arasında yadırganan bir kelime değildir. Çünkü onlar arasında öğrencinin ilim talep ettiği öğretmene hitâp ederken kullandığı bir ta’zîm ifâdesidir. Nitekim Hıristiyanların din büyüklerine âbâ-i rûhâniyye (Rûhânî Babalar) dedikleri meşhurdur. Çünkü onlara göre babanın çocuğuna velâyet ettiği gibi onlar da dinlerini koruyup kollayarak velâyet ederler. Benî İsrâ’îl ve Benî Aytûn, Allah Sübhânehû ve Teâlâ hakkındaki yanlış düşünceleri ve enbiyâ hakkındaki basiretsizlikleri sebebiyle ‘Biz Allâh’ın oğullarıyız’ demişlerdir. Hazret-i Îsâ’nın ‘Babam benim adıma (resûl) gönderecek’ sözü, Hazret-i Muhammed Mustafâ’nın (sallallâhu aleyhi ve sellem) onun sıdkına ve risâletine şehâdet etmesine ve onun Kur’an’da medhedilerek Yahûdilerin iftiralardan tenzîh edilmesine işarettir. Yine İncîl’de tercümesini kabul ettikleri sözlerinden biri şudur: Hazret-i Îsâ demiştir ki ‘Babam tarafından size gönderilen Faraklît geldiğinde (o) babadan çıkan Rûhu’l- Hakdır ve bana şâhitlik edecektir. Siz de en başından beri benimle beraber olduğunuz için bana şâhitlik edersiniz.’ Buradaki

Müellifin ilgili rivayette geçen Allâh'ın Sînâ'dan gelip, Sâ'îr'den işrâk etmesi ve Fârân dağlarından zâhir olması hakkındaki açıklamaları ve konuyla ilgili getirdiği diğer ayrıntılı deliller mütercim Affüddîn Kâzerûnî tarafan birebir tercüme edilmemiştir. Bunun yerine ilgili rivayet, müellifin şerhi doğrultusunda daha anlaşılır bir hale getirerek tercüme edilmiş, diğer açıklamalar ise özetlenerek kullanmıştır.

عبد الله سلام رضى الله عنه روایت کند که از علامت نبوت حضرت رسالت صلوات الله وسلامه عليه در توریت آنست که در کوه طور توریت بموسی علیه السلام رسید و در کوه ساعیر انجیل بعیسی علیه السلام آمد ونور قرآن در جبال فاران که مکه است بر حضرت رسالت صلوات الله وسلامه عليه تابیده شد و در توریت نوشته که در زمین مکه که منشأ اسماعیل بوده پرورش یابد و در مکه وحی بر وی نازل شود واز انجا مبعوث گردد و در انجیل آمده که عیسی میگوید که اگر مرا دوست میدارید وصیت من قبول کنید ومن از حضرت عزت استدعا کرده ام که بعد از من پیغمبری بخلایق فرستد که تا قیامت دین او باشد ودیگر ادیان منسوخ کرده. و بر اثبات نبوت حضرت رسالت علیه الصلاة و السلام و دوام شریعت او این دلیلی قوی است و دیگر در انجیل آمده که چون فارقلیطه یعنی حضرت رسالت صلوات الله و سلام علیه مبعوث گردد گواهی دهد که من به تبلیغ رسالت بر نهج صدق و صواب به شما کردم و همیشه امم سالفه تکذیب متابعان عیسی علیه السلام کرده اند و یهود در هر باب بهتان در حق ایشان گفتند تا آن زمان که حضرت رسالت صلوات الله و سلام علیه مبعوث گشت و از آن اداء شهادت فرمود که آنچه متابعان دین عیسی نقل کرده اند صدق و صواب بوده وغیر ان کذب و بهتان و در توریت و انجیل دلایل بر اثبات نبوت و ظهور دین محمد علیه الصلوات و السلام بیشمار است.⁷⁴

'Babadan çıkan Rûhu'l-Hak' Peygamberimiz Hazret-i Muhammed'e (sallallahu aleyhi ve sellem) nazil olan kelâmullâhtır. Nitekim Allah {Ve işte sana böyle emrimizden biz ruh vahyettirdik} buyurmuştur. 'Bana şahitlik eder' sözü ise Hazret-i Peygamberimizin (sallallahu aleyhi ve sellem) nübüvvetinin sarâhaten bir göstergesidir. Çünkü Mesîh'in (aleyhi's-selâm) nübüvvetine ve ona atılan iftiralarından münezze olup ruhullâh, kelimetullâh, safiyullah, ve resûlullâh olduğuna Kur'ân dışında hiçbir kitap şahitlik etmemiştir. Muhammed'e (sallallahu aleyhi ve sellem) gelinceye kadar önceki ümmetler hep Hazret-i Mesîh'i (aleyhi's-selâm) tekzip etmiştir. Yahûdiler onun hakkında büyük iftiralar atmıştır. Hazret-i Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) ise Mesîh'e tıpkı en başından beri onunla olan havarileri ve onun ümmetinden hidayete erenler gibi şahitlik etmiştir. Tevrât'ta ve İncil'de bu zikrettiklerimiz dışında daha bir çok delil vardır.

⁷⁴ Affüddîn, *Siyer-i Affîfi* (Fatih, 4404), vr. 13b/14a. Tercüme: "Abdullâh-ı Selâm (radiyallâhu anhu) rivâyet eder ki şunlar Hazreti Risâlet'in (salavâtullâhi ve selâmuhû 'aleyhi) nübüvvetinin âlâmetlerindedir: Tevrât, Mûsâ'ya Tûr dağında ulaşmıştır; İncil, İsâ'ya Sâ'îr dağında gelmiştir; Kur'ân ise Cibâl-ı Fârân'da yani Mekke'de Hazret-i Risâlet'in üzerine (salavâtullâhi ve selâmuhû 'aleyhi) nûr salmıştır. Tevrât'ta O'nun (sallallahu 'aleyhi ve sellem) İsmâ'il'in menşei olan Mekke'de büyüyeceği ve vahyin Mekke'de O'na nâzil olacağı ve oradan Peygamber olarak gönderileceği yazılıdır. İncil'de ise İsâ, 'Eğer beni dostunuz olarak görüyorsanız şu vasiyetimi kabul edin. Ben Hazreti İzzet'den diledim ki insanlara benden sonra dini kıyamete kadar payidar olacak ve diğer dinleri nesh edecek bir peygamber göndere' demiştir. Bu, Hazreti Risâlet'in (aleyhi's-salâtü ve's-selâm) nübüvvetinin isbâtına ve şer'i'atinin devamına güçlü bir delildir. Ayrıca İncil'de belirtildiğine göre Hazreti İsâ, 'Faraklit (yani Hazreti Risâlet salavâtullâhi ve selâmuhû aleyhi) gönderildiğinde benim risaleti size sıdk u savâb üzere tebliğ ettiğime şahitlik edecektir'

Rivayetin ve rivâyetle ilgili açıklamaların tercümede özetlenerek yeniden kurgulanması hem rivâyete hem de eserin aslına sadakat açısından sorunlu görünse de mana bakımından bir tahriften söz etmek mümkün değildir. Ayrıca, muhatap okuyucusu sıradan insanlar olduğu anlaşılan Afîfüddîn Kâzerûnî'nin sade ve anlaşılır bir tercüme elde etmeye öncelik vermesi gayet anlaşılır bir durumdur. Bu sebeple bir çok rivâyet ve şerhin peşpeşe sıralandığı, çeşitli alıntılar ve bu alıntılardaki kelimelerle ilgili uzun izâhların iç içe geçtiği hem anlaşılması güç hem de okuyucuyu yorabilecek bir anlatıdan uzak durduğu kanaatindeyiz.

Tercümenin bazı kısımlarında hadis varyantları birleştirilerek tek metin halinde Farsçaya çevirilmiştir.

Örnek:

Kaynak eserde İbn Abbâs'dan nakledilen şu iki rivâyetten birinde 'Hazret-i Peygamberimiz'in, diğerinde ise 'Kureyş'in, Âdem yaratılmadan iki bin yıl önce Allah katında tesbih eden bir nûr olduğu ve tesbih edince meleklerin de onunla beraber tesbih ettiği bildirilmektedir.

وروي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كنت نورا بين يدي الله تعالى قبل أن يخلق الله عز وجل آدم بألفي عام يسبح ذلك النور فتسبح الملائكة بتسبيحه.⁷⁵

وفي رواية عن ابن عباس رضي الله عنه أن قريش كانت نورا بين يدي الله تعالى قبل أن يخلق آدم بألفي عام يسبح ذلك النور وتسبح الملائكة بتسبيحه فلما خلق الله آدم ألقى ذلك النور في صلبه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فأهبطني الله تعالى إلى الأرض في صلب آدم وجعلني في صلب نوح وقذف بي في صلب إبراهيم ثم لم يزل الله تعالى ينقلني من الأصلاب الكريمة والأرحام الطاهرة حتى أخرجني بين أبي لم يلتقا على سفاح قط.⁷⁶

demidir. Oysa önceki ümmetler, İsâ aleyhisselâmın takipçilerini yalanlamışlardır. Yahudiler onlara karşı her konuda iftira atmıştır. Hazret-i Risâlet ise (salavâtullâhi ve selâmuhû aleyhi) geldiğinde İsâ'nın dinine tabi olanların naklettiği şeylerin sıdk u savâb üzere üzere olduğuna şahitlik etmiştir. Diğerleri ise yalanlayıp iftira atmıştır. Tevrât ve İncil'de Hazreti Muhammed'in (aleyhi's-salâtü ve's-selâm) nübüvvetinin ispatı ve dininin zuhûru hakkında sayısız delil vardır." .

⁷⁵ Saîdüddîn, *el-Müntekâ fi Mevlidi'n-Nebiyi'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr.12b. Tercüme: İbn Abbas'dan rivayet edilmiştir ki Nebi sallâllâhu aleyhi ve sellem şöyle buyurmuştur; Ben, Adem yaratılmadan iki bin yıl önce Allah Teâlâ'nın katında bir nûr idim. Bu nûr tesbih ettiğinde melekler de onunla beraber tesbih ederdi.

⁷⁶ Saîdüddîn, *el-Müntekâ fi Mevlidi'n-Nebiyi'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr.12b. Tercüme: Ve yine İbn Abbas'dan gelen bir rivâyete göre Âdem yaratılmadan iki bin yıl önce Kureyş, Allah Teâlâ'nın katında bir nûr idi. Bu nûr tesbih ettiğinde melekler de onunla birlikte tesbih ederdi. Allah, Âdem'i yarattığında bu nûru onun sulbüne ilkâ etti. Resûlullah buyurdu ki; Allah beni Âdem'in sulbünde yeryüzüne indirdi ve Nûh'ın sulbüne koydu ve İbrâhîm'in sulbine ilka etti. Sonra anne babama varıncaya kadar beni aslâb-ı kerîmeden erhâmı tahireye nakil buyurdu. Anne babam asla nikahsız bir araya gelmemiştir.

Farsça tercümede mütercim bu iki rivâyeti şu şekilde kompoze ederek tek metin haline getirmiştir.

ابن عباس رضي الله عنهما روایت کند کہ حضرت رسالت صلی الله علیہ وسلم فرمود کہ پیش از آن کہ آدم مخلوق گشتی بدو ہزار سال من نوری بودم کہ در حضرت عزت تسبیح میکردم وملائکہ بتسبیح من مسبح بودند و چون آدم بیافرید نور من در صلب او کرد وبا او بر زمین فرستاد واز وی منتقل بصلب نوح شد واز نوح بابرهیم رسید وهمچنین از اصلاب کریمہ منتقل بارحام طاہرہ می شد تا از پدر و مادر بنگاح بی سفاح بدید آمدم.⁷⁷

Aynı konuda hem benzerlikler hem farklılıklar içeren bu varyantların, hadis literatürüne aşına olmayan sıradan insanlar açısından kafa karıştırıcı olabileceği için bu yola gidildiğini düşüncesindeyiz.⁷⁸

Genel olarak ifâde etmek gerekirse muhatap okuyucusu değişen tercüme, anlam bütünlüğü bozulmamakla birlikte metin bakımından kaynak eserden ayrılmıştır.

c) Türkçe Tercüme: *Sahâifü'l-İber Letâifü's-Siyer*

Vahyîzâde Mehmed b. Ahmed İznîkî'nin Farsçadan Türkçeye yaptığı tercümedir. Ferağ kaydında tercümeyle 18 Ramazan 1003/27 Mayıs 1595 tarihinde Üsküdar'da Valide Sultan camiinde itikaftayken bitirdiğini ifade etmiştir.⁷⁹ Türkiye kütüphanelerinde yaptığımız araştırmalarda eserin iki yazma nüshası tespit edilmiştir. Yazmalardan biri Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda "A443" demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Diğeri ise Topkapı Sarayı Müzesi Emanet Hazinesi Kitaplığı'nda "1173" demirbaş numarasıyla kayıtlı olup incelemede esas alınan nüshadır.

Vahyîzâde, *Sahâifü'l-İber Letâifü's-Siyer* adıyla hazırladığı bu tercümede tertip bakımından kaynak esere sadık kalmıştır. Mukaddime, dört ana kısım ve bir hâtimeden oluşan tercüme eksiksiz olup konu başlıkları ve başlıkların sırası bakımından da kaynak eserle uyumludur.

Siyer-i Affî'de Arapça mukaddimenin Farsçaya birebir tercüme edildiğini daha önce belirtmiştik. Türkçe tercümede ise mukaddimenin birebir çevirisi yoluna

⁷⁷ Affüddîn, *Siyer-i Affî* (Fatih, 4404), vr. 8b. Tercüme: İbn Abbas (radiyallâhu anhumâ) rivayet eder ki Hazret-i Risâlet (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur; Adem yaratılmadan iki bin yıl önce ben Hazret-i İzzet'i tesbih eden bir nûr idim. Melâike de benimle birlikte tesbih ederdi. Âdem'i yarattığında benim nûrumu onun sulbüne yerleştirdi ve onunla yeryüzüne gönderdi. Ondandır Nûh'un sulbüne ve Nûh'un sulbünden İbrâhîm'e ulaştı. Bu şekilde aslâb-ı kerîmeden erhâmı tahireye intikal etti. Ta ki bir anne ve babadan nikâh-ı bî-sifâh zuhûra geldim.

⁷⁸ Diğeri bir örnek için bkz. Saîdüddîn, *el-Müntekâ fi Mevlidi'n-Nebiyi'l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr.47a-b; Affüddîn, *Siyer-i Affî* (Fatih, 4404), vr. 23a.

⁷⁹ Mehmed b. Ahmed İznîkî Vahyî-zâde, *Sahâifü'l-İber Letâifü's-Siyer* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, Emanet Hazinesi Kitaplığı, 1173), 205b.

gidilmemiştir. Bunun yerine Vahyîzâde, kendi hayatını, eseri tercüme sürecini ve tercüme sebebini anlattığı bir mukaddime kaleme almıştır. Bu sebeple Farsça mukaddimede geçen Saîdüddîn Kâzerûnî'nin künyesi, daha önce kaleme aldığı eserlerin isimleri, eseri telif sebebi, ilmî şahsiyeti, peygamber tasavvuru, eseri kimlere hitaben kaleme aldığı ve devrin kültürel yapısına dair ifâdeler Türkçe mukaddimede yer almamaktadır. Bununla birlikte Vahyîzâde'nin kaynak metinden büsbütün bağımsız bir mukaddime yazdığını da söylemek mümkün değildir. Zira Farsça tercümeden birçok alıntı yaptığı; ancak bunları uyarılama yoluyla kendi cümleleri bağlamında kullandığı görülmektedir. Bu açıdan Vahyîzâde'nin telif tercüme niteliğinde bir mukaddime kaleme aldığı söylenebilir.

Vahyîzâde, tercüme sebebini “*Maḫṣūd neşr-i evṣāf-ı Muḫammediyye'dür'aleyhi's-şalâtü ve's-selām*” sözleriyle ifâde etmiştir.⁸⁰ Buradaki “*neşr-i evṣāf-ı Muḫammediyye*” ifâdesi umûmî faydanın amaçlandığına işaret etmektedir. Vahyîzâde'nin, tercümesini “*Acem lisânın bilmeyenlere bile fâyidesi âmm ü şâmil olduğu cihetden...*” şeklinde takdim etmesi de bunu göstermektedir.⁸¹ Zira mütercimlerin “*fâ'idesi âmm olsun içün / ola*” gibi ifâdelerle dile getirdikleri tercüme sebepleri, muhatap okuyucu olarak Türkçe konuşan ahâlînin hedeflendiğine işâret etmektedir.⁸² Bu durum Vahyîzâde'nin *Muğni'l-Lebîb*'e kapsamlı bir şerh yazacak kadar iyi seviyede Arapça bilmesine rağmen tercüme için neden Farsçadan yaptığını da açıklar niteliktedir. Zira daha önce belirttiğimiz üzere eserin Arapçası, muhaddisler gibi ilimle iştigal eden sınırlı ölçekteki bir zümrenin okuyup anlayabileceği bir muhtevaya sahiptir. Muhatap okuyucuları sıradan insanlar olan Farsça tercüme ise, bir takım tasarruflarda bulunularak daha akıcı ve anlaşılır hale getirilmiştir. Bu durum Vahyîzâde'nin de umûmî faydayı gözetmesi sebebiyle Farsça tercüme için esas aldığı ortaya koymaktadır.

Vahyîzâde'nin tercümeyle başlamadan önce Şîî mezhebine ait rivâyetler ihtiva ediyor olabileceği endişesiyle eseri incelediği anlaşılmaktadır. Çünkü mukaddimede, her ne kadar Farsça kaleme alınmış olsa da eserdeki hadislerin *Kütüb-i Sitte*'den müstahreç olduğunu ve konuların ekserisini Câmîu'l-Usûl'e göre tetkik edip emin olduktan sonra tercümeyle başladığını belirtmiştir.⁸³ Bununla birlikte Vahyîzâde'nin, *Kütüb-i Sitte*'yi kesin bir referans noktası olarak gördüğünü söylemek güçtür. Zira *Kütüb-i Sitte*'de yer almayan bazı rivâyetler, tercümeyle dahil edilirken oldukça az sayıda da olsa bazı rivâyetlerden

⁸⁰ Vahyî-zâde, *Sahâifü'l-İber Letâifü's-Siyer* (Emanet Hazinesi Kitaplığı, 1173), vr. 2b.

⁸¹ Vahyî-zâde, *Sahâifü'l-İber Letâifü's-Siyer* (Emanet Hazinesi Kitaplığı, 1173), vr. 2b.

⁸² Ayrıntılı bilgi için bkz. Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, 195-204.

⁸³ Vahyî-zâde, *Sahâifü'l-İber Letâifü's-Siyer* (Emanet Hazinesi Kitaplığı, 1173), vr. 2a.

sarfınazarda bulunduğu görülmektedir. Bunlardan biri Peygamber Efendimize isnad edilen “*Semaya çıkarıldığımda (isrâ) arşın üzerinde Allah’tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah’ın resûlüdür, onu Ali ile destekledim yazılı olduğunu gördüm.*”⁸⁴ rivâyetidir. Bu rivâyet aynı veya benzer lafızlarla birçok Sünnî⁸⁵ ve Şîî⁸⁶ kaynaktan geçmekle birlikte senedindeki bir râvîden dolayı bazı Ehl-i Sünnet alimleri tarafından metruk⁸⁷ olarak kabul edilmiştir.⁸⁸ Mukaddimedeki ifâdelerinden tercüme sürecinde eserdeki hadisleri tetkik ettiğini öğrendiğimiz Vahyîzâde’nin bu durumdan haberdar olduğu ve mezhebî polemiklere yol açabilecek böyle bir rivâyet bağlamında *Kütüb-i Sitte*’yi esas aldığı anlaşılmaktadır.

Vahyîzâde, tercümesine az da olsa bazı ilhâkâtta bulunduğunu belirtmiştir.⁸⁹ Yapılan incelemede bunların anlam bütünlüğünü bozmayıp metne zenginlik

⁸⁴ Saîdüddîn, *el-Müntekâ fi Mevlidî’n-Nebiyî’l-Mustafâ* (Hacı Beşir Ağa, 00167), vr. 12 b; Afîfüddîn, *Siyer-i Afîfî* (Fatih, 4404), vr. 8b.

⁸⁵ Alâüddîn Alî b. Husâmüddîn ibn Kâdî Hân el-Müttekî el-Hindî, *Kenzü’l-ummâl fi süneni’l-akvâl ve’l-ef’âl*, thk. Bekrî Hayyânî - Safvet es-Sekâ (Beyrût: Mü’essesetu’r-Risâle, 1985), 11/624; Abdurrâhmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1431), 4/100-5/219; Muhibbuddîn Ahmed b. Abdillâh et-Taberî, *Zehâ’iru’l-ukbâ fi menâkibi zi’l-kurbâ* (Kâhire: Mektebetu’l-Kudsiyye, 1356), 69; Ebü’l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-ta’rîfi hukûki’l-Mustafâ* (Ummân: Dâru’l-Feyhâ, 1407), 1/340; Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve zuyluhû*, thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ (Beyrût: Dâru’l-Kutub’il-İlmiyye, 1417), 11/173; Ebü Nu’aym Ahmed b. ‘Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetu’l-evliyâ ve tabakâtu’l-asfiyâ* (Mısır: Matba’atu’s-Sa’âde, 1974), 3/27.

⁸⁶ eş-Şeyh es-Sadûk Ebî Cafer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn ibn Mûsâ ibn Bâbeveyh el-Kummî, *el-Emâlî*, thk. Kismu’d-Dirâsâtü’l-İslâmiyye-Muessesetü’l-Bi’sse-Kum (Qum: Müessesetü’l-Bi’sse, 1417), 134/284; Ebu’l-Kâsım Alî b. Muhammed b. Alî b. el-Hazzâz el-Kummî, *Kifâyetü’l-eser fi’n-nusûs ala’l-e’immeti’l-İsnâ aşara*, thk. Muhammed Kâsım el-Müsevî - Ukayl er-Rabî’î (Kum: Merkezu Nûri’l-Envâr fi İhyâi Bihârî’l-Envâr, 1430), 320; eş-Şeyh Muhammed b. el-Hüseyn b. Alî ibni’Hüseyn el-Hurr el-Âmilî, *el-Cevâhiru’s-seniyye fi’l-ahâdîsi’l-kudsiyye* (Beyrût: Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbû’ât, 1982), 173; eş-Şeyh Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü’l-envâr el-câmi’ li-dureri’l-e’immeti’l-ethâr*, thk. Komisyon (Beyrût: Dâru’l-ihyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1983), 2-3.

⁸⁷ Yalan söylemekle itham edilen râvîyi veya onun naklettiği rivayeti ifade eden hadis terimi. bkz. Efendioğlu Mehmet, “Metrûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2004), 29/415-416.

⁸⁸ Ebu’l-Hasen Nureddîn b. Ebî Bekr b. Süleyman el-Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid ve menbau’l-fevâid*, thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî (Kâhire: Mektebetu’l-Kudsî, 1994), 9/121; Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehabî, *Mizânü’l-îtidâl fi nakdi’r-ricâl*, thk. Ali el-Becâvî (Beyr: Dâru’l-Ma’rife, 1963), 2/76-; Ebu’l-fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbu’t-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâmî (Suriye: Dâru’r-Reşîd, 1986), 419; Ebu’l-fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalân, *Tehzîbu’t-tehzîb* (el-Hind: Matba’atu Dâ’ireti’l-Ma’ârifii’n-Nizâmiyye, 1326), 8/9.

⁸⁹ Vahyîzâde, *Sahâifü’l-İber Letâifü’s-Siyer* (Emanet Hazinesi Kitaplığı, 1173), vr. 2a.

katan, bağlama uygun olarak getirilmiş ayet, hadis ve çeşitli rivâyetler olduğu görülmüştür.⁹⁰

Örnek:

Farsça tercümede Hassân Bin Sâbit'ten (v. 60/680 [?]) rivâyetle bir Yahûdî'nin Peygamber Efendimiz doğduğunda "Ahmed'in yıldızı görüldü, o bu gece dünyaya geldi" dediği; ancak Hazret-i Risâlet'e yetişmesine rağmen ona iman etmediği nakledilmiştir.

حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ گفت ہفت سالہ بودم و شبی بر سر تلی رفتم و در آنجا یہودی دیدم کہ آتشی بر کردہ بود بلند می گفت ای جماعت یہود حاضر شوید. چون جمع شدند گفت امشب ستارہ احمد بر آمدہ است و آن ستارہ انبیاست و بغیر از احمد کسی دیگر نماندہ و در امشب بوجود آمدہ و خلایق تعجب کردند و همان یہودی زندہ بود تا حضرت رسالت صلوات اللہ و سلامہ علیہ پیغمبر گشت و ایمان بہ وی نیاورد.⁹¹

Vahyîzâde, bu rivâyetin sonuna "Allah, darüsselâma çağırıyor ve dilediğini bir doğru yola hidayet buyuruyor."⁹² meâlindeki ayeti eklemiştir. Böylelikle Hazret-i Peygamber'in dünyaya geldiğini bizzat kendisi duyurmasına rağmen imân etmeyen Yahûdî'nin durumunu hidayetini Allah'tan olduğunu bildiren bu ayetle izâh etmiştir.

"Hassân bin Sâbit radiyallahu anhu rivâyet ider ki yedi yaşında idüm bir gece bir depe başına çıkdum ki anda bir Yehûdî âteş yakmış idi ve bülend âvâz ile çağırır. Eyitdi ki yâ cemâ'at-i Yehûd hâzır olun. Çünkü cem' oldılar eyitdi ki bu gece Ahmed'ün yıldızı tulû' eyledi. Ol yıldız peygâmbler yıldızdır. Ahmed'den gayrı peygâmbler hod kalmadı bu gece vücûda gelmişdür. Halk taaccüb itdiler. Ve ol Yehûdî hayatda idi ki Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma peygamberlik gelmiş idi. Ol Yehûdî ana îmân getürmedi. El-âyetü { وَاللَّهُ {يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ"⁹³

Eserin Arapçasında ve Farsça tercümesinde kısaca nakledilen bazı hadisler, Vahyîzâde'nin tercümesinde Arapça tam metinleri ve kaynaklarıyla birlikte zikredilmiştir.⁹⁴ Bu da muhatap okuyucunun ilmî seviyesi gözetilerek metnin geliştirildiğini ortaya koymaktadır.

⁹⁰ Vahyî-zâde, *Sahâifü'l-İber Letâifü's-Siyer* (Emanet Hazinesi Kitaplığı, 1173), 5b/24b.

⁹¹ Affüddîn, *Siyer-i Affî* (Fatih, 4404), vr. 22a. Tercüme: Hassân bin Sâbit (radiyallahu anhu) demiştir ki "Yedi yaşlarında idim. Bir gece bir tepeye çıktım. Orada gördüm ki bir Yahûdî ateş yakmış ve yüksek sesle "Ey Cemâat-i Yehûd hazır olun" diye bağırmağa. Toplandıklarında "Bugün Ahmed'in yıldızı doğdu, o enbiya yıldızdır, Ahmed'den başka kimse kalmadı, o bu gece dünyaya geldi" dedi. İnsanlar hayret etti. O Yahûdî Hazret-i Risâlet'in (salavâtullâhi ve selâmuhû aleyh) nübüvvetine kadar hayattaydı ama O'na imân etmedi.

⁹² Yûnus 10/25

⁹³ Vahyî-zâde, *Sahâifü'l-İber Letâifü's-Siyer* (Emanet Hazinesi Kitaplığı, 1173), vr. 24a-b.

⁹⁴ Vahyî-zâde, *Sahâifü'l-İber Letâifü's-Siyer* (Emanet Hazinesi Kitaplığı, 1173), vr. 7b.

Sonuç

Saîdüddîn Kâzerûnî'nin muhaddis kimliğiyle temâyüz etmiş bir şahsiyet olması, siyer ve hadis ilimleri arasında yakın bir ilişki gözetmesi, yaşadığı dönemdeki Mevlid ihtifallerinde liyakatsiz kişilerin çıkar elde etmek için mevlid namına okuyup anlattıkları menkıbevi siyerlerden rahatsızlık duyması, hadis ilmi ve esasları çerçevesinde sahih kaynaklardan derlenerek hazırlanmış, rivâyet odaklı bir siyer kaleme almasında etkili olmuştur. Muhatap okuyucularının muhaddisler gibi ilim ehli bir zümre olması ise eserin hem Arapça telif edilmesinde hem de muhtevasının şekillenmesinde etkili olan temel unsurdur. Buna göre eserin dili ve muhtevası ile müellifin ilmî şahsiyeti, konuya yaklaşımı, telif sebebi, muhatap okuyucusu ve içinde bulunduğu kültürel ortam arasında sıkı bir ilişki olduğu anlaşılmıştır.

Farsça tercümede, eserin tercüme sebebi ve muhatap okuyucuları hakkında bilgi edinilebilecek mütercime ait bir mukaddimenin bulunmadığı görülmüştür. Bununla birlikte yapılan inceleme sonucu, tercümenin muhatap okuyucusunun halk olduğu ve bu doğrultuda anlam bütünlüğünü bozmadan daha akıcı ve anlaşılır olacak şekilde metnin yeniden düzenlendiği tespit edilmiştir. Böylelikle muhatap okuyucunun ilmî düzeyine göre tercümenin âdeta yeniden tasarlandığı, bir siyer eseri üzerinden örneklendirilmiştir.

Türkçe mukaddimedede birebir çeviri yoluna gidilmediği görülmüştür. Mütercim Vahyîzâde, kaynak eserden çeşitli alıntılar yapmakla birlikte telif tercüme niteliğinde bir mukaddime kaleme almıştır. Bu sebeple Türkçe mukaddime, kaynak eserin müellifi, telif sebebi ve muhatap okuyucusu gibi hususlarda ayrıntılı bir bilgi içermese de Vahyîzâde'nin hayatı, tercüme sebebi ve tercümesinin muhtemel muhatapları hakkında önemli bilgiler ihtivâ etmektedir. Bu mukaddimededen edindiğimiz bilgiye göre Vahyîzâde'nin umûmî faydayı gözettiği, dolayısıyla muhatabının halk olduğu ve bu sebeple avâmın rahatlıkla okuyup anlayabilmesi için çeşitli tasarruflarda bulunularak hazırlanan Farsça tercümeyle esas aldığı anlaşılmıştır. Ayrıca Vahyîzâde'nin de kendi muhatap okuyucularının bilgi seviyesini dikkate alarak tercümesinde birtakım geliştirmelerde bulunduğu tespit edilmiştir. Öte yandan mütercim'in mezhebî tartışmalara konu edilebilecek bazı rivâyetler bağlamında Ehl-i Sünnet'in temel kaynaklarından olan Kütüb-i Sitte'yi referans aldığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla tercümenin yapıldığı dönem ve coğrafyadaki mezhebî eğilimin, bazı ölçüler dahilinde dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Genel olarak ifâde etmek gerekirse vasıta dil kullanılarak hazırlanan Türkçe tercümede anlam bütünlüğü korunmakla birlikte sınırlı düzeyde de olsa metnin şekillenmeye devam ettiği söylenebilir.

Kaynakça

- Abdullah, Aydınlı. "İmlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/225-226. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Affüddîn, Kâzerûnî. *Siyer-i Affî*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Fatih, 4404.
- Akpınar, Cemil. "İcâzet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/393-400. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Altıkulaç, Tayyar. "Zehebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/180-188. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Âmilî, eş-Şeyh Muhammed b. el-Hüseyn b. Alî ibni'Hüseyn el-Hurr el-. *el-Cevâhiru's-seniyye fî'l-ahâdîsi'l-kudsiyye*. Beyrût: Muessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1. Basım, 1982.
- Askalân, Ebu'l-fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-. *Tehzîbu't-tehzîb*. 12 Cilt. el-Hind: Matba'atu Dâ'ireti'l-Ma'ârifii'n-Nizâmîyye, 1326.
- Askalânî, Ebu'l-fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-. *Takrîbu't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşid, 1986.
- Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b Alî b Muhammed İbn Hacer el-. *ed-Dureru'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. 4 Cilt. Beyrut: : Dâru'l-Cil, 1993.
- Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b Alî b Muhammed İbn Hacer el-. *ed-Dureru'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. 4 Cilt. Beyrut: : Dâru'l-Cil, 1993.
- Aşık, Nevzat. "Tahammül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/380-382. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Atâyî, Nev'izâde. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik*. ed. Derya Örs. haz. Suat Donuk. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Atâyî, Nev'izâde. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik*. ed. Derya Örs. haz. Suat Donuk. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Bağdâdî, İsmâil b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-mü'ellifin ve âsârü'musannifin*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü'l-Ma'ârifî'l-Celîle, 1951.
- Başaran, Selman. "Alâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/331-332. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1989.
- Beyânî, Mustafa b Carullah. *Tezkiretü's-suarâ*. thk. İbrahim Kutluk. haz. İbrahim Kutluk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997.
- Bilgin, Orhan. "Cüneyd-i Şîrâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/125. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993.
- Bursalı Mehmed Tahir - Saraç, M. A. Yekta. *Osmanlı Müellifleri*. haz. M. A. Yekta Saraç. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Durmuş, İsmail. "Ebû Ya'kûb Sekkâkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Eberkûhî, Abdusselâm b. 'Alî b. el-Huseyn el- - Kâzerûnî, Sa'fuddîn Muhammed b. Mes'ûd. *Nihâyetü'l-mes'ûl fî rivâyeti'r-resûl*. haz. Muhammed Ca'fer Yâhakkî. Tahran: Şirket-i İntişârât-i 'İlmî ve Ferhengî, 1366.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi". *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 3 (Mart 2003), 151-184.

- Fikret, Arslan. *Mevâhibu'l-Edîb fî Şehi Muğni'l-Lebîb'in Baştan "İnne"ye Kadar Tahkîkî*. Yayınlanmamış Doktora Tezi: Selçuk Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belâğatı Bilim Dalı, 1999.
- Görmez, Mehmet. "Radiyyüddin Sâgânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/487-489. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-. *Târîhu Bağdâd ve zuyluhû*. thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ. 24 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 1417.
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nureddîn b. Ebî Bekr b. Süleyman el-. *Mecmeu'z-zevâ'id ve menbau'l-fevâ'id*. thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetu'l-Kudsî, 1994.
- Hindî, Alâuddîn Alî b. Husâmüddîn ibn Kâdî Hân el-Müttekî el-. *Kenzü'l-ummâl fî şünen'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî - Safvet es-Sekâ. 18 Cilt. Beyrût: Mü'essesetu'r-Risâle, 1985.
- İbn Bâbeveyh el-Kummî, eş-Şeyh es-Sadûk Ebî Cafer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn İbn Mûsâ. *el-Emâlî*. thk. Kısmu'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye-Muessesetü'l-Bi'se-Kum. 1 Cilt. Qum: Müessesetü'l-Bi'se, 1. Basım, 1417.
- İbnu'l-İmâd, İmâm Şihâbuddîn Ebî'l-Felâh Abdilhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Akrî el-Hanbelî ed-Dimaşkî. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. thk. Abdu'l-kâdir el-Arnâût - Mahmûd el-Arnâût. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1986.
- İsfahânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdillâh el-. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1974.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûkî'l-Mustafâ*. 2 Cilt. Ummân: Dâru'l-Feyhâ, 1407.
- Kafes, Mahmut. "Ebû Hayyân el-Endülüsi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/152-153. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar. "Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/220-221. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1941.
- Kummî, Ebu'l-Kâsım Alî b. Muhammed b. Alî b. el-Hazzâz el-. *Kifâyetü'l-eser fi'n-nusûs ala'l-e'immeti'l-isnâ aşara*. thk. Muhammed Kâsım el-Müsevî - Ukayl er-Rabî'î. Kum: Merkezi Nûri'l-Envâr fî İhyâi Bihâri'l-Envâr, 1430.
- Kurtuluş, Rıza. "İncûlular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/280-281. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Kurtuluş, Rıza. "Muzafferîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/417-418. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Meclisî, eş-Şeyh Muhammed Bâkır el-. *Bihâru'l-envâr el-câmi' li-dureri'l-e'immeti'l-ethâr*. thk. Komisyon. Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1983.
- Mehmet, Efendioğlu. "Metrûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/415-416. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2004.
- Mehmet, Efendioğlu. "Müsel'sel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/85-86. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Mehmet Reşit, Özbekçi. "Muğni'l-Lebîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/383-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Mesnevihân Tevfik (Mehmet). *Mecmu'atü't-teracim (Mecmû'atü't-terâcim)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 92.

- Saîdüddîn, Kâzerûnî. *el-Müntekâ fi Mevlidi'n-Nebiyi'l-Mustafâ*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 00167.
- Sehâvî, Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-. *ed-Dav'u'l-lâmi [li-ehli'l-karni't-tâsi']*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Hayât, 1331.
- Suyûtî, Abdurrâhmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-. *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1431.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. çev. Seyit Ali Kahraman. haz. Nuri Akbayar. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şîrâzî, Ebu'l-Kâsım Muînüddîn Cüneyd-i. *Şeddu'l-izâr fi hattî'l-evzâr an zuvvâri'l-mezâr*. haz. Muhammed Kazvînî - Abbâs İkbâl. Tahrân: İntişârât-ı Novid, 1344.
- Şîrâzî, Mu'înüddîn Cüneyd b. Mahmûd. *Tezkire-i hezâr mezâr*. çev. Îsâ b. Cüneyd Şîrâzî. thk. Abdulvehhâb Nûrânî Visâl. 1 Cilt. Şîrâz: Kitâbhâne-i Ahmedî, 1364.
- Taberî, Muhibbuddîn Ahmed b. Abdillâh et-. *Zehâ'iru'l-ukbâ fi menâkibi zi'l-kurbâ*. Kâhire: Mektebetu'l-Kudsiyye, 1356.
- Tahsin, Yazıcı. "İbn Haffî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/535-537. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "el-Hazreciyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/146. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Uslu, Recep. "Dekkâk, Ebû Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/112. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1994.
- Vahyî-zâde, Mehmed b. Ahmed İznîkî. *Sahâifü'l-İber Letâifü's-Siyer*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, Emanet Hazinesi Kitaplığı, 1173.
- Yardımlı, Ali. "Birzâli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/216. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1992.
- Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-. *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali el-Becâvî. 4 Cilt. Beyr: Dâru'l-Ma'rife, 1963.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı / Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

İBN HİŞÂM'IN EVDAHÜ'L-MESÂLİK ADLI ESERİNDE ŞİİRLE İSTİŞHÂD METODU*

Seyithan Gayır**

Öz

Ebû Muhammed Cemâlüddîn b. Hişâm el-Ensârî (öl. 708/1309) Arap dili gramerinde özellikle de Basra ve Kûfe ekollerinin ortak paydalarını temsil eden uzlaşmacı yönüyle öne çıkan önemli bir dilcidir. İslâmî ilimlerin birçok alanında eser yazan müellif dil çalışmalarında alana katkı sağlayan eserler ve yöntemler miras bırakmıştır.

Arap dilindeki önemli katkıları nedeniyle Bu çalışmada İbn Hişâm'ın Evdahü'l-Mesâlik adlı eserinde şiirle istişhâd yöntemi incelenmiştir. İbn Hişâm'ın Arap dilleri içerisindeki konumunun tespiti ve konuya eğilimine yönelik özgün yöntemini eserleri ışığında açığa çıkarmak amacıyla kaleme aldığı eserleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Bu bağlamda İbn Hişâm'ın konuları ele alış şekli ve açıklama sürecinde dayandığı kanıtların başında gelen Arap şiirleriyle istişhâd yöntemi üzerinde detaylıca durulmuştur.

Son olarak da yazarın anlatımdaki en bariz yönü olan istişhâd metodu; tanımı, tarihsel süreci, kaynakları gibi farklı açılardan ele alınmıştır..

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Arap Şiiri, İstîşhâd, İbn Hişâm, Evdahü'l-Mesâlik.

THE METHOD OF ISTISHHÂD WITH POETRY IN IBN HİŞÂM'S WORK NAMED EVDAHU'L-MESÂLİK

Abstract

His full name is Ebû Muhammed Cemâlüddîn 'Abdullâh b. Yusûf b. Ahmed b. 'Abdillâh b. Hishâm al-Ansârî al-Misrî (d. 708/1309) is an important linguist who stands out with his conciliatory aspect in Arabic language grammar, especially representing the common denominators of the Basra and Kufa schools. The author, who wrote works in many fields of Islamic sciences, left a legacy of works and methods that contribute to the field of language studies.

We aimed to reveal both the works of Ibn Hishâm, whom we discussed in our study due to his important contributions to the Arabic language, and the original methods he used in his works. In line with this goal, we examined in detail Ibn Hishâm's approach to the issues and the method of istishhat with Arabic poems, which is one of the main evidences he relied on in his explanation process. Information is given about all the

* Bu makale, "Evdahü'l-Mesâlik'te Şiirle İstîşhâd" başlıklı yüksek lisans tezimizden türetilmiştir. (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).

** Arş. Gör. Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

e-mail: seyithangayir@hotmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-7778-2408>

Atf/Citation: Gayır, Seyithan. "İbn Hişâm'ın Evdahü'l-Mesâlik Adlı Eserinde Şiirle İstîşhâd Metodu". *BAiD* 18 (Aralık 2023), 83-111.

works he wrote in order to determine the author's position among Arabic linguists and to reveal his unique method of tending to the subject in the light of his works. Finally, the author's istîshâh method, which is the most obvious aspect of the narrative; It has been discussed from different perspectives such as its definition, historical process and sources.

Keywords: Arabic Language and rhetoricâlim, Arabic Poetry, Istishâh, Ibn Hishâm, Evdahü'l-Mesâlik.

Giriş

İslâm dini geldikten sonra, Arap olmayanların bu dine intisap etmeleri, bu dilin fethedilen bölgelerde din ve bilim dili olarak yaygınlık kazanmasıyla birlikte dil hataları artmaya başlamıştır. Buna bağlı olarak, istîshâh ihtiyacı da fetihler sonucu Arapların dillerinin bozulması tehlikesi karşısında ortaya çıktığı bilinir. Tefsir, hadîs gibi İslâmî ilimler ve Arap dili, edebiyatı ve belâgatı gibi dille ilgili dallarda yapılan çalışmalarda müellifler, bir kelimenin lafız, mâna ve kullanımının doğruluğunu ispatlamak amacıyla sıhhat derecesi yüksek olan nazım ve nesirden örneklere başvurmuşlardır. İşte bu örnekler, istîshâh edilen metinler olup ya Kur'ân-ı Kerîm'den ya Arap şiiiri veya nesrinden veyahut ta hadîsten alınmıştır.

Dönemin en etkili ve en önemli âlimlerinden biri olan 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdillâh b. Yûsuf Cemâlüddîn b. Hişâm el-Ensârî, gerek eserleri gerekse de yetiştirdiği talebeleri sebebiyle İslam ilim havzasının en şöhretli simalarından biri olmuştur. Nahiv konusundaki görüşleri ve eserleri günümüz ilim dünyasının değerli kaynakları arasındadır. Nitekim çalışmamızın esasını teşkil eden *Evdahü'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* adlı eseri Arapça öğreniminde kaynak eserlerin başında gelmektedir.

1. Hayatı ve İlmi Kişiliği

Ebû Muhammed Cemâlüddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Misrî hicrî 708 yılında kendi döneminin ilim merkezlerinden olan Kahire'de doğmuştur. Soyu, Ensâr'ı teşkil eden iki kabileden biri olan Hazrec'e dayandığından el-Ensârî nisbesiyle anılır. İbn Hişâm'ın lakabı Cemâlüddîn'dir. Asıl Künyesi Ebû Muhammed olmasına rağmen İbn Hişâm künyesiyle şöhret bulmuştur.¹ İbn Hişâm, 6 Zilkade 761'de (17 Eylül 1360)

¹ 'Abdurrahmân Celâluddîn es-Suyûtî, *Bügyet'ül-vü'ât fî tabakâti'l-lügaviyyine ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1977), 2/ 68.

Kahire’de vefat etmiş ve Kahire’nin Nasr Kapısı yanında bulunan Sûfiyye kabristanına defnedilmiştir.²

Müellif, dönemin âlimlerinden Muhammed İbnü’s-Serrâc, (öl. 316/929) ‘Abdülâtîf b. Murahhal (öl.744/1343) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1345) gibi hocalardan ders aldı. Arapça konusundaki temel bilgilerini sürekli olarak yanında bulunduğu ‘Abdülâtîf b. Murahhal’den almıştır. Şâfiî fakihî ve muhaddis Tâcüt-Tebrîzî’nin (öl. 746/1345) derslerine devam etmiştir. Tâcüt’l-Fâkihânî’den (ö.731/1331) onun Şerhü’l-işâre’sini okumuştur. Bedruddîn İbn Cemâ’a’dan (öl. 733/1333) kıraat konulu eş-Şâtıbiyye’yi okutma icâzeti almıştır. Kâhire’deki el-Kubbetü’l-Mansûriyye medresesi’ne tefsir hocası olarak tayin edilmiştir. Şâfiî fikhının inceliklerine vakıf olan İbn Hişâm, Ölümünden beş yıl kadar önce Hanbelî mezhebine geçerek Kahire’de bulunan el-Medresetü’l-Hanbelîyye’de müderris olmuştur. Ancak İbn Tagrıberdî, (öl. 874/1470) onun Hanefî iken Hanbelî mezhebine geçtiği iddiasında bulunur.³ İbn Hişâm Arap dili ve edebiyatının yanı sıra fıkıh, hadis ve tefsir gibi dinî ilimlerde de söz sahibiydi.⁴

Arap gramerinin bütün inceliklerine vâkıf olan İbn Hişâm, bu alanda kendisinden önceki çalışmaları inceleyip dönemin ulemasıyla münâzaralara girmiş, eğitim ve öğretim alanında en verimli yönetime ulaşmaya çalışmıştır. Arap dili ilimlerinde derinleşerek kendi akranlarını ve hatta hocalarını dahi bu alanda geride bırakmıştır. Şöhreti doğduğu toprakları aşmış, doğuda ve batıda tanınır olmuştur. Öyle ki İbn Haldûn onun hakkında “*Mağrib’te bulunduğumuz sıralarda Sîbeveyh’ten daha nahivci olduğu söylenen birini işitiyorduk*”, demiştir.⁵

İbn Haldûn, onun nahiv ilminin öncülerinden olan Sîbeveyh (öl. 180/796) ve İbn Cinnî’den (öl. 392/1002) sonra bu alanın en büyük âlimlerinden biri

² ‘Umer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 2/305-306.

³ Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed b. Muhammed b. ‘Alî b. Ahmed b. Hacer el-‘Askalânî, *ed-Durer’ul-kâmine fî ma’rifeti’l-mietî’s-sâmine*, (Haydarabad: Dâiret’ul-Me’ârif’il-‘Ûsmaniyye, ts.), 2/308; Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin*, 2/306; ‘Ûmrân ‘Abdüsselâm Şu’ayb, *Menhecü İbn Hişâm min hilâli kitabihî’l-Mugnî*, (Bingazi: Dâru’l-Kutubî’l-Vataniyye, 1986), 19-20.

⁴ Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin*, 2/306.

⁵ Ebü’l-Felâh Ahmed ‘Abdülhay b. Ahmed b. el-‘îmâd el-‘Akrî, *Şezrâtü’z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, ts.) 6/191.

olduğunu söyler.⁶ İbn Hişâm'ın başarısı, keskin ve eleştirel zekâyâ sahip olmasının yanı sıra disiplinli çalışması ve özgün üslûbundan kaynaklandığını söylemek mümkündür. İbn Hişâm kaleme aldığı eserlerinde, çoğunlukla nahiv ilminde otoriter âlimlerin görüşlerine yer vermiş bu görüşler arasında tercihte bulunmakla kalmayıp kendi özgün görüşlerini de ortaya koymuştur. İbn Hişâm, eserlerinde istishâd yani dilde delil olma açısından Kur'ân'ı ilk sıraya, hadisi ikinci, şiiri ise üçüncü sıraya almıştır. Bunların yanı sıra kıyâs ve ta'fîl yöntemlerini de kullanmıştır. Bazı araştırmacılar onun hadisle çok istishâd ettiğini ileri sürmüşlerse de eserlerinin içeriği bu iddiayı pek doğrulamamaktadır. Meselâ *Şerhu katri'n-nedâ'*da on yedi, *Şerhu şuzûri'z-zehab'*de yirmi bir, *Evdahü'l-mesâlik'*de yirmi beş, *Şerhu Kasîdeti Bânet Su'âdu'*da yirmi ve *Mugni'l-lebîb'*de altmış bir hadisi delil olarak kullanmıştır. Bu rakamlar, aynı eserlerdeki âyet ve şiir sayısına oranla çok fazla değildir.⁷

2. Eserleri

İbn Hişâm, daha çok Arap dili ve grameri alanında eser telif ettiğinden dilci kimliğiyle ön plana çıkmıştır. Bununla birlikte Arap dili ve grameri alanının dışında da hacimli eserler telif etmiştir. Bu telifler dışında İbn Hişâm risâle türü küçük çaplı eserler de kaleme almıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla İbn Hişâmın bazısı matbu bazısı da mahtût şekilde eserleri şunlardır:⁸

2.1. Yayımlanmış Eserleri

Başta hacimli eserleri olmak üzere İbn Hişâm'a ait eserlerin büyük çoğunluğu günümüze ulaşmış ve yayımlanmıştır. Bu eserlere şu örnekleri vermek mümkündür:⁹

l- Evdahü'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik: İbn Mâlik'in nahve dair manzum eseri olan *el-Elfiyye*'nin şerhidir. Birçok defa basılmıştır. Çalışmamızın ana konusu olan bu esere ileride detaylı bir şekilde yer vereceğiz.

⁶ 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn Ebû Zeyd Veliyyüddîn el-Mâlikî el-Hadramî, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 2/1281; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 2/306.

⁷ Mehmet Reşit Özbalkıç, "İbn Hişâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/75.

⁸ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, 2/305-306; Şu'ayb, *Menhecu İbn Hişâm min hilâli kitabihî'l-Mugni*, 28-43; Yusuf Sancak, "İbn Hişâm el-Ensârî", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 19, (1999), 203.

⁹ Bu eserlere dair bilgiler için bk. Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, 2/305-306; Şu'ayb, *Menhecu İbn Hişâm min hilâli kitâbihî'l-Mugni*, 28-43; Sancak, "İbn Hişâm el-Ensârî", 205-206.

2- *Elgâzu İbni Hişâm*: Sultan Melik Kâmil'in Kütüphanesi için telif ettiği bir eserdir. Birçok kere basılmıştır. Son olarak 1967'de Necef'te *Hallü'l-Elgâz* ismiyle basılmıştır.

3- *Câmi'u's-sagîr fin-nahvi*: Bu eser üzerine yazılmış İbrâhîm b. İsmâ'îl el-'Alevî'nin ve ez-Zebidî'nin iki ciltlik büyük bir şerhi vardır. Ayrıca kitabın diğer bir yazma nüshası Paris Ktp, nr. 4195'de mevcuttur. M. Şerîf Sa'îd ez-Zibâh tarafından 1968 yılında Dımaşk'ta neşredilmiştir.

4- *Fevhü's-Şezâ bi meseletî kezâ*: Hocası Ebû Hayyân'ın, *eş-Şezâ fi meseleti kezâ* adlı kitabının şerhidir. Ahmed Matlûb'un tahkiki ile Bağdat'ta 1963'de yayınlanmıştır.

5- *el-İ'râb 'an kavâ'idü'l-i'râb*: *Kavâ'idü'l-i'râb* ismiyle meşhurdur. Birçok şerhi vardır. Muhyiddîn el-Kâfiyecî şerhi, bunlardan biridir. Reşîd el-Âbidî (1970) ve 'Alî Fevde tarafından Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb'ta (Riyad 1971) tahkikleri yapılarak yayımlanmıştır.

6- *İkâmetu'd-delîl 'alâ sıhhâti't-temsîl ve fesâdi'd-te'vîl*: İbn Hacer el-'Askânî'nin *ed-Dureru'l-kâmine*'sinde bahsettiği bu eser, Hâşim Tâhâ Şellâş tarafından Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb'ta (Bağdat sayı 16, 1972) tahkikleri yapılmıştır. Ayrıca Rabia Çelebi tarafından da tahkikleri yapılarak Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisinde (Sayı 3, 1979) yayımlanmıştır.

7- *Katrü'n-nedâ ve bellü's-sadâ*: eser temel gramer kurallarını özlü ifadelerle anlatan bir giriş niteliğindedir. Nahiv ağırlıklı olmakla birlikte kısmen sarf konularını da içeren eserde benzer konular birleştirilmiş, farklı görüşler ve hatalı bulunan fikirlerle tercih edilen görüşler kısaca belirtilmiştir. *Katrü'n-nedâ*'nın müstakil olarak ve daha ziyade müellifin şerhiyle birlikte birçok baskısı yapılmıştır (Bulak 1253; Kahire 1274, 1278, 1280, 1963). Muhammed Muhyiddîn 'Abdülhamîd eseri *Sebilü'l-hüdâ bi-tahkîki Şerhi Katrü'n-nedâ* adlı ta'likiyle, (Kahire 1386/1966) Tâhâ Muhammed ez-Zeynî ile Muhammed 'Abdülmün'im Hafâcî de gerekli açıklamalar ve ilâve ettikleri alıştırmalarla birlikte yayımlamışlardır. (Kahire 1388/1969)

8- *Şerhu Katrü'n-nedâ ve belli's-sadâ*: İlk defa Bulak'ta basılan eser, (1253) A. Gaguyer tarafından Fransızca'ya çevrilerek Arapça metniyle beraber neşredilmiş, (Leiden 1887) daha sonra Muhammed Muhyuddîn 'Abdülhamîd

ile (Kahire 1355/1936) Muhammed ez-Zeynî ve Muhammed 'Abdülmün'im Hafâcî (Kahire 1388/1969) tarafından tahkik ve şerhedilerek yayımlanmıştır.

9- *Mugnî'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*: Bu kitap dilbilgisi ve edâtlarla alakalıdır. Tahran ve Kahire'de birçok defa basılmıştır. Gerek bizzat müellif, gerekse başkalarınca haşiyeler ve şâhidlerine şerhler yazılmıştır. Onlardan biri de *el-Emîr* hâşiyesidir.

10- *Mesâil fi i'râbi'l-Kur'ân*: Sâhib Ebû Cenâh tarafından tahkiki yapılmıştır. el-Mevrid mecmuası. 3. cildin 3. sayısında, Bağdat'ta, 1973'te basılmıştır.

11- *Şerh-u Bânet Su'âdu* veya *Şerh 'alâ kasideti Bânet Su'âdu*: Ka'b b. Zuheyr'in Hz. Peygamber hakkındaki manzumesinin şerhidir. A. Guidi tarafından 1871'de Leipzig'de: 1304 ve 1316'da Kahire'de basılmıştır.

12- *Şerhu'l-lemhati'l-bedriyye: el-Kevâkibü'd-dürriyye fi şerhi'l-lemhatü'l-Bedriyye* diye de isimlendirilmiştir. Hâdî en-Nehrî'nin tahkiki ile Bağdat'ta 1977'de basılmıştır.

13- *Şuzûrû'z-zeheb ve şerhuhu*: Tam adı *Şuzûrû'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*'tır. Birçok defa farklı yerlerde basılmıştır.

14- *Mûkidu'l-ezhân ve mûkizu'l-vesnân*: atif Efendi. Ktp. nr. 2800/5'de ve Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye'de dört nüsha, Paris Ktp. nr. 115 ve Berlin Ktp. nr. 6748-6749'da nüshaları mevcuttur. 1322'de Haremeyn Matbaası'nda, ayrıca bir cüzü de *Şerhu Şuzûri'z-zeheb*'le beraber 1322'de de Bulak'ta basılmıştır.

15- *el-Mesâilü's-seferiyye fin-nahv*: Hâtim Sâlih ed-Dâmin neşriyle Bağdat'ta el-Mevrid Mecmuasında (c. 9, sayı. 3, sh. 115-146) yayımlanmıştır.

İbn Hişâm'ın yukarıda adı geçen eserleri dışında daha çok risâle tarzında ele aldığı yaklaşık 10 ila 30 varaktan oluşan bazı eserleri de 1318'de Haydarabad'da basılan Celâluddîn es-Süyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir fin-nahvi* adlı kitabının farklı sayfaları arasında basılmıştır. Söz konusu eserler şunlardır:¹⁰

1- *Mesâ'il fin-nahvi ve ecvibetihâ*: Bu eser aynı zamanda *Risâle fi intisâb-lugaten ve fadlen ve i'râbi hilâfen ve eydân ve'l-keâm 'âlâ helümme cerren* ismiyle de yayımlanmıştır.

¹⁰ Eserler hakkında bilgi için bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, 2/305-306; Şu'ayb, *Menhecuc İbn Hişâm min hilâli kitâbihi'l-Mugnî*, 28-43; Sancak, "İbn Hişâm el-Ensârî", 206.

2- *Muhtasarü'l-intisâf mine'l-Keşşâf*: Zemaşerî'nin *Keşşâf*'ındaki Mu'tezilî görüşleri çürütmek için İbnü'l-Münîr tarafından yazılan *el-İntisâf mine'l-Keşşâf* adlı kitabın özetidir. Berlin Kütüphanesi ile Kâhire'deki Ezher Kütüphanesinde nüshaları vardır.

3- *Meseletü i'tirâzı'ş-şart*: Leiden, 12 nr. 217, 218'de mevcuttur.

4- *Şerhü'l-kasidetü'l-lügaziyye fil-mesâilî'n-nahviyye*: Leiden Cat. Cod. Arab. Nr. 222'de mevcuttur.

2.2. Yayımlanmamış Eserleri

İbn Hişam'ın kaleme aldığı bazı eserler ise malesef kütüphanelerde hala keşfedilmeyi ve yayımlanmayı beklemektedir. Bu eserlere de şu örnekleri vermek mümkündür:¹¹

1- *el-Mebâhisü'l-mardiyye el-mute'allika bi "men" eş-şartiyye*: 2 cilt olup, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de, üç nüsha olarak mevcuttur.

2- *Havâşî 'ale'l-elfiyye*: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de bir nüshası vardır.

3- *Mesele fi şerh hakikatü'l-istifhâm ve'l-farkı beyne edevâti*: Hüsrev Paşa Kütüphanesinde bulunmaktadır.

4- *Mes'ele fi ta'addudi mâ ba'de illâ 'alâ selâseti aksâm*: Hüsrev Paşa Kütüphanesinde bulunmaktadır.

5- *Risâle fi isti'mâli münâdâ fi tis'i âyât mine'l Kur'ân*: Berlin Ktp. nr. 6884'de mevcuttur.

6- *er-Ravzatu'l-edebiyye fi şevâhid 'ulûmil-'Arabiyye*: İbn Cinnî'nin *el-Luma'* adlı eserinin şâhidlerinin şerhidir. Berlin Ktp. nr. 7652 de mevcuttur.

7- *Şerhü'l-Cümel*: ez-Zeccâcî'nin *el-Cümel* adlı kitabının şerhidir. Ahmediye Kütüphanesinde bulunmaktadır.

8- *Şevâridü'l-mulah ve mevâridü'l-minah*: Ruhun tezkiyesine Akâid, Ferâiz ve dinî meselelere dair olup, Berlin Kütüphanesi nr. 2097'de ve Sâhib Ebû Cenâh'da bir sureti mevcuttur ayrıca müellifin *Mesâ'il fi İ'rabü'l-Kur'ân* adlı eserine yaptığı tahkikin mukaddimesine de bu eseri almıştır.

9- *Tahlîsü'ş-şevâhid ve telhîsü'l-fevâ'id*: Irak Müze Ktp. Ve Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de mevcuttur.

10- *Telhîsü'd-delâle fi telhîsi'r-risâle*: Mağrib el-Karaviyyûn Camii Kütüphanesinde bir nüshası mevcuttur.

¹¹ Eserler hakkında bilgi için bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, 2/305-306; Şu'ayb, *Menhecuc İbn Hişam min hilâli kitâbihi'l-Mugnî*, 28-43; Sancak, "İbn Hişam el-Ensârî", 206-207.

2.3. Günümüze Ulaşmayan Eserleri

İbn Hişâm'ın bazı eserleri gerek biyografik gerekse de diğer çalışmalarda yapılan atıflardan da anlaşıldığı üzere günümüze ulaşmamıştır. Bu eserler hakkında bilgileri farklı eserlerde dağınık olarak görmek mümkündür. İbn Hişâm'ın bu tür eserlerine şu örnekleri vermek mümkündür:¹²

1- *el-Câmi'ü'l-kebir fi'n-nahv*: Süyûtî, *Bugyetü'l-Vu'ât* adlı eserinde bu eserden bahsetmektedir.

2- *et-Tahsîl ve't-tafsîl li-kitâbi't-tezyîl ve' t-tekmîl*: Bu eser, Cemâluddîn 'Abdullâh b. Mâlik et-Tâ'î el-Ceyyânî'ye ait olan *Teshilü'l-fevâ'id ve Tekmilü'l-makâsîd* adlı kitabın şerhidir.

3- *et-Tezkire fi'n-nahv*: İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*'inde; İbn Hacer, *ed-Dureru'l-Kâmine*'sinde ve es-Süyûtî; *Bugyetu'l-vu'at*'ında bu eserin 15 cilt olduğunu ifade etmektedirler.¹³

4- *Hevâşî 'alâ şerhi't-Teshîl li-İbn Mâlik*.

5- *Kifâyetu't-tarîf fi 'İlmi't-tasrîf*: İsmail Paşa Keşfu'z-Zunûn adlı eserinin zeylinde bu eserden bahsetmektedir.

6- *el-Kavâ'idu'l-kubrâ fi'n-nahv*: Muhyiddîn el-Kâfiyecî, *el-İhkâm*, el-Basravî Muhammed b. Halîl de, *Şerhu'l-İrşâd* adlarıyla şerh etmişlerdir. Ebü'l-Bekâ el-Mısrî tarafından manzum olarak ele alınmıştır.

7- *el-Kavâ'idü's-sügrâ fi'n-nahv*.

8- *Ref'ü'l-hasâse 'an kurrâi'l-hülâsa*: es-Süyûtî, bu eserin 4 cilt olduğunu ifade etmiştir.

9- *Risâle fi ahkâmi "Lev" ve "Hattâ"*.

10- *Şerhü'l-bürde*: el-Bûsîrî'nin *el-Kasidetu'l-bürde el-Mevsûme bi'l-kevâkibi'd-düriyye fi medhi hayri'l-beriyye*, adlı manzum eserinin şerhidir.

11- *Şerhü'l-câmi'î's-sagîr fil-Furû'*: Hanefi fakihî el-İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin, *el-Câmi'ü's-Sagîr fil-furû'* kitabının şerhidir.

¹² Bu eserlerin varlığına dair bilgiler için bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 2/305-306; Şu'ayb, *Menhecu İbn Hişâm min hilâli kitâbihi'l-Mugnî*, 28-43; Sancak, "İbn Hişâm el-Ensârî", 208-209.

¹³ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 2/305-306; Şu'ayb, *Menhecu İbn Hişâm min hilâli kitâbihi'l-Mugnî*, 28-43; Sancak, "İbn Hişâm el-Ensârî", 208.

- 12- *Şerhu ebyâti İbn Nâzım.*
 13- *Şerhü's-şevâhidi'l-kübrâ fi'n-nahv.*
 14- *Şerhü's-şevâhidi's-sügrâ fi'n-nahv.*
 15- *Şerhü't-teshîl:* İbn Mâlik'e ait olan *et-Teshîl* adlı eserin şerhidir.
 16- *'Ümdetü't-tâlib fi tahkîki tasrîfi İbni'l-Hâcib:* İki cilttir. İbn Hâcib'in sarf kitabı olan *eş-Şâfiye* adlı eserinin şerhidir.

2.4. Evdahü'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik

İbn Hişâm, *et-Tavdîh* adıyla da bilinen *Evdahü'l-mesâlik ilâ elfiyyeti İbn Mâlik* adlı bu şerhinde *el-Elfiyye'nin* bazı yerlerini tashîh ederek açıklamış, eserde ele alınmayan bazı konuları da ilâve ederek bir bakıma eksik gördüğü yanlarını tamamlamıştır.¹⁴

Evdahü'l-mesâlik de *el-Elfiyye* gibi İslâm ilim dünyasında çokça ilgi görmüş, birçok âlim tarafından hâşiyeleri ve muhtasarları yapılmış, şâhidlerinin şerhleri de ayrı kitaplara konu olmuştur. Halen el-Ezher'de ders kitabı olarak okutulan bu eserin on altı civarındaki hâşiyesinden öne çıkanlar şunlardır:¹⁵ *et-Tasrîh bi-madmûni't-tavdîh 'alâ Evdahi'l-mesâlik ilâ Eîfiyyeti İbn Mâlik*, *Hâşiyeye 'alâ Evdahi'l-mesâlik*, *Keşfu'l-hafâ ve'Igîâ hâşiyeye 'alâ Evdahi'l-mesâlik*, *'Uddetu's-sâlik ilâ tahkîki Evdahi'l-mesâlik*, *Misbâhu's-sâlik ilâ Evdahi'l-mesâlik*.

Ayrıca *Evdahü'l-mesâlik* Muhammed Sâlim ve Ahmed Mustafâ el-Merâgî tarafından *Tehzîbü Evdahi'l-mesâlik* adıyla da ihtisâr edilmiştir.¹⁶

3. Arap Dilinde İstîşhâd

Sözlük olarak baktığımızda “el-İstîşhâd” *الِإِسْتِشْهَادُ* kelimesi, “şehide” *شَهِدَ* kelimesinden türemiş olup, istif'âl babının masdarı olduğunu görmekteyiz. Bu kök *hazır*, *mevcut olmak*, *bulunmak*, *şâhid getirmek*, *şâhid göstermek*, *şâhid olmak*, *görmek*, *öğrenmek*, *tayin etmek*, *kesin haber vermek* manalarına gelir. “el-İstîşhâd” *الِإِسْتِشْهَادُ* masdarına gelince, fiili harf-i cersiz kullanıldığı zaman “birinin şâhitliğini istemek” manasına, ba (ب) harf-i cerrîyle kullanılıncsa “şâhitlik hususunda birinin yardımını istemek” anlamına gelmektedir.¹⁷

¹⁴ Abdülbaki Turan, “el-Elfiyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/27-28.

¹⁵ Turan, “el-Elfiyye”, 11/27-28.

¹⁶ Turan, “el-Elfiyye”, 11/ 27-28.

¹⁷ 'Abdurrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l 'Ayn*, thk. Dr. Mehdi el-Mahzûmî, (Beirut: Muessetu'l-E'lemî lil-Matbu'ât, 1988), 2/267; İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebû'l-Fadl

İlmî bir kavram olarak ise istîşhâd, *nahiv âlimlerinin söylediklerini teyit etmek için güvenilen bir sözü şiir veya nesir delil göstermeleridir*. Bu delillendirme ekserî olarak Kur'ân, sahîh hadis ve istîşhâd dönemine ait olan Arap şiir ve nesri ile yapılmıştır.¹⁸ Bir başka deyişle *bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla âyet ve güvenilir Arapların sözlerinden örnek getirilmesi* anlamına gelmektedir.¹⁹

Arap dili ile ilgili kâidelerin tespiti ve kelimelerin anlamlarının belirlenmesi noktasında doğruluğuna güvenilen örneklere ihtiyaç duyulması, istîşhâdı ortaya çıkarmıştır.

Arap dilinde ilk olarak istîşhâdın sahabe devrinde, Kur'ân'daki bazı garip kelimelere, açıklama getirme gayesiyle başladığı nakillerden öğrenilmektedir. İstîşhâd konusunda en çok kendisinden söz edilen, 'Abdulâh b. 'Abbâs'tır. İbnü'l-Enbârî, onun şiirle istîşhâd ettiğini nakletmiştir.²⁰

Hicri birinci asrın sonlarından itibaren kurumlaşmaya başlayan tefsir, hadis, sarf, nahiv, lugat, fıkıh, kelâm, belagât gibi çeşitli ilimler, kuruluşları döneminde ortaya koydukları hükümleri başta Kur'ân, hadis ve şiir olmak üzere çeşitli delillere dayandırmış, böylece sahabe asrında başlatılan istîşhâd olayını geliştirerek devam ettirmişlerdir.²¹

Dürüstlük şartı istîşhâdda kendisinden rivâyette bulunulan kimsede değil, râvide aranmıştır. Müslüman olmayanların, çocukların, kadınların ve delilerin sözleriyle de istîşhâd edilmiştir. Uydurma olması veya bir müvelled şâire ya da sözüne güvenilmeyen birine ait olması ihtimalinden dolayı, söyleyeni bilinmeyen nazım ve nesirle istîşhâd câiz görülmemiştir. Lehçelerin birbiriyle karışması istîşhâda engel değildir. İki ve daha fazla rivâyeti olan şâhidle vezin ya da kâfiye zoru ile yapılmış değişikliklerle de istîşhâd câizdir. İ'râbı ve anlamı

Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî b. Ahmed b. Ebi'l-Kâsım b. Hubkate b. Manzûr el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab*, thk. 'Abdüllâh 'Alî el-Kebîr ve bşk., (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.) 2/374.

¹⁸ Muhammed 'Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. 'Alî Dahrûc, (Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1996), I, 1002; Mehmet Şirin Çıkar, *Kıyas Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*, (Van, Ahenk Yayınları, 2007), 29.

¹⁹ et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, 1/1002; Çıkar, *Kıyas*, 29.

²⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Kâsım b. Beşşâr el-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhammed Ramadân, (Dimaşk: Mecme'u-lugâti'l-'Arabiyye, 1971), 105.

²¹ Mehmet Reşit Özbalkıç, "Arap Dilinde İlk İstîşhâd", *DEÜİFD*, Sayı 5, (1989), 378.

kesin olmayan, ihtimal taşıyan örnek geçersizdir. Bu ilkeler hem Arap gramerinde hem de Arap sözlüğünde uygulanır.²²

Burada İstişhâd ile temsîli birbirinden ayırmak gerekir. Zira şairleri ile istişhâd yapılmayan el-Mütenebbî ve el-Maarrî gibi şâirlerin şairleri ancak temsîl/örneklendirme için kullanılmıştır. Dolayısıyla temsîl ihticâta kullanılmasına karşı çıkılan kişilerin sözleriyle örneklendirme yapmaktır. İstişhâd ise ihticâta kullanılan dil ile istidlâl yapmaktır.²³

“eş-Şâhid” الشَّاهِد kelimesi de, Arapça dil bilginlerine göre, bir kâidenin ispatı için Kur’ân, hadis ve Arapçasına güvenilen Arapların söz ve şairlerinden kendisiyle istişhâd edilen kısma denir.²⁴

3.1. İstişhâdın Kaynakları

Arap dilinin kâidelerini tespitinde delil kabul edilen verilerin en önemlisi ve ilk kaynağı semâ’ delilidir.²⁵ Allah kelâmı Kur’ân-ı Kerîm ve onun elçisinin sözlerinden oluşan hadisler ve güvenilir Arapların nesir, nazım ve emsâl türünü oluşturan sözleri semâ’ delilinin konusudur.²⁶

Semâ’ ifadesi yerine bazen rivâyet ifadesinin kullanıldığı da olmuştur. Fakat semâ’ ifadesi ile rivâyet ifadeleri birbirinden farklıdır. Zira rivâyet, Arap dilini fasîh bir şekilde konuşanlardan dillerini aktarmak iken semâ’ daha genel bir anlam ifade etmektedir. Kimileri ise rivâyet ile semâ’ arasındaki farkı, rivâyetin, dili konuşandan doğrudan alınması, semâ’ın ise dolaylı olarak alınması şeklinde yorumlamışlardır.²⁷

Nahiv âlimleri semâ’ delilinin zirvesine dil açısından en mükemmel metin olduğuna tereddütsüz inandıkları Kur’ân kırâatını yerleştirmişlerdir. Dolayısıyla bu mükemmellikteki bir metnin, nahivcilerin geliştirmiş olduğu bir metotta aynı şekilde önemli bir yer tutması, olması gereken doğal bir durumdur.²⁸

²² İsmail, Durmuş, “İstişhâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/397.

²³ Çıkar, *Kıyas*, 30.

²⁴ Mehmet Reşit Özbalıkcı, *Kur’ân ve Hadîsin Arap Gramerindeki Rolü*, (İzmir: Çağlayan Matbaası, 2006), 42-43; Nusrettin Bolelli, “Nahivde Hadîsle İstişhâd Meselesi”, *MÜİFD*, 5-6, İstanbul, (1987-1998), 166.

²⁵ Çıkar, *Kıyas*, 37.

²⁶ Özbalıkcı, *Kur’ân ve Hadîsin Arap Gramerindeki Rolü*, 44-45.

²⁷ Çıkar, *Kıyas*, 38.

²⁸ Çıkar, *Kıyas*, 43-44.

3.1.1. Kur'ân-ı Kerîm

İstişhâdın birinci kaynağı konumunda bulunan ve 23 sene zarfında Allâh tarafından Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygambere ilahî vahiy olarak gönderilen Kur'ân-ı Kerîm, Müslümanlar için yalnız mukaddes bir kitaptan ibaret olmamış, aynı zamanda Arap Edebiyatı'nın üslûp bakımından eşsiz ilk edebî şaheseri olmuştur.²⁹

Kur'ân'la istişhâd konusuna girmeden önce Kur'ân metnini ve kırâatlerini birbirinden ayırmamız gerekir. Zira Kur'ân'daki lafızlar kelimenin şeklini, yapısını belirlerken, kırâatler ise daha çok kural yönünü belirlerler. Bundan dolayı nahivciler metnin kendisinden çok okunma biçimini ön plana almışlardır.³⁰

İstişhâd kaynakları arasında istişhâd'da ilk sıraya yerleştirilen Allâh kelâmı Kur'ân'dır. Çünkü o, henüz gramer kâidelerinin tespitine başlanmadan önce Arapların yadırgamadıkları, aksine dost ve düşmanın hayranlık duyduğu bir üslûp ve tarzda edebiyat dünyasına meydan okuyarak gelmiştir. İşte bu bakımdan Kur'ân ve kırâatleri, kıyâsa asıl teşkil eden metinler içinde en muteberi sayılmıştır.³¹ Nitekim Kur'ân'ın birinci kaynak olmasının sebepleri şöyle zikredilmiştir:

Lügatçıların lügatı elde etme metodları göz önüne alındığında, Kur'ân-ı Kerîm'in mucizevî ifadeleri sebebiyle taşıdığı üstün belâgat yönleri bir kenara bırakılsa bile şevâhid için birinci kaynak kabul edilmesinin gerekliliği son derece açıktır. Çünkü bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerîm, yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan topluluk tarafından, dinleme, okuma, yazma gibi dili elde etme yollarının her çeşidiyle rivâyet edilmiş kendisinde en ufak bir şüphe olmayan mütevâtir bir metindir.³² Bu durumu göz önüne alan dilciler, Kur'ân'da bulunan kelimeleri en fasîh kelimeler olarak kabul etmişlerdir. Nahiv usûlüne dair eser veren müelliflerde, mütevâtir, âhâd ve şâz ayrımı yapmaksızın bütün kırâatleriyle Kur'ân'ın dilde hüccet olduğunu belirtmişlerdir.³³

²⁹ es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafâ Dîb el-Bugâ, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2000), 1/240-245.

³⁰ Çıkar, *Kıyas*, 44.

³¹ Özbalıkcı, "Arap Dilinde İlk İstişhâd", 65.

³² et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l funûn ve'l-'ulûm*, 1/1002.

³³ Suyûtî, *el-İktirâh*, 20; Çıkar, *Kıyas*, 45-46.

Hiç kimse Kur'ân'la istişhâda karşı çıkmadığı gibi, el-Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh, Kisâ'î, el-Ferrâ, el-Müberred, İbn Dürüsteveyh, İbnü'l-Fâris, es-Se'âlibî vb. nahivci ve lügatçılar, Kur'ân-ı Kerîm ile İstişhâdı ilk sırada ve ön planda tutmuşlardır.³⁴

İstişhâda konu olma bakımından Kur'ân'la istişhâd edilmesi konusunda, modern dönem araştırmacılarından Sa'îd el-Efgânî şöyle demiştir: “Kur'ân-ı Kerîm'in nassında bulunan mütevatir ve sağlam rivâyet başka hiçbir sözde bulunamaz. Dolayısıyla Belagât, Sarf ve Nahiv ilmi için, ittifâk ile en sağlam delil olduğu kabul edilmiştir.”³⁵ Ayrıca “Kur'ân-ı Kerîm'in mütevatir, âhâd ve şâz bütün kıraatlerinin Arapçada hüccet ve delil olduğunu”³⁶ ifade etmektedir.³⁷

3.1.2. Hadîs-i Şerîf

İslâm dininin ikinci kaynağı sayılan hadisler de, Kur'ân-ı Kerîm gibi Arapçanın kelime yapısına, cümle yapısına, gramerine edebî sanatlarına te'sîr edip yüz yıllar boyunca bir yandan Arap dilinin yozlaşmasını önlerken, öte yandan Arapçanın zenginleşmesine katkı sağlamıştır. Bu durum, dil bilginlerinin ittifâk ettiği bir husustur. Fakat bununla birlikte Arap dilinin sentaks kâidelerini tespit eden ilk nahivciler, şâhid ve delil olarak âyetler ve câhiliye dönemi şâirlerinin şiirlerinden istifade edip onlarla istişhâd ettikleri halde, delil getirmede hadislerle çok az başvurmuşlardır.³⁸ Dinî ilimlerde, Kur'ân'dan sonra en önemli kaynağın hadis olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. Ancak dil ilimlerinde durum böyle değildir. Genel olarak dilciler hadis konusunda ihtiyatlı davranmışlardır. Nahiv kuralları için hadisle istişhâd hususunda üç temel görüş ileri sürülmüştür:³⁹

1-Hadisle istişhâda mutlak surette cevâz vermeyenler: Bunların başında Ebû Hayyân el-Endelüsî, (öl. 745/1345) hocası İbnü'd-Dâ'î, (öl. 680/1281) Ebü'l-Hasan 'Alî Muhammed el-İşbilî, İbn Harûf (öl. 609/1212) ve benzeri nahivciler gelmektedir.

³⁴ Özbalıkcı, “Arap Dilinde İlk İstişhâd”, 66.

³⁵ Sa'îd el-Efgânî, *Fî usulî'n-nahvi*, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1978), 28.

³⁶ el-Efgânî, *Fî usulî'n-nahvi*, 29.

³⁷ Özbalıkcı, *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*, 70.

³⁸ Bolelli, “Nahivde Hadîsle İstişhâd Meselesi”, 166.

³⁹ Çıkar, *Kıyas*, 52.

2-Hadisle istişhâda koşulsuz cevaz verenler: Bunların başında İbn Hazm (öl. 456/1064) ve İbn Mâlik (öl. 672/1274) gelmektedir.⁴⁰

3-Orta bir yol tutarak bazı şartların tahakkuk etmesi halinde bir kısım hadislerle istişhâda cevaz verenler: Bunların başında da eş-Şâtîbî (öl. 590/1194) ve es-Süyûtî (öl. 911/1505) gelmektedir.⁴¹

Hadisle istişhâda karşı çıkan dilciler, hadislerle istişhâd edilememesini bazı sebeplere bağlamışlardır: Hadisler, Hz. Peygamber'den işitildiği şekilde nakledilmemişlerdir. Çoğu, mana ile rivâyet edilmiştir. Bu durumda hadislerin lafızlarının Peygamber Efendimize ait olduğu kabul edilemez. Dolayısıyla hadisleri, şâhid ve delil olarak kabul etmek bazı dil hatalarına sebep olabilir. Arap diliyle ilgili çalışmalarında üstün gayret ve mevki sahibi olan Mısırlı bilginler, hadisle istişhâd etmedikleri için birçok nahivci onlara uyarak hadisleri, dil kâidelerinin tespitinde delil olarak kullanmamıştır. Rivâyet edilen hadislerde, rivâyet esnasında birçok lahn yapıldığı için onlarla istişhâd etmemişler. Zira râviler içinde Arap olmayanların sayısı çoktu. Bunlar, Arapçayı nahiv ilmine uygun olarak bilmedikleri için farkına varmadan hadislerde lahn yapmışlardır. Ancak onların bu delilleri, konunun mütehasısları tarafından reddedilmiştir. Şöyle ki; hadislerin mana ile rivâyet edildiği hususu kabul edilse bile bu durum, hadislerin tamamının yazıyla tespit ve tedvin edilmeden önceki hicrî birinci asır için söz konusu olabilir.⁴²

Netice olarak, Hz. Peygamber'in Arapların en fasîhi olduğu hususunda âlimler ittifâk etmişlerdir. Arap şiirinden daha sıhhatli ve sağlam senetlerle intikal ettiklerinden, hadislerin lafzını değiştirmeden rivâyet etmenin asıl olduğu kanaati yaygın olduğundan hadislerin istişhâd için kabulü akla yakındır. Kaldı ki herhangi bir bedevînin veya câhiliyye şâirinin inşâd ettiği şiirlerle ihtilâfsız istişhâd edildiği halde Hz. Peygamber'in hadisleriyle istişhâd edilemeyeceğini öne sürmek, dayanıksız ve mesnetsiz bir iddiadan ibarettir. Ayrıca, Kur'ân-ı Kerîm'den sonra, en fasîh Arapça, hadisler vasıtasıyla günümüze kadar intikal eden Hz. Peygamber'in hadisleridir.⁴³

⁴⁰ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 24; Çıkar, *Kıyas*, 53.

⁴¹ Hüseyin Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 9, (1990), 71; Bolelli, "Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi", 166.

⁴² Bolelli, "Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi", 168-172.

⁴³ Bolelli, "Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi", 168-172.

3.1.3. Arap Sözü

Semâ' delilinin en önemli kaynağını Arapların konuştuğu dil oluşturmaktadır.⁴⁴ Fakat nahiv âlimleri, sözleriyle istişhâd ettikleri Arapları, bağlı oldukları kabilelere ve komşu oldukları milletlere göre tasnif etmişlerdir. Nitekim Arap yarımadasının merkezinde bulunan kabilelerin sözlerini delil kabul ederken, yabancı milletlere komşu olan kabilelerin sözlerini delil kabul etmemişlerdir.⁴⁵ Bu konuda Ebû Nasr el-Fârâbî (öl. 339/950) *el-Elfaz ve'l-Hurûf* adlı eserinde sözleriyle istişhâd edilen ve edilmeyen kabileler için şöyle bir tasnif yapmıştır: Kureyş, dile en kolay olan ve arzuyu en güzel ifade eden en fasîh lafızları seçmede, kabilelerin en iyisidir.⁴⁶

Kendilerinden Arap dili, alınan ve bu konuda kendilerine uyulanlar Kays, Temîm ve Esed kabileleridir. Arap dilinin çoğunluğu bunlardan alınmıştır. Garib kelimelerde, i'râb konusunda ve kelime çekimlerinde bunlara uyulmuştur. Bu kabilelerin dışında, Hüzeyl'in tamamı, Kinâne ve Tayy kabilelerinin bazılarında da Arap dili, alınmış olup bunların dışındaki kabilelerden ise alınmamıştır. Dolayısıyla, yabancılarla komşuluğu olan veyahut herhangi bir nedenle yabancı milletlerle bir araya gelmiş olma ihtimali olan; Lahm, Cuzâm, Kudâ'e, Gassân, 'îyâd, Taglîb, Nemir, 'Abdülkays, Ezd, Yemen, Sakîf, Tâif ve Hicâz kabilelerinden, Arap dili alınmamış ve bunların dilleriyle istişhâd yapılmamıştır.⁴⁷

3.1.4. Şiir

Şiir, tartışmasız Arap dili için hayati bir öneme sahiptir. Şiir câhiliye döneminde yakalamış olduğu dilsel seviye itibarıyla dilciler ve nahivciler için vazgeçilmez bir dayanaktır. Fakat şiir kendine has kural, uslûp, kâfiye ve düzene sahip olduğundan dolayı nahiv kurallarını zorlamıştır. Nahivciler de böylesi durumları kuraldan istisna kabul etmişlerdir.⁴⁸

Arap gramerinde hangi şâirlerin şiirleri ile istişhâd edileceği hususunda zaman sınırlaması getirilmiştir. İslâm öncesi devirden itibaren dilin fesâhatinin bozulduğu hicrî ikinci asrın yarısına kadarki zaman diliminde yaşayan bütün Arapların şiirleriyle istişhâd edilir. Eski müellifler, birbirlerini takip eden devirleri ve nesilleri göz önüne alarak, Arap gramerinde şiiriyle istişhâd edilip

⁴⁴ Çıkar, *Kiyas*, 55.

⁴⁵ el-Efgâni, *Fî Usulî'n-Nahvi*, 21; Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*, 205.

⁴⁶ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 47-48.

⁴⁷ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 47-48.

⁴⁸ Çıkar, *Kiyas*, 60.

edilmeyen şâirleri dört tabakaya ayırmış ve bu tabakalardan hangilerinin şiirleriyle istîşhâd edilip edilemeyeceği hususunda şunları belirtmişlerdir:

Câhiliye döneminde yaşamış olan şâirlerin şiirleriyle ittifakla istîşhâd edilir. Ömürlerinin bir kısmını câhiliye döneminde, bir kısmını da islâmî dönemde geçirmiş olan şâirler muhadram ismiyle anılmışlardır. Lebîd b. Rebî'a (öl. 41/661) ve Hassan b. Sâbit (öl. 54/674) bu dönemin şâirlerindedir. Câhiliye dönemi şâirlerinin şiirleri gibi bu dönemin de şâirlerinin şiirleriyle ittifak ile istîşhâd edilmiştir.⁴⁹

Câhiliye dönemine yetişmeyip İslâm'ın ilk döneminde bulunan şâirlere İslâm Dönemi şâiri denilmiştir. Cerîr, (öl. 110/728) el-Ferzadak, (öl. 110/728) Zu'r-Rumme, (öl.117/735) el-Kümeýt (öl. 126/744) ve et-Tırmâmâh (öl. 105/723) gibi şâirler bu dönemin şâirlerinden bazılarıdır. Bazı dilciler, lahn yapmış olmalarından ötürü el-Ferzadak, (öl. 114/732) Zürumme (öl. 117/735) ve el-Kümeýt (öl. 126/744) gibi şâirleri tenkit etmişlerdir.⁵⁰

İslâmın ilk döneminden sonra dilde bozulmalar başlamış olmasından dolayı bu dönemin şâirlerinin şiirleriyle istîşhâdın câiz olduğu şâirleri, diğerlerinden ayırmak için zamansal bir sınırlama yapılmıştır.

el-Asma'î, (öl. 216/831) şiirleriyle istîşhâd edilen şâirlerin sonuncusunun İbn Herme (öl. 150/767) olduğunu belirtmiştir. Ebû 'Ubeyde'nin (öl. 209/824) "*Şiir İmrüülkays (öl. 540) ile başlayıp, İbn Herme ile son bulmuştur.*"⁵¹ sözü de bu görüşü desteklemektedir.

el-Asma'î'den gelen bir rivâyette ise, şiirleriyle istîşhâd edilen şâirlerin sonuncusu olarak İbn Herme'nin yanında İbn Meyyâde, (öl. 149/766) Ru'be (öl. 145/762) ve el-Hakem el-Hudrî de zikredilmiştir.

Dil ilimlerinden olan lügât, sarf ve nahivde ilk üç gruba dâhil olan şâirlerin şiirleriyle istîşhâd edilir ve en son 150 (767) yılına kadar devam eden bu devirlere "İhticâc asrı" adı verilmiştir.⁵²

Zikretmiş olduğumuz üç dönemin dışında kalan şâirler müvelledûn ismiyle anılmıştır. Beşşâr b. Bürd (öl.167/783) bu dönemin en iyi şâirlerindedir.⁵³

⁴⁹ Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*, 54.

⁵⁰ Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*, 55.

⁵¹ Ebû 'Alî el-Hasan b. Reşîk el-Kayravânî el-Ezdî, *el-'Umde fi mehâsini's-şî'ri ve adâbihi ve nakdihi*, (Suriye: Dâru'l-Cîl, 1981), 1/90.

⁵² İsmail Durmuş, "İstîşhâd", 23/396.

⁵³ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe el-Kûfî ed-Dineverî, *eş-Şî'r ve's-şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Kahire: Dâr'ul-Me'ârif, 1958), 757; es-Suyûtî, *el-İktirâh fi usûl'in-nahvi*, thk. 'Abdülhakîm 'Atiyye, (Suriye: Dâr'ul-Beyrûtî, 2006), 38.

“Daha önceleri muhdes (yeni) diye bilinen şâirler, kudemâ’dan sayılırken, daha sonraları Beşşâr ile başlayan dönemde şâirler zaman aşımıyla artık kudemâ arasında kabul edilmemişlerdir. İlerleyen asırlar içinde zamanımıza kadar gelen şâirler müvelledûndan sayılarak sarf, nahiv ve lügatta sözleriyle istişhâd kabul edilmemiştir.”⁵⁴

Bununla birlikte müvelledûn içerisinde güvenilir ve sağlam olanların, özellikle dil âlimlerinin sözleriyle istişhâdı câiz görenler olmuştur. Nitekim Sîbeveyh (öl. 180/796) ile el-Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830) yeni şâirlerin ilki olan Beşşâr b. Bürd’ün, (öl.167/783) Zemahşerî de (öl. 538/1144) Ebû Temmâm’ın (öl. 231/846) şiirleriyle istişhâd etmiştir. Belâgat ilimlerinden olan me’ânî, beyân ve bedî’de ilk üç tabakaya ait şâirlerin şiirlerinin yanında müvelledûnun, hatta Arap olmayan şâirlerin şiirleriyle de istişhâd câiz görülmüştür.⁵⁵

Diğer taraftan bazı dil âlimleri, kimin tarafından söylendiği bilinmeyen şiir veya nesir ile istişhâd edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bunun sebebi, söyleyeni belli olmayan sözlerin müvelled bir şâire ait olabileceği hatta uydurma olma endişesidir.⁵⁶ İbnü’l-Enbârî’nin (öl. 328/940) öncülük ettiği bu görüşe karşı çıkanlar olmuş, söyleyeni bilinmeyen sözler, eğer öne çıkmış bir dil âlimi tarafından nakledilmiş ise delil kabul edileceğini belirtmişlerdir. Nitekim Sîbeveyh, *el-Kitâb*’ında zikrettiği 1050 şâhid beyitten 50 tanesinin söyleyeni bilinmediği halde hiç kimse tarafından tenkide uğramamıştır.⁵⁷

4. Evdahü’l-Mesâlik’de Kullanılan Şâhid Şiirler

Bu başlık altında İbn Hişâm’ın *Evdahü’l-mesâlik* adlı eserinde kâidelerin ispatı için kullanmış olduğu şiirleri ele alacağız. Fakat kitapta kullanılan şiirlerin çok fazla olması hasebiyle her konudan bir veya birkaç tanesiyle yetinilecektir. Şiirlerin istişhâd yönüne geçmeden önce geçtikleri konunun tanımını, şiirin arapça metnini yazıp ve eğer şiirin sadece istişhâd edilen kısmı verilmişse diğer kısmını da tamamlayıp tercümesini vereceğiz.

⁵⁴ Özbalıkcı, *Kur’ân ve Hadîs’in Arap Gramerindeki Rolü*, 56.

⁵⁵ Durmuş, “İstîşhâd”, 23/ 396.

⁵⁶ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 32.

⁵⁷ el-Bagdâdî, *Hizânetu’l-edeb*, 1/8.

4.1. Merfû'ât

İbn Hişâm eserinde istişhâdda bulunduğu gramer konularını gelenekselleşmiş yaygın taksime paralel olarak biz de başlıklara ayırarak ele alacağız. Merfû'ât grubunun en yaygın ögesi ise mübtedâ ve haberdir.

4.1.1. Mübtedâ ve Haber

Mübtedâ, lafzî âmillerden mücerred olan, muhberun 'anh bir isim ya da nefiy veya istifhâmdan sonra gelip kendisiyle iktifâ ettiği zâhir bir ismi ref' eden vasıftır. Haber ise, mübtedâyla birlikte kendisiyle fayda meydana gelen söz konusu vafın zıddıdır.⁵⁸

خليلٍ ما واف بعهدي أنتما إذا لم تكونا لي على من أقاطع

*“Ey dostlarım Alakamı kestiğim kişiye karşı, benimle beraber olmazsınız. (siz de onunla alakanızı kesmezseniz) bana verdiğiniz sözü yerine getirmiş olmazsınız.”*⁵⁹

İstişhâd: ما واف بعهدي أنتما cümlesinde İsm-i fâil olan واف nefiy edâtı olan ما ya itimâd etmiştir. Bunun için واف kelimesinin fâili olan أنتما da haberin yerine geçmiştir.⁶⁰

تمنوا لي الموت الذي يشعب الفتى وكلّ امرئ والموت يلتقيان

*“Düşmanlarım, Gençleri sevdiklerinden ayıran ölümü benim için temenni ettiler. (Bilmiyorlar ki) her insan ölümle karşılaşacak.”*⁶¹

İstişhâd: Mübtedâyâ vâv-ı ma'îyye ile bir isim atif edilirse haberin hazf edilmesi gerekir. وكلّ امرئ örneğinde olduğu gibi. Bu beyitte ise يلتقيان cümlesinde bulunan يلتقيان haber olarak gelmiş hazfedilmemiştir. Zira الموت kelimesinin atfında kullanılan و vâv-ı ma'îyye değildir. Şayet beyitteki vâv, vâv-ı ma'îyye olsaydı, haber olan يلتقيان zikir edilemez zira hazfi vâcib olurdu.⁶²

⁵⁸ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, I, 186-193.

⁵⁹ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, I, 189.

⁶⁰ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, I, 189.

⁶¹ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, I, 220.

⁶² İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, I, 220.

4.1.2. Fâil

Fâil, mukaddem, sarîh veya müevvel fiilin isnâd edildiği sarîh veya müevvel isimdir.⁶³ Fâil zâhir bir isim olabildiği gibi muzmar bir isimde olabilir. Fâil, ister zâhir olsun ister muzmar olsun fiile, müzekerlik/müenneslik açısından uyum içerisinde olur. Fâil muzmar bir isim ise aynı zamanda sayı açısından da uyar.

ما للجمال مشيها وثيدا أجنذلا يحملن أم حديدا

“Bu develere ne olmuştaki ağır ağır yürüyorlar? Taş mı taşıyorlar demir mi?”⁶⁴

İstîşhâd: Bu beyitteki şâhid, مشيها وثيدا cümlesindedir. Zira Kûfelilere göre مشيها ref’ rivâyetine göre وثيدا kelimesinin fâilidir ve üzerine mukaddem olmuştur.⁶⁵ Basralılara göre ise böyle bir takdîm câiz değildir.

تزوّدت من ليلي بتكليم ساعة فما زاد إلا ضعف ما بي كلامها

“Bir anlık konuşmayla leyladan azıklandım. (ayrılığına güç topladım) Fakat onun konuşması bendekini (ona duyduğum özlemi) kat kat artırdı.”⁶⁶

İstîşhâd: Buradaki istîşhâd فما زاد إلا ضعف ما بي كلامها cümlesindedir. Nitekim burada الّ ile hasr edilen ضعف mef’ûldur ve fâil olan كلامها dan önce gelmiştir. Basra ekolünün cumhûru, el-Ferrâ, İbn el-Enbârî ve el-Kisâ’î mahsûr olan mef’ûlun fâile takdiminin câiz oluşunu bu şâhidle delillendirmişlerdir.⁶⁷

4.1.3. Nâib-i Fâil

Fâil bazen birtakım sebeplerden dolayı hazfedilir. Hazfedilen fâilin yerine ise mef’ûlu bih geçer. Mef’ûlu bihin olmadığı durumlarda ise hazfedilen fâilin yerine zarf, mecrûr ve masdar geçer. Kûfe ekolü mef’ûlu bih olsun veya olmasın hazıf edilen fâilin yerine zarf, mecrûr ve masdarın geçebileceğini savunmuşlardır.⁶⁸

علقتها عرضا، وعلقت رجلا غيري، وعلق أخرى ذلك الرجل

“Farkında olmadan ona bağlanıldım. O da benden başka birine bağlanıldı. O adam da başka bir kadına bağlanıldı.”⁶⁹

⁶³ İbn Hişâm, *Evdahu’l-mesâlik*, 2/77.

⁶⁴ İbn Hişâm, *Evdahu’l-mesâlik*, 2/80.

⁶⁵ İbn Hişâm, *Evdahu’l-mesâlik*, 2/81.

⁶⁶ İbn Hişâm, *Evdahu’l-mesâlik*, 2/106.

⁶⁷ İbn Hişâm, *Evdahu’l-mesâlik*, 2/105.

⁶⁸ İbn Hişâm, *Evdahu’l-mesâlik*, 2/119-127.

⁶⁹ İbn Hişâm, *Evdahu’l-mesâlik*, 2/119.

İstişhâd: Bu beyitteki şâhid, علق, علقت, علقتها fiillerindedir. Çünkü burada her üç fiilde de fâil bilindiği halde ki Allah'tır (c.c.) mechûl olarak getirilmiştir. Zira burada fiillerin mechûl getirilmesinin nedeni lafzî bir amaç içindir. Çünkü fâil zikredildiği takdirde hem cümle uzayacak hem de kâfiye bozulacaktır.⁷⁰

4.2. Mansûbât

Mansûbât grubu da gramer âlimlerince yaygın olarak mef'ûller üzerinden açıklanmıştır. İbn Hişâm da mansûbât ile ilgili verdiği bilgilerde istişhâdda bulunmuştur. Bunu kısaca şöyle özetlemek mümkündür:

4.2.1. Mef'ûlu Mutlak

Mef'ûlu Mutlak; haber, ya da hâl olmayan ve cümlenin âmilini te'kîd eden, türünü ya da adedini belirtmek maksadıyla zikredilen mansûb bir masdardır.⁷¹

وقد يجمع الله الشئيتين بعدما يظنان كل الظن أن لا تلاقيا

“Allah,(c.c) Hiç bir şekilde karşılaşmayacaklarını zan ettikten sonra, birbirinden ayrı(sevgilileri) karşılaştırır (bir araya) getirir.”⁷²

İstişhâd: بعض ve كل kelimeleri masdara izâfet edilmeleri halinde, mef'ûlu mutlak'ın yerine geçebilirler.⁷³ Nitekim bu beyitte görüldüğü üzere يظنان كل الظن cümlesinde كل الظن mef'ûl mutlak olan ظنا kelimesine nâib olmuştur. Cümlenin takdiri يظنان ظنا كل الظن şeklindedir.

فصبرا في مجال الموت صبيرا فما نيل الخلود بمستطاع

“Mademki ölümsüzlük mümkün değil, o zaman ölüm meydanında (savaş meydanında) sabret. (kaçma! ya zafer kazanırsın ya da şerefli bir ölümlle ölürsün.)”⁷⁴

İstişhâd: Buradaki şâhid, mükerrer gelen صبيرا masdarının, vucûben hazıf edilen صبیر fiil-i emrinin yerine geçmesidir. Zira tekrar edilen masdar, emrin yerine geçtiği zaman âmil olan fiil ittifâk ile vucûben hazıf edilir.⁷⁵

⁷⁰ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/119.

⁷¹ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/181.

⁷² İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/185.

⁷³ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/185.

⁷⁴ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/191.

⁷⁵ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/185.

4.2.2. Mef'ûlu Leh

Bir fiil cümlesinde yer alan eylemin, yapılma ve yapılmama nedenini açıklayan masdara mef'ûlu leh adı verilir. Mef'ûlu lehe aynı zamanda mef'ûlu li eclih ve mef'ûlu min eclih de denir.⁷⁶

وإني لتعروني لذكراك هزة كما نتفض العصفير بلله القطر

“Seni hatırladığımdan dolayı, yağmurda ıslanıp (kendini kurutmak için) çırpanın serçe gibi beni de bir titreme tutuyor.”⁷⁷

İstişhâd: Bu beyitteki şâhid, لذكراك kelimesindedir. Zira mu'allel bih ile fâilleri farklı olduğundan harfi-cer ile mecrûr olmuştur. Çünkü لذكراك nin fâili mütekellim, و إني لتعروني nin fâili ise هزة dur.⁷⁸

4.2.3. Mef'ûlu Fih

Aynı zamanda zarf olarak da adlandırılan, في (zarfiyyet) anlamını içeren zaman veya mekân isimleridir.⁷⁹

أفي الحق أني مغرم بك هائم وأنك لا خل هواك ولا خمر

“Senin sevgin ne sirke nede şarap iken, (beni sevip sevmediğin belli değilken) gerçekten sana aşık olduğumu mu sandın.”⁸⁰

İstişhâd: Bu beyitteki şâhid, أفي الحق kelimesindedir. Nitekim görüldüğü gibi mef'ûlu fih'in başında çoğunlukla hazif edilen في harfi cerri bu beyitte sâbit kalıp hazif edilmemiştir.

4.2.4. Mef'ûlu Ma'ah

Mef'ûlu ma'ah; fiil ya da şibh-i fiili takip eden ve beraberlik anlamını içeren, vâv(و)'dan sonra gelen, cümle içerisinde fadla (cümlenin temel unsurlarından olmayan) konumunda olan ve anlam bakımından kendisinden önce gelen isme atfı mümkün olmayan mansûb bir isimdir.⁸¹

فكونوا أنتم وبني أبيكم مكان الكليتين من الطحال

⁷⁶ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/197.

⁷⁷ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/200.

⁷⁸ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/200.

⁷⁹ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/204.

⁸⁰ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/205.

⁸¹ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/212.

“Siz babanızın çocukları (kardeşler) böbrek ve dalak gibi birbirinize yakın olun. (birbirinize sınımsız sarılın birlik olun.)”⁸²

İstişhâd: Buradaki şâhid, وبي أبيكم dadır. Nitekim ma'iyyet (beraberlik) vâvından sonra geldiğinden, mef'ûlu ma'ah olarak mansûb olmuştur. Bu beyitte başka bir tevcîh daha vardır. O da وبي أبيكم merfû' okunup فكونوا fiilindeki isim olan zamîre atif edilmesidir. Fakat bu tevcîh anlam bakımından pek de doğru bir tevcîh değildir.⁸³ Çünkü bu tevcîhe göre kendilerine emir edilenler hem muhâtaplar hem de babanın çocuklarıdır ki bu anlam murâd değildir.

4.2.5. Müstesnâ

İstisna olgusunu oluşturan temel unsurlar şunlardır: İstisna; bir bütünden bir parçayı ya da bir kısmı çıkarmak demektir. Müstesnâ; istisnâ edâtından sonra gelen ve istisnâ edâtından önceki hükmün ya da yargının dışında kalan isimdir. Müstesnâ minh; istisnâ edâtından önce gelen ve müstesnâ ögesinin, kendisinden istisnâ edildiği kısımdır. İstisnâ edâtı; kendisinden sonra gelen kelime veya terkihi cümlenin ifade ettiği genel hükmün dışında tutan harf veya edâttir.

وبالصريمة منهم منزل خلق عاف تغير إلا النؤي والوتد

“Sarîmet adındaki yerde, onlardan geriye kalan sadece çürümüş, yok olmaya yüz tutmuş, değişmiş bir evdir.”⁸⁴

İstişhâd: Müstesnâ, tam (müstesnâ minh mezkûr) ve mûceb (olumlu) bir cümlede gelirse nasbı vâciptir. Nitekim bu beyitte müstesnâ olan إلا النؤي anlam açısından menfî bir kelâmda geldiği için bedeliyyet üzerine merfû' olmuştur. Zira her ne kadar تغير lafzan mûceb ise de لم يبق علي حاله anlamında olduğundan anlam açısından menfîdir.⁸⁵

ولم يبق سوى العدو ن دنأهم كما دانوا

“Aramızda düşmanlıktan başka bir şey kalmadı. Onların bize yaptığını biz de onlara yaptık.”⁸⁶

⁸² İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/215.

⁸³ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/215.

⁸⁴ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/224.

⁸⁵ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/224.

⁸⁶ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/240.

İstişhâd: Bu beyitteki şâhid, سوي kelimesindedir. Nitekim Basralılara göre سوي şiirin zarûretinden dolayı ولم يبق fiiline fâil olmuştur. Kûfelilere göre ise bu durum şiire özgü bir durum değil nesirde de olabilir.⁸⁷

4.2.6. Hâl

Hâl; fiil cümlesinde, fiilin meydana gelmesi esnasında sâhibu'l-hâl denen fâilin ya da mef'ûlü bihin durumunu açıklayan mansûb bir isimdir. Hâl çoğunlukla nekra olur ve cümlede yer alan fiile veya fiilden türemiş bir kelimenin manasında yer alan "nasıl" sorusuna cevap niteliği taşır. Hâl, müessise ve müekkide olarak ikiye ayrılır.⁸⁸

لميّة موحشا طلل يلوح كأنه خلل

*"Meyye'nin ıssız harebeleri kılıcı örten kumaş gibi parlıyor."*⁸⁹

İstişhâd: Asıl olan Sâhibu'l-hâl'in ma'rife hâlin ise nekre olmasıdır. Fakat sâhibu'l-hâl, sıfat aldığı veya hâlin kendisine takdimi durumunda nekre de gelebilir. Nitekim Burada hâl olan موحشا sâhibu'l-hâl'e mukaddem olduğundan, sâhibu'l-hâl olan طلل nekre gelmiştir. Bu görüş Sîbeveyh'e aittir. Cumhûr ise موحشا nin haberde müstetir olan zamîrden hâl olduğunu söyler. O zaman cumhûra göre bu beyitte herhangi bir şâhid yoktur.⁹⁰

عهدتك ما تصبو وفيك شيببة فمالك بعد الشيب صبّا متيما

*"Seni gençken bile aşık olmayan biri olarak bilirdim. Sana ne oldu da yaşlandıktan sonra seni zelil edecek kadar aşık oluyorsun."*⁹¹

İstişhâd: Burada ما تصبو cümlesi içinde müstetir olan zamîrden dolayı vâva ihtiyaç duymadan عهدتك fiilindeki muhatap zamîrine hâl olarak gelmiştir.⁹²

4.2.7. Temyîz

Temyîz; kendisinden önce gelen ve temyîzi olmadan birçok anlama gelebilen mübhem bir ismin veya nisbetin anlamını veya miktarını açıklamak amacıyla cümlede yer alan nekre bir isimdir.⁹³

⁸⁷ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/240.

⁸⁸ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/249.

⁸⁹ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/260.

⁹⁰ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/260.

⁹¹ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/261.

⁹² İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/261.

⁹³ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/295.

Mümeyyez; temyîzden önce gelen ve temyîzle anlamı anlaşılır hale gelen mübhem bir isimdir.⁹⁴

رَأَيْتَكَ لَمَّا أَنْ عَرَفْتَ وَجُوهَنَا صَدَدْتَ وَطَبْتَ النَّفْسَ يَا قَيْسَ عَنْ عَمْرٍو

“Bizi, büyüklüğümüzü gördüğünde, seni gördüm ey Kays mutmain oldun ve Amr’ın öcünü almaktan vazgeçtin.”⁹⁵

İstihâd: Bu beyitte şâhid النفس kelimesindedir. Çünkü النفس bu beyitte temyîzdir. Temyîzin de Basra ekolunun cumhûruna göre nekre olması vâciptir. Bu durumda ال takısının temyîz olan النفس kelimesine bitişmesi ال takısının burada zâid olduğuna hükmedilir. Kûfe ekolüne göre ise temyîz nekre olabildiği gibi ma’rife de olabilir bu görüşe göre beyitte geçen ال takısı ta’rîf edâtıdır. Bazı nahivciler ise beyitte geçen النفس kelimesini mef’ûlu bih olarak i’râblamışlardır. Bu görüşe göre bu beyitte konuyla alakalı bir şâhid yoktur.⁹⁶

4.3. Mecnûrât

Arap dilinde mecnûrâtlar harf-i cer ve izâfet ile mecnûr isimler olarak iki ana kısımda işlenmiştir.

4.3.1. Harf-i Cerler

Harf-i cerler, (حتي, خلا, حاشا, عدا, في, عن, علي, مذ, منذ, رب, ل, كي, و, ت, ك, ب, متى) olmak üzere yirmi tanedir.⁹⁷

شَرِينُ بَمَاءِ الْبَحْرِ ثُمَّ تَرَفَعَتْ مَتَى لَجَجَ خَضِرٌ لَهْنٌ نَدِيحٌ

“O bulutlar, deniz suyundan içtikten sonra hızlı bir şekilde ve ses çıkartarak o mavi dalgalardan yükseldiler.”⁹⁸

İstihâd: Beyitte ki şâhid متى edâtının Hüzeyl kabilesinin lügatına göre ibtidâ anlamını ifade eden من harf-i cerrinin yerine kullanılmasıdır.⁹⁹ Nitekim لَجَجَ kelimesini bu kabilenin kullanımına göre cer etmiştir.

وَإِنِّي لَتَعْرُونِي لَذَكَرَكَ هَذَّةً كَمَا نَتَفَضُ الْعَصْفُورَ بَلَّغَهُ الْقَطْرُ

“Seni hatırladığımdan dolayı, yağmurda ıslanan serçenin (kendini kurutmak için) titretmesi (sallaması) gibi beni de bir titreme tutuyor.”¹⁰⁰

⁹⁴ İbn Hişâm, Şerh-u katru’n-nedâ, 266.

⁹⁵ İbn Hişâm, Evdahu’l-mesâlik, 2/295.

⁹⁶ İbn Hişâm, Evdahu’l-mesâlik, 2/295.

⁹⁷ İbn Hişâm, Evdahu’l-mesâlik, 3/3.

⁹⁸ İbn Hişâm, Evdahu’l-mesâlik, 3/5.

⁹⁹ İbn Hişâm, Evdahu’l-mesâlik, 3/6.

İstişhâd: لذكرك de bulunan ل harfi, harf-i cerlerden olup ta'lîl anlamında kullanılarak ذكرك kelimesini cer etmiştir.¹⁰¹

إذا رضيت عليّ بنو قشير لعمرالله أعجبني رضاها

*“Kuşeyroğulları benden razı olurlarsa, Allaha yemin olsun onların rızası benim çok hoşuma gider.”*¹⁰²

İstişhâd: Burada şâhid على harf-i cerrinin عن harf-i cerrinin yerine kullanılmasıdır. Çünkü رضي fiili عن harf-i cerri ile kullanılır.¹⁰³

4.3.2. İzâfet

İzâfette, muzâf her zaman muzâfu ileyhten önce gelir. Muzâfın sonunda bulunan tenvîn, tesniye ve cemi nûnları düşer. Muzâfu ileyh sürekli mecrûr iken, Muzâfın i'râbı ise cümledeki konumuna göre değişir.¹⁰⁴

الود أنت المستحقة صفوه مني وإن لم أرح منك نوالا

*“Sen benden sevginin en safına layıksın. Ve ben bunun karşılığında senden bir şey beklemiyorum.”*¹⁰⁵

İstişhâd: Burada şâhid المستحقة صفوه cümlesindedir. Zira kendisinde ال edâtı bulunan vasıf, bir isme izâfet edilmiştir ki o isim de kendisinde ال edâtı bulunan başka bir isme dönen zamîre izâfet edilmiştir. Bu tür bir izâfeti Müberred câiz görmese de cumhûra göre caizdir.¹⁰⁶

وكنت إذ كنت إلهي وحدكا لم يك شيء يإلهي قبلكا

*“Ey Rabbim sen olduğun zamandan beri (ezelden beri) teksin. Ey Rabbim senden önce hiçbir şey yoktu.”*¹⁰⁷

İstişhâd: Beyitteki şâhid وحدكا lafzındadır. Zira görüldüğü gibi وحد kelimesi muhatab zamîri olan ك zamîrine izâfe edilmiştir.¹⁰⁸

¹⁰⁰ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 3/26.

¹⁰¹ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 3/26.

¹⁰² İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 3/38.

¹⁰³ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, III, 38.

¹⁰⁴ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, III, 70.

¹⁰⁵ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, III, 81.

¹⁰⁶ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, III, 81.

¹⁰⁷ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, III, 95.

¹⁰⁸ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, III, 95.

Sonuç

İslam dininin gelişmesi ve kıtalara yayılması ile beraber yeni kültür ve milletlerle etkileşim süreci başladı. Bu süreçte doğal olarak bu yeni dinin kendini diğer dinlerde ve dillerde yaşayan insanlara tanıtması lâzımdı. Bu da yerel dilden ziyade Kur'ân'ın indiği dil olan fasih Arapçanın bazı kurallar çerçevesinde sunulmasını gerektiriyordu. Çünkü dil bilimi, sadece alfabeği öğrenmek veya sözcükleri öğrenmekle hallolmuyordu. Bundan ötürü Arapça gramerinin iki ayağını oluşturan sarf ve nahivin doğuşu kaçınılmazdı.

Diğer ilimlerde olduğu gibi bu ilme de ilgi, çok erken dönemlerde başlamıştır. Erken dönemlerde başlayan bu ilgi artarak devam etmiştir. 14. Yüzyılda kemale eren bu ilme önemli katkılar sunan kuşkusuz dönemin en etkili ve en önemli dilcilerinden biri olan 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdillâh b. Yûsuf Cemâluddîn b. Hişâm el-Ensârî olmuştur. Müellif, gerek eserleri gerekse de yetiştirdiği talebeleri sebebiyle İslam ilim havzasının en şöhretli simalarından biri olmuştur. Nahiv konusundaki görüşleri ve eserleri günümüz ilim dünyasının değerli kaynakları arasında yer almaktadır. Nitekim çalışmamızın esasını teşkil eden *Evdahü'l-Mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik* adlı eseri Arapça öğreniminde kaynak eserlerin başında gelmektedir.

Arap dili grameriyle ilgilenen her dil bilimcisi gibi dil bilimine olan katkısından ötürü ikinci Sîbeveyh lakabını alan İbn Hişâm da istîşhâda önem vermiştir. Çünkü dil bilimciler istîşhâd için ayet, hadîs ve şiiri esas almışlardır. İbn Hişâm da bu eserinde birçok âyet, hadis ve şiirle istîşhâdda bulunmuştur.

Çalışmamızda istîşhâd edilen şiirlerin asıl metnini yazdıktan sonra anlamını verip, şiirin istîşhâd yönünü izâh edilmeye çalışıldı. Böylece gramer kitaplarında istîşhâd olarak getirilen genelde anlamı kapalı ve sadece istîşhâd bölümü verilen şiirlerin izâhı yapılarak okuyucuya bir kolaylık sağlanmaya çalışıldı.

Kaynakça

- 'Abdurrahmân Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l 'Ayn*. thk. Dr. Mehdî el-Mahzûmî, Beyrut: Müessesetü'l-e'lemî Li'l-Matbu'ât, 1988.
- 'Ümrân, 'Abdüsselâm Şu'ayb. *Menhecu İbn Hişâm min hilâl-i kitabihî'l-Mugnî*. Bingazi: Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye, 1986.

- Bolelli, Nusrettin. "Nahivde Hadîsle İstîşâd Meselesi", *MÜİFD*, İstanbul, 1998.
- Ebû'l-Felâh, Ahmed 'Abdülhay b. Ahmed b. el-'İmâd el-'Akrî. *Şezrâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- el-'Askalânî, Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Muhammed b. 'Alî b. Ahmed b. Hacer. *ed-Dureru'l-kâmine fi ma'rifeti'l-mietî's-sâmine*. Haydarabad: Dâiret'ül-Me'ârif'il-'Ûsmaniyye, ts.
- el-Efgânî, Sa'îd. *Fî usulî'n-nahvi*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1978.
- el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. Kâsım b. Beşşâr. *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk.: Muhammed Ramadân, Dimaşk: Mecme'ü-lügâtî'l-'Arabiyye, 1971.
- el-Ezdî, Ebû 'Alî el-Hasan b. Reşik el-Kayravânî. *el-'Umde fi mehâsini's-şîri ve adâbihi ve nakdihî*, Suriye: Dâru'l-Cil, 5. bs, 1981.
- el-Hadramî, 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn Ebû Zeyd Veliyyüddîn el-Mâlikî. *Mukaddime*, (çev.: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları, 1991.
- es-Süyûtî, 'Abdurrahmân Celâluddîn. *Bugyet'ül-vu'ât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Kahire: Dâru'l-Fikr, 1977.
- es-Süyûtî, 'Abdurrahmân Celâluddîn. *el-İktirâh fi usûl'in-nahvi*. thk. 'Abdülhakîm 'Atiyye, Beyrut: Dâr'ül-Beyrûtî, 2006.
- es-Süyûtî, 'Abdurrahmân Celâluddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr, Mustafâ Dîb el-Bugâ. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2000.
- et-Tehânevî, Muhammed 'Alî. *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. 'Alî Dahrûc. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî b. Ahmed b. Eb'l-Kâsım b. Manzûr el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. Thk. 'Abdullâh 'Alî el-Kebîr ve dğr. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbn. Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Müslim el-Kûfî ed-Dineverî, *eş-Şîr ve's-şu'arâ*. 2. baskı, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Dâr'ul-Me'ârif, 1958.
- İsmail, Durmuş, "İstîşâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 2001. 23/397.
- Kehhâle, 'Ümer Rızâ. *Mu'cemu'l-muellifîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Mehmet Reşit Özbalkıç, "Arap Dilinde İlk İstîşâd", *DEÜİFD*, İzmir 1989.
- Mehmet Reşit Özbalkıç, "İbn Hişâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999. 20/75.
- Mehmet Şirin Çıkar, *Kıyas Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*, Van: Ahenk Yayınları, 2007.
- Özbalkıç, Mehmet Reşit. *Kur'ân ve Hadîsin Arap Gramerindeki Rolü*. İzmir: Çağlayan Matbaası. 2006.

Sancak, Yusuf. "İbn Hişâm el-Ensârî". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 19, Erzurum, 1999.

Tural, Hüseyin. "Arap Dilinde Şiir ve Hadîsle İstişhâd Meselesi". Erzurum: *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/1990.

Turan, Abdülbaki. "el-Elfiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

ALMAN ORYANTALİZMİNDE MUSHAF KONUSUNA YAKLAŞIMLAR GESCHICHTE DES QORÂNS ÖRNEĞİ^{1*}

Müslüm Yıldırım^{**}

Öz

Almanya ve Avusturya'da başta Kur'ân tercüme olmak üzere, tam ve kısmî mushaf neşirlerinin yanı sıra Kur'ân üzerine yapılan araştırmaların azımsanmayacak derecede oldukları görülür. Batı dünyasında Kur'ân tarihi hakkında yapılan en önemli çalışma, Alman şarkiyatçı Theodor Nöldeke'nin kaleme aldığı ve zaman içerisinde Nöldeke ekolüne mensup farklı yazarlar tarafından tamamlanarak yeniden yayınlanan *Geschichte des Qorâns* adlı kitaptır. Kur'ân'ın tarihini son derece detaylı bir şekilde ele alan kitabın ana konularından biri de mushaf konusudur. Bu makalede kitabın mushaf konusuna yaklaşımları ele alınmıştır. Kur'ân tarihi araştırmalarında öncü olan *Geschichte des Qorâns*'ın mushaf konusuna yaklaşımlarını ele almamızın amacı, Nöldeke ve kitapta ilgili kısmın tamamlanmasına katkıda bulunan Otto Pretzl gibi iki önemli şarkiyatçının bu konudaki düşüncelerini ortaya koymaktır. Makalemizde, *Geschichte des Qorâns*'ın yaklaşımları olarak, mushaf yazmaları konusunda araştırmaların durumu, ilk dönem mushafların hattı, harflere noktaların konulması (i'câm), Kur'ân metninin harekelenmesi (teşkil), sükûn ve şeddenin yazılışları, nâkis ve zâid harflerin yazılması, hemzenin yazılışı, ʾ (Ligatur) işareti, âyetlerin taksimi, sûre isimlerinin yazılması, mushafın cüzlere taksimi, mushaf yazmalarının tarihlendirilmesi, mushaf yazmalarının yazıldıkları yerlerin tespiti ve yeni Kur'ân baskıları gibi konular üzerinde durulmuştur. Çalışmamızda, *Geschichte des Qorâns*'ın kaynakları hakkında bilgiler verilmiştir ki, Dâni'nin el-Muknî ve Siciştânî'nin Kitâbu'l-mesâhif adlı çalışması kitabın temel kaynakları arasında yer almaktadırlar. *Geschichte des Qorâns*'da klasik kaynaklar yanında İstanbul, Berlin, Gotha, Paris ve dünyanın farklı yerlerinde bulunan önemli sayıda erken dönem mushaf yazmaları da referans gösterilmiştir. Ekseriyetle Batı'da yapılan paleografik çalışmalar da konunun kaynakları arasındadırlar. Söz konusu kaynaklarda yer alan teorik bilgiler, ilk dönem el yazma mushaf nüshalarından örnekler verilerek pratiğe aktarılmıştır. Birden fazla yazarın katkılarıyla hazırlanan ve Kur'ân tarihi araştırmalarına öncülük eden *Geschichte des Qorâns*, içerdiği önemli mevzular dolayısıyla araştırmamıza konu olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mushaf, Oryantalizm, Nöldeke, Pretzl, *Geschichte des Qorâns*.

* Bu çalışma, Prof. Dr. Muhsin Demirci danışmanlığında 27.06.2019 tarihinde tamamladığımız *Theodor Nöldeke'nin Kur'ân'a Yaklaşımı 'Geschichte des Qorâns' Örneği* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı Vaiz.

e-mail: m_yildirim295@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9316-1097>

Atf/Citation: Yıldırım, Müslüm. "Alman Oryantalizminde Mushaf Konusuna Yaklaşımlar *Geschichte Des Qorâns Örneği*". *BAİD* 18 (Aralık 2023), 113-150.

APPROACHES TO MUSHAF İN GERMAN ORIENTALISM THE EXAMPLE OF GESCHICHTE DES QORÂNS

Abstract

In Germany and Austria, it is seen that the research on the Qur'ân, especially the translations of the Qur'ân, as well as the publications of full and partial mushafs, is considerable. The most important work on the history of the Qur'ân in the Western world is the book *Geschichte des Qorâns*, written by the German orientalist Theodor Nöldeke and completed and republished over time by different authors belonging to the Nöldeke school. One of the main topics of the book, which deals with the history of the Qur'ân in great detail, is the subject of mushaf. In this article, the book's approaches to the subject of mushaf are discussed. Our aim in discussing the approaches of *Geschichte des Qorâns*, a pioneer in Qur'anic history research, to the subject of mushaf is to reveal the thoughts of two important orientalists such as Nöldeke and Otto Pretzl, who contributed to the completion of the relevant section in the book. In this article, as approaches of *Geschichte des Qorâns*, the status of research on mushaf manuscripts, the calligraphy of the first period mushafs, the placement of dots on letters (i'jâm), the movement of the Qur'anic text (tashkîl), the writing of sukûn and shaddah, the writing of missing and missing letters, Issues such as the writing of the hamza, the sign of ʾ (ligatur), the division of the verses, the writing of the names of the surahs, the division of the mushaf into parts, the dating of the mushaf manuscripts, the determination of the places where the mushaf manuscripts were written and the new Qur'ân editions were emphasized. In our study, information is given about the sources of *Geschichte des Qorâns*, Dâni's al-Muqni' and al-Sijistani's work called Kitâb al-Masâhif are among the main sources of the book. In *Geschichte des Qorâns*, in addition to classical sources, a significant number of early mushaf manuscripts found in Istanbul, Berlin, Gotha, Paris and other parts of the world are also referenced. Paleographic studies, mostly carried out in the West, are also among the sources of the subject. The theoretical information contained in the sources in question has been put into practice by giving examples from the first period hand-written mushaf copies. *Geschichte des Qarâns*, which was prepared with the contributions of more than one author and pioneered research on the history of the Qur'ân, has been the subject of our research due to the important issues it contains.

Keywords: Tafsir, Mushaf, Orientalizm, Nöldeke, Pretzl, *Geschichte des Qorâns*.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, nâzil olduğu ilk günden itibaren hem okunan hem de yazılan bir kitap² olduğu gibi aynı zamanda doğulu ve batılı bilginlerin üzerinde pek çok çalışma yaptıkları bir kitaptır. Batı dünyasında özellikle Almanca'nın konuşulduğu Almanya ve Avusturya'da Kur'ân üzerine yüzlerce çalışmanın yapıldığı bilinmektedir.³ Dionysius von Rickel (ö. 1471) ve Martin Luther'le (ö.

² *Geschichte des Qorâns*'a önemli katkılar sunan ve Kur'ân üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Otto Pretzl (ö. 1938), bir taraftan sürekli okunan diğer taraftan devamlı yazılan bir kitap olma özelliğine sahip Kur'ân hakkında şöyle demektedir: "Kur'ân'da başka hiçbir kitapta bulunmayan iki temel unsur vardır. Bunlardan birisi konsonant metin diğeri ise söz konusu metnin okunmasıdır. Bu durum, madde ve form ve yan yana birbirine ait olan beden ve ruh gibidir." Otto Pretzl, *Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran* (Münih: der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1934), 1.

³ Alman dilinde yapılan çalışmalar için bk. Fuad Sezgin, *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1990-1995).

1546) başlayan ve günümüze kadar devam eden Kur'ân tercümeleleri⁴ başta olmak üzere mushaf basımı ve diğer çalışmalar büyük bir yekûn tutmaktadır.⁵ Nüzûlünden günümüze kadar pek çok konuyu kapsayacak şekilde Kur'ân'ın tarihini detaylı bir biçimde ele alan *Geschichte des Qorâns*, başta Theodor Nöldeke (ö. 1930)⁶ olmak üzere dört Alman şarkiyatçının emeklerinin ürünüdür.

Bu makalede *Geschichte des Qorâns*'in mushaf konusuna yaklaşımları ele alınacaktır. Söz konusu yaklaşımlar başta kitabın yazarı Nöldeke olmak üzere kitabın ikinci baskısında ilgili bölümün tamamlanmasına büyük oranda katkı sağlayan Pretzl'e ait yaklaşımlar olacaktır. İlk olarak 1860 yılında Nöldeke tarafından kaleme alınan *Geschichte des Qorâns*, aradan geçen uzun bir zamandan sonra yayıncıdan gelen teklif üzerine farklı yazarlar tarafından üç cilt halinde tamamlanarak yeniden (1909-1919-1938) yayınlanmıştır. Kitabın birinci ve ikinci ciltlerini Nöldeke'nin öğrencisi Friedrich Schwally (ö. 1919), üçüncü cildin baştan bir kısmını (1926, 1929) Gotthelf Bergsträßer (ö. 1933), Bergsträßer'in vefatı üzerine kitabın makalemize de konu olan kalan kısmını da Pretzl tamamlamıştır. Kur'ân tarihini son derece geniş bir yelpazede ele alan *Geschichte des Qorâns*, mushaf konusuna da önemli bir yer ayırmıştır. Bu çerçevede mushaf yazmaları konusunda araştırmaların durumu, ilk dönem mushafın hattı, harflere noktaların konulması (i'câm), Kur'ân metninin harekelenmesi (teşkîl), sükûn ve şeddenin yazılışları, nâkis ve zâid harflerin yazılması, hemzenin yazılışı, ۷ (ligatur) işareti, âyetlerin taksimi, sûre isimlerinin yazılması, mushafın cüzlere taksimi, mushaf yazmalarının tarihlendirilmesi, mushaf yazmalarının yazıldıkları yerlerin tespiti ve yeni Kur'ân baskıları gibi konular ele alınmıştır. Nöldeke ve Pretzl, kaynak olarak

⁴ Alman dilinde yapılan Kur'ân tercümeleleri için bk. Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2010), 115-125; Hüseyin Yaşar, *Batının Kur'an Algısı* (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2010), 153-250; Ahmad Von Denffer, "History of the Translation of the Meaning of the Qur'an in Germany up to the Year 2000 A Bibliographic Survey", *Mecelletu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtu'l-Kur'âniyye* 2/3 (2002), 11 vd.

⁵ Mushaf neşirleri hakkında bk. Müslüm Yıldırım, "Alman ve Avusturyalı Oryantalistlerin Mushaf Neşrine Katkıları", *Kur'an Araştırmaları ve Oryantalizm*, ed. Necmettin Gökçir vd. (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2021).

⁶ Nöldeke'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Müslüm Yıldırım, *Theodor Nöldeke'nin Kur'ân'a Yaklaşımı "Geschichte des Qorâns" Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 8-29, 380-400; Hilal Görgün, "Nöldeke, Theodor", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007) 33/217.

önemli sayıda ilk dönem el yazma mushaf nüshalarını referans göstermişlerdir. Kaynak gösterilen Topkapı Sarayı Müzesi ve Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ndeki mushafların yeni kayıt numaraları tarafımızdan ayrıca tespit edilmiş ve konumuzla ilgili bazı görsellerine makalede yer verilmiştir. Bunun yanında ilk dönem el yazma mushaf nüshalarından geriye kalan varaklara yer veren paleografi alanındaki çalışmalar kaynak gösterildiği gibi klasik ve modern dönemde yapılmış çalışmalar da maksimum düzeyde referans olarak zikredilmiştir.

“Kur’ân tarihi” kavramıyla, nüzûlünden itibaren ilâhî kelimeler olan Kur’ân’ın vahy edilmesi, derlenişi, tertibi, iki kapak arasında bir araya getirilişi, istinsah edilip çoğaltılması, hattı, harekelenmesi ve diğer bazı meselelerin ele alınması kastedilmektedir.⁷ İslâm geleneğinde Kur’ân tarihi kavramının Batı’da ortaya çıkışından sonra kullanılmaya başlandığını görmekteyiz. Ancak, bu, alanın ihmal edildiği ve Kur’ân tarihiyle ilgili çalışmaların yapılmadığı anlamına gelmemektedir. Başta ulûmu’l-Kur’ân literatürü olmak üzere tefsir kitaplarında ve müstakil eserlerde Kur’ân tarihiyle ilgili konuların detaylı bir şekilde ele alındığı ilk dönemlerden itibaren başta resmü’l-mushaf olmak üzere diğer bazı konularda eserler yazıldığı görülmektedir. Dolayısıyla, Kur’ân tarihine yönelik bilgiler kısmen Kur’ân ilimlerinden alınmış kısmen de Kur’ân tarihinden söz eden bilgilerden oluşmuştur.⁸

Batı dünyasında Kur’ân tarihi literatürünün ortaya çıkışına gelince, bu alana yönelik ilgi 19. yüzyıl ve sonrası döneme rastlamaktadır.⁹ Nöldeke, 1860 yılında yazdığı *Geschichte des Qorâns* adlı eseriyle Kur’ân tarihi araştırmalarına öncülük etmiştir. Nöldeke’den sonra tarihi süreç içerisinde Doğu’da ve Batı’da Kur’ân tarihi üzerine pek çok araştırma yapılmıştır. Yapılan çalışmalara muhteva açısından bakıldığında bazılarının oldukça yetersiz olmalarının yanı sıra Kur’ân tarihiyle ilgili pek çok konuya yer vermedikleri görülür. Özetle, pek çok konuya yer vermeyen bu alandaki çalışmalar son derece muhtasar ve biraz daha hacimli bir görüntü arz etmektedirler.¹⁰

⁷ “Kur’ân tarihi”ni, Kur’ân ilimlerinden bir ilim veya daha geniş bir perspektife sahip olduğundan dolayı başlı başına bir ilim dalı olarak telakki etmenin mümkün olduğu ifade edilmektedir. Muhsin Demirci, *Kur’an Tarihi* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 1997), 14.

⁸ Muhsin Demirci, *Kur’an Tarihi*, 14.

⁹ Bilal Gökkır, “Modern Dönemde Kur’an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur’an’ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 10 vd.

¹⁰ Muhsin Demirci, *Kur’an Tarihi*, 14.

Diğer taraftan yapılan çalışmalar, *Geschichte des Qorâns* ile içerik yönünden bir kıyaslamaya tabi tutulduğunda Nöldeke'nin çalışmasının yanında oldukça zayıf kaldıkları görülür. Dolayısıyla Türkçe¹¹ ve diğer dillerde¹² Kur'ân tarihi başlığıyla yapılan çalışmalardan bazıları muhteva açısından yeterli olmadıkları gibi çoğu zaman öncekilerin yazdıklarını tekrarlamaktan öteye gidememişlerdir. Ayrıca, bu makalede ele aldığımız konuya hiç yer vermedikleri gibi pek çok meseleye de yüzeysel bir şekilde değinmekle yetinmişlerdir.

Pretzl'in ifade ettiği üzere, batılı bilginler gibi sanki doğulu bilginler de ilk dönem mushaf, bunların hattı, tarihlendirilmesi vs. konularda kendilerini

¹¹ Kur'ân tarihi hakkında Türkçe'de yapılan bazı çalışmalar şöyledir. Ahmed Cevdet Paşa, *Hulâsetü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'ân* (İstanbul: 1303) -yeni harflerle "Kur'ân Tarihi" başlığıyla yayınlanmıştır-, Mehmed Şerafeddin Yaltkaya, *Târîh-i Kur'ân'ı Kerîm* (İstanbul: Maârif Kütüphanesi, 1331/1915), İsmail Hakkı İzmirli, *Tarih-i Kur'ân* (İstanbul: Milli Matbaa, 1927/1343), Osman Keskiöğlü, *Kuran Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler* (İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, ts.), -daha sonra Nüzûlünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri olarak yeni baskıları yapılmıştır-Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), İsmet Ersöz, *Kur'ân Tarihi Kur'an-ı Kerim'in İndirilişi ve Bugüne Gelişi* (İstanbul: Ravza, 1996), Şaban Karataş, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'ân Tarihi* (İstanbul: Ekin, 1996), Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 1997), Ali Eroğlu, *Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri Üzerine* (Erzurum: Ekev, 2002), Ömer Pakiş, *Kur'ân Tarihi* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2013), Mustafa Öztürk-Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

¹² Türkçe dışında Kur'ân tarihi başlıklı çalışmaları olarak, Mûsâ Cârullah'ın *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-mesâhif* (Petersburg: 1323/1905), gerek yöntem gerekse kaynak açısından *Geschichte des Qorâns*'ın etkisi görülen Ebû Abdullah Zencânî'nin *Târîhu'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatü Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1354/1935), -Ziya Şen tarafından (İstanbul: Önsöz Yayıncılık 2013) Türkçe'ye tercüme edilmiştir.- Nöldeke ve Ignaz Goldziher'in kiraatlerin metinden otağa çıktığı hakkındaki görüşlerine cevapların (s. 121 vd.) verildiği Muhammed Tahir el-Kürdî'nin *Târîhu'l-Kur'ân ve şarâibu resmîhi ve hükümüh* (Cidde: 1365/1946), Abdülfettâh el-Kâdî'nin *Târîhu'l-Mushafî's-Şerîf* (Kahire: Mektebetü'l-Cündî, ts.), Muhammed Hamidullah'ın Fransızca Kur'ân tercümesine *Le Siant Coran* (Paris: 1959) giriş olarak yazdığı ve Türkçe'ye farklı kişiler tarafından *Kur'ân-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Yağmur yayınevi, 1965; İstanbul: MÜİF Yayınları, 1993; İstanbul: Beyan Yayınları, 2010) adıyla çevrilen çalışması, İbrahim el-Ebyârî'nin *Târîhu'l-Kur'ân* (Kahire: 1384/1964), Hâlid Abdurrahman el-Akk'ın *Târîhu tevsiki nassî'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Dımaşk: Darü'l-Fıkr, 1406/1986); Adnan Zarzûr'un *Ulûmu'l-Kur'ân ve i'câzuhu ve tarihu tevsikihi* (Dımaşk: 1395/1975/Amman: Darü'l-A'lâm, 1426/2005), Muhammed Sâlim Muhaysin'in *Târîhu'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (İskenderiye: Müessesetu Şebabi'l-Câmia, ts./Cidde: 1402/1982), Abdüssabûr Şâhin'in *Târîhu'l-Kur'ân* (1414/1994), Sâbir Hasan Muhammed Ebû Süleymân'ın *Advâu'l-beyân fî Târîhi'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 1421/2000) ve Mustafa el-A'zamî'nin *The History of The Quranic Text* (İngiltere: ts.) adlı çalışmasını sayabiliriz. A'zamî'nin çalışması *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006).

araştırma yapmakla sorumlu görmemektedirler. Bütün bunlara rağmen gerek Doğu'da gerekse Batı'da istenilen seviyede olmasa da bazı çalışmaların yapıldığını ayrıca belirtmekte fayda vardır. Dolayısıyla bu çalışma bu alandaki bir boşluğu doldurmayı ve alana katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

1. *Geschichte des Qorâns*'ın Kaynakları

Geschichte des Qorâns'ın konumuzla ilgili kaynaklarının başında hiç kuşkusuz el yazma mushaf nüshaları gelmektedir. Başta Nöldeke olmak üzere, Bergsträßer ve Pretzl'in önemli katkılar sundukları ve *Die Geschichte des Korantexts* (Kur'ân Metninin Tarihi) başlığıyla yayınladıkları üçüncü ciltte pek çok yazma mushaf nüshası referans gösterilmektedir. *Geschichte des Qorâns*'da kaynak gösterilen mushaf nüshalarına gelince, kitabın ikinci baskısında Berlin Kütüphanesi 301,¹³ 303,¹⁴ 305,¹⁵ 306¹⁶ 307,¹⁷ 308,¹⁸ 309,¹⁹ 310,²⁰ 313,²¹ 314,²² 315,²³ 316,²⁴ 317,²⁵ 323,²⁶ 325,²⁷ 327,²⁸ 328,²⁹ 331,³⁰ 333,³¹ 335,³² 337,³³ 338,³⁴ 339,³⁵ 341,³⁶ 345,³⁷ 346,³⁸ 348,³⁹ 349,⁴⁰ 350,⁴¹ 351,⁴² 352,⁴³

¹³ Theodor Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns* (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909-1919-1938), 3/31, 39, 52.

¹⁴ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/31, 49.

¹⁵ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/17, 38, 40, 43, 44, 48, 49.

¹⁶ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/31.

¹⁷ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/17, 44.

¹⁸ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/40, 46.

¹⁹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/31.

²⁰ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/49.

²¹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/33, 42, 44, 46.

²² Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/33, 47.

²³ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/31.

²⁴ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/46, 47.

²⁵ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/46.

²⁶ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/39.

²⁷ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/44.

²⁸ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/44.

²⁹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/29.

³⁰ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/33, 52.

³¹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/39.

³² Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/49.

³³ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/38.

³⁴ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/36, 49.

³⁵ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/48.

³⁶ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/46.

³⁷ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/42.

³⁸ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/39, 47.

³⁹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/46.

⁴⁰ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/32, 33, 45, 46.

354,⁴⁴ 355,⁴⁵ 356,⁴⁶ 359,⁴⁷ 362,⁴⁸ 363,⁴⁹ 364,⁵⁰ numaralarda kayıtlı nüshalar⁵¹ yanında Gotha Kütüphanesi'nde kayıtlı 427,⁵² 433,⁵³ 437,⁵⁴ 441,⁵⁵ 442,⁵⁶ 443,⁵⁷ 445,⁵⁸ 446,⁵⁹ 447,⁶⁰ 451,⁶¹ 457,⁶² 458,⁶³ 460,⁶⁴ 462⁶⁵ numaralı nüshalar da kaynak gösterilmiştir.⁶⁶ Her iki kütüphanedeki yazma nüshalara kaynak olarak yer veren Nöldeke, Gotha nüshalarını 1a/1-36 şeklinde eski numaralarıyla kaynak göstermektedir. Bergsträßer, kitabın ikinci baskısında Nöldeke'nin referanslarını vermeye devam etmektedir. Nöldeke, kitabın 1860 baskısında Uppsala Kütüphanesi'ndeki (nr. O Bj. 48) mushaf nüshasını,⁶⁷ Bergsträßer, Joseph von Karabacek'in (ö. 1918) referans gösterdiği ve Avusturya Ulusal

⁴¹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/32.

⁴² Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/32.

⁴³ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/34, 41.

⁴⁴ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/38, 39, 42.

⁴⁵ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/46.

⁴⁶ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/46.

⁴⁷ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/44.

⁴⁸ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/39.

⁴⁹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/35.

⁵⁰ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/44.

⁵¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*'ın ilk baskısında Staatsbibliothek zu Berlin'de 372, 375, 376, 379 numaralarda kayıtlı nüshalara da işaret etmektedir.

⁵² Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/31.

⁵³ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/33, 48.

⁵⁴ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/47.

⁵⁵ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/52.

⁵⁶ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/41.

⁵⁷ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/43.

⁵⁸ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/40.

⁵⁹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/41, 49.

⁶⁰ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/39, 47.

⁶¹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/30.

⁶² Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/33.

⁶³ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/39.

⁶⁴ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/33, 35, 39.

⁶⁵ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/16.

⁶⁶ Burada zikredilen numaralar yeni kayıt numaraları olup Nöldeke, 1b olarak otuz altı nüshaya, 1a olarak sadece bir mushaf nüshasına yer vermektedir. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns* (1860), 301. Bk. <https://www.qalamos.net>. (Erişim, 28. 11. 2023)

⁶⁷ Nöldeke, Viyana, Paris ve diğer bazı Avrupa şehirlerine seyahatler yapmış olsa da Doğu'da herhangi bir şehri ziyaret etme imkânı bulamamıştır. Pretzl ise, İstanbul başta olmak üzere Dimaşk, Kahire ve bunların dışında Doğu'da başka şehirlere ziyaretlerde bulunmuş, oralardaki mushaf yazmalarını incelemiştir.

Kütüphanesi'nde bulunan, Selçuklu sultanı Alâeddin Keykubad'a (ö. 634/1237) ait olan mushafı kaynak göstermektedir.⁶⁸

Pretzl, Berlin ve Gotha nüshalarının yanı sıra başta İstanbul'da bulunduğu sırada incelediği nüshalar başta olmak üzere farklı ülkelerdeki mushaf nüshalarını referans vermektedir. Pretzl, Topkapı Sarayı Müzesi envanterine kayıtlı eski numaraları 50385⁶⁹ ve 50386⁷⁰ olan nüshaları kaynak gösterdiği gibi Emanet Hazinesi 6,⁷¹ Emanet Hazinesi 12,⁷² Revan Köşkü 18, Medine 1a⁷³ ve Medine 1b⁷⁴ nüshalarını da referans göstermektedir. *Geschichte des Qorâns*'da, Topkapı Sarayı Müzesi, Sultan Ahmet nr. 2'de⁷⁵ kayıtlı nüshaya atıfta bulunulduğu gibi Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki altınla yazılmış mushaf nüshasına da işaret edilmektedir.

İlk defa Evkâf-ı İslâmiyye Müzesi adıyla kurulan Türk ve İslam Eserleri Müzesi envanterine kayıtlı 3733,⁷⁶ 3735⁷⁷ ve 1474⁷⁸ numaralı mushaf nüshaları ile Mısır Kütüphanesi nr. 114, Fas-Kayrevân,⁷⁹ Merâkeş,⁸⁰ Paris'teki Bibliotheque Nationale nr. 328⁸¹ ve Britisch Museum nr. 2165'te⁸² kayıtlı nüshalar da Pretzl'in kaynakları arasındadır. Pretzl'in Britisch Museum'daki nüsha için referansı, William Wright'ın (ö. 1889) *The Palaeographical Society* adlı

⁶⁸ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/31. Avusturya Ulusal Kütüphanesi'nde eski kayıt numarası Ser. Nov. 4742 olan mushaf nüshasının yeni kayıt numarası Cod. Mixt. 917 şeklindedir. Mushaf, Avusturyalı diplomat Anton Prokesch von Osten (ö. 1876) tarafından Joseph von Karabacek'e verilmiş, o da kütüphaneye teslim etmiştir. Prokesch, mushafı Anadolu'dan aldığını söylemektedir. Mushaf hakkında Joseph von Karabacek, "Ein Koranfragment des IX. Jahrhunderts aus dem Besitze des Seldschukensultans Kaikubad", *Zur Orientalischen Altertumskunde, Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien* 184/3 (1917), 1-38, adlı bir çalışma yapmıştır.

⁶⁹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/271. Pretzl'in kaynak gösterdiği ve Topkapı Sarayı Müzesi nr. 50385'te kayıtlı olan nüsha, günümüzde Yeni Yazmalar nr. 743'te yer almaktadır.

⁷⁰ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/265, 270. Pretzl'in kaynak gösterdiği Topkapı Sarayı Müzesi nr. 50386'da kayıtlı nüsha, günümüzde Yeni Yazmalar nr. 744'te yer almaktadır.

⁷¹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/270.

⁷² Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/267.

⁷³ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/255, 256, 271.

⁷⁴ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/264, 265, 266.

⁷⁵ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/270.

⁷⁶ TİEM 3733 nr.'da kayıtlı mushaf nüshasının yeni numarası 358'dir.

⁷⁷ TİEM 3735 nr.'da kayıtlı mushaf nüshasının yeni numarası 360'tır.

⁷⁸ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/253. TİEM 1474 numarada kayıtlı olan nüshanın yeni kayıt numarası 557'dir.

⁷⁹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/264.

⁸⁰ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/263, 264, 267.

⁸¹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/255.

⁸² Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/257.

çalışmasıdır.⁸³ S. Pissaref tarafından tıpkıbasımı gerçekleştirilen Semerkand mushafı *Kelam-ı Şerif* (Petersburg 1905), *Geschichte des Qorâns'* da adı geçen diğer bir nüsha olup Bergsträßer ve Pretzl tarafından kaynak gösterilmektedir.⁸⁴

Matbu mushaf nüshalarına gelince, Almanya başta olmak üzere farklı Avrupa ülkelerinde birden çok mushaf basımı gerçekleştirilmiş olsa da kitapta sadece iki matbu nüshaya yer verilmiştir. Diğer taraftan yeni Kur'ân baskıları konusuna kitapta son derece özet bir şekilde yer verildiği görülmektedir. Gustav Flügel'in (ö. 1870) basımını (Leipzig 1834) gerçekleştirdiği mushaf nüshası *Geschichte des Qorâns'* in temel kaynağı olup kitabın her iki baskısında referans gösterilmiştir. 1342/1924 yılında neşredilen Kahire-Emiriye Mushaf'ı ise kitabın ikinci baskısında referans gösterilmektedir.

Geschichte des Qorâns' in mushaf nüshaları dışında konuyla alakalı diğer kaynaklarına gelince, İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*, Ebû Ubeyd'in (ö. 224/838) *Fezâilu'l-Kur'ân*, İbn Ebî Dâvûd'un (ö. 316/929) *Kitâbu'l-Mesâhif*, Ömer b. Muhammed Abdülkâfi'nin (h. IV/V asır), *Adedu süveri'l-Kur'ân*, Dâni'nin (ö. 444/1053) *el-Mukni'*, *el-Muhkem*, *et-Teysir* ve *el-Beyân* adlı dört çalışması, İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *Mukaddimetân fî ulûmi'l-Kur'ân* içerisinde yayınlanan tefsirinin mukaddimesi, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân* ve el-Hüseyn b. Alî eş-Şûşâvî'nin (ö. 899/1494) *el-Fevâidü'l-cemile* adlı çalışmalarını zikredebiliriz.⁸⁵

Geschichte des Qorâns' in kaynakları arasında paleografi alanından yapılan çalışmalar önemli bir yer tutmaktadır. Söz konusu kaynaklar, daha çok yer verdikleri tıpkıbasım mushaf varakları nedeniyle referans gösterilmektedir. Nöldeke, kitabın ilk baskısında Jacob Adler'in (ö. 1834) *Descriptio Codicum Quorundam Cuficorum* (Altona 1780), Joseph Balthazar Silvestre'nin (ö. 1869)

⁸³ William Wright, *The Palaeographical Society Facsimiles of Manuscripts and Inscriptions (Oriental Series)* (Londra: William Clowes, 1875-1883), 59. levha. *Geschichte des Qorâns'* da 69. levha olduğu belirtirse de doğrusu 59. levha olmasıdır. Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/257.

⁸⁴ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/8, 250, 251, 252, 253, 255, 262; Semerkand mushafı, Muhammed Hamidullah'ın editörlüğünde Pissaref'in çalışmasıyla birlikte yeniden yayınlanmıştır. *el-Kur'anü'l-Mecid=Holy Qur'an prepared for the Caliph Osman: Mushaf-ı seyyidina Osman radiyallahu anh akus nüshati Semerkand*, (Paris: Centre Culturel Islamique; Hyderabad: Hyderabad House, 1981).

⁸⁵ *Geschichte des Qorâns'* da bazı kaynakların yazma nüshaları referans gösterilmiştir. Yazma nüshalar yerine ulaşabildiğimiz matbu nüshaları kaynak olarak gösterdik.

Paléographie Universelle (Paris 1839),⁸⁶ Johann Möller'in (ö. 1885) *Paläographische Beiträge* (Eisleben 1844)⁸⁷ ve Ulrich Friedrich Kopp'un (ö. 1834) *Bilder und Schriften* (Mannheim 1821) adlı çalışmalarını referans olarak zikretmektedir.

Pretzl'e gelince, Wright'ın *The Palaeographical Society* (Londra 1875-1883) ve Bernhard Moritz'in (ö. 1939) pek çok tıpkıbasım mushaf sayfasına yer verdiği *Arabic Paleography* (Kahire 1905)⁸⁸ ile *Encyclopaedia of Islam/Enzyklopaedie des Islam*'daki "Arabien" -Arabische Schrift- (Leiden 1913), 1/399-410 ve "Hizb", 2/342, adlı çalışmalarını da referans olarak zikretmektedir. Papirüsler konusunda değerli çalışmalar yapan Avusturyalı Adolf Grohmann'ın (ö. 1977) *Corpus Papyrorum Raineri Archiducis Austriae, Series Arabica* (Viyana 1923), Joseph von Karabacek'in *Zur Orientalischen Altertumskunde, 6 "Ein Koranfragment des IX. Jahrhunderts aus dem Besitze des Seldschukensultans Kaikubad"*,⁸⁹ ve Ernst Kühnel'in (ö. 1964) *Islamische Kleinkunst* (Berlin 1925) adlı çalışması yazarımızın diğer kaynakları arasındadırlar.

Pretzl'in Semerkand mushafı hakkındaki kaynakları Henry Lansdell'in (ö. 1919) *Russian Central Asia* (Londra 1885)⁹⁰ ve Belçikalı şarkiyatçı Victor Chauvin'in *Bibliographie des Ouvrages Arabes* (I-XII, Liège 1892-1922), X, nr. 94, adlı çalışmalarıdır.⁹¹ Bergsträßer'in "Zur Altesten Geschichte der Kufischen Schrift"⁹² ve *Plan eines Apparatus Criticus zum Koran* (Münih 1930), Pretzl'in *Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran* (Münih 1934), Pretzl'in öğrencisi Anton Spitaler'in (ö. 2003) *Die Verszählung des Koran* (Münih 1935) kitapta adı geçen çalışmalarıdır.⁹³

⁸⁶ Fransız Joseph Balthazar Silvestre'nin *Paléographie Universelle* adlı çalışması, *Geschichte des Qorâns*'ın ilk baskısında (s. 302, 303, 330) Nöldeke tarafından referans gösterilmiştir. Pretzl, Joseph Balthazar Silvestre yerine yanlışlıkla diğer bir Fransız şarkiyatçı Silvestre de Sacy'nin (ö. 1838) adını zikretmektedir. Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/251.

⁸⁷ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/39, 251.

⁸⁸ *Arabic Paleography* (Kahire: 1905) adlı çalışmasında tıpkıbasım pek çok mushaf sayfasına yer ayıran Bernhard Moritz, söz konusu sayfalar hakkında yeterli bilgilere yer vermemektedir.

⁸⁹ *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien* 184/3 (1917), 1-38.

⁹⁰ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/250.

⁹¹ Semerkand mushafı hakkında bk. İsmâîl Mahdûm, *Kitâb ta'rihü'l-müşafi'l-Osmânî fî Taşkent* (Taşkent: 1391/1971); Hayrettin Öztürk, "Osman Mushafı Üzerine Bir Değerlendirme: "Semerkand Mushafı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/4 (2002), 584-594.

⁹² *Zeitschrift des Deutschen Vereins für Buchwesen und Schrifttum* 5/6 (1919), 49-66.

⁹³ *Geschichte des Qorâns*'ın kaynakları hakkında geniş bilgi için bk. Yıldırım, "Geschichte des Qorâns'ın (Kur'ân Tarihi) Kaynakları -İslâmî Kaynaklar-", *Diyanet İlmî Dergi* 56/2 (2019), 275-

Geschichte des Qorâns' da kaynak olarak önemli sayıda el yazma mushaf nüshası referans gösterildiği gibi paleografik çalışmalarda yer verilen ilk dönem tıpkıbasım mushaf varaklarına da yer verilmiştir. Yapmış olduğumuz karşılaştırmada nakillerin genelde isabetli bir şekilde yapıldığı görülmektedir. Sadece bir yerde Fransız Joseph Balthazar Silvestre ait olan *Paléographie Universelle* (Paris 1839) adlı eser, yine bir Fransız olan şarkiyatçı Silvestre de Sacy'e (ö. 1838) nispet edilmiştir.⁹⁴ Diğer taraftan kitabın İslâmi kaynakları olarak iki çalışma öne çıkmaktadır ki bunlardan biri Pretzl'in neşrini gerçekleştirdiği Dâni'nin *el-Mukni'* adlı eseri diğeri ise Arthur Jeffery (ö. 1959) tarafından *Materials for the History of the Text of the Qur'ân* (Leiden 1937) adlı çalışmasıyla birlikte yayınlanan İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 316/929) *Kitâbü'l-Mesâhif'* i dir. Nöldeke, bu iki önemli çalışmadan kitabın birinci baskısında istifade edemese de Pretzl, her iki kitabı referans göstermektedir.

2. Mushaf Yazmaları Hakkındaki Araştırmaların Durumu

Mushaf yazmalarının incelenmesi ve bu alanda ortaya konan çalışmalara baktığımızda *Geschichte des Qorâns'* in öncü bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Bergsträßer ve Pretzl, kitabın tamamlanmasına sundukları katkılar yanında bu alanda kayda değer çalışmalar yapmışlar ve bunu bir proje olarak hayata geçirmeye çalışmışlardır. *Geschichte des Qorâns'* in son cildinin yayınlandığı 1938 yılından sonra gerek Doğu'da gerek Batı'da yazma mushaflar konusunda önemli araştırmaların yapıldığını, günümüzde de bunun devam ettiğini ayrıca belirtmekte fayda vardır.

Geschichte des Qorâns' a göre, kıraatle Hz. Osman metni arasındaki güçlü organik bağ üzerinde düşünüldüğünde, el yazma mushafların incelenmesi kıraat edebiyatı hakkında yeni bir şey sunmamaktadır. IV. yüzyıldan itibaren mushaf yazmalarının ulûmu'l-Kur'ân açısından rollerini yitirdiğini söyleyen yazara göre, Hz. Osman mushafının imlâ hususiyetlerini bilmek, tilâvet ve mushaf yazmalarını sonuçlandırmak için gerekli görülmektedir. Bunu da Kur'ân hakkındaki ikincil kaynaklardan elde etmek mümkündür.⁹⁵

Pretzl, batılı bilginlerin el yazmalar arasında bir karşılaştırma yapma hususunda kendilerini yükümlü görmediklerini, kıraat ilminin sahip olduğu

280; Yıldırım, "Geschichte des Qorâns'in (Kur'ân Tarihi) Kaynakları -Batılı Kaynaklar-". *Usûl İslam Araştırmaları* 31 (2019), 119-174.

⁹⁴ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/251.

⁹⁵ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/249.

göreceli durumun eski Kur'ân yazmalarını incelemenin önemini gösterdiğini ifade etmektedir. Pretzl, el yazma mushaf hakkında Bavyera Bilimler Akademisi'nin Bergsträßer'in teklifiyle günümüze ulaşan eski mushaf yazmalarının kopyalarını maksimum düzeyde derlemeyi kararlaştırarak kaynaklar üzerinde araştırmalar yapma sürecini ilk defa başlattığını ifade etmektedir.⁹⁶ Kitabın yazıldığı dönem için söylemek gerekirse, Akademi'nin bu projesi henüz başlangıç aşamasında olup, bu çalışmalar bir neticeden çok konunun tümü ve yazmalar üzerine çalışma metodunun ön sözü olarak görülmelidir.⁹⁷

Adolf Grohmann, *Corpus Papyrorum Raineri* adlı çalışması başta olmak üzere Arap yazısı hakkında önemli çalışmalar kaleme almış bir şahsiyettir. Pretzl, Grohmann'ın bu konuda göstermiş olduğu büyük çabalara değinerek özellikle papirüsler konusunda eski Arap paleografi araştırmalarında önemli bir ilerlemeye vesile olduğunu ifade etmekte, bütün bunlara rağmen hala eski Kur'ân yazmaları için ön ayak olacak çalışmalardan uzakta bulunduğumuzu da ayrıca belirtmektedir.⁹⁸

⁹⁶ Bazı eski el yazma mushaf nüshalarının akibeti hakkında Pretzl, çoğu kez doğulu ve batılı bilginlerden bu konuda bazı söylentiler duyduğunu ancak şu ana kadar kendisi için bunların neticelerini inceleme fırsatı olmadığını ifade etmektedir. Burada önemli olan ve öne çıkan şey ise, birkaç defa söz konusu edilen ve birinci dünya savaşından önce aslı Humus'ta bulunan ve Hz. Osman mushafı dışında bir nüshanın bulunduğu haberidir. Muhammed Kürd Ali, *Hitâtü'ş-Şâm* (Dımaşk 1343-1347/1925-1928), 1/199, adlı eserinde içerisinde Kur'ân'ın son derece eski yazmalarının bulunduğu on iki sandığın savaş sırasında Dımaşk'tan götürüldüğünü yazmaktadır. Pretzl, bu yazmaların zannedildiği üzere Almanya'ya ulaştığı hakkındaki iddianın doğru olmadığını, şu ana kadar da bu yazmaların ilmi araştırmalara konu edilmediğini söylemektedir. Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/249-250. Burada konuyla ilgili diğer bilgi ise şöyledir. Birinci dünya savaşına kadar Humus kalesinde bulunan Kûfe mushafı İstanbul'a nakledildiği gibi Medine mushafı da İstanbul'a nakledilmiş ve savaş bittikten sonra tekrar yerine iade edilmiştir. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Kahire: Matbaatü'l-Envâr), 1372, 11-12.

⁹⁷ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/250. Proje hakkında Bergsträßer, *Plan eines Apparatus Criticus zum Koran* (Münih 1930), Otto Pretzl, *Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran* (Münih 1934), adlı birer çalışma yapmışlardır. Proje günümüzde Corpus Coranicum (<http://www.corpuscoranicum.de>) adı altında devam etmektedir. Proje hakkında ayrıca bk. Esra Gözeler, "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 219-253.

⁹⁸ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/250; Moritz, "Arabische Schrift", *Enzyklopaedie des Islam* (Leiden: Brill, Leipzig: Harrassowitz, 1913), 1/399-410, Bergsträßer, "Zur Ältesten Geschichte der Kufische Schrift", *Zeitschrift des Deutschen Vereins für Buchwesen und Schriftentum* 5/6 (1910), 49-66.

Elimize ulaşan kadim mushaflar hakkında yok denecek kadar az fihrist bulunduğunu ifade eden Pretzl, şu ana kadar en zengin koleksiyonun İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi'nde⁹⁹ bulunduğunu ayrıca eski ismi Evkâf-ı İslâmiye Müzesi olan Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde on altı nüsha bulunduğunu söylemektedir.¹⁰⁰ Her ne kadar Pretzl, müzede on altı nüsha olduğunu söylese de "bu gün Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan ve 1914 yılında Şam Emeviye Camii'nden getirilen yaklaşık iki yüz elli binin üzerindeki Kûfî hatlı Erken İslâm Dönemi Kur'ân-ı Kerîm sayfası, "Şam Evrakı" olarak müze kayıtlarına geçmiştir."¹⁰¹

Paris'teki Ulusal Kütüphane'de yazı çeşitliliği bakımından öne çıkan eski mushaf varaklarından oluşan son derece değerli bir koleksiyon bulunduğu gibi Kahire'deki Mısır Kütüphanesi ve Câmîu'l-Ezher Kütüphanesi'nde de önemli koleksiyonlar bulunduğu işaret eden Pretzl, 1934 yılında Mağrib'e yapmış olduğu seyahatte hiç ummadığı kadar nadir mushaf nüshalarıyla karşılaştığını söylemektedir. Pretzl, adı geçen yerler dışında farklı kütüphane, müze ve özel koleksiyonlarda çoğunlukla varaklardan oluşan pek çok mushaf nüshasının bulunduğunu ayrıca ifade etmektedir.¹⁰²

Eski mushaf yazmaları konusunda öncü olacak çalışmalardan uzak olduğumuzu söyleyen Pretzl, bu düşüncesinde en azından yaşadığı dönem için haklı olsa da günümüzde bu alanda çalışmaların artarak devam ettiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda Tayyar Altıkulaç'ın kadim mushaf nüshalarını neşri ve bu konuda ortaya koyduğu çalışmalar kayda değerdir.¹⁰³ *Günümüze Ulaşan*

⁹⁹ Topkapı Sarayı Müzesi ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki yazmalarla ilgili çalışma yapan Fehmi Ethem Karatay (ö. 1968), Topkapı Sarayı Müzesi'nde 1630, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde 258 mushaf nüshası zikretmektedir.

¹⁰⁰ Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, ilk olarak 1914 yılında Süleymaniye Külliyesi'nde yer alan imaret (dârüzziyâfe) binasında açılmıştır. 1924 yılında Türk ve İslâm Eserleri Müzesi adıyla Topkapı Sarayı Müzesi Müdürlüğü'nün bir şubesi olarak çalışmalarına devam etmiş, 1983 yılında Sultanahmet'teki İbrâhim Paşa Sarayı'na taşınmıştır. Bk. Nazan Ölçer, "Türk Ve İslâm Eserleri Müzesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/543-544.

¹⁰¹ Seracettin Şahin, *Türk ve İslam Eserleri Müzesi Emevilerden Osmanlılara 13 Asırlık İhtişam* (İstanbul: Kaynak, 2009), 16.

¹⁰² Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/251.

¹⁰³ Tayyar Altıkulaç'ın neşrettiği mushaf nüshaları şöyledir. Hz. Osman'a izafe edilen *Mushaf-ı Şerif: (Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası)* (İstanbul: IRCICA, 2007/1428), Hz. Osman'a Nisbet Edilen *Mushaf-ı Şerif: (Türk ve İslam Eserleri Nüshası)* (İstanbul: İSAM, 2007), Hz. Osman'a nisbet edilen *Mushaf-ı Şerif (Kahire el-Meşhedü'l-Hüseyni Nüshası)* (İstanbul: IRCICA, 2009/1430, Hz. Ali'ye Nisbet Edilen *Mushaf-ı Şerif (San'â Nüshası)* (İstanbul: IRCICA, 2011), *Mushaf-ı Şerif (Bibliotheque Nationale, Paris)* (İstanbul: IRCICA, 2015/1436), *Mushaf-ı Şerif*

Mesâhif-i Kadîme (İstanbul 2015) başlıklı eseri alana katkı sunan bir çalışma olup, Altıkulaç'ın çalışmaları, Nöldeke ekolünün isteyip de gerçekleştirmedikleri çalışmalara bir açıdan örnek teşkil etmektedir.

Diğer taraftan Batı'da Kur'ân yazmaları ve Arap yazısı hakkında gerek matbuat gerek dijital mecrada çalışmaların devam ettiğini söyleyebiliriz. Kütüphane, müze ve özel koleksiyonlardaki erken döneme ait mushaf nüshalarının dijital ortama aktarma işleminin yanı sıra konuyla ilgili telif çalışmalarının da yapıldığını söylemek mümkündür. Dijital ortamdaki çalışmalardan başta Corpus Coranicum olmak üzere diğer bazı projeleri sayabiliriz. Projeler kapsamında dünyanın farklı yerlerindeki erken dönem mushaf nüshaları dijital ortama aktarılmaktadır. Günümüzde kendisine rota belirlemeye çalışan şarkiyat araştırmalarının eski mushafları incelemeye yöneldiklerini belirtmekte yarar vardır. Bu bağlamda bazı çalışmalarını kaynakçada verdiğimiz Avusturyalı Arabist Adolf Grohmann, İtalyan Giorgio Levi della Vida (ö. 1967), Alman Gerd Rüdiger Puin (1940-), Adam Gacek (1947-), François Déroche (1952-), Thomas Milo, Alba Fedeli, Alain Fouad Georg ve Colin F. Baker gibi isimleri bu alanda çalışmalar yapan isimler olarak saymak mümkündür.

3. İlk Dönem Mushaf Hattı

Geschichte des Qorâns'a göre, ilk dört asırda mushaflar alışılmış itâlik (kursive) harflerden farklı olan ve Kûfî diye adlandırılan harflerle yazılmakta idiler. "Kûfî" isminin kaynağının net olarak bilinmediğine işaret eden yazara göre, bu nitelmeden maksat "lapidarschrift" diye isimlendirilen "anıtsal yazı"dır. Söz konusu yazı stilinde noktasız resmedilen harfler sanatsal öğeler bakımından zayıf idiler. ی، ن، ث، ت، ب، "bâ", "tâ", "sâ", "nûn", "yâ" grubu harfler için ۱ ۲ gibi basit işaretler (einfachen haken); م، ق، ف، و، "mîm", "vâv", "fâ", "kâf" grubu için dairesel şekil (kreis); د، ذ، ص، ض، ط، ظ، ك، "dâl", "zâl", "sâd", "dâd", "tâ", "zâ" ve "kâf" için uzun eşit şekillerle yetinilmekte idi.¹⁰⁴

Yazara göre, erken dönemde bazı harflerin net olarak belirlenmiş bir şekli (einheitliches bild) yoktu. "Hâ" ۳ harfi itâlik bir çizgi şeklinde soldan sağa satırın altına inen ve onunla kesişen bir şekilde >< (querstrich) veya şu anki haliyle satır çizgisi üzerinde sağa doğru keskin bir açı ile yazılmaktaydı. "Elif", sağa doğru yönelen yatay bir çizgi (horizontalstrich) veya bu çizgi olmadan

(Tübingen Nüshası) (İstanbul: IRCICA, 2016/1437), *Mushaf-ı Şerîf: Londra, British Library Nüshası* (İstanbul: IRCICA, 2017).

¹⁰⁴ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/251-252.

yazılmaktaydı. “Ayn” harfi ۞ satır çizgisi üzerinde açık bir aç (offener winkel) yukarıya doğru ۞ veya bir bacak üzerinde yarım daire ۞ (halbkreis) şeklinde yazılmaktaydı. Kelimenin başındaki hemze sağa doğru açık yarım daire, Semerkand kodeksi ve diğer yazmaların yazı üslûbunda olduğu gibi bazen elifin yükseltilmesine varıyordu. Ancak küçük hacimli kalmaya devam etmektedir.¹⁰⁵

Pretzl’e göre, elimize ulaşan en eski mushaf nüshası, kare şeklinde yazılan ve Türk ve İslâm Eserleri Müzesi 3733 numarada kayıtlı olan nüshadır. Oldukça büyük olan bu nüsha, 56x63 cm. ebadındadır. Her sayfasında on iki satır bulunan bu nüsha, Bernhardt Moritz’in tıpkıbasımını gerçekleştirdiği sayfanın ait olduğu Mısır Kütüphanesi’ndeki nüshayla da örtüşmektedir. Söz konusu ölçü, Paris’teki Ulusal Kütüphane, nr. 324 ve Semerkand nüshasının ölçülerine de uymaktadır ki her sayfada on iki satır bulunmaktadır. Ancak yazı stili bakımından farklılıklar arz etmektedir.¹⁰⁶

Erken dönem yazma mushaflar arasında daha küçük bir kısım, yazı stili bakımından anıtsal (lapidaris) yazıyla ve papirüslerden bildiğimiz italik harfler arası bir konum arz etmektedir. Söz konusu mushaflar her zaman isten yapılmış koyu siyah mürekkeple yazılmışlardır. Josef von Karabacek (ö. 1918), İbnü’n-Nedîm’e dayanarak bunları “Hicâzî hat” diye isimlendirmektedir. Yazara göre, bu yazı şekli, dar anlamda Medine Dımaşk yazmalarına aittir.¹⁰⁷ Bu yazmalar, imlâ ve ortografi açısından elimizde mevcut olan en eski Kûfî yazmalar gibi imlânın gelişim sürecini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan yukarıda zikredilen Kûfî hatla yazılmış ve hacim olarak da büyük olan en eski yazmalarla belli özellikler bakımından da birliktelik arz etmektedirler. Bazı harflerin sağ tarafa yatık yazılması ve kelimenin sonunda “ya”nın imlâsı örnek olarak gösterilebilir.

Yazar, bu gruptaki mushaflarda nakıs yazılan (defektiv-schreibung) bazı kelimeleri Paris Biblioth que Nationale’de (nr. 328) kayıtlı nüsha ile Topkapı Sarayı Müzesi Medine 1a’da kayıtlı nüshayı karşılaştırarak vermektedir.¹⁰⁸ Elifin yazıldığı (plene-schreibung) ve yazılmadığı (defektiv-schreibung) yerlere örnekler veren yazar, imlâ açısından her iki yazmada on beş yerin nakıs

¹⁰⁵ Nöldeke vd., *Geschichte des Qor ns*, 3/252.

¹⁰⁶ Nöldeke vd., *Geschichte des Qor ns*, 3/253-254.

¹⁰⁷ Nöldeke vd., *Geschichte des Qor ns*, 3/254.

¹⁰⁸  rnekler için bk. Nöldeke vd., *Geschichte des Qor ns*, 3/255.

yazıldığını özellikle sekiz defa قال yerine قل, قالت yerine قلت yazıldığını ifade etmektedir. Bu tarz nakıs yazım, diğer yazmalarla karşılaştırıldığında azımsanmayacak bir durum arz etmektedir.¹⁰⁹

Kûfî ve Hicâzî hatla yazılan mushaflar dışında üçüncü bir grup ise Mağribî hatla yazılan mushaflardır. Bu gruptakiler hattın şekil ve niteliklerine bakıldığında Medine mushaflarına uymaktadırlar. Bu gruptaki en eski mushaf nüshası, Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ndeki 63x56 ölçülerinde büyük formatta yazılmış olan ve 3735 nr. kayıtlı olan nüshadır. Bu ölçü, yine Türk ve İslam Eserleri Müzesi 3733 numarada kayıtlı nüshayla aynıdır. Her sayfada yedi satır bulunmaktadır.

Yazara göre, ilk dönem mushaflar birkaç manaya gelebilecek noktasız ve harekesiz sakin harflerle yazılmakta idiler. Ayrıca harflerde herhangi bir uzatma (vokal) kullanılmadığı gibi, ayetlerin başlangıç ve bitişlerini gösteren herhangi bir işaret de yoktu. Kullanımda bazı zorluklara sebebiyet veren bu durum, harflere harekelerin konması, âyetlerin taksimi ve sûre isimlerinin yazılması gibi uygulamalarla yavaş yavaş giderilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Yahyâ b. Kesîr, şöyle demektedir: "فأول ما أحدثوا فيه النقط على الباء والتاء، فقالوا لأبأس" (Onda ilk yaptıkları şey "yâ" ve "tâ" harflerine nokta koymak olmuştur. Bunda sorun yok, bu, onun için nûrdur, dediler. Sonra onda, ayetlerin sonlarında nokta koymayı icat ettiler. Sonra da el-fevâtih ve el-hevâtimi buldular.)¹¹⁰ Bu durum, genelde Kur'ân yazmalarının gelişimi ile paralellik arz etmektedir.¹¹¹

¹⁰⁹ Diğer örnekler için bk. Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/255. Pretzl, İbn Ebî Dâvûd'u referans göstererek (*Kitâbü'l-Mesâhif*, 117) elifin yazılmasını (plene-schreibung) Ubeydullâh b. Ziyâd'a (ö. 67/686) dayandırmaktadır. Ubeydullâh'ı buna yönlendiren kâtibî Yezîd el-Fârisî'dir. Ubeydullah, iki bin harf ziyade etmiştir. "وكان الذي زاد عبید الله في المصحف كان مكانه في المصحف "قالوا" كاف لام "وكانوا" كاف نون واو فجعله عبید الله "قالوا" كاف ألف لام واو الف ، وجعل "وكانوا" المصحف "قالوا" كاف لام "وكانوا" كاف نون واو فجعله عبید الله "قالوا" كاف ألف لام واو الف Pretzl, bu rivayetle ilgili olarak: "Şayet fasl elifi Ubeydullah b. Ziyâd tarafından bilinçli olarak eklenmiş olsaydı eklenen bu harfler iki binden bile daha fazla olurdu" diye eleştiri yöneltmekte ayrıca ibaredeki bazı eksikliklere işaret etmektedir. Diğer taraftan Pretzl'in bu hususta gerçeklerden uzaklaştığı ve: "Yezîd el-Fârisî rivayetinde, anlaşılının aksine mushaf metnine iki bin elif eklenmesinden söz edilmemektedir. O, belirli bir kelimenin iki ayrı yerdeki yazımında birer elif ilave edildiğinden bahsetmektedir. Buna göre, ilgili ibarenin "elifey harfin" (iki bin harf) şeklinde okunması uygun değildir. Doğrusu bu ibarenin "elifey harfin" (kelimenin iki elifi) şeklinde okunmasıdır. Bu bağlamda "harf" lafzı "kelime" anlamına gelmektedir" denilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Omar Yusuf Abd al-Ghani Hamdan, "Emevîler Devrinde İkinci Mushaf Projesi", çev. Bayram Demircigil, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018), 284 vd.

¹¹⁰ Ebû Amr Osmân ed-Dânî, *el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'ân*, nşr. Gânim Kaddûrî (Kuveyt: Merkezü'l-Mahtûtât ve't-Türâs, 1414/1994), 131-132.

¹¹¹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/257.

Müellife göre, harflerin köklerine noktaların (diakritischen punkte) konulması herhangi bir tepkiyle karşılaşmamıştır. Noktalar, eski yazmalarda nadiren kullanılsa da İslâm'dan önce noktalama biliniyordu. Bu sonucu eski paraların üzerindeki yazılardan çıkarmaktayız.¹¹² Anıtsal yazı¹¹³ (lapidarschrift/monumental) yönteminde “nokta” her zaman yaklaşık olarak bir çizgi şeklinde yazılıyordu. Harflerin noktalar veya çizgilerle ayrılması şu an takip edilen yolla ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte “fâ” ve “kâf” harflerinin yazılması hakkında ihtilâf olmuştur. “Kâf” harfinin üzerinde genellikle iki çizgi, “fâ” harfinin üzerinde ise bir çizgi vardır. Mağribî hatta olduğu gibi “kâf”ın üzerinde bir çizgi, “fâ” harfinin altında bir çizgi veya tam aksi yani “kâf” harfinin altında ve “fa” harfinin üzerinde birer çizgi veya çizgisiz olmaktadır. Pretzl, şu örneğe yer vermektedir. (Topkapı Sarayı Müzesi, Medine 1a)



Yazara göre, bitişik “tâ”nın (tâ-i merbûta) noktalanması neshî yazmalarda olduğu gibi bir hayli geç vakitte olmuştur. Eski yazmaların büyük çoğunluğunda noktalar sakin harflerin yazıldıkları mürekkeplerle, sonraki dönemde ise sakin varyantlar gibi med harfleri de farklı renkteki mürekkeplerle yazılmışlardır.¹¹⁴

Yazar, nâkıs ve zâid harflerin yazılması meselesinde Dâni'nin, resm-i Osmanî'de yazılmayan fakat telaffuz edilen sakin harflerle ilgili özel kurallar zikrettiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda en fazla meydana gelen durum, med harfi olan elifin terkedilmesi, en az karşılaşılan durumsa iki hemzenin birlikte geldikleri yerlerde hemze taşıyıcısının terkedilmesidir.¹¹⁵ Örneğin: أَنْزَلْ إِذَا أُنْزِلْتُمْ أَنْزَلْتُمْ şeklinde yazılmaktadır. Diğer taraftan bir kural olarak iki “vâv” veya iki “yâ” bir araya geldiklerinde داود ve النبيين örneklerinde olduğu gibi tek bir harf olarak yazılmaktadırlar. Bütün bu durumlarda nâkıs olan (düşen) harf kırmızı renkle gösterilir. Aynı şekilde Kur'ân'da yazılıp da telaffuz edilmeyen bazı yerler

¹¹² Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/257-258. Muhammed Hamidullah, “fe” ve “ka” harfleri arasındaki farkı gösteren noktalamanın Hz. Peygamber zamanına ait olduğunu söylemektedir. Bk. Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş* (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1981), 11.

¹¹³ Lapidarschrift (anıtsal yazı) hakkında bk. Adolf Grohmann, *Arabische Paläographie* (Vienna: Hermann Böhlau, 1967-1971), 2/37 vd.

¹¹⁴ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/258.

¹¹⁵ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/268.

vardır. Bu durum, kat'ı hemzesinde tekrar edilir ki çoğunlukla yazı esnasında benzer kelimeleri ayırmak için kullanılmaktadır. اليك إلك، اوليك اولئك Bu harfler, hazif alâmeti olarak küçük kırmızı bir nokta ile gösterilirler. Bütün bu durumlarda, hemzeyi taşıyan harfin hangisi olduğunda şüphe meydana gelmektedir. Ayrıca hemze işareti ile hazf dairesini (tilgungkreises) koymak bir durumdan diğerine göre değişiklik arz etmektedir.¹¹⁶

Geschichte des Qorâns' da yer verilen diğer mesele ِ (ligatur) işaretinin yazılışdır. Yazar, ilk dönemlerde ِ işaretinin “lâm elif” için kullanıldığını söylemektedir. Harekeleme esnasında bu iki çizgiden hangisi “lâm”? hangisi “elif”tir? sorusu pratikte bir önem kazanmaktaydı. Dâni'ye göre,¹¹⁷ sağda bulunan çizgi harekeyi taşıyan ve hemzenin işareti olan elifin çizgisidir. Bu, küttâbın kullanımı ile uygunluk arz etmektedir ki başlangıçta soldan sonunda ise sağdan işaretle olmaktadır. Bununla birlikte Ahfeş bunun aksini düşündürmektedir. Neshî yazmalarda uygulanan vokalizasyon bu idi.¹¹⁸

Pretzl, Kûfî yazmalarda şu ana kadar vakf işaretlerini belirlemenin kendisi için mümkün olmadığını, söz konusu işaretlerin kullanılmasının ikinci asırda başladığının sabit olduğunu ifade etmektedir. Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî, Kisâ'î'den şöyle rivayet etmektedir: "وهم يسمعون ويضبطون عنه حتى المقاطع والمبادئ" Beyhakî (ö. 458/1066), vakf işaretlerinin konmasını menetmiştir. Fakat yazara göre, geç dönem neshî yazmalarda genel olarak kullanılmaktadır.¹¹⁹

Hemzenin yazılışına gelince, İbn Ebî Dâvûd,¹²⁰ kelimenin başında (anlautendem) ve sonundaki (auslautendem) hemzeyle ilgili kullanılan “nokta” dışında özel bir işaret bilmemektedir. Fakat kelimenin içinde (inlautende) hemzenin yazılışı için iki “nokta”yı şart koşmaktadır. Bunlardan biri eliften önce في قفاء الألف boğazı kapatmak için kullanılan nokta, diğeri ise eliften sonra ففها fetha için konan noktadır. Aynı şekilde kesre “î” ve zamme “û” için ortada veya en alta yazılır. İbn Ebî Dâvûd, ikinci noktayı “mukayyide” olarak

¹¹⁶ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/268-269.

¹¹⁷ Dâni, *Kitâbü'n-Nakt*, 151 vd.

¹¹⁸ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/269.

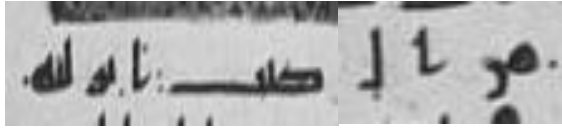
¹¹⁹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/269.

¹²⁰ Abdullâh b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâhif*, nşr. Arthur Jeffery (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1355/1936,), 144 vd.

isimlendirmektedir.¹²¹ Müellif, hemzeyi teshîl ve teshîl yapmadan okuma hallerinde yeşil bir nokta kullanılmasını önermektedir.¹²²

Dânî'ye göre, temel kural, “hemzenin” sarı bir noktayla yazılması ve med harfinin özel bir işaretle belirtilmesidir. Hemzenin teshîli hemze yazılmadan harekesinin yazılması ile gösterilir. Genelde vasıl hemzesine kırmızı yatay bir çizgiyle (roten horizontalstrich) işaret edilir. Bu da harfin bulunduğu konuma göre olur ki fetha halinde üstte, zamme halinde ortada, kesre halinde altta yazılır. Kelimenin başındaki hemze-i vaslı olan harekeli harfi (der vokal) yeşil uzun bir işaretle göstermek mümkündür.¹²³

Pek çok yazma nüshada Verş'in hemzeyi teshili “nakl” ifadesiyle belirtilir. Dâni'ye göre her iki durumda hemzenin olmadığını göstermek için elifin yerine kırmızı bir daire konur.¹²⁴ *Kitâbü'l-Mesâhif*'e göre, hemze “â” “î” fetha olduğunda “elif”ten önce bir nokta ile yazılır. Hemze memdûde ise “â” “î”ten sonra bir nokta ile beraber yazılmaktadır. Biraz yukarıya doğru وترفعها إلى راس الألف yazılır.¹²⁵ Bu ihtilâf pek çok yazmada bulunmaktadır.¹²⁶ Pretzl, şu örnekler yer vermektedir. (Topkapı Sarayı Müzesi, nr. 350395/Yeni Yazmalar nr. 753)



(Topkapı Sarayı Müzesi, nr. 50385/Yeni Yazmalar nr. 743)



Tokapı Sarayı Müzesi'ndeki (Medine 1b) nüsha, hemzenin alışılmış şekilde yazılması bakımından ihtilâf etmektedir. Bu yazmada “hemze”, üst taraftan açık kırmızı renkte bir çengel ✓ (haken) olarak yazılmaktadır. Pretzl, şu örneğe yer vermektedir. (Tokapı Sarayı Müzesi, Medine 1b)

¹²¹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 147.

¹²² Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/265-266.

¹²³ Örnekler için bk. Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/266.

¹²⁴ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/266.

¹²⁵ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 144-145.

¹²⁶ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/266.



Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki (Emanet nr. 12) nüshada ise, hemze birbiri üzerine konulmuş üç nokta اِرهله: “enzelnahü” veya üçgen şeklinde yazılmıştır. نشومون يؤمنون , سيئا شيئا örneklerinde olduğu gibi. Burada genellikle med harfleri tek başlarına yazılmamaktadırlar.¹²⁷

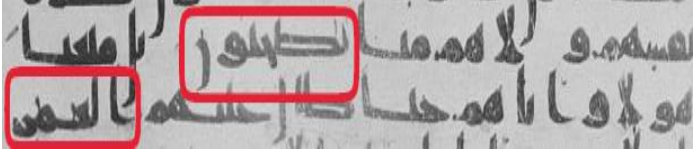
İlk dönem mushaf hattı konusunda Nöldeke'nin ulaşamadığı bazı kaynakları kitabın tamamlanmasına katkıda bulunan yazarlar referans göstermiş, ulaşabildikleri yeni bilgileri kitaba yansıtarak konuya zenginlik katmışlardır. Dâni'nin resmü'l-mushafı ile ilgili eserini neşreden ve buradaki bilgileri önemli ölçüde kitaba yansıtan Pretzl, sadece bilgileri aktarmakla kalmamış ilk dönem mushaf nüshalarından örneklemelerle uygulamalı olarak meseleyi ele almaya çalışmıştır. Yeni kayıt numaralarını tespit ederek aynı zamanda örneklemelerde görselleriyle birlikte verdiğimiz mushaf nüshaları ve diğer kaynaklardan iktibas edilen bilgilerin yapmış olduğumuz karşılaştırmalarda genelde doğru bir şekilde aktarıldığı, polemiklerden uzak durulduğu ve manupülatif açıklamalara yer verilmediği görülmektedir. Pretzl'in Kûfî yazı hakkındaki “söz konusu yazı stilinde noktasız resmedilen harfler sanatsal öğeler bakımından zayıf idiler” cümlesine katılmadığımızı belirtmek isterim. Zira, yazarın da ifade ettiği üzere, mushaf yazımında yaklaşık olarak dördüncü yüzyıla kadar kullanılmaya devam eden bir yazı stili hakkında sanatsal öğeler bakımından zayıf olduğunu söylemek kanaatimizce doğru değildir. Bir hayli zaman kullanılan yazı stilinin bir sistem içerisinde yazıldığını ve kendi içerisinde sanatsal özellikler taşıdığını belirtmekte fayda vardır.

4. Mushafa Hareke ve Diğer İşaretlerin Konulması

Geschichte des Qorâns'da belirtildiği üzere, harekeler şekil olarak (vokalbezeichnung), fetha “a”, kesre “i” ve zamme “u” vokalleri nokta ile gösterilmekte idi. Kendisinden sonra med harfi gelen sakin harfin üzerine fetha, altına kesre, zamme halinde ise soldan arkasına konuyordu. Medine yazması bu alışılmış yöntemin dışında olup zamme, küçük dikey bir çizgi

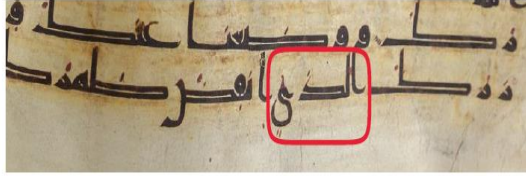
¹²⁷ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/266-267.

(senkrechten strich) şeklinde sakin harften hemen sonra resmedilmektedir.¹²⁸ Pretzl, şu örneğe yer vermektedir. (Topkapı Sarayı Müzesi, Medine 1b)



Tenvîne gelince, harekenin ikiye katlanmasıyla yazılmaktadır. Dâni'ye göre tenvîn açıkça gösterildiğinde noktalar üst üste konur (terâküb),¹²⁹ sonra gelen harfle idğâm veya ihfâ durumunda (tetâbü)¹³⁰ ise yan yana yazılır. Yazmalarda bu ihtilâf her zaman uygulanmamıştır.¹³¹

Harfi uzatırken med harfleri sakin harfle birlikte küçük kırmızı bir harf olarak yazılır. Topkapı Sarayı Müzesi, nr. 50386, mushafında “yâ” ve “vâv”ın meddi için küçük bir elifin kullanıldığını söyleyen yazar, kelimenin sonunda med harfi olan “vâv”ın ortaya çıkmasının *كمو* ve *همو* örneklerinde olduğu gibi nadir olmadığını söylemektedir.¹³² Pretzl, şu örneğe yer vermektedir. (Topkapı Sarayı Müzesi, nr. 50386/Yeni Yazmalar nr. 744)



Sükûn işareti, sakin harfin (vokallosen konsonanten) üzerinde bulunan küçük yatay bir çizgi (kleinen horizontalen strich) şeklinde resmedilen bir işarettir.¹³³ Bu işaret Irak yazmalarında hiç yer almadığı gibi diğerlerinde de nâdiren bulunmaktadır. Dâni, sükûn işareti olarak küçük daireyi bilmektedir ki bu işaret günümüze kadar kullanılmaktadır.¹³⁴

Şeddeye gelince, ilk dönem yazma mushaf nüshalarında “şedde” (teşdîd), yukarı veya aşağıya doğru açık küçük yarım bir daire (halbkreis) veya sivri bir

¹²⁸ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/264.

¹²⁹ İzhâr durumunda.

¹³⁰ İhfâ, meal ğunne ve bilâ ğunne için Bk. Ebû Amr Osmân ed-Dâni, *Kitâbü'n-Nakt*, nşr. Otto Pretzl (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1932), 135.

¹³¹ Örnek için bk. Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/264-265.

¹³² Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/265.

¹³³ Dâni, *Kitâbü'n-Nakt*, 137.

¹³⁴ Dâni'ye göre sükûn işaretinin ifade ettiği diğer anlamlar için bk. Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/267.

açı (spitzen winkel) şeklinde resmedilmektedir. Dâni'ye göre,¹³⁵ teşdîd, her zaman harekeli harfin istiskâline işaret etme zorunluluğuyla beraber sakın harfin üzerinde bulunan ve yapılması istenen uzatma işareti ile bulunur. Bunun tam aksi bir durum Mağrib ve Medine yazmalarında görülmektedir. Şöyle ki, kastedilen harekeli harf nokta ile harekelenmektedir. Bugün kullanılan ve ش “şin” harfinden alınan “” işareti sadece yeni yazmalarda görmekteyiz. Kur’ân kıraatinde ve hareketlerin etkileşiminde-birleşiminde sakın olan harfi şeddeli okumak mümkündür. Bu da Ebû Amr kıraatinde olduğu üzere idğâm (assimilation) veya daha önce geçen kelimedeki sakın harfi sonra gelen harekeli kelimeye izâfe (insertion) yapmakla mümkündür. Bu durumda teşdîd ve sükûnu kullanmada bazı kurallar vardır.¹³⁶

Herhangi bir değişiklik olmadan sakın harfleri muhafaza amacıyla kâtipler, hareketleri yazarken normal harflerde kullandıkları renk dışında bir renk kullanmışlardır.¹³⁷ Harekeler kırmızı renkle, hemze ise sarı ve yeşil renkle yazılıyordu. Mavi, turuncu, sarı, yeşil farklı varyantları göstermek için kullanılıyordu. Bu, Dâni'nin onaylamadığı bir uygulama idi. Ancak pek çok yazmada realite bu idi.¹³⁸ Örneğin, “lâ havfün aleyhim” kırmızıyla buna karşın “lâ havfe aleyhum” yeşil renkle harekelenmiştir. Merâkeş yazmasında “hümu” eki düzenli bir şekilde zammeyle (u) harekelenmektedir. Aynı şekilde bir varyant olarak telaffuzun “hüm” olduğunu gösteren bir işaret olarak sükûn (çoğunlukla sonra gelenin şeddeli olması) yazılmaktadır. Pretzl, şu örneği vermektedir. (Topkapı Sarayı Müzesi, nr. 50385/Yeni Yazmalar 743)



Mavi, her zaman imâle açıklanmak istendiğinde kullanılmaktaydı. Bu durumda sakın harf üzerine kırmızı bir nokta yani fethâ “a” ve mavi bir nokta kesre “i” altına konmaktadır.¹³⁹

Sonuç olarak, mushafa hareke ve diğer işaretlerin konulması meselesini İslâmî klasik kaynaklardan özetleyerek aktaran Pretzl, ilk dönem mushaf

¹³⁵ Dâni, *Kitâbü'n-Nakt*, 137.

¹³⁶ Söz konusu kurallar için bk. Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/267-268.

¹³⁷ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/267.

¹³⁸ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/263.

¹³⁹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/263.

nüshalarından da istifade ederek konuyu ilmî bir şekilde örneklemelerle özet bir şekilde ele almıştır. *Geschichte des Qorâns'*da ele alındığı üzere, benzer harfleri birbirinden ayırmak için harflerin köklerine noktalar konulduğu (i'câm) gibi okumada kolaylık sağlasın diye de hareke olarak (teşkîl) yine noktalar kullanılmıştır. İlk dönem Kûfî ve Hicâzî hatla yazılan mushaf nüshaları incelendiğinde kullanılan noktaların benzer harflerin köklerine konulan noktalardan daha çok hareke için kullanılan noktalar oldukları görülmektedir.

5. Âyetlerin Taksimi, Sûre İsimlerinin Yazılması ve Mushafın Cüzlere Taksimi

*Geschichte des Qorâns'*da ifade edildiği üzere, âyetlerin taksimâtında (versabteilungen) herhangi bir itirazla karşılaşılmamıştır. Âyeti oluşturan kısımlar birbirinden farklı çizgilerle ayrılmakta idi. Kaynaklar, âyet aralarını ayıran üç noktadan (drei punkten) “:” bahsetmektedir ki bunlar âyet başlarına konulmakta idi. Bu konuda Yahyâ b. Kesîr şöyle demektedir: “ما كانوا يعرفون شيئاً” (Bu mushaflarda yapılan yeniliklerden sadece âyet başlarına konan üç noktayı biliyorlardı.)¹⁴⁰

Tarihi süreçte âyetler, renkli şekillerle/rozetlerle (farbigen rosetten) birbirinden ayrılmışlardır. Bütün yazmalarda işaretler bulunmadığı gibi bazen gelişigüzel bir kullanımın bazen de işaretlerin hiç kullanılmadığı durumlar söz konusu olabilmektedir. Âyetlerin tek tek değil de beş ve on âyet olarak taksim edildiği mushaf lar bulunmaktadır. Âyetlerin taksimindeki beşli ve onlu sistemin Nasr b. Âsım'a (ö. 89/90) dayandırıldığını söyleyen yazar,¹⁴¹ bu sisteme ilk etapta bazılarının karşı çıktığını ayrıca ifade etmektedir.¹⁴² Tahmîste (fünfterabschnitte), ebcede göre sayı değeri beş olan “hâ” (ه) harfi sık kullanılan bir işarettir. Ayrıca kırmızı siyah iri elif veya iri şekiller/rozetler veya daireler de kullanılmıştır. On âyetten oluşan bölümler (ta'sîr) renkli şekillerle (rozetlerle)¹⁴³ veya tahmisten ayırmak için renkli karelerle (quadrate) birlikte عشر “aşr” kelimesi yazılarak veya terk edilerek ya da ebced rakamlarından uygun olan biri yazılmaktaydı.¹⁴⁴ Pretzl, şu örneğe yer vermektedir. (Topkapı Sarayı Müzesi, nr. 50385/Yeni Yazmalar 743)

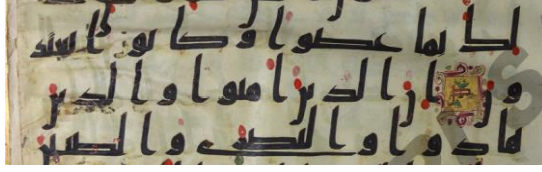
¹⁴⁰ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/258. Benzer bir şekilde *Kitâbü'l-mesâhif*'te (s. 143) يعرفون yerine يقرون zikredilmektedir. Bk. Dâni, *el-Beyân*, 131.

¹⁴¹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/258.

¹⁴² İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 138 vd.

¹⁴³ Özellikle Hicâzî nüshalarda yeşil renk kullanılmıştır.

¹⁴⁴ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/259.



Geschichte des Qorâns' da sûre isimlerinin yazılışı hakkında, sûrelerin en altına yazılmasıyla başlamıştır, denilmektedir. Daha sonra en üste "خاتمة سورة كذا" "şu sûrenin sonu", "فاتحة سورة كذا" "şu sûrenin başı" veya bu ekleme olmadan yazılmıştır. Genel bir uygulama olarak sûredeki âyet sayıları hakkında "وهي...آية" "o...âyettir" bilgisi eklenmiştir. Eski mushaflarda sûre isimlerine rastlanılmadığı gibi bazen sûre ve satırın kalan kısmının arası boş bırakılmıştır ki genellikle bu son satırdır.¹⁴⁵ Söz konusu boşluk, çeşitli ornamentlerle doldurulmuş veyahut yaprak süsleri (blattornamenten) ve arabeskleler (Arabesken) tezyin edilerek, beraberinde sûre ismi yazılmıştır. Mushafların süslemelerindeki (dekorierung) tek alan bu idi.¹⁴⁶ Pretzl, şu örneğe yer vermektedir. (Topkapı Sarayı Müzesi nr. 50386/Yeni Yazmalar 744)



Yazar, ilk başta bunun da caiz olup olmadığına ihtilâf edildiğini ifade etmektedir.¹⁴⁷ Daha sonraları mushafların ilk ve son sayfaları arabesklelerle tezyin edilerek altın yaldızlı bir çerçeve ile çerçevelenmiş, küçük dairesel halkalara ve dörtgenlere taksim edilmiştir. Bunların üzerine ilk ve son sûrelerin harfleri nakşedilmiştir. Yedi bölüme taksim edilmiş mushaflar bulunmaktadır ki her bölümün sonunda ornamentler yer almaktadır. Pek çok mushafta tezhip (illuminierten), âyetlerde uygulanan onlu sistemin hâmişinde ve secde olan yerlerde halka şeklinde süslemeler olarak gözükmektedir.¹⁴⁸

Geschichte des Qorâns' da, Kur'ân'ı cüzlere ayırmanın neredeyse kesin olarak Haccâc b. Yûsuf'a (ö. 95/713) dayandığı belirtilmekte ve konuyla ilgili şu

¹⁴⁵ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/259.

¹⁴⁶ Ernst Kühnel, *Islamische Kleinkunst*, (Berlin: Schmidt, 1925), 26 vd.; Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/259.

¹⁴⁷ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 150; Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/260.

¹⁴⁸ Beyhakî, secde alâmeti konulmasını uygun görmemektedir. Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2/209; Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/260.

"جمع... الحفظ والقراء... فقال أخبروني عن القرآن كله كم هو من حرف؟ فجعلنا نحسب حتى أجمعوا أن القرآن كله ثلاثمائة ألف حرف وأربعين ألف وسبع مائة ونيف وأربعين حرفاً. قال أخبروني إلى أي حرف ينتهي نصف القرآن؟ فحسبوا وأجمعوا أنه ينتهي في "Huffâz ve "الكهف" (وليتلطف) في الفاء. قال فأخبروني بأسبابه على الحروف" Kurrâ'yı...topladı... ve şöyle dedi: Bana Kur'ân'ın hepsinin kaç harften oluştuğunu söyleyin. Saymaya başladık. Ta ki Kur'ân'ın hepsinin üç yüz kırk bin yedi yüz kırk küsur harf olduğunda icma ettiler. Bana Kur'ân'ın yarısı nerede bitiyor, söyleyin, dedi. Hesap ettiklerinde Kehf sûresindeki "velyatalettet" kelimesindeki fa harfinde icmâ ettiler. Bana, harfleri bakımından taksimini haber verin, dedi..."¹⁴⁹

Yazar, mushafın cüzlere taksim edilmesi hakkındaki diğer bir rivayetin Âsım el-Cahderî'ye dayandığını ve Haccâc'ın taksimiyle karşılaştırıldığında çok da dikkatli olmadığını ortaya çıktığını söylemektedir. Zira cüzler çoğunlukla sûrelerin bitişiyle nihayete ermektedir. Bundan sonra da Kur'ân'ın 5/1, 8/1ve 10/1'lerini zikretmektedir. Eski mushaflarda yalnızca yedi cüze taksim edildiğini gördüğünü, yapılan taksimatın kenarda gösterildiğini, hassaten onlu ve otuzlu taksimatın yer aldığını ifade eden Pretzl, son taksimin neshî mushaflarda bir kural haline geldiğini söylemektedir. Resmi Kahire nüshasında altmışlı taksim yer almaktadır.¹⁵⁰

Pretzl, âyetlerin taksimi, sûre isimlerinin yazılması ve mushafın cüzlere taksimi gibi konuları klasik eserlerden özetlemek ve ilk dönem yazma mushaf nüshalarından örnekler vermek suretiyle işlediği görülmektedir. Kur'an tarihi açısından bakıldığında konunun ilk dönemlerle sınırlandırıldığını görmekteyiz. Oysa konunun daha geniş araştırmalara ihtiyaç duyduğunu belirtmekte yarar vardır. Örneğin, tarihi süreç içerisinde farklı hattatlar tarafından yazılan ve hat sanatının şah eserleri arasında yer alan mushaflar nitelikli çalışmalara ihtiyaç duyduğu gibi matbu mushaf nüshalarının da incelenmeye ve üzerinde araştırmalar yapmaya ihtiyaçları vardır. Yazma ve matbu mushaf nüshalarında daha çok âyet sonlarına konulan rakamların ne zaman kullanılmaya başlandığı vb. konuların incelenmesi gerekmektedir.

¹⁴⁹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 119 vd.

¹⁵⁰ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/261; Moritz, "Hizb", *Encyclopaedia of Islam*, 2/342.

6. Mushaf Yazmalarının Tarihlendirilmesi ve Yazıldıkları Yerlerin Tespiti

Pretzl, ilk dönem mushaf yazmalarında yazıldıkları kesin tarihler¹⁵¹ hakkında bir kayda rastlamanın nadir bir durum olduğunu söylemektedir. Tarihlendirilmiş yazmalar dördüncü asırdan başlayarak artış göstermektedir. Moritz'in *Encyclopaedia of Islam/Enzyklopaedie des Islam*'da (1/405-406) zikrettiği nüshalar dışında Pretzl, ancak iki tarihi kesinleştirebildiğini söylemektedir. Bunlardan biri Dımaşk mushafından geriye kalan tek ve son varak için 298 senesi (şu an Dımaşk Müzesi'nde muhafaza edilmektedir), ikincisi Hz. Ali'nin yazdığı zannedilen yazmanın tekmiyesi ki 307 tarihini taşımaktadır. Söz konusu mushaf, Topkapı Sarayı, Emanet nr. 6'da kayıtlı bulunmaktadır. Bitiş tarihi hakkında şu bilgiler yer almaktadır. وهذه تنمة تاريخها سنة سبع وثلاثمائة وأما كاتبه من أوله إلى سورة القارة بخط الإمام على عليه السلام (Bu tetimmedir; tarihi üç yüz yedidir. Kâtibi ise, başından el-Kâria sûresine kadar imâm Ali'nin (a.s) hattı iledir.)

Pretzl, buradaki "tetimme"den maksadın son dört varak olduğunu söylemektedir. 1928 yılında İstanbul'da çalışmalar yapan Pretzl'in verdiği bu bilgilerin bulunduğu sayfa veya sayfaların yerinde olmadıkları görülmektedir. Zira, Emanet nr. 6'da kayıtlı mushafın orijinal sayfasının geç dönemlerde yazıldığı anlaşılan ve Nâs sûresinin yer aldığı bir sayfayla değiştirildiğine şahit olmaktadır. Pretzl'in, tespit edebildiği Dımaşk Müzesi'nde muhafaza edilen geriye 298 tarihinin yazıldığı tek sayfanın izine maalesef olması gereken yerde değil de İrlanda/Chester Beatty Kütüphanesinde Is 1421 nr.da rastlamaktayız.¹⁵²

Pretzl'e göre, lapidar yani Kûfî yazmalarda çoğunlukla Hz. Osman, Hz. Ali veya Hasan Basrî'ye isnad edilen tarihler uydurmadır. Ona göre, Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmet Kütüphanesi, 2 nr.da kayıtlı bulunan yazmada şu yanlış bilgiler yer almaktadır: *Ketebehu Ali İbn Ebî Talib fî şehri ramadân seneti tis'in ve işrîn*.¹⁵³

Müellife göre, yazmaların tarihlendirilmesi kadar diğer zor bir mesele de mushaf yazmalarının yazıldıkları yerlerin tespitidir. Teorik açıdan bakıldığında

¹⁵¹ Adolf Grohmann, "The Problem of Dating Early Qur'âns" adlı bir çalışma yapmıştır. *Der Islam* 33 (1958), 213-231.

¹⁵² https://viewer.cbl.ie/viewer/image/Is_1421/56/LOG_0000/ (Erişim: 28. 11. 2023)

¹⁵³ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/270. Giambatista Toderini, *Türklerin Yazılı Kültürü*, trc. Ali Berkay (İstanbul: YKY, 2012), 185, 201. Toderini (ö. 1799), Topkapı Sarayı'nda bulunan Hasan Basri ve Hz. Ali'ye ait nüshaları gördüğünü anlatmaktadır.

el yazma mushaf nüshalarının ortaya çıkışı, resmü'l-mushaf konusunu araştıran ve her şehre (emsâr) ait imlâyla ilgili varyantların listesine yer veren eserlerde zikredildiği üzere, İslâm medeniyetinin merkez şehirlerinde olmalıdır.¹⁵⁴ Ancak realite bunun böyle olmadığını göstermektedir.

Pretzl'e göre, Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki pek çok mushaf hakkında yapılan araştırmalar, neredeyse bütün kodexlerin¹⁵⁵ farklı şehirlere ait imlâ farklılıklarını barındıran karışık metinlerden oluştuğunu göstermektedir. O, Topkapı Sarayı 50386 nr.da¹⁵⁶ kayıtlı mushafı inceleme imkânı bulduğunu ve bu mushafa ait olan özelliklerin Dâni'nin Medine mushafı için zikrettiği listeye aynı olduğunu ifade etmektedir. Hatta bu nüsha, Hadîd Sûresi 24. âyet Medine varyantı dışında bir şekil içermektedir. Bu da mushaflarda yer alan tek bir varyanta göre yazma nüshanın çıktığı yeri belirlemenin metodik olarak yanlış olduğuna delalet etmektedir. Pretzl, metindeki karışımın boyutlarını göstermek için Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki nr. 50380 ve Medine 1a nüshalarından örnekler vermeye çalışmaktadır.¹⁵⁷ Örneğin Topkapı Sarayı Müzesi, nr. 50385'te kayıtlı olan nüshada yazı genel olarak Medeni'dir. Ancak Âl-i İmrân ve En'âm sûrelerinde Dimaşkî bir metin, iki yerde de Basrî bir metin ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁸

Pretzl, yazma nüshaların yazıldıkları yerlerin tespiti konusunda emsâr arasındaki âyet sayılarıyla ilgili olarak bize ulaşan İslâmî rivayetlerden faydalanmanın mümkün olabileceğini söyler.¹⁵⁹ Ancak bu yöntemdeki ilk zorluk, âyetlerin sayılarının yazma nüshanın yazıldığı zamanla aynı olup olmamasıdır ki bazı yazmalarda bunu tam manasıyla tespit zordur. Pek çok yazma nüshada âyet sayısını gösteren işaret kazılarak sonradan eklendiği gibi sûre başlarında emsârın sayı sistemine uymayan âyetlere ait sayıların olduğu da müşahede edilmektedir. Herhangi bir sûrede bir şehre, sonra gelen sûrede başka bir şehre uygunluk arz eden âyet sayılarını görmek az rastlanan bir durum değildir. Zorluğu arttıran bir diğer husus da âyetlerin nihâî sayılarını

¹⁵⁴ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/270.

¹⁵⁵ Nüshaların.

¹⁵⁶ Mushaf nüshası, Yeni Yazmalar, nr. 744 numarada kayıtlıdır.

¹⁵⁷ Örnekler için bk. Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/270-271.

¹⁵⁸ Örnekler için bk. Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/270-271.

¹⁵⁹ Pretzl'in öğrencisi Anton Spitaler, *Die Verszählung des Koran Nach Islamischer Überlieferung* (Münih: BAW, 1935) adlı bir çalışma yapmıştır.

görmek için metnin birkaç sayfasında bunu gösteren işaretlerin bulunmamasıdır.¹⁶⁰

Yazara göre, yazmaların yerlerini tespitte başvurulacak yöntemlerden biri de imkân dâhilinde yazmaların harekelenmesinden yararlanmaktır. Diğer taraftan yazı karakterinden hareketle yazma türünün tarihi ve çıkış yerini bilmede yararlanılabilir. *Fihrist* adlı eserde şöyle denilmektedir:¹⁶¹ "فأول الخطوط العربية "Arapça hatların ilki Mekkî hattır. Ondan sonra Medenî, sonra Basrî, sonra da Kûfî'dir." Müellif, bu yöntemin önünde bazı engeller bulunduğunu özetle şöyle dile getirmektedir. Mekkî, Medenî diye nitelenen hat Dimaşk'ta yazılmış olabilir. Bu, Emeviler döneminde Hicâz ve Suriye arasındaki ilişkilerden dolayı anlaşılır bir şeydir. Bunun aksine belirli bir şehirde farklı türde yazılar kullanıldığını söylemek de mümkündür. Hicâzî'nin Suriye ve kuzey Afrika'ya baskın gelmesinden dolayı konu hakkında kesin bir şey söylememektedir. Pretzl'e göre, paleografik araştırmalardaki amaç, belli bir hattata veya belli bir ekole ait yazı üslûbuna sahip yazmaların küçük gruplar halinde toplanıp kategorize edilmesidir ki, bu yöntemle mushaf yazımında zamansal ve mekânsal ilişkiler ortaya çıkarılabilir.¹⁶²

Mushaf yazmalarının tarihlendirilmesi ve yazıldıkları yerlerin tespiti, en kadim mushafalara ulaşmak bakımından üzerinde durulması gereken kayda değer bir meseledir. Konu, kitapta kısaca ele alınmış olsa da özellikle mushafaların yazıldıkları yerlerin tespiti hakkında sunduğu düşünceler önem arz etmektedir. Pretzl, yazıldıkları tarih olarak en kadim mushaflardan iki tanesinin tarihini kesinleştirebildiğini söylemektedir ki bunlar, 298 ve 307 tarihleridir. Dimaşk Müzesi'nde bulunan ve 298 tarihli olan mushaftan geriye sadece tarihin ve mushafın vakfedildiği mescidin yazılı olduğu tek sayfa kalmıştır. Topkapı Sarayı, Emanet nr. 6'da kayıtlı bulunan mushafa gelince, söz konusu mushaf tam olup sadece 307 tarihinin yazılı olduğu sayfa ile Pretzl'in haber verdiği diğer sayfalar bulunmamaktadır. Dimaşk Müzesi'nde muhafaza edilen ve 298 tarihinde yazıldığı belirtilen mushaftan geriye kalan tek sayfanın izine maalesef olması gereken yerde değil de İrlanda/Chester Beatty Kütüphanesinde Is 1421 nr.da rastladık.¹⁶³ Topkapı Sarayı Müzesi'nde muhafaza edilen mushafın kaybolan

¹⁶⁰ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/271-272.

¹⁶¹ Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihristü'l-ulûm*, thk. Gustav Flügel (Leipzig: Vogel, 1871-1872), 6.

¹⁶² Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/272-273.

¹⁶³ https://viewer.cbl.ie/viewer/image/Is_1421/56/LOG_0000/ (Erişim: 28. 11. 2023)

varaklarına ise şu an için rastlayabilmiş değiliz. Bu da demektir ki, Dımaşk'taki varakın İrlanda'ya gidişi ve Topkapı Sarayı'ndaki sayfaların kayboluşu Pretzl'in söz konusu nüshaları Türkiye'de iken incelemesinden sonraki bir zaman dilimine rastlamaktadır.

Kitabın birinci baskısında yer alan ancak ikinci baskıda yer verilmeyen şu bilgiyi de aktarmakta fayda vardır. Nöldeke, Silvestre Balthazar'ın zikretmiş olduğu Paris'teki küçük Kûfî el yazma mushaf nüshasının 193/809 yılında vefat eden Abbâsî halifesi Hârûn Reşîd'in Büyük Karl'a (Charlemagne/ Şarlman) (ö. 814) hediye ettiği mushaf olamayacağını söylemektedir.¹⁶⁴

7. Yeni Mushaf Baskıları

Matbaanın icadıyla birlikte yazma halindeki pek çok eser baskı tekniğiyle çoğaltılmaya başlamıştır. Bu bağlamda gerek Doğu'da gerekse Batı'da mushaf neşrinin hız kazandığını söylemek mümkündür.¹⁶⁵ *Geschichte des Qorâns*'da son derece kısa da olsa yer verilen konulardan biri de yeni mushaf baskıları meselesidir. Pretzl, el yazma ve taş baskı yöntemiyle basımı gerçekleştirilen mushafın Hz. Osman imlâsından uzaklaştıklarını, bundan yaklaşık otuz yıl önce Kur'ân'ın yazılması ile ilgili bir reform başlatıldığını ve Resmi Kahire Mushafı'nın 1342/1924 yılında basımının gerçekleştiğini söylemektedir. Kahire Mushafı, Muhammed Harrâz'ın (ö. 718/1318) *Mevridü'z-zem'ân* adlı manzum eserine göre harekelenmiş olup Hafs'ın (ö. 180/796) Âsım (ö. 127/745) kıraati son derece büyük bir titizlikle verilmeye çalışılmıştır.¹⁶⁶

Pretzl, son derece büyük bir özenle hazırlanan bu baskıda âyet numaralarının Kûfî sayı sistemine göre belirlendiğini ifade etmektedir. Ona göre, bu baskı, ilmi kriterler açısından bakıldığında, Müslüman bilginlerinin harcamış oldukları büyük bir çabanın ürünüdür. Bu baskı, Pretzl'in işaret ettiği üzere, sadece pratik uygulamaya tahsis edilmiş olup teknik açıdan Kur'ân'ın farklı yönlerini içermemektedir. Pretzl, okzident bilginlerin bir asırdan fazla bir süredir yeterli olmayan Flügel'in 1834 yılında basımını gerçekleştirdiği mushaf nüshasıyla yetinmiş olmalarını enteresan bir durum olarak görmektedir. Flügel'in

¹⁶⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, (1860), 302.

¹⁶⁵ Yıldırım, "Alman ve Avusturyalı Oryantalistlerin Mushaf Neşrine Katkıları", 47-99.

¹⁶⁶ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/273 vd.

basımıyla ilgili olarak *Geschichte des Qorân*'ın 1938 yılındaki neşrine kadar kayda değer herhangi bir iyileştirme yapılmamıştır.¹⁶⁷

Pretzl, tenkitli mushaf neşri çalışmaları hakkında iki farklı girişimden bahsetmektedir. Bunlardan biri Arthur Jeffery'e (ö. 1959) diğeri Bavyera Bilimler Akademisi'ne aittir. Her iki girişimin amacı, Kur'ân'ın ilmî bir nüshasına duyulan ihtiyacı karşılamaya yardımcı olmaktır. Jeffery, Hafs'ın metnini esas alan aynı zamanda metin hakkında kritiklerle birlikte notlar içeren, imkânlar ölçüsünde tefsir, kıraat ve diğerkitaplarda yer alan bütün İslâmî rivayetleri içine alan bir panorama sunmak istemiştir. Bavyera Bilimler Akademisi'nin girişimine gelince, başta Kur'ân yazmaları üzerine araştırmalar yapmak ve bu vesileyle en eski mushaf metnine ulaşabilmektir. Yazmalar aracılığıyla tenkitli malzemeler elde ederek farklı kıraatleri de içeren ilk asırdaki Kur'ân metninin tarihini ortaya koymak da Akademi'nin hedefleri arasındadır.¹⁶⁸

Geschichte des Qorâns'da Kur'ân tarihi bağlamında bir alt başlık olarak ele alınan matbu mushaf meselesi son derece özet bir şekilde ele alınmış, sadece iki matbu mushaf nüshasına işaret edilmiştir. Bunlardan Flügel baskısı zaman zaman kritiğe tabi tutulsa da Kahire-Emîriye (1344/1925) baskısından övgüyle bahsedilmiştir. Flügel'den önce ve sonra tam ve kısmî mushaf neşirleri gerçekleştirilmiştir. Ancak kitapta ne eski ne de yeni pek çok matbu mushaf nüshasına işaret edilmediği ve herhangi bir değerlendirmede bulunulmadığı görülmektedir. Nöldeke ekolünün kendilerine hedef olarak belirlemiş oldukları Kur'an'ın tenkidli neşri meselesini ulaşabildiğimiz kadarıyla ilk ele alan Friedrich Theodor Rink'in (ö. 1821) makalesine kitapta yer verilmediği görülür.¹⁶⁹

Sonuç

Alman şarkiyatçı Theodor Nöldeke tarafından ilk olarak 1860 yılında kaleme alınan *Geschichte des Qorans*, Kur'ân tarihi üzerine yapılan, Kur'ân hakkındaki diğerkalışmalara öncülük etmiş önemli bir eserdir. Batı dünyasında büyük bir etkiye sahip olan kitap, Kur'ân araştırmalarına önemli katkılar sunan Schwally, Bergsträßer ve Pretzl'in katkılarıyla tamamlanarak yeniden neşredilmiş,

¹⁶⁷ Arne Ambros, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands* 78 (1998), 9-21, dergisinde neşrettiği "Divergenzen Zwischen dem Flügel-und dem Azhar-Koran" adlı makalesinde Flügel ve Ezher Mushafı arasındaki farkları ele almaktadır.

¹⁶⁸ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/274.

¹⁶⁹ Friedrich Theodor Rink, "Was Steht von der Kritik für den Koran zu Erwarten?", *Fundgruben des Oriens* 1 (1809), 129-143.

böylece kitap ayrı bir değer kazanmıştır. *Geschichte des Qorâns*, doğuşundan günümüze kadar Kur'ân tarihi için ana hatlarıyla şöyle bir sıralama yapmaktadır. Kur'ân vahyi ve kronolojik tertibi, Kur'ân'ın cem'i ve istinsahı, resmü'l-mushaf ve kıraatler, son olarak da mushaf yazmaları ve yeni Kur'ân baskıları. Bu ana başlıklar altında pek çok alt başlığın olduğunu ayrıca belirtmekte fayda vardır.

Geschichte des Qorans'ın mushaf konusuna yaklaşımlarını ele aldığımız bu çalışmamızda görülmektedir ki, kitap ikinci baskısında farklı yazarlar tarafından konu ve kaynak bakımından zenginleştirilmiştir. Kitaba katkı sunan yazarlar, Nöldeke'nin referans olarak zikretmediği başta el yazma mushaf nüshaları olmak üzere konuyla ilgili yeni kaynaklara yer vermişlerdir. Yapmış olduğumuz karşılaştırmalarda nakillerin objektif ve doğru bir şekilde yapıldığı görülmektedir. Nöldeke, Berlin ve Gotha'daki mushaf nüshalarını, Pretzl ise İstanbul ve diğer bazı şehirlerdeki mushaf nüshalarını referans göstermektedir. Söz konusu nüshalardan bazı görsellere kitabın sonunda yer verilmektedir. Pretzl'in referans gösterdiği Topkapı Sarayı Müzesi ve Türk İslam Eserleri Müzesi'ndeki nüshalara tarafımızdan ulaşılmış, makale metni içerisinde görselleriyle birlikte verilmiştir.

Geschichte des Qorans'ın konuyu ele alış biçimine gelince, öncelikle mushaf yazmaları üzerine yapılan araştırmaların genel durumu ile konuya giriş yapılmış, en azından kitabın yayınlandığı dönemde bu konuda yapılan çalışmaların son derece yetersiz olduğu ve Kur'ân yazmaları için öncülük olabilecek çalışmaların bulunmadığı ifade edilmiştir. Yazara göre, batılı araştırmacılar da kendilerini bu konuda sorumlu olarak görmemektedirler. Konuyla ilgili olarak son derece az sayıda fihriste sahip olduğumuz da dile getirilmiştir ki, bugün aynı eksikliği yaşadığımızı ve maalesef dünyanın dört bir yanında çeşitli kütüphane, müzelerde ve özel koleksiyonlardaki mushaf nüshaları hakkında kayda değer kataloglara sahip olmadığımızı söylemek mümkündür.

Kitapta, ilk dönem mushafların hattı üzerinde durulmuş, erken dönem mushaflar, yazı stili bakımından Hicâzi, Kûfi ve Mağribî diye üçlü bir taksime tabi tutulmuştur. Kûfi hattı, "Lapidar" yani "anıtsal" yazı olarak nitelemenin mümkün olduğunu söyleyen Pretzl, İstanbul'da bulunan el yazma mushaf nüshalarından örnekler verdiği gibi Batı'da kaleme alınmış paleografi ile ilgili

kaynaklardan da istifade etmiştir. Paleografi kaynakları, barındırdıkları ilk dönem mushaf varakları sebebiyle referans gösterilmişlerdir.

Kur'ân metnine nokta, hareke ve diğer işaretlerin konulması, nâkıs ve zâid harflerin yazılması, âyetlerin taksimi, sûre isimlerinin yazılması, mushafın cüzlere taksimi gibi konular klasik kaynaklardan özetlenerek detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Ancak sadece bununla yetinilmediği erken dönem el yazma mushaflardan örneklerle birlikte işlendiği görülmektedir.

*Geschichte des Qorâns'*da mushafların yazıldıkları tarihlerin ve yerlerin tespiti konularına da temas edilmiş ve ilk dönem mushaflarda tarihlere rastlamanın nadir olduğuna dikkat çekilmiştir. Pretzl, yazıldıkları tarih açısından iki nüshayı tespit edebildiğini, bunların dışındaki tarihlerin genelde doğru olmadığını söylemektedir. Ancak Pretzl'in söylediklerinin dışında bazı tarihleri tespit etmek günümüzde mümkün olmaktadır. Mushafların yazıldıkları yerlerin tespiti için kriterler sunan Pretzl, tespitin önündeki engellere ayrıca işaret etmiş, inceleme imkânı bulunduğu mushafların genellikle Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushafların gönderildikleri şehirlerden birine ait mushaflar değil de eklektik metinler olduğunu söylemiştir.

Nöldeke ekolü, en azından Batı dünyasında hissedilen tenkitli bir mushaf baskısının eksikliğini bir nebze olsun gidermeye çalışmıştır. Bu bağlamda en eski Kur'ân metnine ulaşmak ve yazmalar aracılığıyla tenkitli malzemeler elde ederek farklı kırâatleri de içeren ilk asırdaki Kur'ân metninin tarihini ortaya çıkartmak hedefiyle iki ayrı girişimin bulunduğu söz eden yazar, bunlardan birinin Arthur Jeffery'e, diğerinin ise Bavyera Bilimler Akademisi'ne ait olduğunu söylemektedir. İki girişim de Kur'ân'ın tenkidli ilmî bir nüshasına duyulan ihtiyacı karşılamaya yardımcı olmaya çalışmıştır. Bergsträßer, Pretzl ve Jeffery'nin kıraatler ve resmî'l-mushaf konusundaki bazı klasik eserleri neşrettiklerini belirtmekte fayda vardır. Günümüzde Kur'ân'ın tenkidli neşrine pek ihtiyaç kalmadığı gibi, Nöldeke ekolünün mirasını da bugün Corpus Coranicum yüklenmiş gözükmektedir.

Yeni mushaf baskıları konusu kitapta elen alınan son konu olup sadece iki baskının adı verilmektedir. Her ne kadar *Geschichte des Qorâns'*da Flügel'in baskısına yer yer işaret edilip bazen de kritiğe tabi tutulsa da Pretzl, Kahire-Emîriye (1344/1925) baskısından övgü ile bahsetmektedir. Avrupa'da Flügel'in gerçekleştirdiği baskı dışında farklı mushaf baskıları gerçekleştirilmiş olup ayrıca İslâm coğrafyasının farklı yerlerinde mushaf neşirleri gerçekleştirilmiştir.

Kitapta maalesef bunlara işaret edilmemiştir. Dolayısıyla bu mesele, başka bir araştırmancının konusu olmaya aday görünmektedir.

Kur'ân tarihi bağlamında mushaf konusuna yaklaşımlarına yer verdiğimiz *Geschichte des Qurâns*, ortaya koyduğu metotla son derece etkili olmasının yanı sıra pek çok çalışmaya öncülük ve rehberlik etmiştir. Ele aldığı konular bakımından zengin bir birikimi içinde barındıran ve 1860 yılından 1938 yılına kadar gerek Doğu'da gerek Batı'da yapılan çalışmaları imkân ölçüsünde referans gösteren, özellikle de mushaf araştırmaları konusunda çığır açan, etkisi bugün de devam eden dört yazarın kaleminden çıkmış önemli bir eserdir.

Nöldeke ekolünün bir asır önce üzerinde çalıştıkları Topkapı Sarayı Müzesi ve Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ndeki mushaflar başta olmak üzere İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki mushaf nüshaları üzerinde kodikolojik ve paleografik araştırmalar yapılması, farklı kütüphane, müze ve özel koleksiyonlardaki tam ve varaklar halinde bulunan mushaflara ait fihristlerin oluşturularak bunların ilim dünyasına tanıtılması önem arz etmektedir. Kur'ân tarihi açısından ilk dönem mushaflar her açıdan kayda değer bir ehemmiyete sahiptirler. Ancak, araştırmalar ilk dönemle sınırlandırılmamalı sonraki dönemlerde yazılan mushaflar da konuya dâhil edilmelidir. Diğer taraftan matbu mushaflar meselesi de detaylı bir şekilde ele alınmalı ve Kur'ân tarihi derslerinde yazmaların incelenmesi gibi bir çalışmaya da yer verilmelidir.

Son olarak, Alman oryantalizminde her ne kadar ele aldığımız mushaf konusuna farklı yaklaşımlar olsa da Nöldeke ekolü, metin ve belge eksenli bir okuma yapmıştır. İslâmî kaynaklardaki bilgileri de ihmal etmeyen yazarlar, bazı şarkiyatçıların yaptığı gibi kurguya değil ilmî verilere ve vesikalara dayanarak meseleye yaklaşmışlardır. Bu ve diğer bazı sebeplerden dolayı Nöldeke ekolünün Kur'ân'a, Kur'ân tarihine ve diğer bazı konulara yaklaşımları genel anlamda olumlu olmuştur.

Kaynakça

Abdülkâfî, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Muhammed. *Adedu süveri'l-Kur'ân ve âyâtihî ve kelimâtihî ve hurûfihî ve talhîsi Mekkihi ve Medenihi*. thk. Hâlid Hasan Ebû'l-Cûd. Kahire: Mektebetü'l-İmâm el-Buhârî, 1430/2010.

Adler, Jacob Georg Christian. *Descriptio Codicum Quorundam Cuficorum Partes Corani Exhibentium in Bibliotheca Regia Hafniensi*. Altona: 1780.

- Ahlwardt, Wilhelm. *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin/Verzeichnis der Arabischen Handschriften zu Berlin*. 10 Cilt. Berlin: L. Schade, 1887-1899.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaf lar Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: IRCICA, 2015.
- Altıkulaç, Tayyar. *H. Alî'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: San'a Nüshası*. İstanbul: IRCICA, 2011.
- Altıkulaç, Tayyar. *H. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: Türk ve İslam Eserleri Nüshası*. İstanbul: İSAM, 2007.
- Altıkulaç, Tayyar. *Mushaf-ı Şerif: Londra, British Library Nüshası*. İstanbul: IRCICA, 2017.
- Ambros, Arne. "Die Divergenzen Zwischen dem Flügel- und dem Azhar-Koran". *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 78 (1998), 9-21.
- A'zami, Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. çev. Ömer Türker-Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006).
- Baker, Colin F. *Qur'an Manuscripts Calligraphy, Illumination, Design*. London: British Library, 2007.
- Bergsträßer, Gotthelf. *Plan eines Apparatus Criticus zum Koran*. Münih: der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1930.
- Bergsträßer, Gotthelf. "Zur Ältesten Geschichte der Kufische Schrift", *Zeitschrift des Deutschen Vereins für Buchwesen und Schriftentum* 5/6 (1910), 49-66.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*. nşr. Otto Pretzl. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1932.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*. nşr. İzzet Hasan. Beyrut-Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1418/1997.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysîr fî'l-kırââtî's-seb'*. nşr. Otto Pretzl. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1930.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'ân*. thk. Gânim Kaddûri el-Hamed. Kuveyt: Merkezü'l-Mahtûtât ve't-Türâs, 1414/1994.
- della Vida, Giorgio Levi. *Frammenti Coranici in Carattere Cufico nella Biblioteca Vaticana*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 1997.
- Denffer, Ahmad Von. "History of the Translation of the Meaning of the Qur'an in Germany up to the Year 2000 A Bibliographic Survey". *Mecelletu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtü'l-Kur'âniyye* 2/3 (2002), 5-62.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Fezâilu'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atıyye-Muhsin Harabe-Vefâ Takıyeddîn. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1420/1999.
- Fedeli, Alba. *Early Qur'anic Manuscripts, Their Text, and the Alphonse Mingana Papers Held in the Department of Special Collections of the University of Birmingham*. Birmingham: University of Birmingham, Doktora Tezi, 2014.

- Fedeli, Alba. "The Kufic Collection of the Purissian Consul Wetzstein The 1100 Leaves of the Universitatbibliothek in Tübingen and their Importance for Paleography and Qur'anic Criticism". *Writings and Writing: Investigations in Islamic Text and Script in honour of Januarius Justus Witkam*, ed. Robert M. Kerr, Thomas Milo. 117-142. Cambridge: Arche Type, 2013.
- Gacek, Adam. *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers*. Leiden-Boston: Brill, 2009.
- Georg, Alain. *The Rise of Islamic Calligraphy*. Beyrut: Saqi, 2010.
- Gökkır, Bilal. "Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 9-28.
- Görgün, Hilal. "Nöldeke, Theodor". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/217. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Gözeler, Esra. "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 219-253.
- Grohmann, Adolf. *Corpus Papyrorum Raineri Archiducis Austriae, Series Arabica*. Viyana: Zöllner, 1923.
- Grohmann, Adolf. *Arabische Paläographie*. Viyana: Hermann Böhlau, 1967-1971.
- Grohmann, Adolf. "The Problem of Dating Early Qur'ans". *Der Islam* 33 (1958), 213-231.
- Grohmann, Adolf. "Die Entstehung des Koran und die Ältesten Koran-Handschriften". *Bustan* (1961), 33-38.
- Hamdan, Omar Yusuf Abd al-Ghani. "Emevîler Devrinde İkinci Mushaf Projesi". çev. Bayram Demircigil. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018), 283-312.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Müesseselerine Giriş*. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1981.
- Hamidullah, Muhammed (ed.). *el-Kur'anü'l-Mecid=Holy Qur'an prepared for the Caliph Osman: Mushaf-ı seyyidina Osman radiyallahu anh akus nüshati Semerkand*. Paris: Centre Culturel Islamique; Hyderabad: Hyderabad House, 1981.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbu'l-mesâhif*. nşr. Arthur Jeffery. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1355/1936.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihristü'l-ulûm*. thk. Gustav Flügel. Leipzig: Vogel, 1871-1872.
- İsmâîl Mahdûm. *Târihu'l-mushafi'l-Osmânî fî Taşkand*. Taşkent: 1391/1971.
- Karabacek, Joseph von. "Ein Koranfragment des IX. Jahrhunderts aus dem Besitze des Seldschukensultans Kaikubad". *Zur Orientalischen Altertumskunde, Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien* 184/3 (1917), 1-38.

- Karatay, Fehmi Edhem. *Topkapı Sarayı Müzesi Arapça Yazmalar Kataloğu*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, 1962.
- Karatay, Fehmi Edhem. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1951.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1372.
- Kopp, Ulrich Friedrich. *Bilder und Schriften der Vorzeit*. 2. Cilt. Mannheim: 1821.
- Kühnel, Ernst. *Islamische Kleinkunst*. Berlin: R. C. Schmidt & Co., 1925.
- Kühnel, Ernst. *Islamische Schriftkunst*. Graz: Akademische Druck, 1972.
- Kürd Ali, Muhammed. *Hıtâtü'ş-Şâm*. Dimaşk: Matbaatü't-Terakkî, 1343-1347/1925-1928.
- Milo, Thomas. "Towards Arabic Historical Script Grammar through contrastive analysis of Qur'ân manuscripts". *Writings and Writing: Investigations in Islamic Text and Script in honour of Januarius Justus Witkam*. ed. Robert M. Kerr, Thomas Milo. 249-292. Cambridge: Arche Type, 2013.
- Moritz, Bernhard. *Arabic Paleography*. Kahire: 1905.
- Möller, Johann Heinrich. *Paläographische Beiträge aus den Herzoglichen Sammlungen in Gotha*. Eisleben: G. Reichardt, 1844.
- Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorâns*. Hamburg: Dieterichsche Buchhandlung, 1860.
- Nöldeke, Theodor vd. *Geschichte des Qorâns*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 3 Cilt. 1909-1919-1938.
- Ölçer, Nazan vd. *Türk ve İslâm Eserleri Müzesi*. İstanbul: Akbank, 2002.
- Ölçer, Nazan. "Türk Ve İslâm Eserleri Müzesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/543-544. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa-Ünsal, Hadiye. *Kur'an Tarihi* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Hayrettin. "Osman Mushafı Üzerine Bir Değerlendirme: "Semerkand Mushafı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/4 (2002), 584-594.
- Pissaref, S. *Kelâm-ı Şerîf*. Petersburg: 1905.
- Pretzl, Otto. *Die Fortführung des Apparatus Criticus Zum Koran*. Münih: der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1934.
- Puin, Gerd. "Observations on Early Qur'ân Manuscripts in Şan'â." *The Qur'an as Text*. ed. Stefan Wild. 107-111. Leiden: Brill, 1996.
- Rink, Friedrich Theodor. "Was Steht von der Kritik für den Koran zu Erwarten?". *Fundgruben des Orients* 1 (1809), 129-143.
- Sezgin, Fuad. *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde*. 21 Cilt. Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1990-1995.
- Spitaler, Anton. *Die Verszählung des Koran Nach Islamischer Überlieferung*. Münih: der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1935.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.

- Şahin, Seracettin. *Türk ve İslam Eserleri Müzesi Emevilerden Osmanlılara 13 Asırlık İhtişam*. İstanbul: Kaynak, 2009.
- Şûşâvî, Ebû Alî el-Hüseyin b. Alî b. Talha er-Racrâcî. *el-Fevâidü'l-cemile alâ âyâtî'l-celîle*. thk. İdris Azûzî. Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf, 1409/1989.
- Toderini, Giambatista. *Türklerin Yazılı Kültürü*. trc. Ali Berktaş. İstanbul: YKY, 2012.
- Unustası, Müjde (ed.). *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim: Türk ve İslam Eserleri Müzesi Kur'an-ı Kerim Koleksiyonu*. İstanbul: Antik A.Ş. Kültür Yayınları, 2010.
- Wright, William. *The Palaeographical Society Facsimiles of Manuscripts and Inscriptions (Oriental Series)*. Londra: Clowes, 1875-1883.
- Yaşar, Hüseyin. *Batının Kur'an Algısı*. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2010.
- Yıldırım, Müslüm. *Theodor Nöldeke'nin Kur'an'a Yaklaşımı "Geschichte des Qorâns" Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yıldırım, Müslüm. "Geschichte des Qorâns'ın (Kur'ân Tarihi) Kaynakları -İslâmî Kaynaklar-". *Diyanet İlmi Dergi* 56/2 (2019), 275-280.
- Yıldırım, Müslüm. "Geschichte des Qorâns'ın (Kur'ân Tarihi) Kaynakları -Batılı Kaynaklar-". *Usûl İslam Araştırmaları* 31 (2019), 119-174.
- Yıldırım, Müslüm. "Alman ve Avusturyalı Oryantalistlerin Mushaf Neşrine Katkıları". *Kur'an Araştırmaları ve Oryantalizm*. Ed. Prof. Dr. Necmettin Gökkır vd. 47-99. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2021.
- Zerkânî, Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı / Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

SAHÂBE KIRAATLERİNİN KAYNAKLIĞI MESELESİ*

Habip Kalaç**

Öz

İslâm ilimlerinin Hz. Peygamber ve sahâbeden sonra gelen nesiller tarafından sağlıklı bir şekilde anlaşılmasının temel etkenlerinden biri asıl kaynağa inmektir. Sahâbiler, kaynağa yakın olup müşahede etmekle bu hususta önemli bir fonksiyon icra etmişlerdir. Zikredilen bu ilimlerin usul ve kaideleri farklı zaman dilimlerinde gelişen şartlar bağlamında vücut bularak sistemli bir hâl almıştır. Kıraatler, vahiy süreciyle birlikte gündemdeki yerini alarak canlılığını muhafaza eden ilimlerden biri olmuştur. Öyle ki kıraat vecihlerine konu olan âyetlerin okunması, fonetiği, tecvidi, mahreci, secâvendleri gibi konularda kıraatler önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Aynı şekilde tefsirde lafızların yorumlanması, Arap lehçeleri çerçevesinde dildeki farklılıkların sarfi ve nahvî olarak ortaya konulması ve tespitinde önem arz etmektedir. Öte yandan fıkhîteki hüküm istinbatında başvurulan güçlü argümanlardan biridir. Bunun neticesinde kıraatler müfessir, Arap dili filologları ve fıkıh alanında çalışanlar için farklı bakış açısıyla zengin bir malzeme sunmaktadır. Bundan dolayı kıraatler farklı vecihleriyle tefsir, kelâm, fıkıh, Arap dili gibi ilimlere kaynaklık etmenin yanı sıra, alanda çalışan her bir araştırmacının nasları anlamadaki okuyuş vecihleriyle ilgilenmesini zorunlu kılmaktadır. Bazı çalışmalarda sahâbe kıraatleri dil ve tefsir boyutuyla parçacı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Biz, kıraatlerin dil ve tefsirinden ziyade, konunun bütünlüğünü yansıtmaya adına genel bir yaklaşım sergiledik. Bu çalışmada araştırmacının sınırlarını aşmadan yukarıda bahsi geçen kıraatlerin etkilediği genel alanları ele almadan sadece tefsir, sahâbenin farklı okuyuşları ve Mushaf yazımındaki etkisiyle beraber sahâbe kıraatlerinin kaynaklığı meselesi ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Kıraatleri ele alacağımız bu üç başlık altındaki bilgilerin alanda çalışacak kişilere katkı sunacağını düşünmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tefsir, Mushaf, Sahâbe, Kaynak, Vecih.

THE ISSUE OF THE COMPANIONS' QIRA'AT TO BE THE SOURCE

Abstract

One of the basic factors that Islamic sciences were healthily understood by the generations coming after the Prophet and his companions is to go down the real source. The companions were close to the prophet, the source, and they observed him, so they conducted a very important function. The procedures and rules of the before mentioned sciences came to existence in terms of developing in different periods and became systematic. Taking place in the agenda with the process of revelation, qira'at became one of the sciences

* Bu makale, Sahâbenin Kıraati ve Kaynaklık Değeri, adlı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Diyanet İşleri Başkanlığı.

e-mail: hkalac30@hotmail.com, **ORCID:** https:// 0000-0001-7800-2610

Atıf/Citation: Kalaç, Habip "Sahâbe Kıraatlerinin Kaynaklığı Meselesi". *BAİD* 18 (Aralık 2023), 151-183.

which preserved its vividness. That is to say that qira'ats perform important functions such as recitation of the verses of qira'at aspects, its phonetics, tajwid, source of utterance, sajawends etc. Likewise, interpretations of the words in tafsir and revealing and detecting the differences in the language within the framework of Arabic dialects as grammar and syntax are of great importance. On the other hand, this is one of the strong arguments used in the deduction of provisions in fiqh. Accordingly, the qira'ats present a rich material with the different perspective for exegetes, Arabic Language philologists and the scholars studying in the field of fiqh. Therefore, in addition to being a source of sciences such as tafsir, kalam, fiqh and Arabic language with their different aspects, qira'ats require every researcher working in the field to deal with the aspects of reading in understanding the texts. In some studies, the recitations of the Companions were discussed with a fragmentary approach in terms of language and interpretation. We displayed a general approach to reflect the integrity of the subject rather than the language and interpretation of the recitations. In this study, without exceeding the limits of the research and without addressing the general areas affected by the above-mentioned qira'ats, only the issue of the source of the Companions' recitations along with their effects on tafsir, different qira'ats of the companions and the writing of the Mushaf were tried to be brought to the fore. We think that the information under these three headings, in which we will discuss the qira'ats, will contribute to those who will work in the field.

Keywords: Qira'at, Tafsir, Mush'af, Companion, Source, Aspect.

Giriş

Sahâbe, Kur'ân'ın cem'î, kitâbeti, i'câmı, i'rabı vb. konularda belirleyici bir rol üstlenmiştir. İlk rolleri, inen Kur'ân âyetlerini ezberleyip kayıt altına alma şeklinde gerçekleşmiştir.¹ Kur'ân lafzı için ezberleme ve kayıt altına alma gibi ilk başlarda imkân doğmuşken, şifahi olarak okunan kıraatler için aynı durum gerçekleşmeyip bazı riskler doğmuştur.² Bu riskler Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) ve sonraki zaman dilimlerinde meydana gelen sıkıntılardan dolayı artarak devam etmiştir. Buna bir de fetihlerle İslâm coğrafyasının genişlemesi eklenince³ tedbir alma kaçınılmaz olmuştur.⁴ Alınan tedbirler, sahâbeden kurrâ olanların yerleştiği⁵ yerlerdeki insanlara Kur'ân okuyup öğretmeleri şeklinde gerçekleşmiştir. Bunun neticesinde kurrâ olan her bir sahâbinin kıraati (okumadaki farklılığı) bulunduğu yerlerde ön plana çıkmış, Şâm ehli Übey b. Kâ'b'a⁶ (öl. 33/654 [?]), Basralılar, Ebû Mûsâ Eş'arî'ye (öl. 42/662-63), Kûfeililer

¹ Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhibbuddin Abdussübhan Vaiz (Katar: Vezaretu'l-Evkaf, 1995), 4-5.

² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, çev. Hüseyin Avni Çelik, Sakıp Yıldız (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 1/72; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debb'a (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, ts.), 1/6-7.

³ Habip Kalaç, *Sahâbenin Kıraatı ve Kaynaklık Değeri* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 18.

⁴ Abdulfettah İsmâil Şelebî, *Ebû Alî el-Fârisî* (Cidde: Dâru'l-Matbaâti'l-Hadis, 1989), 19.

⁵ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbn Nedim, *Kitabü'l-Fihrist*, thk. Rıza Teceddütt (Tahrân: y.y., 1971), 40.

⁶ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/91.

İbn Mes'ûd'a (öl. 32/652-53) tâbi olmuşlardır.⁷ İlk başlarda Müslümanlar arasında ciddi ihtilâflar yaşanmamışsa da ilerleyen zaman dilimlerinde bazı sıkıntıların belirmesi üzerine sahâbeden ön planda olanların kıraat alanında kaynak alınma süreci başlamıştır.⁸

Sahâbeden hemen sonra belli başlı bölgelerde aşağıda görüleceği üzere kıraat alanında bir dağılım meydana gelmiştir. Mekke'de Mücâhid (öl. 103/721), İkrime (öl. 105/723), Tâvûs (öl. 106/725), Atâ b. Ebî Rebâh (öl. 114/732), Übeyd b. Ümeyre, Medine'de Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713), Urve b. Zübeyr (öl. 94/713), Atâ b. Yesâr (öl. 103/721), Sâlim b. Abdullah (öl. 106/725), Amr b. Abdulaziz, Muâz b. el-Hars Abdurrahman b. Hürmüz (öl. 117/735), İbn Şihâb ez-Zührî (öl. 124/742), Müslüm b. Cündüb ve Zeyd b. Eslem (öl. 136/754), Basra'da, Nasr b. Âsım (öl. 89/708 [?]), Âmir b. Abdulkays, Yahyâ b. Ya'mer (öl. 89/708 [?]), Ebû'l-Âliye (öl. 90/709), Câbir b. Zeyd (öl. 93/711-12), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), İbn Sîrîn (öl. 110/729), Ebû Recâ' (öl. 105/723-24 [?]), Kûfe'de Alkame (öl. 62/682), Mesrûk (öl. 63/683 [?]), Amr b. Şurahbîl (öl. 63/683), Abdurrahman es-Sülemî (öl. 73/692 [?]), Zir b. Hubeyş (öl. 82/701), el-Esved, Übeyd, Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713 [?]), el-Hars b. Kays (öl. 97/715 [?]), Rebî b. Haysem, Amr b. Meymûn, Şâm'da ise Mugîre b. Şihâb el-Mahzûmî gibi şahsiyetler bu bayrağı devralarak farklı ilimlerle beraber, buldukları yerlerde kıraat alanındaki öncülüğe ve çalışmalara devam etmişlerdir. Burada anılan isim listesinden de anlaşıldığı üzere sahâbe sonrası kıraatlerde bir hayli kurrâ çıkmıştır. Bunların sayısal niceliğinden ziyade asıl sıkıntı, bu kadar isim arasında farklı okumaların yapılmış olmasıdır. Zira bu okumalar alt tabakaya indikçe daha da karmaşık bir hal almaya başlamıştır.⁹ Şöyle ki İbn Mücâhid'in kıraatlerde yaptığı çalışma ve sınırlama, insanların kıraat alanında otorite olmuş kişileri takip etmesinin zorunluluğu yanında, kıraatleri belli bir sistem ve sayıyla sahâbe kıraatlerine ulaştırma şeklinde kendini göstermiştir.¹⁰

İnsanoğlu doğası gereği ihtilâfa meyilli bir varlıktır. Sahâbiler de aynı şekilde tefsir, fıkıh vb. gibi konularda ihtilâfa düşmüşlerdir. Ancak onlar ihtilâf durumunda Kur'ân ve sünnete başvurma şeklinde var olan problemleri gidermeye çalışmışlardır. Bununla beraber istenilen anlama ulaşma konusunda delil bulamadıkları zaman görüşleri doğrultusunda ictihad etmişlerdir. Buradan

⁷ Muhammed b. Alî İbnü'l-Cezerî, *Gayetu'n-nihayeti fi tabakati'l-kurrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlim, 1971), 1/442; es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 14.

⁸ Abdurrahman b. İsmâil b. İbrahim Ebû Şâme, *İbrâzü'l-meânî min Hırzî'l-emânî fi'l-kırâ'âti's-seb'* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İlim, ts.), 4-5.

⁹ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/91-92.

¹⁰ Ebu Şâme, *İbrâzü'l-meânî*, 5-6; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 47-48; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, thk. Ebû Suheyb el-Kermî (Ürdün: Beytü'l-Efkar, ts.), 2/173.

hareketle birtakım ihtilâfların meydana geldiği bilinmekle beraber bunların çeşitlilik olarak addedilmesi daha isabetli görünmektedir.¹¹ Tabii bu çeşitlilik daha sonraki dönemlerde yerini bazı çelişkili durumlara bırakmıştır.

Kur'ân'ın farklı kıraatler üzerinden okunduğu bir hakikattir. Bununla birlikte kıraatler sahih,¹² meşhur,¹³ şâz,¹⁴ müdrec¹⁵ vb. şekilde ayrı kategorilere tâbi tutulmuştur. Bu kategoriler bağlamında şâz kıraatlerin kaynak olması hususunda tartışmalar yaşanmış olmanın yanı sıra genel kanı bunların kaynak olmadığı yönündedir.¹⁶ Burada evvela üzerinde durulması gereken husus, sahâbiler arasında kıraat konusunda meydana gelen farklılıklardır. Zira aralarında zaman zaman bahsi geçen konuda ihtilâf yaşadıkları bilinmektedir.¹⁷ Biz de bu genel kanaat doğrultusunda hareket edip sahih kıraatlerdeki farklılıkların sahâbenin kıraat vecihleri, tefsir ve Mushaf yazımındaki yansımalarına değinmek suretiyle konuyu birkaç örnek üzerinden ele alacağız.

Kıraatlerle ilgili İsmail Karaçam, “Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okuma Kaideleri”, “Kur'ân-ı Kerim'in Nüzülü ve Kıraati”, Abdurrahman Çetin, “Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler”, İbrahim Taşçı, “Zeyd b. Sabit ve Kur'ân-ı Kerim'e Hizmeti”, Abdulkadir Karakuş, “Übey b. Kâ'b, İlmi Şahsiyeti, Kıraati ve Tefsirdeki Metodu”, Abdurrahman Çetin, “Kıraatlerin Tefsire Etkisi”, Nesrişah Saylan, “Hz. Aişe'ye Nispet edilen Kıraatlerin İncelenmesi”, Sebahattin Erdoğan, “Abdullah İbn Mes'ûd ve Kıraat İlmindeki Yeri”, Ahmet Cansız, “Sahih Kıraat İsnad Edilen Sahâbe Rivâyetlerinin Kıraat İlmindeki Yeri” vb. eserler zikredilebilir. Bu çalışmalarda genellikle kıraatlerin tefsire etkisi, yedi harf ve bazı sahâbilerin bu alandaki maharetleri sıralanmıştır. Bizim çalışmamız ise farklı okuyuşlarla sahâbe kıraatlerinin kaynaklığı meselesinin tespitinin yanı

¹¹ Saîd b. es-Seyyid Kutbî eş-Şâlî, *Edebu'l-ihtilâfi beyne's-sehabe ve eseruhu 'ale'l-vaki' el-İslamiyyi'l-İslam* (Beyrut: Dâru'l-Beşir, 2017), 214-215.

¹² Muttasil ve güvenilir bir senedle Hz. Peygamber'e ulaştırılan kıraatlerdir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-12.

¹³ Senedi sahih olan, Arap gramerine ve Hz. Osman Mushaflarının yazısına uygun bulunan kıraatlerdir. Ancak tevatür derecesine ulaşmamıştır. Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turas, 1984), 4/227-233.

¹⁴ Sıhhat şartlarından en az birini taşımayan kıraat, şâz olarak kabul edilmektedir. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'în*, 16-17.

¹⁵ Hadis çeşitlerinden müdrece benzerliği bulunmaktadır. Tefsir gayesiyle ziyade kılınan kıraatlerden sayılmıştır. Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 235.

¹⁶ Şihâbuddin Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhim Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidu'l-veciz*, nşr. Muhammed Alî Beydûnî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlim, 2003), 420; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'în ve mürşidu't-talibîn*, thk. Alî b. Muhammed el-İmrân (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1986), 86.

¹⁷ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/150.

sıra bahsi geçen kıraatlerin tefsir ve Mushaf yazımındaki etkisini göstermekle farklılık arz etmektedir.

1. Sahâbenin Farklı Okuyuşları

Aşağıda sunacağımız alt başlıkların içeriği hakkında bilgilendirmeye geçmeden önce burada şahsi Mushaf yazmış olan Hz. Ömer, Hz. Alî, İbn Mes'ûd, Übey b. Kâ'b gibi sahâbiler birtakım farklı okuyuşları ihtiva eden Mushaf'lara sahip olmuşlardır.¹⁸ Bu Mushaf'larda daha çok anlaşılması güç olan ibareler tefsir mahiyetindeki eklemelerle desteklenmiştir. Daha sonraki süreçlerde okumadaki birlikteliği sağlamak için bahsi geçen Mushaf'lar imha edilerek¹⁹ Hz. Osman'nın (644-656) mahiyetinde kurulan komisyon tarafından çoğaltılan tek Mushaf takip edilmiştir.²⁰

A-Ömer b. Hattâb'ın Mushaf'ı

Farklı Okuma	Kur'ân Metni
صِرَاطٍ مِّنْ أُنْعَمْتُمْ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَغَيْرِ الضَّالِّينَ ²¹	صِرَاطِ الَّذِينَ أَنْعَمْتُ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (1/7)
اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّمُ ²²	اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (3/2)

B-Alî b. Ebî Tâlib'in Mushaf'ı

أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ أَمِنَ الْمُؤْمِنُونَ ²³	أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ (2/285)
وَالْعَصْرِ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (وانه فيه الى اخر الدهر) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ²⁴	103/1-3) وَالْعَصْرِ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ

¹⁸ es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 340-360.

¹⁹ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbânetu 'an meâni'l-Kur'ân*, thk. Abdulfettah İsmâil (Kahire: Külliyyetu Dâri'l-Ulum, ts.), 33.

²⁰ Kalaç, *Sahâbenin Kıraatı ve Kaynaklık Değeri*, 291.

²¹ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Durru'l-mensûr et-tefsîru bi'l-me'sur*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezun li'l-Buhûsi ve'd-Dirasati'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyye, 2003), 1/80-82.

²² Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 5/175.

²³ es-Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 3/421.

²⁴ es-Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 16/642.

C-Übey b. Kâ'b'ın Mushaf'ı

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ (4/24)	فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ إِلَىٰ أَجْلِ مَسْمِيٍّ ²⁵
فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا (2/157)	فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ إِلَّا أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ²⁶
فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ (5/89)	فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِّتَّابَعَاتٍ ²⁷

D-İbn Mes'ûd'un Mushaf'ı

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ (4/40)	إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ نَمْلَةٍ ²⁸
وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ (3/43)	وَاسْجُدِي وَارْكَعِي فِي السَّاجِدِينَ ²⁹
لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ (2/198)	فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ ³⁰
قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ (5/64)	بَلْ يَدَاهُ بَسِطَانِ ³¹
فَإِنَّ خَيْرَ الرِّادِ التَّقْوَىٰ (2/197)	وَ خَيْرَ الرِّادِ التَّقْوَىٰ ³² وَتَزَوَّدُوا
مِنْ بَقْلِهَا وَفَنَائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا (2/61)	وَتُومِهَا ³³
103/1-3 وَالْعَصْرُ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ	وَالْعَصْرُ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ (وانه فيه الى اخر الدهر) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ³⁴
أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا (2/202)	أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا ³⁵

²⁵ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beirut: Dâru'l-Hayai't-Turasi'l-Arabî, 2002), 3/286.

²⁶ et-Taberî, *Cami'u'l-beyân*, 7/20.

²⁷ el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/152.

²⁸ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muħîf*, thk. Adil Ahmet Abdulmevcud (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlim, 1993), 3/261.

²⁹ es-Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 3/542.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-Şevkani, *Fethu'l-kadîr*, thk. Abdurrahman Umeyr (Dâru'l-Vefa: ts.), 1/364.

³¹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ħakâ'iki ğavâmi'it-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Adil Esmer Abdulmevcud Alî Muhammed Mu'avvid (Riyad: Mektebetü'l-Ablikan, 1998), 2/267.

³² Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfî İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*, thk. Ali Ahmed Abdulbaki (Kahire: y.y., 2000), 2/247.

³³ el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/146.

³⁴ es-Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 16/642.

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلْبَيْتِ ³⁶	وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ (2/196)
وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَهُ ³⁷	وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ (2/144)
وَلَا تَخَافَتْ بِصَوْتِكَ وَلَا تَعَالَ بِهِ ³⁸	وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا (17/110)
كَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرْآنَ ³⁹	وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرْآنَ (11/102)

Sahâbe kıraatlerinin farklı okuyuşlarını görme adına şahsi Mushaflarında yazılmış bazı tefsir ve kıraat örneklerini burada göstermiş olduk. Ayrıca sahâbeye ait Mushaflardaki kıraat farklılıklarının bu örneklerle sınırlı olmadığını belirtmek gerekir.

2. Mushaf Yazımında Kaynaklığı

Vahyin inmesiyle beraber nâzil olan âyetler Hz. Peygamber tarafından sahâbeye okunmuştur. Fakat bu işlem ilk başlarda şifahi yapılmakla beraber âyetlerin korunması için yeterli olmamıştır. Bundan ötürü inen âyetler farklı malzemeler üzerine yazılıp kayıt altına alınmıştır. Bununla kıraatlerde oluşacak hataların önüne geçilmesi hedeflenmiştir. Böylece inen âyetler sonraki nesillere hatasız bir şekilde aktarılabilmektedir.⁴⁰

Sahâbe kıraatlerinin Kur'ân'ın kitâbetindeki rolünü anlamak için vahiyden önceki Arap yazısına biraz değinmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz. Şöyle ki daha sonra gelen nesillerde bile kıraatlerin yazımında birtakım değişikliklerin olduğu varsayımından hareketle Kur'ân'ın cem'i ve kitâbetinde bu kıraatlerin belirleyici rol üstlendiği görülecektir. Vahyin indiği ortam ve yazının o günkü durumu da hesaba katılacak olursa, kıraatlerdeki farklı okuma ve kitâbetindeki değişiklikler daha sağlıklı bir şekilde anlaşılacaktır. Takdir edileceği üzere Kur'ân'dan önce Arapların yazı konusundaki durumları çok da iyi değildi. Nitekim Kur'ân da o dönemde yaşamış insanların bu gerçeğini aşağıdaki âyette ifade etmiştir.

³⁵ es-Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 1/661.

³⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. (Suûd: Dâru'l-Fikir, ts.), "T'ayinu'l-kıraat", *Kitabu'l-Hac* 4/351-352.

³⁷ Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Ruhu'l-meâni fi tefsiri'l-Kur'an'i'l-Azim ve's-seb'i'l-mesani* (Beyrut: İdaretu't-Tab'ati'l-Munir, ts.), 2/10.

³⁸ es-Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 5/352.

³⁹ el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/208.

⁴⁰ Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 122.

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

“O, ümmilere, içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderendir. Hâlbuki onlar, bundan önce apaçık bir sapıklık içinde idiler.” (el-Cuma 62/2) Aynı minvalde Hz. Peygamber de toplumun ümmîlik yönünü kastederek okuma-yazmadaki durumlarına değinmek suretiyle dönemin bu konuda nasıl bir hal içinde olduğuna ışık tutmuştur.⁴¹ Arapların yazı konusunda geri kalmalarında göçebe yaşam tarzları etkili olduğu gibi aynı şekilde kitâbî olarak takip edecekleri envanterin bulunmaması da etkili olmuştur.⁴² Bununla beraber bazı kaynaklar köle vesikalarıyla alakalı belgeler ve anlaşmalar gibi sınırlı da olsa yazının varlığını kayıt altına alıp günümüze aktarmak suretiyle, dönemin yazı özelliğini ve boyutunu nakletmiş olmaktadır.⁴³

İslâm’dan önce basit bir yapıda olup yaygın olmayan Arap yazısı, İslâmiyet’in yayılmasıyla birlikte farklı yerlere dağılmıştır. Bunun yanında Hicaz’da bu yayılmayla beraber değişik yazıların varlığından da söz edilmektedir. Vahyin inmesi sürecinde şifahi usulden kitâbete geçiş hususu zorunluluk arz etmiştir. Bu durum Arap yazısının yayılması ve gelişmesinde önemli bir etken olmuştur.⁴⁴ Bunun yanında yazının eğitim öğretim hayatına girmesi, mektuplar ve dışarıyla yapılan yazışmalar, Arap yazısına olumlu katkılar sağlamıştır. Ayrıca Hz. Peygamber’in yazının öğretilmesi konusunda sahâbeden bazılarını görevlendirmiş olmasının da birçok kişinin yazıyı öğrenmesinde önemli katkıları olmuştur.⁴⁵

Hatırlanacağı üzere Müslümanlar Medine’ye hicret etmekle farklı kültür ve dillerle temasa geçmişlerdir. Fakat kendilerinde var olan yazı dili teknik bakımdan bu temasa karşı yeterli bir düzeyde değildi. Öyle ki yazı içerisinde noktasız ve birbirine benzeyen harflerin varlığı bazı sıkıntılara sebep olmuştur. Bu durum, dili Arapça olanlar için ciddi bir problem olarak gözükmese de İslâm’a sonradan giren Arap dışı unsurlar için sıkıntı teşkil edebilmiştir. Bu sıkıntılar zamanla Müslümanlarda da dil noktasında birtakım yanlış okumalara

⁴¹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîh-i Buḥârî*, nşr. (Beyrut: Dâru't-Tesil, 2012), "Kitabü't-Tevhid", 13/1913.

⁴² Muhammed Hamidullah, *Hammâm b. Münebbih Hadis Mecmuası*, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: y.y., 1967), 15.

⁴³ Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Arap Yazısı", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993), (21.02.2022), 8/290-291.

⁴⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 1971), 20.

⁴⁵ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *Usdu'l-gâbe* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 3/171; Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 2/22-23.

sebeplere olmuştur. İşte bu problemlerden dolayı bir dizi tedbir alındığı sonraki dönemlerde mülâhaza edilecektir.⁴⁶

Burada verilen bilgiler ışığında, vahiy öncesi Arap yazısının durumunu göz önüne alıp, vahiyyle beraber geçirdiği değişimi ve tekâmülü görmeye çalıştık. Şimdi ise Arap yazısı hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra, Kur'ân'ın cem'i esnasında Hz. Peygamber'in yönlendirmesiyle, yazıyı öğrenmiş, vahiy kâtipliği yapmış ve kıraat alanında mâhir sayılan sahâbenin Kur'ân'ın cem'i esnasında Mushaf yazımındaki etkisine bakmak uygun olacaktır.

Bilindiği üzere inen âyetler Hz. Peygamber tarafından vahiy kâtiplerine yazdırılmıştır. Bununla birlikte âyetler insanlara bildirilmiş onlar da farklı malzemeler üzerine istinsahta bulunmuşlardır.⁴⁷ İnen âyetler Hz. Peygamber döneminde iki kapak arasına alınmamışsa da tilâveten muhafaza edilmiştir.⁴⁸ Daha sonra Hz. Ebû Bekir zamanında yaşanan bazı gelişmelere binaen dağınık şekilde farklı malzemeler üzerinde yazılı bulunan âyetlerin yedi harfi de ihtiva edecek şekilde toplandığı söylenmiştir.⁴⁹ Hz. Osman ise Azerbaycan ve Ermenistan fetihlerine katılan insanların birtakım farklı kıraat vecihleri okumaları üzerine⁵⁰ Hz. Ebû Bekir'in cem ettiği Mushafı istinsah ettirerek Kûfe, Basra, Şâm ve Medine gibi yerlere göndermiştir.⁵¹

İstinsah işlemi esnasında İbn Mes'ûd gibi birkaç kişide farklı kıraatleri ihtiva eden şahsi nüshaların olduğu bilgisi yanında, aynı zamanda farklı yerlerde sahâbeye ait değişik kıraatlerin okunduğu da malumdur. Bu karmaşanın yanında istinsah edilecek Mushaf'ın Kureyş lehçesinde olacağı yönündeki karar, sahâbe kıraatlerinin önemli bir fonksiyon icra ettiğini göstermektedir.⁵² Öte yandan Hz. Osman'ın istinsah işini imlayı ve kitâbeti bilen isimlere tevdi etmesi de sahâbenin etkisini göstermesi açısından önemli olmuştur.⁵³

Beş yıl süren istinsah işleminde komisyon başkanlığı daha önce cem işleminde olduğu gibi yine Zeyd b. Sâbit'e verilmiştir. İstinsah edilen Mushaf'ın yazımında zaman zaman küçük çapta tartışmalar yaşanmıştır. Üzerinde yoğun

⁴⁶ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Muhkem fi nektî'l-Mesahif*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlim, 2003), 18.

⁴⁷ el-Askalânî, "Kitabu't-Tevhid", 5/4987.

⁴⁸ et-Taberî, *Cami'u'l-beyân*, 1/58; Osman Keskiöglü, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: y.y., ts.), 152.

⁴⁹ ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Sa'id, *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr ma'a kitabi'n-nukât* (Dımaşk: Matbaâ et-Terakki, 1940), 119-120.

⁵⁰ et-Taberî, *Cami'u'l-beyân*, 1/59; el-Kaysî, *el-İbâne*, 62-63.

⁵¹ ed-Dânî, *el-Mukni'*, 9.

⁵² es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 77.

⁵³ et-Taberî, *Cami'u'l-beyân*, 1/27; Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşid*, 54; el-Askalânî, "Kitabu't-Tevhid", 8/4999; Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1853), 2/47-48.

bir şekilde tartışmanın yaşandığı kelime nakillere göre التَّابُوتُ ibaresi olmuştur. Komisyonunda bulunan heyet üyelerinden Zeyd, bu kelimenin التَّابُوتُ şeklinde olması gerektiği, yani son harfinin ta-i marbûta (kapalı/yuvarlak) biçiminde, öbürleri ise ta-i meftûha (açık) şeklinde yazılması gerektiği yönünde görüş bildirince aralarında tartışma yaşanmıştır. Bu tartışmaların öncesine bakılacak olursa sahâbe içinde, cem etmiş oldukları Mushaflardaki kıraati sürdürme noktasında direnenlerin olduğu ve birtakım çekişmelerin yaşandığı hatırlanmalıdır.⁵⁴ Tartışmaya tekrar dönecek olursak üzerinde ihtilâf yaşanmış kelime hakkında Hz. Osman'a başvurulması neticesinde ilgili kelimenin التَّابُوتُ şeklinde yazılmasına karar verilip var olan çekişmeye son verilmiştir. Zira bu kelime Kureyş lehçesinde التَّابُوتُ şeklinde yazılmaktaydı.⁵⁵ Öte yandan hattı tercih edilen komisyon üyelerinin Kureyşli olması kelimenin yazım biçiminde önemli rol oynamıştır. Dolayısıyla bir ihtilâf yaşanması halinde sahâbe çoğunluğunun görüşünün önemi ortaya çıkmakla beraber üzerinde ihtilâf yaşanmış kelimenin Kureyş lehçesine göre yazılmış olması, yedi harfin ana temelini aynı lehçenin oluşturduğu yönünde güçlü bir destek sunmuş olmaktadır.

İstinsah işlemi tamamlandıktan sonra bir örneği Hz. Osman'a arz edilmiştir. Daha sonra yapılan çalışmayı inceleyen halife, Mushaf'ta bazı imlâ hataları olduğunu dile getirmiştir. Bu hataların komisyonunda görev alan Übey b. Kâ'b'a ait olduğu, hatta Hz. Ömer'in bu konuda bir şerzenişte bulunduğu rivâyet edilmektedir.⁵⁶ Öbür yandan Hz. Osman'ın buradaki lahn olgusunun zamanla Arapların diliyle düzeleceği şeklindeki ifadesi her ne kadar rivâyet edilmekte ise de ilgili ibarenin senedinde sıkıntı olduğu tespit edilmiştir.⁵⁷ Çünkü buradaki lahn meselesinin dil ve yazıdaki yanlışlık olmadığı, aksine lehçe anlamında kullanıldığı Arapça sözlüklerden önemli bir yere sahip olan İbn Manzûr'un (öl. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ında geçmektedir. Bu açıklamalar yanında Hz. Osman'ın, iddia edildiği gibi Mushaf'taki yazım yanlışlarını Arap diline havale etmiş olması rivâyet senedindeki problemden dolayı sağlıklı bir neticeye götürmemektedir. Ayrıca التَّابُوتُ kelimesindeki tartışmaya müdâhil olan halife nasıl olur da yapılan istinsah işlemi sonucunda yazılan Mushaflardaki yazım yanlışlarına sessiz kalmış olabilir? Sorudan da anlaşıldığı üzere, lahn olgusunun insanların düzeltmesine bırakılmayacak kadar önemli bir mesele olduğu

⁵⁴ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/150.

⁵⁵ es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 207.

⁵⁶ el-Askalânî, "Kitabu't-Tevhid", 5/4991.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehebî, *Seyru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Abdullah b. Ferec el-Şerif (Bağdat: Matbaâtu Nur Dicle, 2010), 4/442.

kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.⁵⁸ Öyle ki burada şu hususu da hatırlatmakta fayda vardır: Daha sonraki dönemlerde İmam Mushaf'ından istinsah edilen nüshalar arasında bazı yazım ve kıraat farklılıkları ortaya çıkmıştır. Bunlar takip edilen imamların kıraati olup senedleri sahâbeye ulaştırılmıştır. Bu konuda beldeler arasındaki Mushaf farklılıklarıyla ilgili Sicistânî (öl. 316/929) detaylı bilgiler sunmuştur.⁵⁹

Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaf'ta bulunduğu iddia edilen hatalı yazımın, sahâbeye has olan Mushaf'larda bulunduğu dair bir rivâyet nakledilmemiştir. Kaldı ki İbn Mes'ûd'a ait olan Mushaf istinsah işleminden sonra bile uzun zamanlar okutulmuştur. Daha açık bir ifadeyle, İbn Mes'ûd'a ait Mushaf'a yönelik iddia edildiği gibi bir lahn hatası isnad edilmemişken, sahâbeden müteşekkil komisyon tarafından istinsah edilen Mushaf'ta böyle bir yazım hatasının olduğunu söylemek, çelişkiden başka bir şey değildir.

3. Tefsirdeki Kaynaklığı

Bu başlık altında sahâbe kıraatlerinin tefsirdeki kaynaklığı ele alınacaktır. Sahâbilerden rivâyet edilen bir hayli kıraat vechi bulunmakla birlikte tamamını burada zikretmek yerine, tefsirdeki kaynaklığını yansıtmaya adına birkaç örnek vermek yeterli olacaktır.

Tefsir, bir şeyi açıklamak, beyan etmek ve lafızdaki müşkül durumu açıklığa kavuşturmak anlamında kullanılmıştır.⁶⁰ Bu meyanda tefsir yöntemlerinin en isabetlisi, Kur'ân'ı yine Kur'ân'la açıklamaya çalışmaktır. Nitekim Kur'ân'daki birçok âyetin başka âyetler referans gösterilerek açıklandığı görülmektedir. Bir sonraki yöntem ise Hz. Peygamber'in tefsirine başvurmaktır.⁶¹ Çünkü Kur'ân'ın anlaşılmasında Hz. Peygamber en önemli kaynak mesabesinde.⁶²

Kur'ân'ı değişik açılardan ele alan müfessirlerin çalışmaları neticesinde farklı türde tefsir çeşitleri ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda tefsirler genel olarak rivâyet ve dirâyet şeklinde iki kısımda incelenmiştir. Bu iki alanda çalışma yapmış olanlar ilmî birikimleri neticesinde farklı yöntemler kullanmışlardır. Rivâyet tefsirinde genel olarak Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiine ait sözler de yer yer delil olarak kullanılmakla beraber, dirâyet tefsirinde bu delillerin yanı sıra müfessirin kendi yorumunu da kattığı görülmektedir. Durum böyle olmakla beraber İslâm coğrafyasının genişlemesiyle farklı kültürlerin dâhil

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, ed. Muhammed Ahmet Hasbullah Abdullah Alî el-Kebir, Haşim Muhammed eş-Şâzelî (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 2/395; ed-Dânî, *el-Muhkem*, 119.

⁵⁹ es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 236-378.

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "Nebi", 3412.

⁶¹ Ahmet Gül, "Sahabe Tefsirinde Dil Olgusu", (*XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı* 2016), 198-209.

⁶² Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 209.

olması bazı düşüncelerin Kur'ân'a dayandırılma arzuları vb.nin zuhuruyla, sahâbeden itibaren Kur'ân tefsiri zorunlu bir hal almıştır.⁶³ Nitekim salat, zekât gibi kavramlar İslâm'dan önce de mevcut olup bunlara vahiyle beraber yeni anlamlar kazandırılmıştır.⁶⁴ Bunun sonucunda değişik ilimlere yönlendiren âyetlerin varlığı ve zamanla anlamlarının daha iyi kavranacağı düşünülünce tefsire olan ihtiyaç daha iyi anlaşılmış olacaktır.⁶⁵ Buradan anlaşıldığı üzere tefsirin gelişme, ihtiyaç ve bazı kavramlara yüklenen yeni anlamların ortaya çıkmasına binaen meydana geldiğini söylemek mümkündür.

Hz. Peygamber'in tebliğ ve tebyin şeklinde önemli iki fonksiyonu olmuştur. Bu iki özelliğinden dolayı Kur'ân'ı tefsir mahiyetinde ilk mercî yine kendisi olmuştur. Arapça inen âyetler yanında tartışmalı olmakla beraber Arapça olmayan kelimeler de olmuştur. Müşkül gibi görünen ve anlamları bilinmeyen bu kelimeler Hz. Peygamber'e sorularak öğrenilmiştir. Bunun için tefsir amelîyesi Hz. Peygamber'le başlamıştır. Daha sonra sahâbe almış olduğu ilmî birikimle sonraki nesillere kaynaklık teşkil etmiştir. Bundan dolayı insanlar anlamını bilmedikleri âyetleri, Hz. Peygamber'in öğrencileri konumunda olan sahâbeye danışarak öğrenmişlerdir.⁶⁶

Sahâbeyi ön plana çıkaran ve onları başta tefsirde mercî kılan bazı özellikler olmuştur. Genel itibariyle bunlar dört halife, İbn Mes'ûd, İbn Abbas, Übey b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi kişilerdir.⁶⁷ Hz. Alî'nin Hz. Peygamber'in evinde yetişmesi, İbn Abbas'ın tefsire dair ne aldıysa Hz. Alî'den aldığını söylemesi ve ona öğrencilik yaptığını ifade etmesi, İbn Mes'ûd'un ilimdeki derinliği gibi özellikleri onları, Hz. Peygamber'in ardından ilimleri almada ve aktarmada kendilerinden sonrakiler için mercî konumuna yükseltmiştir.⁶⁸ Bu doğrultuda sahâbe kıraatleri âyetlerin anlaşılmasında müfessirlerin başvurdukları kaynaklar arasında sayılmıştır.

Sahâbe, âyetlerin tefsirini ya Hz. Peygamber'den duyduğu şekliyle ya da ictihadları üzere yapmışlardır. İctihadlarıyla tefsir yapmada şiir, belâgat, Arap dili gibi yöntemleri devreye almışlardır. Bununla birlikte Kur'ân her ne kadar Arapça inmişse de ona muhatap olanlar İbn Haldûn'un (öl. 808/1406)

⁶³ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 37.

⁶⁴ et-Taberî, *Cami'u'l-beyân*, 13/521.

⁶⁵ Sadrettin Gümüş, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990), 23-24.

⁶⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrûn* (Kuveyt: Daru'n-Nevadir, 2010), 1/31-35.

⁶⁷ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/187.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, sad. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb (Cidde: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1423), 1/16.

ifadesiyle: “Onu Arapların tamamı anlıyordu”⁶⁹ şeklindeki düşüncesine itiraz edilmiştir. Çünkü sahâbenin tamamı ilim bakımından aynı seviyede olmadığı için bu durum tefsirde de kendini hissettirmiştir.⁷⁰ Burada sadece kendisinden kıraat rivâyet edilen sahâbenin okuyuşları, kıraât-i aşere bağlamında ele alınarak tefsir mahiyetindeki açıklamalar öncelenmiştir. Zira konu hakkında sahâbenin yapmış olduğu birçok açıklama olduğu bilinmekle beraber⁷¹ mesele i’rab, hüküm çıkarma, sarf/nahiv gibi başlıklarla ilgili alanlara bırakılmıştır.⁷² Çünkü buradaki asıl maksadımız, kıraatlerin sahâbe okuyuşları bağlamında tefsirdeki etkisiyle farklı yorumlanmasına etki eden okumaları görmektir. Kıraate konu olan bazı sûreler ele alınıp kıraat farklılığı ve anlamdaki değişime değinilmiştir. Bu açıklamalardan sonra sahâbe kıraatlerinin tefsire etkisine geçelim.

3.1. Anlamdaki Kapalılığı Açıklama

Anlamdaki kapalılığı giderme hususunda مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ (el-Fâtiha 1/4) âyetinde geçen مَالِكِ kısmının kıraatı hakkında bazı ihtilâflar yaşanmıştır. “Malik” ifadesi burada ism-i fâil olan مَلِكٌ ifadesinin masdarı olarak alınmıştır. Âsım, Kisâi ve Ya’kûb’un, “Malik” şeklinde okumasına mukabil, Ebû Amr, İbn Âmir ve Hamza ise “Melik” şeklindeki okumayı tercih etmişlerdir.⁷³ İfadeyi “Malik” şeklinde okuyanlar قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ (Âl-i İmrân 3/26) âyetinde altı çizili kısımdan hareketle ibareyi referans alıp bu şekilde okumuşken,⁷⁴ “Melik” şeklinde elifsiz okuyanlar ise مَلِكِ النَّاسِ (en-Nâs 114/2) kısmını okuyuşlarına hüccet olarak göstermişlerdir. Bu iki farklı okuma şekli anlama etki etmektedir. Şöyle ki: “Malik”, “Melik”in anlamını kapsamayıp daha dar anlamda kullanılmaktadır. “Malik” bir şeyin sahibi olma anlamındayken, “Melik” ise o şeyin hem kendisine hem de içindekilere sahip olma şeklinde daha kapsamlı bir anlam içermektedir.⁷⁵ Yani “Malik” sahip iken “Melik” ise hükmetmek anlamındadır. Çünkü “Malik” ifadesindeki mülkiyet, İbn Abbas’ın ifadesiyle, insan için hüküm barındırmadan geçici olarak dünyadaki sahipliği içerirken, “Melik” ise mülkiyetle beraber hem dünya hem de âhirette mülkü ve hükümlerini teke

⁶⁹ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş (Dimaşk: Mektebetü'l-Hidaye, 2004), 2/174.

⁷⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 228-229.

⁷¹ el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/288.

⁷² Kalaç, *Sahâbenin Kıraatı ve Kaynaklık Değeri*, 199.

⁷³ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî el-Mekkî, *el-Keşfu 'an vücûhi'l-kıraati'l-aşri ve ileliha ve hüccetiha*, thk. Muhyiddin Ramazan (Dimaşk: Mecmu'atu'l-Luğati'l-Arabiyye), 2/27.

⁷⁴ Mekkî, *el-Keşfu an vücûhi'l-kıraati'l-aşri*, 28.

⁷⁵ Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetu'l-kıraat*. thk. Said Afgani İbn Zencele, *Hüccetu'l-kıraat*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), 46.

indirip sadece Allah'a has kılarak daha genel bir anlam ihtiva etmektedir. Bu ifadeden hareketle kul için "Melik" denilmez şeklindeki okuyuşun daha baskın olduğu görülmektedir.⁷⁶ Bunun yanında Hz. Peygamber'in bu kelimeyi her iki şekilde okuduğu rivâyet edilmiştir.⁷⁷ Ebû Bekir, Ömer, Osman, Übey, İbn Mes'ûd, İbn Abbas, İbn Ömer ve Ebû'd-Derdâ (öl. 32/652 [?]) gibi sahâbeden de kalabalık bir grubun ilgili kelimeyi, "Malik" şeklinde okudukları rivâyet edilmiştir. Dolayısıyla "Melik", "Malik"ten daha kapsamlı olduğu için her "Melik", "Malik"tir ama her "Malik", "Melik" değildir demenin daha isabetli olduğu sonucuna varılmıştır.⁷⁸ Bundan dolayı çoğu kurrâ imam, sahâbe kıraati olan "Malik" şeklindeki okuyuş vechini tercih etmişlerdir.⁷⁹

Anlamdaki kapalılığa tesir eden sahâbe kıraatlerine dair örneklerden biri de **فِيهِ** آیات **بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ** (Âl-i İmrân 3/97) "Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır." âyetidir. Altı çizili kısımdaki zamirden hareketle Beytullah'ın içinde bazı âyetlerin/nişanelerin varlığına atıfta bulunulmuştur. Fakat bu haliyle anlamda bir muğlaklığın oluştuğu görülmektedir. Çünkü âyette geçen "deliller" ifadesinden neyin kastedildiği açık bir şekilde anlaşılmış değildir. Bu haliyle maksadın anlaşılmasından ötürü tefsirlerde "deliller" ifadesinden hareketle birçok yorum yapılmıştır. İlgili ifadeyi cumhur, cemi şeklinde okumuşken sahâbeden Übey b. Kâ'b, Hz. Ömer ve İbn Abbas, **أَيُّ بَيِّنَةٍ** şeklinde tekil sigayla okumuşlardır.⁸⁰ Bu iki okuma neticesinde çoğul siga şeklinde okuyanlara göre Beytullah'ın içinde Hz. İbrâhim'in makamıyla beraber birçok delil bulunduğu, tekil okuyanlara göre ise delillerden maksadın makam-ı İbrâhim'in kendisi olduğu, şeklinde iki farklı yorum ortaya çıkmıştır.⁸¹ Yapılan farklı kıraat vecihleri arasında sahâbe kıraati bağlamında maksadın anlaşılmaya çalışıldığı görülmektedir. Bununla birlikte âyette çoğul şekliyle geçen **أَيُّ بَيِّنَاتٌ** (deliller) biçimindeki ibareyle, Allah'ın birliğinin kastedilmiş olmasını söylemek evvela zor görünmektedir. Yapılan açıklamalardan da anlaşıldığı üzere ilk etapta bu sonuca varılamadığı gözlemlenirken, buradaki belirsizliği gidermenin yolu, **أَيُّ بَيِّنَةٍ** şeklindeki sahâbe kıraatine başvurmak suretiyle, ibaredeki asıl maksadı ortaya koymaya çalışmaktır.

⁷⁶ et-Taberî, *Cami'u'l-beyân*, 1/150-155.

⁷⁷ es-Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 1/68.

⁷⁸ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî İbn Haleveyh, *el-Hüccce fi'l-kırâ'âti's-seb'a*, thk. Abdulali Salim Mükerrrem, (Beyrut: Dâru's-Şuruk, 1979), 63.

⁷⁹ Mekkî, *el-Keşfu an vücûhi'l-kıraati'l-aşr*, 28-29.

⁸⁰ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâtî el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 2001), 1/475.

⁸¹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981), 8/165-166.

3.2. Müdrec Kıraat İle Açıklama

Sahâbenin müdrec kıraatleri bağlamında âyetteki kapalılığın giderildiği örneklerden birini *يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فُتْكُوى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ* (et-Tevbe 9/35) “*O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılacak da onların alınları, böğürleri ve sırtları bunlarla dağlanacak.*” altı çizili kısım teşkil etmektedir. Sahâbe ve sonrasında yaşayan âlimler arasında âyetin sebab-i nüzûlü etrafında farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Ebû Zer el-Gifârî'nin (öl. 32/653) burada Müslümanlarla beraber Ehl-i Kitâb kastedilmiştir şeklindeki görüşüne mukabil, Muâviye (öl. 60/680) kastedilenlerin sadece Ehl-i Kitâb olduğu yönünde yaklaşım sergilemiştir.⁸² Sahâbenin bu ihtilâfı nakledilmişken, âyette geçen altı çizili kısım da ilgili ihtilâflar yaşanmıştır. Burada geçen *ظُهُورُهُمْ* (*sirt*) kelimesinden maksadın insan bedenindeki karın bölgesi olduğu belirtilmiş ve Übey b. Kâ'b'ın *بُطُونُهُمْ* (*karınları*) şeklindeki kıraati de ibaredeki asıl maksadın *بُطُونُهُمْ* olduğu yönünde delil olarak sunulmuştur.⁸³

Müdrec kıraatlerin tefsirdeki etkisi bağlamında İbn Mes'ûd'dan alıntılanmış bir örnekle farklı okumaların etkisine devam edelim.

قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا (Tâhâ 20/96) “*Samiri şöyle dedi: Ben onların görmediği şeyi gördüm. Elçinin izinden bir avuç avuçladım da onu attım.*” âyetinde altı çizili kısımda murat edilen maksat açık bir şekilde anlaşılammaktadır. Tefsirlerde geçen bilgiye göre Hz. Mûsâ'ya gelen elçi binitli gelmiştir. Fakat burada izinden toprak alınan kişinin kimliğiyle ilgili bir karışıklık olduğu görülmektedir. Bu karışıklığı giderme adına İbn Mes'ûd'un *مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ* (*elçinin atının izinden*) ifadesinden hareketle altı çizili kısım kıraate ilave edilerek, izinden avuçlanan kişinin kimliği açığa kavuşturulmaya çalışılarak ibaredeki muğlaklık giderilmiştir.⁸⁴ Neseî de (öl. 710/1310) ilgili kıraatin kaynağını vermeden *فَرَسٍ* ifadesini ekleyerek burada anlaşılması gereken kişinin gelen elçi olduğu yönünde açıklamalarda bulunmuştur.⁸⁵ Aynı yöntemle çoğu müfessir, tefsir adına yaptıkları yaklaşımlarıyla İbn Mes'ûd kıraatini referans alarak anlamdaki belirsizliği kaldırmaya çalışmışlardır.

Bir önceki âyette olduğu gibi sahâbe kıraatlerinin açıklayıcı mahiyette meâni ve tefsir türü eserlerde müdrec kıraat bağlamında zaman zaman referans alındığı izlenmiştir. Bunlardan biri de aşağıdaki âyettir. *رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا* (el-Bakara 2/127) “*Rabbimiz! Bizden kabul buyur!*” âyetini Ferrâ'nın (öl. 207/822),

⁸² el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/182-183.

⁸³ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 16/49.

⁸⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 6/254-255.

⁸⁵ Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve haqâ'iku't-te'vil*, thk. Yusuf Alî Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kelime'ti't-Tayyib, 1998). 2/381.

Meânî'sinde İbn Mes'ûd'a nispet ettiği kıraate göre **وَيَقُولانِ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا** şeklindeki rivâyeti yanında, aynı zamanda bu ifade gaib sigayla da rivâyet edilmiştir. Aynı doğrultuda birçok tefsir sahibinin altı çizili ifadeyi açıklayıcı bapta "...ve ikisi: *Rabbimiz! Bizden kabul buyur!*" şeklinde olması gerektiği yönünde kanaat belirtmişlerdir. Taberî de (öl. 310/923) aynı minvalde dua mahiyetindeki bu âyetten anlaşıldığı gibi iki kişinin, Hz. İbrâhim ve oğlu İsmâil olması hasebiyle **وَيَقُولانِ** ibaresinin altı çizili kısmını tefsir mahiyetinde derç ederek, İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b'a isnad etmek suretiyle açıklamalarda bulunmuştur.

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ (el-Bakara 2/213) "*İnsanlar tek bir ümmetti. Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdi*" âyetinde geçen insanların tek bir ümmet olması ifadesinden hareketle birçok yorum yapıldığı kaynakların referanslarından anlaşılmaktadır. Yorumların çokluğunun yanı sıra buradaki ümmet kavramıyla kelimeye konu olan insanlar hakkında ihtilâfa düştüğü görülecektir. Bu yorumların bazıları şöyledir:⁸⁶ İnsanlar belli bir zaman geçtikten sonra kin, haset ve çekişmeden dolayı ihtilâfa düşerek dünya sevgisine dalmışlardır. Hz. Âdem'le Nûh arasında on asır (nesil) geçene kadar bir ihtilâf yaşanmamış, tek millet (şeriat) üzere kalmışlardır. İnsanlar ihtilâfa düştükleri anda İbn Abbas ve Katâde'nin (öl. 117/735) ifadeleriyle, Hz. Nûh peygamber olarak gönderilmiştir. Farklı bir yaklaşım da Hz. Nûh'la beraber gemiye binenlerdir şeklinde vücût bulmuştur. Hz. Âdem, Havvâ veya Hz. Âdem'in evlatlarıdır şeklinde ilgili kelimedenden dolayı birçok farklı anlamı beraberinde getirdiği kaynaklar tarafından haber verilmektedir. Bunun yanında müfessirler isabetli bir yorumda bulunmak için sahâbe kıraatinden hareketle âyetten muradın ne olması gerektiği yönünde çaba harcamışlardır. Bunlardan biri de müfessir Taberî olup ümmet kelimesindeki maksadı tek din üzerinde bulunma şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca düşüncesini desteklemek için de **وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً** (el-Mâide 5/48) "*Eğer Allah dileseydi elbette sizi tek bir ümmet yapardı.*" âyetini delil göstermesidir. Öte yandan İbn Abbas, İbn Mes'ûd veya Übey b. Kâ'b'ın kıraati olan **كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ** altı çizili kısım müdrec kıraat bağlamında referans gösterilerek, insanların ilk başta tek millet (din, şeriat) üzere oldukları, fakat zaman aralığının genişlemesiyle çeşitli sebeplerden ötürü ihtilâfa düştükleri anlatılmaya çalışılmıştır.⁸⁷ Zemaşerî de (öl. 538/1144) burada **وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا** (Yûnus 10/19) "*İnsanlar*

⁸⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 2/163-165; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6/12-14.

⁸⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân* thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu (İstanbul: Daru'l-Mizan, 2010), 2/9-12; Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî Ebû'l-Leys, *Tefsiru Semerkandî*, thk. Adil Esmet Abdulmevcut Alî Muhammed Mu'avvid (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlim, 1993), 1/199-201.

(başlangıçta tevhit inancına bağlı) tek bir ümmet idiler;” âyetini delil göstermek suretiyle ümmet ifadesindeki maksadın islâm olduğunu söylemiştir. Bu yöndeki düşüncesine *لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ* (Bakara 2/213) kısmını örnek gösterip *وَاحِدَةً أُمَّةً* ibaresinden sonra gelen *فاختلفوا* kısmının hafif edilerek eklenmediği şeklinde açıklama yaparak, âyeti anlaşılır kılmak için sahâbenin müdrec olan kıraatiyle istişhadda bulunmuştur.⁸⁸ Burada görüldüğü gibi müfessirlerin âyetleri açıklama gayesiyle çeşitli argümanlar kullanmış olmalarının yanı sıra bunlardan birisinin de sahâbeden rivâyet edilen müdrec kıraatler olduğu anlaşılmaktadır.

الَّذِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ “Peygamber, müminlere kendi canlarından daha önce gelir. Onun eşleri de müminlerin analarıdır.” (el-Ahzâb 33/6) Müdrec kıraatler bağlamında tefsirinde bir hayli yorum yapan müfessirlerden biri de Zemahşerî’dir. O, İbn Mes’ûd’a atfedilen *مِنْ أَنْفُسِهِمْ* *وَازْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ* şeklindeki müdrec kıraat ile Hz. Peygamber’in kayıtsız bir şekilde müminler nezdinde her konuda önde bulunduğu ve kendileri üzerinde oldukları hak noktasında daha evla olduğunu ifade etmiştir. Bu da Hz. Peygamber’i kendi nefislerinden daha fazla sevdiğinin bir tezahürüdür. Buna karşılık Hz. Peygamber de onlara karşı kendilerinden daha fazla merhametlidir.⁸⁹ *حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ* “O size çok düşkün, müminlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir.” (et-Tevbe 9/128) Nitekim âyetin bu kısmı Hz. Peygamber’in merhametine işaret etmektedir. Ayrıca İbn Abbas’ın, Müminlerin Hz. Peygamber’i kendilerine tercih edip önceliklerini, Peygamber bir şey istediğinde inananlar kayıtsız şartsız kabul ederler şeklinde dile getirmiş olması, Peygamber’in müminlerin nezdindeki kıymetini göstermektedir.⁹⁰ Yukarıdaki açıklamalardan sonra Beydâvî de (öl. 685/1286) *الَّذِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ* *وَهُوَ أَبٌ لَهُمْ* âyetin sonuna altı çizili kısmı ekleyip kaynağını belirtmeden, Peygamber’in müminlerin babası olduğunu ifade etmek için tefsir mahiyetinde müdrec kıraatten istifade ettiği görülmektedir. İbn Mücâhid bu anlamda, “Her peygamber, ümmetinin babasıdır.” ifadesinden hareketle müdrec kıraatin referans alındığına atıfta bulunmuştur.⁹¹ Kendisiyle tefsir yapılmaya çalışılan bu kıraat şekli Übey b. Kâ’b

⁸⁸ et-Taberî, *Cami’u’l-beyân*, 3/621-625; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/421; eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 1/379.

⁸⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/50; Ebü’l-Leys, *Bahru’l-Ulum*, 3/38.

⁹⁰ Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi’l-ilmî’t-tefsîr* (Beyrut: Mekettebü’l-İslâm, 1983), 6/352; es-Süyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr*, 11/727-229; Ebü Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Beğavî, *Me’âlimü’t-tenzil* (Riyad: Dâru Tayyibe, ts.), 6/319.

⁹¹ Nâsirüddîn Ebü Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vil*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru İhyai Turasi’l-Arab, ts.), 4/224; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/50; Mehmet Bağış, "Uluslararası Hz. İbrahim (a.s) ve Nübüvvet

(bazı yerlerde İbn Abbas'a isnad edilmekte) tarafından kelimenin yeri مِنْ أَنْفُسِهِمْ - وَأَرْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَهُوَ أَبُو لَهُمْ altı çizili müdrec kıraat- âyetin sonuna gelecek şekilde okunmuşken, kimisinin de bu kısmı âyetin ortasında okuyarak, anlamda değişiklik yapmayacak şekilde, ibarelerin yerini değiştirdiği görülmektedir.⁹² Burada görüldüğü gibi müfessirler tefsirlerinde Peygamber'in ümmet için taşıdığı değeri ve önemi kavratma adına, sahâbe kıraatlerini kaynak almakla, müdrec kıraatin yeri her ne kadar farklı olmuşsa da yararlanmaya çalışmışlardır. Ayrıca şunu da ifade etmekte fayda vardır: İlgili kelimenin yeri değişmiş olmakla beraber anlamda herhangi bir etkisinin olmadığı bilinmelidir. Zira kıraatin âyet içerisinde farklı yerlerde zikredilmesi anlama tekit katmaktadır.

3.3. Anlam Değişimini Açıklama

كَلِمَاتٍ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ نَسْتَطِيعُ رَبِّكَ *Hani havâiriler de, "Ey Meryemoğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?" demişlerdi.*" (el-Mâide 5/112) Altı çizili kısmın i'rabı hakkında kaynaklarda farklı okuyuş vecihleri yapıldığına dair nakiller yapılmıştır. İmam Kisâî, هَلْ نَسْتَطِيعُ رَبِّكَ ifadesinde ي harfini ت harfine çevirerek okumuştur. Bu doğrultuda Rab kelimesindeki ب harfinin harekesini ise fethayla okuyup يَا عِيسَى أَنْ نَسْأَلَ رَبِّكَ biçiminde değerlendirerek cümleye i'rabtaki göreviyle ilgili yeni bir tevcih kazandırmıştır. Buna karşın cumhurun kurrâsı, âyetteki şekliyle okumuşlardır.⁹³ Burada bahse konu olan havâiriler, Allah'a iman eden muvahhid müminlerdir. Öte taraftan okuyuş farkıyla ilgili Hz. Âişe'ye (öl. 58/678) isnad edilen kıraat vechinde هَلْ نَسْتَطِيعُ رَبِّكَ şekliyle okumuş olması, ilk başta çelişkili bir durumun varlığını haber verir gibi durmakta ise de meselenin görüldüğü gibi olmadığı yapılan açıklamalardan anlaşılmaktadır. Çünkü havâiri denilen mümin topluluğu ibarenin هَلْ نَسْتَطِيعُ رَبِّكَ şeklinde okunması gerektiğini bilmekte idiler. Fakat bu ibare هَلْ نَسْتَطِيعُ رَبِّكَ şeklinde kıraat edilmiştir. Burada görülen mevcut işkâli giderme adına sahâbe kıraati temel alınarak farklı yorumların yapıldığı aşağıdaki yaklaşımlardan görülecektir.⁹⁴

Ebû Zer'a, Kisâî'nin kıraatıyla ihticac yapıp farklı yorumlarda bulunarak âyetin bu şekilde okunması yönünde düşüncesini temellendirmeye gitmiştir. Basra

Sempozyumu", *Nida Akademi* Aralık (2019), nida@nidadayincilik.com.tr (Erişim 16.11.2022). 507-529.

⁹² İbn Atiyye, *el-Muharrer*, 4/370; es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/8; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 1/200-202.

⁹³ Muhammed Habeş, *el-Kıraâtü'l-mütevâtiretu ve eseruha fi'r-resmi'l-Kur'ân ve'l-ahkâmî's-şeriyye* (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1999), 181.

⁹⁴ el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/364; Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, thk. Şevki Zayf (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2009), 249; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî en-Nehhâs, *İrabu'l-Kur'ân*, thk. Zehir Gazi Zahid (Beyrut: Alimu'l-Kütüb, 1988), 1/288; ed-Dânî, *Kitabu't-teysiri fi kıraati's-seb'i*, 83.

ekolü de Kisâî ve ashâbının kıraatini referans alarak هَلْ تَسْتَطِيعُ سَوَالَ رَبِّكَ şeklinde değerlendirip, zahiri işkâli giderme ve âyetten anlaşılması gereken kıraat vechiyle alakalı farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Bu kıraat vechine göre سَوَالَ kelimesi mef'ûl iken hazfedilip i'rabtaki görevi رَبِّكَ kelimesine tevdi edilmiştir. وَسْئَلِ أَهْلَ الْقَرْيَةِ (Yusuf 12/82) örneğinde olduğu gibi وَسْئَلِ altı çizili kısım da aynı şekilde mef'ûl olup hazfedilmiştir.⁹⁵

Bu minvalde verilebilecek bir örnek de وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ “Haydi gelsene! dedi.” (Yûsuf 12/23) âyetidir. Altı çizili kısımla alakalı kurrâ tarafından farklı kıraat vecihleri icra edilmiştir. Bu kıraat vecihlerinin yediye kadar çıkarılmasına rağmen bunlar içinde en sahih olanın A'meş (öl. 148/765) tarafından İbn Mes'ûd'a isnad edilen kıraat olduğu yönünde bilgi kaynaklarda yerini bulmuştur. Buradaki kelimeyle alakalı farklı okumalar İbn Mes'ûd'a sorulunca ifadedeki ه ve ت harflerinin fethasıyla okunması gerektiğiyle ilgili Hz. Peygamber'in kıraatini göstererek tashih etmiştir. Ayrıca bu okuma vechini İbn Abbas, İbn Cübeyr, Hasan-ı Basrî, İkrime, Mücâhid, Kisâî, Hamza vb. kişiler de aynı şekilde referans almışlardır.⁹⁶ Bununla beraber ه harfinin kesresi yanında ت harfinin fethasıyla okuyanlar da olmuştur. İlgili ibare ayrıca هِئَتْ şeklinde ي harfinin hemze harfine kalp edilerek sakın şekliyle de okunmuştur. Buna karşılık هَيْتُ şeklinde Hz. Alî (öl. 40/661), İbn Abbas,⁹⁷ İbn Kesîr ve Ebû Abdîrrahman'ın okudukları da nakledilmiştir. Medine ehli de ه harfinin kesresi ve ت harfinin fethasıyla okumuşlardır.⁹⁸ Ukberî (öl. 616/1219) ve Nîsâbü'rî (öl. 553/1158) de aynı minval üzere kelimenin farklı okuyuş vecihleri üzerinde değişik varyantlarını rivâyet etmişlerdir.⁹⁹ Burada sahâbeden farklı kıraat vecihleri rivâyet edilmekle beraber Mushaf'a en yakın ve uyumlu olan okuyuş vecihleri kurrâ imamlar tarafından tercih edilmeye ve hüccet olarak alınmaya aday olmuştur.

⁹⁵ İbn Zencele, *Hüccetu'l-kıraat*, 241; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî İbn Haleveyh, *Kitabu't-tarikh fi i'rabi selasine sureten mine'l-mufassal*, thk. Muhammed Fehmi Ömer (Medine: Daru'z-Zaman, 2006), 190; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/140.

⁹⁶ en-Nehhâs, *i'rabu'l-Kur'an*, 2/322; Abdulfettah el-Kâdî, *el-Buduru'z-zahiretu fi'l-kıraati'l-aşeretü'l-mütevatire* (Mısır: Mektebetu Mustafa Albanî el-Halebî, 1955), 180; ed-Dânî, *Kitabu't-teysiri fi kıraati's-seb'i*, 90; el-Cezerî, *en-Neşr*, 2/293.

⁹⁷ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *el-Muhezzeb fi mâ vakae fi'l-Kur'an'i mine'l-Arab*, thk. et-Tahamî er-Racî el-Hâşimî (İhyau Turasi'l-İslâm, ts.), 156; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Meâni'l-Kur'an*, thk. Abdulfettah İsmâil Şelebî (y.y., ts.), 2/40.

⁹⁸ ez-Zeccâc, *i'rabu'l-Kur'an* (y.y., ts.), 34; İbn Haleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâ'ati's-seb'a*, 194.

⁹⁹ Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdillâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ezecî el-Bağdâdî el-Ukberî, *et-Tibyan fi i'râbi'l-Kur'an*, thk. Ali Muhammed Bicavî İhyau'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 2/51; Ahmed b. Hüseyin b. Mihran en-Nîsâbü'rî, *el-Mebsut fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Sabi Hamza Hakimî (Dimaşk: Mecmû'l-luğati'l-Arabiyye, 1981), 245.

Kurrâ imam ya da müfessirler kıraat vecihleri arasında bazen tercihte bulunmak suretiyle anlam ve i'rab noktasında meydana gelmesi muhtemel olan kıraat vecihlerine karşı sahâbe kıraatlerini hüccet alarak kaynak arayışına gitmişlerdir. Burada aynı şekilde sahâbe kıraatleri öne alınarak farklı kıraat vecihleri altında yatan asıl maksadın anlaşılması gayesiyle sahâbeye teveccüh edilmiştir. Zira âyetin farklı okunması i'rab ve anlam açısından zahiren görüldüğü gibi olamayabilir. Buradaki tevehhümü giderme adına ilgili referanslar bağlamında işkalin giderilmesi ve muhatabın zihin dünyasındaki problemin çözümüne yönelik farklı alternatifler üretildiği anlaşılmaktadır.

Tâbiîn dönemiyle beraber dilde başlayan bozulmalar sıkıntının bir yönünü teşkil etmişken Mushaf'ların harekesiz ve noktasız olması da problemin öteki tarafını teşkil etmiştir. Bu sıkıntılarının varlığı Mushaf'ları koruma hususunda hareke ve noktalama gibi bir dizi önlem almaya zorunlu kılmıştır. Bununla beraber Mushaf'ın harekelenmesi nahiv kurallarının zaptını da tescillemiştir. Burada yapılan çalışmalarla dildeki erozyon ve yozlaşmaların önüne geçme hedeflendiği gibi aynı şekilde Kur'ân'ın sağlam dil kurallarına uygun, sâlimini, sakîminden ayıklayarak okunması da hedeflenmiştir. Bunlar aynı zamanda dil/i'rab alanında yapılan ilk çalışmalar olarak da kabul edilerek başta meâni'l-Kur'ân vb. ilimlerin ortaya çıkmasında ön ayak olmuştur.¹⁰⁰

3.4. Anlamı Müradif Kelimeyle Açıklama

فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ “Öyle ise (birine) büsbütün gönül verip ötekini (kocası hem var, hem yok) askıda kalmış kadın gibi bırakmayın.” (en-Nisâ 4/129) Altı çizili kelimeyle ilgili sahâbeden farklı okuyanların kıraat vecihleri rivâyet edilmiştir. Burada altı çizili kısımdan anlaşıldığı üzere bir şeyi askıda bırakma, varlık ve yokluk durumuyla iki halde bırakma şeklinde anlaşılmaktadır. Kıraat vechiyle alakalı كَالْمُعَلَّقَةِ kelimesini sahâbeden Übey b. Kâ'b'ın كَالْمَسْجُونَةِ (hapsedilmiş) şeklinde; İbn Mes'ûd'un كَأَنَّهَا (sanki o...) biçiminde; İbn Abbas'ın كَالْمَخْبُوسَةِ بِغَيْرِ حَقٍّ (haksızca alıkonulmuş, hapsedilmiş) şeklinde okudukları nakledilmektedir.¹⁰¹ Burada görüldüğü üzere müfessirler, tefsirlerine anlam zenginliği katmak için sahâbeden nakledilen çeşitli kıraat vecihlerine başvurmuşlardır. Bu aynı zamanda çalışmalarına tefsir cihetiyle önemli bir rahatlık sağlamıştır.

وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِي مِنْ وِرَآءِي وَكَانَتْ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا “Gerçek şu ki ben, benden sonra gelecek akrabalarım(in isyankâr olmaların)dan korkuyorum. Karım ise kısırdır. Bana kendi tarafından; bana ve Yakub hanedanına varis olacak bir çocuk bağışla ve onu hoşnutluğuna ulaştırmış bir kimse kıl!” (Meryem 19/5) âyetinde altı çizili kısım, Zeyd b. Sâbit, Hz. Osman, Sa'd b. Ebî

¹⁰⁰ Kalaç, *Sahâbenin Kıraatı ve Kaynaklık Değeri*, 138.

¹⁰¹ Ebû Hayyân, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 3/380-381.

Vakkas (öl. 55/675), İbn Abbas gibi sahâbiler tarafından حَقَّتْ şeklinde okunmuştur. Doğal olarak bu okuma neticesinde iki türlü anlam farkı ortaya çıkmaktadır.¹⁰² Birincisi: Hz. Zekeriyâ'nın çocuğu olmadığı için حَقَّتْ kelimesinin bu şekilde okunmasıyla kendisinden sonra gelecek olan zürriyeti hakkında endişeye kapılma şeklindeki kaygısı olup, peygamberliğin soyundan devam etmeyeceği korkusunu taşıma anlamında yorumlanmıştır. Çünkü burada وَرَاءِ kelimesi, Zekeriyâ'nın endişesini dile getiren مِنْ بَعْدِي (*benden sonra*) ifadesinden hareketle “*Benden sonra azaldılar ve dini yaşama noktasında aciz kaldılar*” şeklinde bir anlam kazanmıştır.¹⁰³ İkinci anlam ise yine وَرَاءِ kelimesine قُدَّامِي (*ön, benden öncekiler*) şeklinde anlam verilerek kendisinden önce gelen soyu, baba ve dedeleri peygamber iken, kendisinin çocukları olmadığı için bu durumdan dolayı endişesini dile getirmiştir. İlgili ibareyle babası Yakub'la kendisi arasında çocuk olmadığı için “*ön*” ifadesinden, nicelik bakımından azlığın yaşandığına işaret edilmektedir.¹⁰⁴ Farklı değerlendirmelerden anlaşıldığı gibi حَقَّتْ kelimesi وَرَاءِ kelimesinden farklı bir bakış açısıyla ele alınması neticesinde anlam bakımından bazı yorum farklılıklarını beraberinde getirmiştir.

“*Ey iman edenler! يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ* Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun” (el-Cuma 62/9) âyetinde altı çizili kelimenin müradif okumalar yapılması neticesinde aynı şekilde anlam farklılıkları ortaya çıkmıştır. Âyette geçen فَاسْعَوْا kısmının فَامْضُوا şeklinde İbn Mes'ûd, İbn Abbas gibi sahâbiler tarafından okunduğu rivâyet edilmektedir. Altı çizili kelimedenden anlaşıldığı üzere, namaza hızlı koşmanın gerekliliği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) bu yöndeki açıklamaları altı çizili kelimeyi anlama hususunda yardımcı olmaktadır. O, bu kelimeyle alakalı iki türlü yaklaşım sergilemiştir. Birincisi: Kişi emrolunduğu şeye yönelir ve ona doğru koşar şeklindeki yaklaşımı, ikincisi ise yürüyüş halinde olduktan sonra hızlanmaktır. Çünkü kişi hızlı adımlarla فَامْضُوا koşarak emri yerine getirmede istekli olduğunu ortaya koymuş olur şeklindeki yaklaşımı olmuştur. Bununla birlikte فَاسْعَوْا kısmına bazı itirazların yapıldığını görmekteyiz. Şöyle ki ibaredeki فَاسْعَوْا fiilinden kastın koşma anlamı olmadığı, aksine amel işleme gayesiyle sa'y etmek, çaba harcamak şeklinde olması gerektiği yönünde değerlendirilmiştir. Ayrıca ibareden anlaşılması gereken mefhûmun böyle olması gerektiğiyle ilgili Hz. Ömer, bir adamın yanında içinde ذِكْرِ اللَّهِ şeklinde yazılı bir levha görünce, bunu sana kim bu şekilde imla etti? Şeklindeki sorusuna karşılık, adam: Übey deyince Hz. Ömer: Übey bize mensûh olan âyeti mi? okuyor

¹⁰² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/208.

¹⁰³ İbn Zencele, *Hüccetu'l-kıraat*, 439; es-Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 10/12-14.

¹⁰⁴ et-Taberî, *Cami'u'l-beyân*, XV/456-458.

diyerek, levha sahibi adama: فَامْضُوا biçiminde okuması gerektiği yönünde cevap vermiştir. Aynı itirazı İbn Mes'ûd'un da yaptığını görmekteyiz. O, فَاسْعُوا ile ilgili "Eğer ben bu şekilde okusaydım, sırtımdan ridam düşünceye kadar hızlı koşardım." ifadesiyle meselenin hızlı koşma olmadığı, aksine emredileni yerine getirmek için çaba sarf etmekten ibaret olduğunu göstermeye çalışmıştır. Öte yandan Hz. Ebû Bekir'in cem ettiği Mushaf'ta ibarenin فَاسْعُوا şeklinde resmedildiği bilgisi yanında, Hz. Ömer'in bu çıkışı, müradif okumalarla beraber yedi kıraatin varlığını ispatlama adına önemli bir delil teşkil ettiğini göstermektedir. Burada görüldüğü gibi müfessirler âyetleri açıklamak için değişik yöntemlere başvurmuşlardır. Bu yöntemlerden biri de zaman zaman aynı anlama gelen müradif kelimeleri birbirinin yerine kullanarak tefsir yapmaya çalışmış olmaları şeklinde kendini göstermiştir. Ayrıca dikkat çeken önemli konulardan biri de sahâbenin okuduğu kıraatin tercih edilmesi gerektiği yönündeki ısrarları olmuştur. Bu ısrarları daha sonra görüleceği gibi farklı alanlarda kaynak olmada önemli bir yer edinmiştir.

3.5. Maksadı Edatlarla Açıklama

وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ
 "Artık evlenme ümidi beslemeyen, hayızdan ve doğumdan kesilmiş yaşlı kadınların zinetlerini göstermeksizin dış elbiselerini çıkarmalarında kendileri için bir günah yoktur." (Nûr 24/60) Burada altı çizili kısımdan anlaşıldığı gibi görünmesi uygun olmayan mahrem yerlerin kadınlar açısından tamamen kapatılması istenmektedir. Zira fiilin emir sigasında gelmesi bu anlamı gerektirmektedir. Aralarında Râzî'nin de bulunduğu bir grup müfessirin, altı çizili kelimeyle ilgili yaptıkları açıklamalarından anlaşıldığı üzere buradaki maksad, çarşaf ve dış elbisedir. Dolayısıyla buradaki emir sigasından anlaşılan asıl şey başörtüsü olmayıp bu örtüyle beraber altında giyilen ve bedenini tamamını muhafaza eden bir elbisedir. Bu görüş, İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'ın مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ (dış elbise, cilbab) şeklindeki kıraatlerinden destek alınarak¹⁰⁵ ortaya konulmuştur.

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا
 "Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz o, hakıyla işitendir, hakıyla görendir." (el-İsrâ 17/1) Âyeti kerimede altı çizili kısım nasb üzere mansûb iken, sahâbe içinde İbn Mes'ûd ve Huzeyfe (öl. 36/656) tarafından مِنَ الْيَلِ بِعَبْدِهِ şeklinde okunduğu Zemahşerî tarafından rivâyet edilmiştir. Bununla birlikte o, altı çizili kısımda geçen أَسْرَى kelimesinin sadece gece yürüyüşü için kullanıldığını ifade etmiştir. Ayrıca âyette görüldüğü gibi

¹⁰⁵ İbn Atiyye, *el-Muharrer*, 4/198; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/322.

gece anlamındaki لَيْلًا kelimesi bu zaman diliminde yapılan azlığı dile getirmek için nekre halde kullanılmıştır. Çünkü Mekke'den Şâm'a yapılan yürüyüş kırk gece sürmektedir. Bu durumda gecenin tamamı yerine bir kısmını kapsadığı şeklinde anlaşılması için ilgili kelime nekre haliyle kullanılmıştır. Gecenin bilinmeyen bir zaman bölümü olan nekrelik hali مِنَ اللَّيْلِ şeklinde sahâbe tarafından marife okunmasıyla belirgin hale gelmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in yürütülmüş olması bu zaman diliminin tamamını kapsamayıp, ba'z (bir kısım, parça) anlamında kullanıldığı,¹⁰⁶ aşağıdaki âyetten de anlaşılmaktadır. وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ "Gecenin bir kısmında da uyanarak sana mahsus fazla bir ibadet olmak üzere..." (el-İsrâ 17/79) وَمِنَ اللَّيْلِ kısmından da anlaşıldığı gibi gecenin sadece bir kısmının ikâme edilmesi istenmektedir. Görüldüğü üzere kendisinden sonra gelen müfessirleri etkileyen Zemahşerî hem âyeti hem de sahâbe kıraatlerini delil göstererek, tefsire farklı bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Taberî de aynı minvalde İbn Mes'ûd ve Huzeife kıraatlerini referans göstermek suretiyle ibareden anlaşılması gereken şeyin zaman diliminden bir parça olması gerektiğine vurgu yapmıştır.¹⁰⁷

Farklı okumalara ve tefsire kaynaklık eden örneklerden biri de هُوَ سَمَّيْكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ "Allah sizi hem daha önce hem de bu Kur'an'da Müslüman diye isimlendirdi ki," (el-Hac 22/78) âyetidir. Burada altı çizili zamirin Allah'a mı yoksa Hz. İbrahim'e mi döndüğü yönünde iki farklı görüşün varlığı tefsire yorum zenginliği katmıştır. Bazı müfessirler, "Hani İbrahim, İsmail ile birlikte evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyor, Ey Rabbimiz! Bizden kabul buyur! Şüphesiz sen hakkıyla işitensin, hakkıyla bilensin diyorlardı." (el-Bakara 2/78) âyetini delil göstererek buradaki هُوَ zamirinin Hz. İbrahim'e dönmesi gerektiğini söylemişlerdir. Ayrıca âyette geçen "Müslüman diye isimlendirdi." şeklindeki ifadeyi de ikinci delil olarak almışlardır.¹⁰⁸ Bunun yanında Bevdâvî de dâhil olmak üzere bir grup müfessir, âyetteki zamire, Übey b. Kâ'b'ın kıraatini de delil göstererek هُوَ şeklinde olması gerektiği yönündeki tespitleri bağlamında zamirin Allah lafzına bedel gelerek, isimlendirmeyi Allah'ın yaptığını ifade etmektedirler.¹⁰⁹ Burada görüldüğü üzere âyette geçen bir zamirin merciini bulmak için müfessirler yine sahâbe kıraatine müracaat ederek dilsel açıdan zamirin kaynağını bulmaya çalışmışlardır.

وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا "İlimde derinleşmiş olanlar, Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar." (Â-i İmrân 3/7) şeklindeki âyette altı çizili kelimenin başında

¹⁰⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/491-492.

¹⁰⁷ et-Taberî, *Cami'u'l-beyân*, 14/411-425; İbn Atiyye, *el-Muharrer*, 3/435.

¹⁰⁸ el-Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5/404.

¹⁰⁹ el-Beydâvî, *Tefsiru Beydâvî*, 4/79; en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/457; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/215.

bulunan و harfinin mercii konusunda da farklı yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlar haliyle farklı anlamların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Şimdi buradaki farklı yorumlara değinelim.

Altı çizili kelimenin başındaki harfin başlangıç veya atıf vavı olduğu yönünde iki görüş hâkim olmuştur. Birincisine göre: ^{عَلَّا}إِلَّا اللهُ ibaresinde kelimenin sonunda vakf-ı lazım (م) olduğu için durmayı gerektirir ki bununla da anlamın sadece Allah tarafından bilineceğine işaret edilmektedir. İbn Mes'ûd, Hz. Âişe ve Übey b. Kâ'b'ın kıraatleri bu şekildedir. İkinci görüşe göre ise و atıf harfi olup öncesiyle sadece lafzi bir bağlantısı olması hasebiyle anlamsal bir bağı bulunmamaktadır. Bu şekilde ibarede Allah'la beraber ilimde derinleşenlerin de bileceği şeklinde farklı bir anlam çıkmaktadır.¹¹⁰ Bu yaklaşımlar muvacehesinde görüldüğü gibi müfessirler arasında bir harften (vav) dolayı anlam bağlamında bazı farklı değerlendirmeler yapılabilmektedir. Burada göze çarpan önemli hususlardan biri de müfessirlerin âyetleri tefsir ederken âyetlerdeki birtakım lafız ve bağlaçların merciiini tespit işleminde sahâbe kıraatlerini hüccet kabul edip istişhadda bulunmalarındır.¹¹¹ Ayrıca bu işlemi yaparken anlamın düzgün bir şekilde yerleşmesi ve hak ettiği gibi anlaşılmasındaki gayretleri de aynı şekilde önemli olmuştur.

3.6. Kelime Yapısındaki Değişimle Anlamdaki Değişimi Açıklama

Bu durum kelimenin resminden kaynaklanan ihtilâftan dolayı tefsirdeki yansımalarının farklı olmasıdır. ^{عَلَّا}قَالِيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ “Biz de bugün bedenini arkandan geleceklere ibret olman için, kurtaracağız. Çünkü insanlardan birçoğu âyetlerimizden gerçekten habersizdir.” (Yûnus 10/92) Burada Firavun'un cesedi sonraki nesiller için ibret olması gayesiyle yüksek bir yere atılacağı şeklinde tefsirlere konu olmuş ve altı çizili kelimedenden kastedilenin ne olduğu sorgulanmıştır. Bu durumda iki farklı anlamın ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan birincisi: Âyette altı çizili kelimedenden hareketle ismi geçen şahsın sonraki nesiller için ibret ve delil olması anlamında kullanılmışken¹¹² ikincisinde ise: Âyette geçen ^{عَلَّا}خَلَقَكَ kelimesinin ^{عَلَّا}لِمَنْ خَلَقَكَ şeklinde okunarak “Seni yaratanın için bir ayet olman için...” biçiminde farklı bir anlamda kullanılmıştır. Fakat âyetin ikinci anlamında yorumlanmasına yönelik itirazlar yapıldığı, farklı değerlendirmeler bağlamında görmek mümkündür. Âyetten anlaşıldığı üzere altı çizili anlamda İsrailoğulları Mısır'dan çıkarken Firavun'un takibine takılmışlardır. Daha sonra kendileri denizi selamete geçtikleri halde, Firavun'un boğulup, ölmeyeceğini iddia ederek bir

¹¹⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2/1044-1045.

¹¹¹ el-Hıdır b. Abdırrahman el-Ezdî Ukberî, *et-Tibyân fî tefsîril'l-Kur'ân* (Riyad: y.y., 2007), 93; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/17.

¹¹² es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/148; İbn Atiyye, *el-Muharrer*, 3/142.

ikilem yaşamışlardır. Onların bu algı ve düşüncelerini kırma adına لِمَنْ خَلَقَكَ “arkandan gelenler” anlamında Firavun’un kesin öldüğü ilan edilmekte idi. Bu anlamıyla düşünüldeği zaman âyetteki kıraatin ön planda olması gerektiği anlaşılmaktadır. İkinci anlamda ise Hz. Alî’nin kıraati olan لِمَنْ خَلَقَكَ kısım referans gösterilerek “Yaratanın için bir ayet...” şeklinde bir anlam kazandırılmıştır. Çünkü denizde boğulanlar arasında sadece Firavun’un cesedinin sahile vurduğu bilgisinden hareketle, ulûhiyet iddiasında bulunan bu şahsın boğulduktan sonra Allah’ın vahdaniyetini göstermesi ve Allah dışında başka Rab olmadığını ilan etmesi adına, Allah bu şahsı kendisi için delil kılmış ve göz önüne sermiştir. Böylece geride kalan insanlar da Firavun’un ölümlü bir varlık olduğunu öğrenmiş ve tek ilahın Allah olduğu düşüncesi zihinlerine yerleşmiştir.¹¹³ Burada aynı minvalde sahâbe kıraatleri referans gösterilerek farklı anlamlar aksettiren kelimeler üzerinden tefsirde farklı arayışlara gidilmiştir. Bununla beraber kelimenin farklı okunması herhangi bir çelişkiye mahal bırakmadığı gibi aksine tefsir bağlamında müfessirlere katkı sağladığı ortadadır. Bu yönüyle Hz. Alî’nin kıraati, kaynaklığı ve değeri bakımından ayrı bir önemi haiz olmaktadır. Her iki yaklaşımın da yapılan açıklamalar cihetiyle problem teşkil etmediği ve makul olduğu görülmektedir.

لِمَنْ خَلَقَكَ “Öyle ise inin şehre! İstedikleriniz orada var.” (el-Bakara 2/61) İsrailoğullarının durumunun ele alındığı bu âyette altı çizili kelimenin anlama tesiri ve medlulü hakkında müfessirler arasında değişik yorum ve yaklaşımlar sergilenmiştir. Altı çizili kelime “لِمَنْ” harfiyle birlikte tenvinin okunmaması مِصْرًا ifadesini marife yapar ki, bu durumda bahse konu olan ve İsrailoğullarından girilmesi istenen yer, Firavun’un ülkesi olan Mısır olmaktadır. Bu şekildeki kıraatin İbn Mes’ûd, Übey b. Kâ’b, A’meş ve Hasan-ı Basrî tarafından okunduğu bilgisi yanında İbn Mes’ûd’un Mushaf’ında aynı şekilde yazıldığı rivâyet edilmiştir. Öbür yandan meşhur kıraat vechi olan ilgili kelimeyi tenvinli okuyanlar da kendi aralarında hem fikir olmamışlardır. Bazılarına göre burada kastedilen Firavun’un ülkesi Mısır’dır. Bunlara göre kelimenin مِصْرًا şeklinde tenvinli okunması نُوحٌ، نُوحٌ gibi isimlerde, ismi marifelikten çıkarmadığı gibi nekre de yapmaz şeklinde örnekler vererek görüşlerini dilin yapısı bağlamında temellendirmeye çalışmışlardır. Diğerleri de buradaki ilahi muradı emir olarak telakki ederek yer ismi belirtmeden herhangi bir beldeye girip yerleşme şeklinde benimsemişlerdir. Fakat geri dönülmesi gereken yerin tekrar Mısır olması yönündeki görüş sahiplerinin fazla rağbet görmedikleri yapılan yorumlardan anlaşılmaktadır.¹¹⁴ Taberî de konuyla alakalı

¹¹³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/172; Ebû Hayyân, *el-Baħrû’l-muħiṭ*, 5/189; er-Râzî, *Mefâtiħu’l-ğayb*, 17/160-162.

¹¹⁴ el-Kurtubî, *el-Câmi’*, 3/108; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/276; eş-Şeyh Muhammed el-Fâzıl İbn Aşûr, *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*, Hasan Lütfü Ramazan (ed.), çev. Ömer Pakiç - Bahattin Dartma (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 1/525.

istinsah edilip farklı beldelere tevzi' edilen Mushaflarda ilgili kelimenin tenvinli yazılması ve kurrânın da bu şekilde kıraatte bulunmalarından dolayı, tensinsiz kıraate karşı çıkmakla beraber kastedilen belde hakkında net bir şey söylememiştir.¹¹⁵ O, bu düşüncüyü savunurken İbn Kesîr ve İbn Abbas'ın konu hakkındaki düşüncelerini referans alıp meselenin düşünüldüğü gibi olmadığını ifade etmiştir.¹¹⁶ Farklı yorumlar içinde çoğu müfessir, gidilecek yerin Suriye (Filistin) olduğuna *يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ* "Ey kavmim! Allah'ın size yazdığı kutsal toprağa girin." (el-Mâide 5/21) şeklindeki âyeti delil göstererek buradaki asıl maksadın Filistin ülkesi olduğunu ifade etmişlerdir.

3.7. Fiil-Fail Değişimini Açıklama

Fiil ile faildeki hareke değişikliğinden kaynaklı ortaya çıkan anlamın mercii konusunda bazen dil bilimciler arasında tartışmalar yaşandığı yapılan rivâyetlerden anlaşılmaktadır. *قَالَ لَا يَتَأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ* "(Benim ahdimden yararlanamayacak olanlar yalnız zalimlerdir, onlar için söz vermedim) dedi." (el-Bakara 2/124) Fiil ile fail arasındaki geçişlilikten meydana gelen anlam değişiminin örneklerinden birini bu âyet teşkil etmiştir.¹¹⁷ Bu bağlamda müfessirler *عَهْدِي* kelimesine, kâfirlerin âhirette Allah'ın rahmetine giremeyecekleri şeklinde anlam yüklemelerine karşılık, dünyada ise yeme, içme, yaşama gibi konularda rahmetten istifade edecekleri şeklinde yorumlamışlardır. *إِنِّي جَاعِلٌكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي* âyetiyle ilgili İbn Abbas'tan yapılan rivâyete göre Allah, İbrâhim'i önder kılacağını bildirince o, zürriyetinden de önderlik yapacak insanların çıkarılmasını talep etmişse de bu isteğin kabul görmediğine "Benim ahdim zalimlere ulaşmaz." kısmı referans gösterilmiştir.¹¹⁸ Taberî, bu salahiyete haiz olanlara, "Onu da İshak'ı da uğurlu kıldık. Her ikisinin nesillerinden iyilik yapanlar da vardı, kendine apaçık zulmedenler de." (es-Sâffât 37/113) kısmını delil gösterip, rahmete dâhil olanların sadece bunlar olduğunu âyetle temellendirme yoluna giderek, İbn Mes'ûd kıraati olan *الظَّالِمُونَ* şeklini örnek göstermiştir. Diğer taraftan *عَهْدِي*

¹¹⁵ et-Taberî, *Cami'u'l-beyân*, 2/25-26; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdâdî el-Hâzin, *Tefsiru'l-Hazin, Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzîl*, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlim, 2004), 1/49. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân* 1/223; el-Beydâvî, *Tefsiru Beydâvî*, 1/84.

¹¹⁶ Muhammed b. Muhammed el-Ammârî Ebüssuûd, *İrşadu'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kur'ani'l-Kerim* (Beyrut: Dâru Hayâti't-Turasi'l-Arab, ts.), 1/107; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*, 1/427.

¹¹⁷ Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdillâh el-İyçî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdulhamid Hendavî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlim, 2004), 1/93; Muhammed b. Şureyh er-Ru'aynî er-Endelüsî el-İşbîlî, *el-Kafi fi'l-kıraati's-seb'i*, thk. Salim b. Ğarmullah b. Muhammed ez-Zehranî (Medine: Vezaretu'l-İlim, ts.), 315.

¹¹⁸ Abdurrahman b. Muhammed İbn İdris er-Râzî Ebû Hatim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm müsenedan Resûlillahi ve's-sehâbeti ve't-tabiîn*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Riyad: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1997), 1/223-224; Ebü'l-Leys, *Bahru'l-Ulum*, 1/156.

kelimesinin mansûb okunması üzerine “Zalimler benim ahdime erişmezler.” şeklinde yeni bir anlam kazandığını da eklediği görülmektedir. Ayrıca عَهْدِي ibaresinin ötre hâlinde okunmasında bir engel olmadığını göstermek için “Falanın bana hayrı dokundu ve ben de onun hayrına ulaştım.” örneğiyle fiilin bazen hayra bazen de kişinin kendisine tevcih edilerek aynı anlamı kastettiğini ve âyetteki kullanımının da buna uygun olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁹ Taberî'nin ifadesinden anlaşıldığı gibi ilgili ibarenin farklı okunması anlamdaki maksadın önüne geçmemektedir.

Sahâbe kıraatlerinin İslâm ilimlerine değişik açılardan ışık tuttuğu bilinmektedir. Ağırlıklı olarak kıraatin tefsir yönündeki etkisini örneklerle ele almaya çalıştık. Burada tefsir adına sahâbeye atfedilen birçok örnek bulunmaktadır. Ancak bunların tamamını çalışmamızda zikretmek mümkün görünmeyip konuyu anlaşılır kılacak şekilde farklı açılardan örnekler vermiş olmakla yetiniyoruz.

Sonuç

Sahâbe kıraatleriyle istişhadda bulunarak anlam uygunluğu yönünde tefsir yapma yöntemlerden birini teşkil etmiştir. Nitekim müfessirlerin yöntemlerinden biri âyetleri açıklarken sahâbe kıraatlerini referans gösterip müradif kıraatlerle tefsiri zenginleştirme yönündeki metotlarıdır. Sahâbe kıraatlerinden verilen örneklerden anlaşıldığı gibi müfessirler lafızlardaki anlam inceliklerine vakıf olmak için tefsir mahiyetinde müdrec kıraatlerden de istişhadda bulunarak tefsire zenginlik katmakla anlamı kapalı olan kısımları açığa çıkarmada bu tür kıraatlerden istifade etmişlerdir. Onların yöntemlerinden biri de bu kıraatlerden yararlanıp âyetin farklı okunması, kelime yapısındaki değişimler, dildeki sarfî ve nahvî kullanımlar neticesinde değişik anlamların ortaya çıkmasını tespit etme şeklindedir. Sahâbe kıraatleri bazen de kelimelerin farklı okunması neticesinde müfessirler tarafından tercih edilmeye aday olmuştur. Bu tespitlere benzer, müfessirlerin tefsir yaparken sahâbe kıraatlerini farklı alanlarda referans aldıklarını örnekler bağlamında ele alıp tespit etmeye çalıştık. Bunun yanında sahâbeye dair kaynaklar tarafından rivâyet edilen bazı vecihler arasında zaman zaman farklılıkların olduğu görülmektedir. Bu farklılıklar istinsah hatası, râvilerin farklı tarikler kullanması ya da aynı sahâbiye ait birden fazla okuyuş vechinin varlığını göstermektedir. Bu durum bir yönüyle kıraatlerdeki farklılığa öbür yönüyle ise başta müfessirler olmak üzere alanda çalışan kişiler için konuları değişik yönlerden ele alma imkânı sağlamaktadır. Öyle ki bazen bir edattan dolayı anlamda

¹¹⁹ et-Taberî, *Cami'u'l-beyân*, 2/516-517; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/369; el-Beğavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 1/145.

kastedilen asıl maksadın mercii hakkında ihtilâfa düşülebilmektedir. Bu tür sıkıntıların izalesi için sahâbe kıraatlerine başvurulabilmektedir.

Dildeki bozulmanın ve yanlış okumaların önüne geçme adına alınan tedbirlerden biri sahâbenin yanlış kıraatlere müdahalesi olup sahih kıraat vechinin insanlar tarafından öğrenilmesinin sağlanmaya çalışılmasıdır. Nitekim “i’rabı öğrenir gibi dildeki hatalı (lahn) okuyuşları öğrenin”, İbn Abbas’ın “Araplar isabet etti, acemler hata yaptı” gibi söylemleri sahâbenin bu işe erken bir dönemde müdahale ettiğinin göstergesi olduğu gibi sonrakiler için de önemli bir uyarı mahiyetinde olmuştur. Aynı zamanda kıraatler arasında tercih yapmak suretiyle hüccet bağlamında kaynağa ulaşma konusunda çaba harcamış olmaları yine erken dönemde alınan tedbirler arasında yerini almıştır. Sahâbenin iki kıraatten birini seçip öbürünü inkâr etmemiş olması yukarıda değinildiği gibi hüccet noktasında sonraki nesillere ihticac bağlamında yöntem gösterip, kaynaklık teşkil etmenin yanı sıra kullanılacak argüman bağlamında geniş bir perspektiften yaklaşım imkanı sağlamıştır. Daha sonra görüleceği üzere tâbiîn ve sonrakiler de aynı yöntemi kullanmışlardır.

Üzerinde durulması gereken hususlardan biri de Mushaf adına okunan kıraatlere karşı sahâbe kıraatlerinin kaynaklığının ön planda bulundurulma çabasıdır. Bu sıkıntılar gündeme geldiği her durumda ihticac bağlamında verilen örneklerden de anlaşıldığı gibi problemler nakille çözülmeye çalışılmıştır. Zira mesele sadece Kur’ân’ı hatalı okumadan muhafaza etme gayreti ya da i’rabı vb. olmayıp, Kur’ân’dan beslenen İslâm ilimlerinin hatasız bir şekilde temellendirilmesi de hesaba katılacak olursa, sahâbe kıraatlerinin önemi ve gerekliliği kavranmış olacaktır. Ayrıca farklı sahâbeye ait kıraatlerin istinsah edilen Mushaflardan sonra da okutulup kıraatine devam edilmiş olması, sahâbe kıraatine duyulan ihtiyacın yanında, bu kıraatlerin kaynaklığını ve değerini de göstermektedir.

Netice olarak tefsir, fıkıh, Arab dili vb. İslâm ilimlerinde sahâbe, kaynağa yakın olması hasebiyle sağlıklı neticelere ulaşmak için başvurulması gereken bir noktadadır. Aynı şekilde sağlıklı neticelere varmak için kıraatler hususunda da sahâbenin farklı vecihlerine başvurmak zaruretten sayılmaktadır.

Kaynakça

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîh-i Buhari*. Beyrut: Daru't-tesil, 2012.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1853.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Ruhu'l-meâni fi tefsiri'l-Kur'an'i'l-Azim ve's-seb'i'l-mesani*. Beyrut: İdaretu't-Tab'ati'l-Munir, 1. Basım, ts.

- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. Riyad: Dâru Tayyibe, ts.
- Beydâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru İhyai Turasi'l-Arab, ts.
- Bağış, Mehmet. "Uluslararası Hz. İbrahim (a.s) ve Nübüvvet Sempozyumu". *nida@nidayayincilik.com.tr Nida Akademi Aralık* (2019), 507-529.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Suûd: Dâru'l-Fikir, ts.
- Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidu'l-mukrin ve mürşidu't-talibin*. thk. Ali b. Muhammed el-İmran. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1. Basım, 1986.
- Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-ķırâ'âti'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Debb'a. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1. Basım, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Anakara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 1971.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 14. Basım, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: İfav Yayınları, 8. Basım, 2015.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Muhkem fi nekti'l-Mesahif*. thk. Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlim, 1. Basım, 2003.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Kitabu't-teysiri fi kıraati's-seb'i*. Kahire: Mektebetü't-Tabiîn, 2008.
- Ebû Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed İbn İdris er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm müsne'den an Resûlillahi ve's-sehâbeti ve't-tabiîn*. thk. Esad Muhammed Tayyib. Riyad: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1. Basım, 1997.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Baħrû'l-muħîť*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1. Basım, 1993.
- Ebüssüûd, Muhammed b. Muhammed el-Ammârî. *İrşadu'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kur'ani'l-Kerim*. Beyrut: Dâru Hayâti't-Turasi'l-Arab, ts.
- Ebû Şâme, Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî. *el-Mürşidu'l-veciz*. nşr. Muhammed Alî Beydûnî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmi, 1. Basım, 2003.
- Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmâil b. İbrahim. *İbrâzû'l-me'ânî min Hırzî'l-emânî fi'l-ķırâ'âti's-seb'*. Kahire: Dâru Kitabi'l-İlim, ts.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Abdulfettah İsmâil Selebî. ts.
- Gül, Ahmet. "Sahabe Tefsirinde Dil Olgusu". *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı* (2016), 198-209.
- Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990.

- Habeş, Muhammed. *el-Kıraâtü'l-mütevâtiretu ve eseruha fi'r-resmi'l-Kur'ân ve'l-ahkâmî's-şerîyye*. Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1. Basım, 1999.
- Hamidullah, Muhammed. *Hammâm b. Münebbih Hadis Mecmuası*. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: 1967.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Tefsiru'l-Hazin Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlim, 1. Basım, 2004.
- İbn Aşûr, eş-Şeyh Muhammed el-Fazıl. *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*. ed. Hasan Lütfü Ramazan, çev. Ömer Pakiç - Bahattin Dartma. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlim, 1. Basım, 2001.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Usdu'l-gâbe*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2012.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-efsîr*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâm, 3. Basım, 1983.
- İbnü'l-Cezeri, Muhammed b. Alî. *Gayetu'n-nihayeti fi tabakatu'l-kurra*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlim, 1971.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş. Dimaşk: Mektebetü'l-Hidaye, 2004.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Târîhu İbn Haldûn*. thk. Ebû Suheyb el-Kermî. Ürdün: Beytu'l-Efkar, ts.
- İbn Haleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî. *Kitabu't-tarîkin fi i'râbi selasine sureten mine'l-mufassal*. thk. Muhammed Fehmi Ömer. Medine: Daru'z-Zaman, 1. Basım, 2006.
- İbn Haleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hamdân el-Hemedânî. *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'a*. thk. Abdulali Salim Mükerrrem. Beyrut: Dâru's-Şuruk, 3. Basım, 1979.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-muvaqqı'în*. sad. Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyup. Cidde: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1. Basım, 1423.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *Tefsiru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*. thk. Ali Ahmed Abdülbaki. Kahire: 1. Basım, 2000.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mekrem b. Alî Ebü'l-Fadl Cemaluddin. *Lisânü'l-'Arab*. ed. Muhammed Ahmet Hasbullah Abdullah Ali el-Kebir, Haşim Muhammed eş-Şâzelî. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 3. Basım, 1414.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. *Kitabu's-Seb'a*. thk. Şevki Zayıf. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2009.
- İbn Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *Kitabü'l-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüt. Tahran: 1. Basım, 1971.

- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1. Basım, 2001.
- İşbîlî, Muhammed b. Şureyh er-Ru'ayni er-Endülüsü. *el-Kafi fi'l-kıraati's-seb'i*. thk. Salim b. Ğarmullah b. Muhammed ez-Zehrânî. Medine: Vezaretu'l-İlim, 1. Basım, ts.
- Îycî, Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdillâh. *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdulhamid Hendavî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 2004.
- İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetu'l-kıraat*. thk. Said Afgani. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 5. Basım, 1997.
- Kâdî, Abdulfettah. *el-Buduru'z-zahiretu fi'l-kıraati'l-aşereti'l-mütevaitire*. Mısır: Mektebetu Mustafa Albanî el-Halebî, 1955.
- Kalaç, Habip. *Sahâbenin Kıraatı ve Kaynaklık Değeri* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi), 2023.
- Keskioğlu, Osman. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: y.y., ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aşkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2006.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed. *el-İbânetu 'an meâni'l-Kur'an*. thk. Abdulfettah İsmail. Kahire: Kulliyetu Dâri'l-Ülum, ts.
- M. Hamdi Yazır, Elmalılı. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu. İstanbul: Dâru'l-Mizan, 2010.
- Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşfu 'an vücûhi'l-kıraati'l-aşri ve 'ileliha ve hüccetiha*. thk. Muhyiddin Ramazan. Dımaşk: Mecmu'atu'l-Luğati'l-Arabiyye, 1. Basım, 1974.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî. *İ'rabu'l-Kur'ân*. thk. Zehir Gazi Zahid. Beyrut: Alimu'l-Kütüb, 1988.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzil ve haķâ'iku't-te'vil*. thk. Yusuf Alî Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kelime'ti't-Tayyib, 1998.
- Nîsâbü'rî, Ahmed b. Hüseyin b. Mihran. *el-Mesbut fi'l-kıraati'l-aşr*. thk. Sabi Hamza Hakimî. Dımaşk: Mecmû'u'l-Luğati'l-Arabiyye, 1981.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Aşûr. Beyrut: Dâru'l-Hayai't-Turasi'l-Arabî, 2002.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsiru Semerkindî*. thk. Adil Esmet Abdulmevcut Alî Muhammed Mu'avvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1. Basım, 1993.
- Sicistânî, Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhibbuddin Abdussübhan Vaiz. Katar: Vezaretu'l-Evkaf, 1. Basım, 1995.

- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Muhezzeb fî mâ vakae fi'l-Kur'ân'i mine'l-Arab*. thk. et-Tehamî er-Râcî el-Hâşimî. İhyau Turasi'l-İslâm, ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. çev. Hüseyin Avnî - Çelik Sakıp Yıldız. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Durru'l-mensûr et-tefsîru bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezun li'l-Buhûsi ve'd-Dirasati'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2003.
- Şâlî, Said b. es-Seyyid Kutbî. *Edebu'l-ihtilâfî beyne's-sehabe ve eseruhu 'ale'l-vaki' el-İslamiyyi'l-İslam*. Beyrut: Dâru'l-Beşir, 1. Basım, 2017.
- Şelebî, Abdulfettah İsmâil. *Ebû Alî el-Fârisî*. Cidde: Dâru'l-Matbu'ati'l-Hadis, 3. Basım, 1989.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fetħu'l-kâdir*. thk. Abdurrahman Umeyr. Dâru'l-Vefa: ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü "Arap Yazısı". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993. 21.02.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cetin-nihad-mazlum>
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyin b. Abdillâh el-Ezecî el-Bağdâdî. *et-Tibyân fî'râbi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed Bicavi. İhyau'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Ukberî, el-Hıdır b. Abdirrahman el-Ezdî. *et-Tibyan fi tefsiril'l-Kur'an*. Riyad: y.y., 2007.
- Zeccâc. *İ'rabu'l-Kur'an*. y.y., ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı. *Seyru a'lâmi'n-nubelâ*. thk. Abdullah b. Ferec el-Şerif. Bağdat: Matba'atu Nur Dicle, 1. Basım, 2010.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kuveyt: Daru'n-Nevadir, 1. Basım, 2010.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haķâ'iki ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Adil Esmer Abdulmevcut Ali Muhammed Mu'avvid. Riyad: Mektebetü'l-Ablikan, 1. Basım, 1998.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebulfadl İbrahim. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turas, 1984.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

KUR'AN'DA CİHAT AYETLERİNİN ESKİ VE YENİ YORUMLARI (ELEŞTİREL BİR ÇÖZÜMLEME ÇALIŞMASI)

Mahmud Cüneyt** İbrahim Hakkı İmamoğlu ***

Öz

Allah tarafından, insanlara yapılan zulüm ile baskıyı önlemek için meşru kılınan cihâd, hayatı siyasi, sosyal ve ekonomik bütün yönleriyle kapsamaktadır. Bazı çağdaş âlimler cihâd ile alakalı olarak batılı oryantalistlerin görüşleri doğrultusunda hareket etmiş, bu da Müslüman âlimlerin ikiye bölünmesine neden olmuştur. Bu âlimlerin bir kısmı cihâd kavramının içeriğini boşaltıp modern uluslararası kanunlarla uyumsuz olduğunu iddia ederek cihâda karşı bir tavır sergilerken diğer âlimler bu fikirleri, genellikle sınırlı bir kesim tarafından kabul edilen kişisel veya kolektif amaçlara ulaşmak için bir araç olarak kullanmaya çalışmıştır. İçinde bulunulan durumda çağdaş düşünürlerin sunduğu yeni fikirlerin gözden geçirilerek içeriklerinin daha geniş bir şekilde değerlendirilmesi, tefsir âlimlerinin görüşleriyle kıyaslanması zaruri bir hal almıştır. Cihâd hakkındaki yanlış düşüncelerin düzeltilmesi ise ancak tüm İslam âlim ve tefsircilerin bir araya geldiği ilmi toplantılar vasıtasıyla mümkündür.

Bu çalışmada, klasik ve modern tefsirlerde yer alan cihâd kavramı, türleri, uygulamaları ve cihâdla alakalı şüphelerin ele alınıp karşılaştırmalı bir analizle ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışma kapsamında klasik ve modern tefsircilerin cihâd anlayışları ve Müslümanların hayatlarındaki yansımaları incelenmiştir. Kavramsal çerçevenin daha iyi anlaşılması için çalışmada cihâdın dilde ve İslâm hukukundaki tanımı, meşruiyeti ve hikmeti, klasik ve modern tefsirlerde cihâd kavramı, cihâdın türleri ve modern dönem kullanımları, cihâdla ilgili eski-yeni şüpheler ve bu şüphelere verilen cevaplar şeklinde başlıklandırma yapılmıştır. Cihâd kavramının yanlış yorumlanmasından kaynaklan İslâm'a ve Müslümanlara karşı ortaya çıkan şüpheli ve suçlamacı düşüncelere cevap vermeyi hedefleyen çalışmada sorunun çözümü için ağırlıklı olarak analitik tanımlama ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, cihat, eski müfessirler, çağdaş müfessirler, analitik çalışma.

** Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

e-mail: mahmudaljunied210@gmail.com, **ORCID:** orcid.org/0000-0001-8941-707X

*** Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bilim Dalı.

e-mail: ibrahim05276@gmail.com, **ORCID:** https://orcid.org/0000-0003-2735-6974

Atf/Citation: Cüneyt, Mahmud – İmamoğlu, İbrahim Hakkı. "Kur'an'da Cihat Ayetlerinin Eski ve Yeni Yorumları (Eleştirel Bir Çözümleme Çalışması)". *BAİD 18* (Aralık 2023), 185-208.

OLD AND NEW INTERPRETATIONS OF JIHAD VERSES IN THE QURAN

Abstract

The concept of Jihad, legitimized by Allah to prevent oppression and tyranny against humans, encompasses life in its political, social, and economic aspects. Some contemporary scholars, influenced by Western Orientalist views on Jihad, have caused a division among Muslim scholars. While some scholars have taken a stance against Jihad, claiming that it is incompatible with modern international laws, others have attempted to use these ideas as a tool to achieve personal or collective goals accepted by a limited segment of society. In the current situation, it has become essential to review the new ideas presented by contemporary thinkers regarding Jihad, comparing them with the views of interpretive scholars.

In this study, the concept of Jihad, its types, applications, and related doubts in classical and modern interpretations are addressed through a comparative analysis. The understanding of Jihad by classical and modern interpreters and its reflections in the lives of Muslims are examined. The study is organized into sections such as the definition, legitimacy, and wisdom of Jihad in language and Islamic law, the concept of Jihad in classical and modern interpretations, types of Jihad and their modern uses, old and new doubts about Jihad, and responses to these doubts. The aim of the study is to respond to misconceptions about the concept of Jihad that lead to skeptical and accusatory thoughts against Islam and Muslims, using analytical and comparative analysis methods.

Keywords: Tafsir, jihad, old commentators, modern commentators, analytical study.

الجهاد بين تفاسير القدامى والمحدثين

* دراسة تحليلية مقارنة التوظيفات والشبهات

الملخص

يهدف هذا البحث إلى بيان مفهوم الجهاد بين تفاسير القدامى والمحدثين، التوظيفات والشبهات، دراسة تحليلية مقارنة، وذلك من خلال استقراء معاني الجهاد عند القدامى والمحدثين من المفسرين، والوقوف على تلك المعاني وإسقاطها على واقع المسلمين، وقد تناولت لتوضيح وبيان الإطار المفاهيمي للدراسة تعريف الجهاد لغة وشرعاً، ومشروعيته والحكمة منه، وكذلك تناولت مفهوم الجهاد بين تفاسير القدامى والمحدثين، وبينت أنواع الجهاد والتوظيفات المعاصرة له، وتطرقت إلى الشبهات التي أثرت حول الجهاد قديماً وحديثاً، والردود عليها، وذلك حلاً للإشكالية الدراسة التي تتمثل في انتشار الأفكار الجهادية التي تعتمد في أكثرها على اجتهادات خاطئة، أدت إلى إحداث نظرة تحمل في طياتها الشك والالتهام للإسلام والمسلمين، والمنهج الذي اتبعته في هذه المقالة منهج وصفي استقرائي، ومنهج وصفي تحليلي، حيث أن هذه الدراسة سدت الفجوة البحثية المتمثلة في ظهور مفاهيم جديدة للجهاد لم تكن في سابقها من التفاسير، منها ما هو منطقي تلقته الأمة بالقبول، ومنها ما مخالف لجمهور المفسرين ومخالف للضوابط الشرعية التي أثبتتها الفقهاء والمفسرون في أمهات الكتب المعتمدة، وقد توصلت إلى عدة استنتاجات تفيد بأن الله تعالى شرع الجهاد رحمة بالناس جميعاً، وعلى مختلف أديانهم، وذلك من أجل أن يخلص البشرية من الظلم والطغيان. إن المفهوم العام للجهاد يشتمل على جميع مناحي الحياة، وعلى جميع الأصعدة السياسية والاجتماعي والإقتصادي والفكري، وكل واحد من هذه الأصعدة يحمل في طياته صراعاً داخلياً، يحتاج إلى نوع معين من الجهاد، مع التأكيد على أن هناك ثلة من العلماء والمفكرين المعاصرين المتأثرين بالإستشراق عملوا إلى تفرغ الجهاد من مضمونه، وتعطيله بحجة أنه لا يتوافق والقوانين الدولية الحديثة، وانخدعوا بآراء المستشرقين وتماشوا معهم، لينتج عن ذلك غزواً فكرياً تسبب في انقسام علماء المسلمين إلى طائفتين، كل منهما تخطئ الأخرى، وفي الحقيقة إن الأفكار الجديدة التي جاء بها المفكرون تحتاج في معظمها إلى إعادة النظر، والتوسع في مضامينها وقياسها على أقوال العلماء والمفسرين، ومن ثم توضيح إلى أي مدى تناسب حال ومصصلحة المسلمين، وهذا يتطلب من علماء المسلمين توحيد الجهود في

* هذه المقالة مقتبسة من رسالة الدكتوراه المقدمة لنيل درجة الدكتوراه في جامعة كارابوك، تركيا، تحت إشراف الأستاذ الدكتور إبراهيم حفي إمام أوغلو، في عام 1445هـ، الموافق 2023م.

عقد المؤتمرات والأندية العلمية التي تجمع أقطاب الفقهاء والمفسرين المتواجدين في كافة البلاد الإسلامية، وذلك لتحديد الضوابط الشرعية للجهد، بحيث ينقطع الطريق أمام بعض المفكرين المعاصرين المتأثرين بالإستشراق الذي أطلقوا في الآونة الأخيرة تصورات خاطئة للجهد.

الكلمات المفتاحية: تفسير، جهاد، مفسرون قدامى، مفسرون محدثون، دراسة تحليلية.

مدخل

لم يعرف التاريخ مسألة من مسائل الدين دار حولها الكثير من الاختلاف كمسألة الجهد، وبسبب هذا كان لا بد من العمل على توضيح المراد الحقيقي للجهد وفق الضوابط الشرعية التي نقلها إلينا سلف الأمة، الجهد الذي يمهّد الطريق أمام الدعوة الإسلامية ويحميها، لا ذلك الجهد الذي يمهّد الطريق أمام إراقة الدماء بغير حق، وفق ضوابط مبنية على المصالح والعصبية.

ولعل التغيرات الدولية والحروب التي حصلت في العصر الحديث ضد المسلمين، فتحت المجال أمام أعداء الأمة لأن يقوموا بتكليف مجموعات تحسب على الدين من أجل تشويه صورة الإسلام عند أعدائه، وفي بعض الأحيان عند المسلمين أنفسهم، بحجة أن الجهد لا يتوافق والمواثيق الدولية، لتقوم تلك المجموعات بقصد أو بغير قصد بالدعوة إلى التغيير الجذري لأحكام الجهد، فظهرت على الساحة حركات إسلامية مدعومة من مفكرين إسلاميين، البعض منهم ينادي بالجهد، والبعض الآخر ينادي بإسقاطه.

تمهيد

مفهوم الجهد في بعض تفاسير القدامى والمحدثين - مشروعته وعلّة الجهد وضوابطها والحكمة منه

منذ بداية الدعوة الإسلامية كانت مفاهيم الجهد متفاوتة، وذلك تبعاً لحال المسلمين ومكان تواجدهم، وتتبعاً لمفاهيم الجهد منذ ذلك الوقت نجد أن الجهد كان محفوفاً بعدة عوامل ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمدى قوة المسلمين وضعفهم، والحوادث التاريخية التي أشارت إلى مصطلح الجهد لم ينتج عنها مفهوم علمي واضح للجهد، وهذا ما يسمى بواجب الوقت.

والحقيقة لا يمكن اعتبار مفهوم الجهد مفهوماً ثابتاً، وذلك لأنه يخضع لمتغيرات متتابعة تتبع بصورة مباشرة لحال المسلمين ومكانهم، وهذا الأمر هو الذي يستدعي إلى تمحيص في التاريخ الإسلامي لمعرفة أسباب وأساليب الجهد في تاريخ الأمة الإسلامية، وهذا ما لم يتم إنجازه بطريقة علمية واضحة.

تعريف الجهد لغاً وشرعاً

ورد في كتب اللغة تعاريف كثيرة للجهد، نذكر في هذا الموضوع أهمها، ولكن قبل ذكر التعاريف لا بد من التنويه إلى أن جلّ اللغويين أطلقوا مفهوم الجهد على محاربة الأعداء، في إشارة منهم إلى توافقهم مع المعنى الشرعي للجهد.

الجهد لغاً: يطلق الجهد بالمعنى اللغوي على عدة معانٍ، منها: ما عرفه ابن منظور بقوله: "محاربة الأعداء، وهو المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل"¹.

¹ محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صابر، ط 3، 1404 هـ)، 135/3.

وجاء عند الفيومي في المصباح المنبر عن الجهاد: "وجاهد في سبيل الله ... بذلٍ وَسَعَه وطاقته في طلبه ليبلغ مجهوده ويصل إلى نهايته"².

وجاء مفهوم الجهد في المعجم الوسيط بمعنى: "المشقة والنهائية والغاية والوسع والطاقة"³.

الجهاد شرعاً: عرف الإمام ابن حجر رحمه الله تعالى الجهاد بأنه: "بذل الجهد في قتال الكفار"⁴، وعرفه الكاساني بقوله: "بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله تعالى بالنفس والمال واللسان"⁵، وعرفه ابن عابدين في رد المختار بقوله: "الدعاء إلى الدين الحق، وقتال من لم يقبله"⁶، حيث اعتبر ابن عابدين الدعوة إلى الدين من الجهاد في سبيل الله تعالى، وهذا المعنى الذي كان متعارفاً عليه في بداية الدعوة الإسلامية في مكة المكرمة.

وجاء تعريف الجهاد في المختصر الفقهي لابن عرفة رحمه الله تعالى، بقوله: "قتال مسلم كافراً غير ذي عهد، لإعلاء كلمة الله"⁷، وربما كان هذا التعريف الذي جاء به ابن عرفة هو الأقرب للصواب، وهو الجامع لكل مقاصد الإسلام من الجهاد في سبيل لاشتماله على جميع شروط الجهاد الصحيح.

مشروعية الجهاد من الكتاب والسنة⁸

مشروعية الجهاد من القرآن الكريم

بسبب تعذر ذكر كل الآيات المتعلقة بالجهاد نكتفي بذكر البعض منها، وذلك بما يتناسب والموضوعات الواردة في هذا البحث.

أولاً: الآيات الدالة على فرضية الجهاد

فقد جاءت آيات تدل على فرضية الجهاد بصيغ متعددة، منها ما كان بصيغة الماضي، وذلك في قول الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: 216]، يقول الإمام الفنوجي في تفسيره للآية: "أي فرض القتال"⁹، ومعلوم أن المفسرين قالوا أن كُتِبَ عليكم القتال، أي: فُرض عليكم القتال.

ثانياً: الآيات التي أمرت بالجهاد وحذرت من الاعتداء

وردت في القرآن الكريم آيات تأمر بالجهاد في سبيل الله تعالى، وفي نفس الوقت تحذر من الاعتداء، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ [البقرة: 190]، يقول الإمام

² أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنبر في غريب الشرح الكبير، (بيروت، المكتبة العلمية)، 112/1.

³ إبراهيم مصطفى. أحمد الزيات. حامد عبد القادر. محمد النجار، المعجم الوسيط، تحقيق مجمع اللغة العربية، (دار الدعوة)، 142/1.

⁴ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقى، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، 3/6.

⁵ علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1406 هـ، 1986م)، 97/7.

⁶ ابن عابدين الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، (بيروت، دار الفكر، ط2، 1992م)، 121/4.

⁷ محمد بن محمد ابن عرفة الورعمي التونسي، المختصر الفقهي، تحقيق حافظ عبدالرحمن محمد خير، (مؤسسة خلف أحمد الخبتور، ط1، 2014 م)، 5/3.

⁸ Alparslan Kartal, "Adadolu Tasavvufunun İki Temsilcisi Harakâni ve Mevlâna'da Sunnet Düşüncesi", *Anadoluda Peygamber Varisi İki Büyük Süfi: Ebu'l-Hasan Harakâni ve Mevlâna* içinde, ed. Alparslan Kartal, (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2018), 100.

⁹ أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي، نيل المرام في تفسير آيات الأحكام، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، أحمد فريد المزيدي، (دار الكتب العلمية، 2003 م)، 64.

النحاس: " أي ولا تقاتلوا من عاهدتم وعاهدتم" ¹⁰، حيث أن الله تعالى فرض عليهم الجهاد لمن قاتلهم وحاربهم ووقف في وجه دعوتهم، وأمرهم أن لا يعتدوا على المعاهدين من الكفار والمشركين، ولا يظلموا المستضعفين من الشيوخ والأطفال والنساء.

ثالثاً: الآيات التي تنفر وتحذر من ترك الجهاد

فقد وردت في القرآن الكريم آيات تحذر من ترك الجهاد، وتبين أن التقاعس عنه يعرض المسلم لغضب الله، قال تعالى: ﴿إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا﴾ [التوبة: 39]، فقد توعد الله تعالى في هذه الآية الذين يتخلفون عن الجهاد بأنه سيصيبهم عقابه بسبب ارتكابهم الإثم والخطيئة.

مشروعية الجهاد من السنة

وبعد الحديث عن مشروعية الجهاد من القرآن الكريم، فإن الحديث الآن يتناول الأدلة على مشروعية الجهاد في سبيل الله تعالى من أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام، فعن عبدالله بن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ... فإن فعلوا، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله" ¹¹، ففي الحديث دلالة على أن الغاية من تشريع القتال إنما هو للدفاع عن البلاد الإسلامية، والعمل على نشر الدعوة إلى الإسلام وحمايتها ممن يمنعون نشرها والعمل بها، فالجهاد يعصم البلاد من الفتن، ويسد باب اعتداء المعتدين من خلال محاربة الشرك والكفر.

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "انتدب الله لمن خرج في سبيله، لا يخرجه إلا إيمان بي وتصديق برسلي أن أرجعه بما نال من أجر أو غنيمة، أو أدخله الجنة" ¹²، ففي الحديث وعد من الله تعالى للمجاهد بأن ثمره جهاده دخول الجنة، وظاهر الحديث يفيد أن المجاهد المخلص يدخل الجنة بغير حساب، والله تعالى أعلم.

علة الجهاد وضوابطها والحكمة من مشروعية الجهاد

إن الجهاد الذي أراده الله تعالى يكون لأجل أن يُعبد الله وحده، وأن يكون سبباً في منع حدوث الفتن، ولأجل حماية الناس من ظلم الطغاة وأصحاب البغي، يقول سليمان بن مقاتل رحمه الله تعالى في تفسيره: "لولا دفع الله المشركين بالمسلمين لغلب المشركون على الأرض، فقتلوا المسلمين وخرّبوا المساجد والبيع والكنائس والصوامع" ¹³، ودفع الله المشركين بالمسلمين، أي من خلال الجهاد في سبيل الله.

المبحث الأول: مفهوم الجهاد عند تفاسير القدامى

لم يختلف المفسرون القدامى في تحديد مفهوم الجهاد، وذلك لأن مصطلح الجهاد بمفهومه السائد في القديم لم يخضع لتحولات جوهرية تغير من ماهيته، وهو ما يعبر عنه بجهاد الكفار بغية دعوتهم إلى

¹⁰ أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد، معاني القرآن، تحقيق محمد علي الصابوني، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط 1، 1409)، 105/1.

¹¹ أخرجه الإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 53/1، حديث رقم: 36.

¹² أخرجه محمد بن اسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، باب: الجهاد من الإيمان، تحقيق محمد بن زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، ط 1، 1422هـ)، 40/1، حديث رقم: 36.

¹³ أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي، تفسير سليمان بن مقاتل، تحقيق: عبدالله محمود شحاتة، (بيروت: دار إحياء التراث، ط 1، 1423 هـ)، 211/1.

الإسلام وتبليغهم الدعوة، ولذا فإنه في بعض الأحيان نطلق على الجهاد بالجهاد الدعوي الذي ابتدأ به رسول الله صلى الله عليه وسلم في بداية بعثته في مكة.

لذلك فإن من الأهمية بمكان التعرف على مفهوم الجهاد عند القدامى ومقارنته بما عليه في العصر الحديث، بعيداً عما استغله بعض الغربيين من الكُتَّاب والباحثين في وصفهم الجهاد بأنه إرهاب وعدوان، إذ إن مصطلح الجهاد بالغ الأهمية والحساسية، لأنه تقوم عليه علاقات دولية مباشرة بين الأمم وتتصل به اتصالاً وثيقاً بالحرية الدينية عند الناس، والدليل على ذلك الواقع الذي يعيشه المسلمون بالنسبة للجهاد، والعمل الوثيق والمتتابع من قبل الدول غير الإسلامية على جعل الدين الإسلامي الدين الذي يغذي الإرهاب ويدعوا إلى القتل.

المطلب الأول: مفهوم الجهاد عند المفسرين القدامى، بالرأي والمأثور

يكاد يتفق جُلّ المفسرين القدامى الذين لم يخرجوا في تفاسيرهم عن المأثور بأن الجهاد إذا أُطلق ولم يقيّد بقرينة فإن المقصود به عند ذلك: الجهاد القتالي: أي قتال الكفار والمشركين في سبيل الدعوة إلى الإسلام، وأما إذا قيد بقرينة تصرفه إلى معنى آخر، عندها لا يمكن حمله على معنى القتال، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: 78]، يقول الإمام السمرقندي: "يعني اعملوا لله عز وجل حق عمله" ¹⁴، فالآية جعلت من الأعمال الصالحة التي يتقرب بها العبد إلى خالقه ومولاه من الجهاد في سبيله.

والمتمأمل في الفترة الأولى للإسلام يجد أن الرسالة المحمدية ركزت على جهاد نشر الدعوة الدينية في مجتمع طغت عليه الوثنية الشركية المتمثلة في عبادة الأوثان والأصنام، ولذلك فإن معنى الجهاد في تلك الفترة لم يؤخذ على إطلاقه، وإنما انصب كلياً على معنى إقناع المخاطب بالحجة والدليل، والدعوة إلى الإسلام، بعيداً كل البعد عن القتال وحمل السلاح، وهذا المعنى ظهر في مكة المكرمة في بدايات الدعوة إلى الإسلام، متجلية بأفعاله صلى الله عليه وسلم، يقول تعالى: ﴿ فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا ﴾ [الفرقان: 52]، أورد الإمام الطبري في قوله تعالى وجاهدكم به، أي: "بالقرآن" ¹⁵، ونجد أن ابن عباس رضي الله عنه مع قلة من المفسرين قد فسروا قوله تعالى: جِهَادًا كَبِيرًا، باستخدام القوة في دعوته للإسلام إن لم يستجيبوا لنداء القرآن الكريم، فقال: "وَجَاهِدْهُمْ بِهِ" بالقرآن"، "جِهَادًا كَبِيرًا" بالسيف" ¹⁶.

فابن عباس رضي الله عنه من خلال تفسيره لهذه الآية رأى أن الجهاد الكبير هو القتال بالسيف، وأن الكفار والمشركين إن لم يقبلوا الدخول بالإسلام من خلال الحجج والبراهين يتوجب على المسلمين قتالهم، وهذا المعنى الذي جاء به ابن عباس رضي الله عنه لم يقل به جُلّ المفسرين القدامى، سواء من كان في عصره، أو الذين خلفوه من المفسرين، حيث إنهم اعتبروا الجهاد الكبير في الآية إنما هو جهاد الدعوة إلى الإسلام بالحجج والبراهين.

وأما الجهاد بعد هجرة النبي عليه الصلاة والسلام، فإنه أخذ منحىً آخر، بحيث لا يمكن القول إنه تحول إلى معنى ومفهوم آخر، لأن الجهاد بالمعنى الدعوي لم يزل قائماً وسيبقى إلى يوم القيامة، ولكن

¹⁴ السمرقندي، بحر العلوم، 472/2.

¹⁵ انظر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، ط 1 2000 م)، 281/19، وانظر: أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي، بحر العلوم، تحقيق محمود مطرطي، (بيروت: دار الفكر)، 541/2، وانظر: أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 1 2002 م)، 140/7.

¹⁶ عبدالله بن عباس رضي الله عنه، تنوير المقباس في تفسير ابن عباس، جمع: مجد الدين أبو طاهر الفيروزآبادي، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 304.

يمكن القول: إنه أضيف إلى الجهاد تشريعات ومعانٍ أخرى، منها الجهاد القتالي الذي شرعه الله تعالى كي يدافع المسلمون عن حقوقهم، ورد الظالمين من أعدائهم.

المطلب الثاني: مفاهيم أخرى للجهاد عند المفسرين القدامى

ما من شيء وإلا ويحتاج إلى جهاد، ويتمثل ذلك الجهاد في أن تبدل النفس الإنسانية طاقتها وجهدها، فإن كان هناك حاجة لجهاد اللسان فلا بد من بدله، وإن كان بجهاد الطاعة فبه، وإن كان بجهاد الدعوة إلى دين الله تعالى فبه، وإن كان بجهاد المصابرة على المحن والإبتلاءات فهو كذلك.

أولاً: جهاد النفس

لا شك أن المسلم إذا استطاع أن يتغلب على شهوات نفسه، وألا ينصاع إلى أمانيتها فهذا من أنواع الجهاد التي يخوضها ويسعى للفوز بها في حياته العملية، خصوصاً أن النفس غالباً ما تدعو صاحبها إلى ارتكاب المعاصي ومخالفة أوامر الشرع، يقول تعالى: ﴿وَمَا أَرَىٰ نَفْسِي إِلَّا نَفْسًا لَّكَمَّارَةً بِالسُّوءِ﴾ [يوسف: 53]، يقول الإمام الطبري رحمه الله تعالى: "إن النفوس نفوس العباد، تأمرهم بما تهواه"¹⁷، ومن المعلوم أن جهاد الانسان لنفسه¹⁸ يتمحور حول الوصول إلى غاية عظيمة تتمثل في مرضاة الله تعالى، فاستبدال زخارف الدنيا وشهواتها بما عند الله تعالى من الثواب والأجر العظيم لأكبر برهان على علو مكانة هذا المعنى من الجهاد.

والخلاصة إن مجاهدة النفس تأتي بالدرجة الأولى، أي قبل الجهاد في ساحات القتال، وليس القصد أن جهاد النفس أفضل من الجهاد في سبيل الله تعالى، وإنما القصد يتجه إلى أن من نتائج جهاد النفس الثبات في أرض المعركة، فإذا كانت المقدمات صحيحة فلا يمكن إلا أن تكون النتائج صحيحة، والعكس صحيح.

ثانياً: جهاد الشيطان

وبعد الكلام عن جهاد المسلم لنفسه، وأن جهاد النفس إنما هو بوابة تمهد للمسلم الطريق لأن يدخل من خلاله إلى الجهاد القتالي في سبيل الله تعالى.

فلا بد من ذكر عدو ذكره الله تعالى في القرآن في العديد من الآيات، وربما هو أشد خطراً على المسلم، ألا وهو الشيطان ووساوسه، قال الله تعالى في حقه: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ [فاطر: 6]، يقول السلمي رحمه الله تعالى في تفسيره للآية: "بما نصركم عليه واحذروا أن يغلبكم"¹⁹.

ولا يخفى على أحد أن الشيطان وأتباعه يسعون جاهدين لغواية المسلم، وبأي وسيلة كانت، هذا ما أخبر الله تعالى به عباده، وهذه حقيقة لا يمكن أن ينكرها من كان صاحب بصيرة، فأحوال غالب المسلمين في تعاملاتهم وفي بيعهم وشرائهم، وفي أسواقهم ومنتدياتهم، وفي مجالسهم وسهراتهم، وحتى في بيوتهم منقادون لشياطين الجن وأعاونهم من شياطين الأنس، وأما القلة القليلة التي

¹⁷ محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 16/142.

¹⁸ Birol Yıldırım, *Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkanı Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, (İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2019), 311; Yıldırım, *Alvarlı Muhammed Lutfi Hayatı ve Hulasatu'l-Hakayik Adlı Eserindeki Ahlaki Unsurlar*, 2. Baskı, (Erzurum: Ertual Akademi Yayıncılık, 2016), 40; Qasem, Rafeq Hamood Naji, Yıldırım, Birol, *Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkanı Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, (İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2019), 101-102; İsa Çelik, Birol Yıldırım, "Az Tanınmış Bir Çeçen Lider: Kunta Hacı ve Onun Barışçıl Zikirizm Hareketi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/2 (Haziran 2019), 691.

¹⁹ السلمي، عبدالرحمن السلمي، تفسير السلمي وهو حقائق التفسير، 158/2.

انصاعت بأقوالها وأفعالها وأحوالها لأوامر الله تعالى، هي الفئة التي تسعى جاهدة وبكل السبل أن تندرج تحت قول الله تعالى: ﴿فَإِنَّ حَرْبَ اللَّهِ هُمْ الْعَلِيلُونَ﴾ [المائدة: 56]، وهذه الفئة تعلم يقيناً أن الخسران والهزيمة لأولئك الذين حادوا عن الصراط المستقيم، واتبعوا سبيل الشيطان.

ثالثاً: الجهاد ضد المثبطين

هذا المعنى الجديد من معاني الجهاد مهم جداً لمسيرة الجهاد في سبيل الله تعالى، وهو ألا يلتفت المسلم المجاهد للمتقاعسين والمثبطين الذين ينشرون اليأس بين الناس، وقد كثر من مثل هؤلاء في الزمن الحالي، حيث إنهم يتفقهون بتأويل النصوص على الشكل الذي يخدم تثبيطهم للأمة الإسلامية عن الجهاد وعن السير في طريقه، والله تعالى بين خطرهم ونفاقهم وكذبهم بقوله: ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلْفَكُمْ بَيْنُكُمْ يَلْبِغُونَكُمْ أَفَلَا تَفْتَنَهُمْ وَفِيكُمْ سَمَّعُونَ لَهُمْ﴾ [التوبة: 47]، يقول ابن عطية الأندلسي في تفسيره لهذه الآية: "خبر بأنهم لو خرجوا لكان خروجهم مضرة " 20، في الآية دلالة على أن خروج هؤلاء مع المجاهدين لا يزيدهم قوة ولا شدة، بل يزيدهم شراً وفساداً يؤدي إلى ضعفهم وذهاب النصر من أيديهم.

وقد أوضح الله سبحانه وتعالى أن هؤلاء المتخلفين أظهرنا أنفسهم أنهم يريدون الخروج مع المسلمين جهاداً في سبيل الله، إلا أن بعض الأعداء منعتهم من الخروج وكانت سبباً في بقائهم في المدينة المنورة، فبين الله تعالى كذبهم، وبين أن تلك الأعداء التي اعتذروا بها ما هي إلا أعداء واهية وباطلة، وأنهم بالأصل لم يستعدوا ولم يسعوا في أسباب الخروج لكذبهم ونفاقهم، وقد وصف الله تعالى حالهم بقوله: ﴿وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً﴾ [التوبة: 46]، والمعنى: ولو أراد هؤلاء الذين استأذنونك في التخلف الخروج معك، لكنهم ما قاموا بأي شيء من هذا، فعلم أنهم ما أرادوا الخروج أبداً.

فقلوب مثل هؤلاء لا يمكن إلا أن تثبت الضعف والهوان في صفوف المسلمين، ومثل هؤلاء يشكلون خطراً جسيماً على الأمة وعلى جيشها، لأنها غالباً ماتعمل لصالح أعداء الأمة، ولو خرج هؤلاء المنافقون ما زادوا المسلمين إلا اضطراباً وفوضى، ولأسرعوا بينهم بالوقيعه والفتنة والتفرقة والخذلان، ولذلك كله وجب مجاهدتهم ومنعهم من نشر فسادهم وشركهم فيما بين المسلمين بالوسائل التي أمر الله تعالى بها.

رابعاً: جهاد الأعداء من الكفار والمشركين

مر معنا فيما سبق في تعريف الجهاد شرعاً أنه قتال المشركين والكفار من أجل إعلاء كلمة الله تبارك وتعالى، وتبين أنه إذا أطلقت كلمة الجهاد دون تقييد فإن المراد بها محاربة الكفار بالسلاح ليدخلوا في دين الله تعالى أو يدفعوا الجزية، وهذا ما عبر عنه الله تعالى بقوله: ﴿فَاتْلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: 29]، يقول ابن كثير: " وهذه الآية الكريمة أول الأمر بقتال أهل الكتاب " 21، فالآية تدل على أن الله تعالى تحدث عن قتال الذين وصفهم بأنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، وقاموا بتحريف وتبديل دينهم، فأمر بقتالهم حتى يسلموا ويؤمنوا بالله تعالى، أو يدفعوا ما يفرض عليهم من الجزية من أموال لقاء ما يحصلون عليه من الحماية والأمان في بلاد المسلمين، ولا شك أن المسلمين عندما يفتحون البلاد يتركون لأهل الأديان حرية الاختيار، والأحداث

20 أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافي محمد، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ، 1993م)، 45/3.

21 عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (دار طيبة، ط2، 1420هـ، 1999م)، 132/4.

التاريخية الكثيرة تدل على أن المسلمين أقروا أهل الديانات الأخرى على دينهم، وحموا حرية اختيارهم، بل في كثير من الأحيان قاتل المسلمون من يقف أمام حرية الناس في دينهم واختيارهم.

المبحث الثاني: مفهوم الجهاد عند بعض المفسرين المحدثين

بعد أن اتضح مفهوم الجهاد عند بعض المفسرين القدامى، لا بد من الانتقال إلى مفهوم الجهاد عند المفسرين المحدثين، والتعرف على آرائهم ونظرتهم إلى مفهوم الجهاد بغية المقارنة بين ما جاء به القدامى وما جاء به المحدثين، فمع وجود التفاسير المعاصرة ظهرت تعاريف جديدة ذات توجه عصري لمفهوم الجهاد، منها ما هو مقبول ولا يتعارض مع روح التشريع وتلقته الأمة بالقبول، ومنها ما تعارض جملة وتفصيلاً مع مراد الشارع الحكيم وأهدافه.

المطلب الأول: مفهوم الجهاد عند بعض المفسرين المحدثين

يمتد هذا المفهوم لدى المفسرين المحدثين إلى ما قبل مئة وخمسن سنة تقريباً، أي إلى أواخر القرن التاسع عشر، حيث وقعت في تلك الفترة تطورات جديدة ومفاهيم مستحدثة لمعنى الجهاد، منها ما هو منطقي ولا يخالف صريح النصوص الشرعية من القرآن والسنة، ومنها ما هو مردود لا يمكن قبوله بأي حال من الأحوال.

وهنا لا بد من التنبيه إلى أمر هو من الأهمية بمكان، يتعلق بالفكر الإسلامي على وصف من ادعاه، هذا التعبير هو في الحقيقة استبدال لما يطلق عليه العلوم الإسلامية.

فالفكر الإسلامي بقدر ما ينتج عنه من عمل واجتهاد وتنشيط للعقل لاستنتاج نظريات فكرية معاصرة تغني علوم الدين الإسلامي، بقدر ما لهذا التوصيف من مساوئ قد ينتج عنه تغييرات جذرية في بعض الأحكام في الدين الإسلامي، يقول د. محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله تعالى²²، في لقاء جمعه مع جودت سعيد، وهو مفكر إسلامي في العصر الحديث وهما يتحدثان عن مفهوم الجهاد، حيث قال جودت سعيد²³: "إنني مقتنع فكرياً بما أقول، ولكن مفتقر إلى دعم قناعاتي بالمؤيدات الفقهية ... إن هذا الكلام ... باختصار مشكلة إحلال الفكر الإسلامي محل العلم بحقائق الإسلام"²⁴.

لا شك أن الفكر الإسلامي الحديث بمن يمثله إذا نتجت عنه نظريات جديدة توافق قواعد الدين الإسلامي، ولا تتعارض مع أساسياته، وتحمل في طياتها النفع للإسلام والمسلمين، عند ذلك لا بد من قبول هذه النظريات والأخذ بها، وإلا وجب إنكارها ومحاربتها، وتنبيه الناس على خطورتها، بل لا بد من مجابهة بطلان تلك النظريات بالأدلة والبراهين.

في الفترة الأخيرة عمد بعض المفكرين الإسلاميين على أن يأتوا بنظريات جديدة تتعلق بمفهوم جديد للجهاد، مخالفين بذلك صريح الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة وما عليه جمهور المفسرين، نتج عن ذلك تطور جديد لمفهوم الجهاد لم يتطرق إليه المفسرون والفقهاء في العصر القديم.

²² محمد سعيد رمضان البوطي : عالم سوري، متخصص في العلوم الإسلامية، ومن المرجعيات الدينية المهمة على مستوى العالم الإسلامي، حظي باحترام كبير من قبل العديد من كبار العلماء في العالم الإسلامي، ولد عام 1929 م وتوفي في دمشق 2013 م.

²³ جودت بن سعيد بن محمد، مفكر إسلامي معاصر سوري، يعتبر امتداداً لأفكار مالك بن نبي ومحمد اقبال، يعرف بأنه داعية اللاعنفي في العالم الإسلامي، له مواقف سلبية من كل الحركات الجهادية، ويدعو إلى التركيز على العمل السياسي، تلقى تعليمه في الأزهر الشريف، ولد في سورية في مدينة القنيطرة عام 1931 م، وتوفي في اسطنبول 2022 م.

²⁴ محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، (دمشق : دار الفكر، ط 1، 1414هـ، 1993 م)، 13.

فالجهاد في هذه الفترة من أكثر القضايا التي أثرت حولها الخلافات والشبهات، فمنذ تأسيس الفكر الإسلامي سادت من رواد هذا الفكر طروحات جديدة، كان المقصود منها إبعاد تلك الإتهامات التي يوجهها الأعداء للإسلام، وعلى رأسها الدول الغربية التي ادعت أن الإسلام دين القتل والحرب والإرهاب.

فما كان من هؤلاء المفكرين إلا أن يؤولوا – من وجهة نظرهم - آيات الجهاد إلى معانٍ تجانب الصواب في أكثر الأحيان، ليزيحووا تلك التهم عن الإسلام والمسلمين، وليبيّنوا للغرب أن الإسلام بقوانينه وأفكاره لا يتعارض مع الحضارة الغربية في كثير من مجالات الحياة، وخاصة في مسائل الجهاد دون أن يدري هؤلاء أنهم وقعوا في مشكلة تفوق ذلك الإتهام، وأنها تعود بالضرر على المسلمين أكثر من تلك الإتهامات نفسها، فقد حرفوا مراد الله تعالى بقصد أو بدون قصد لإرضاء جهة معينة، سواء أكانت جهة سياسية، أو حتى جهة دينية.

في الحقيقة إن الأفكار التي جاء بها هؤلاء المعاصرون تحتاج إلى شيء من التوسع والتفصيل وبيان ردود العلماء والمفسرين عليها، ومن ثم الحكم عليها، ولا شك أن هذا العمل يتطلب الكثير من العمل وتوحيد الجهود، والعمل على عقد المؤتمرات الدولية، تجمع أقطاب الفقهاء والمفسرين، ليس فقط من أجل الرد على الأفكار المنحرفة حول الجهاد، وإنما لتوحيد الأحكام المتعلقة بالجهاد، بحيث يقطعوا الطريق أمام كل الإجتهاادات الخاطئة التي يقوم بها الكثير من المعاصرين إرضاء لجهات معينة بقصد أو بغير قصد، والله تبارك وتعالى أعلم.

المطلب الثاني: مفهوم الجهاد في التفسير الإشاري²⁵

إن أصحاب التفسير الإشاري ركزوا في تفاسيرهم على جهاد النفس، وقدموه على الجهاد القتالي، واعتبروه في المرتبة الأولى من بين مفاهيم الجهاد وأنواعه.

ولظروف تعلقت بمنهج كل مفسر ظهر اتجاهين مختلفين، اتجاه ينكر توصيف الجهاد بالأكبر والأصغر، واتجاه آخر اعتبر أن هذا التوصيف حقيقي، وأن الجهاد الأكبر هو الوسيلة التي يستطيع أن يخوض من خلالها الجهاد الأصغر، ولولا ذلك سيبقى المسلم رهين نفسه الأمانة بالسوء، ولا يمكن أن ينتقل إلى المفاهيم الأخرى كجهاد الشيطان وجهاد الكفار والمشركين إلا إذا أنهى الجهاد الحقيقي وروض نفسه عليه، وهو مجاهدة النفس.

ومدار الاختلاف بين هذين الإتجاهين هو حديث النبي صلى الله عليه وسلم: رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قالوا: وما الجهاد الأكبر يا رسول الله؟ فقال: جهاد النفس²⁶.

²⁵ Bkz. Murat Sarıgül, "Ahkâm Âyetlerinin İşârî Yorumu (Alusî Örneği)", *FÜİFD*, 23/2, (2018), 57-87; Kartal, "Baba Nimetullah Nahcivanî'nin Hidayetu'l-İhvan Adlı Eserinde İşârî Hadis Yorumları", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25, (2020), 183-198; Kartal, "İşârî Hadis Yorumu ve Son Dönem Karşılı Âlim ve Sûfilerden Karşılı Mehmed İlhamî Efendi'nin Eserinde Hadis Yorumculuğu", 2. *Uluslararası Kars Âlimleri ve Edebiyatçıları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Alparslan Kartal, (Ankara: Türk Eğitim Yayınları, 2022); , Kartal "Hacı Bayram-ı Velî'ye Nisbet Edilen Lemeât i Kudsi Adlı Eserdeki Hadislerin Tahriri ve Bazı Tasavvufî Yorumlar", *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Ahmet Cahid Haksever, (Ankara: Kalem Eğitim Kültür Akademisi Derneği Yayınları, 2016), 2/223-246.

²⁶ أخرجه جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، تخریج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسیر الكشاف للزمخشري، تحقيق: عبدالله بن عبدالرحمن السعد، باب: سورة الحج، (الرياض، دار ابن خزيمة، ط 1، 1414 هـ)، 395/2، حديث رقم: 825، وذكره الثعلبي هكذا من غير سند، وانظر: العراقي، ابن السبكي، الزبيدي،

فالاتجاه الأول يرى أن هذا الحديث لا يصح، وأنه يتعارض مع الآيات والأحاديث التي تتحدث عن الجهاد، والاتجاه الثاني يرى أن جهاد المسلم لنفسه هو الجهاد المطلوب، وأن من اعتنى بتربية نفسه، وهذبها ومنعها من ملذات الدنيا فقد قطع شوطاً كبيراً في طريق الجهاد.

إن الأولوية لمجاهدة النفس قبل الجهاد في ساحات القتال، لأنه إذا كانت المقدمات صحيحة فلا يمكن أن تكون النهايات غير ذلك، والعكس صحيح، فالكثير من الحركات الجهادية بدأت جهادها ثم فشلت فشلاً ذريعاً، والبعض منها اندثرت ولم يبق لها أي أثر، والسبب في ذلك يعود إلى أنهم ضعفوا أمام شهوات الدنيا واستكانوا، فأذاقهم الله لباس الذل بما صنعوا، ولو أنهم حصنوا أنفسهم وحفظوها لبقوا صامدين أمام عدوهم ولما مسهم السوء.

المبحث الثالث: أنواع الجهاد والتوظيفات المعاصرة له

إن الجهاد إما أن يكون لدفع الإعتداء من قِبَل العدو، وحماية المسلمين وبلادهم من الفتنة والإيذاء، وإما أن يكون لتحطيم كل قوة تقف صدىً مانعاً في طريق الدعوة الإسلامية وإيصالها إلى الناس كافة.

وفي كلا الحالتين فإن الباعث على الجهاد أن يكون من أجل الله وحماية للدعوة الإسلامية التي يعتنقها المسلمون، ولا يمكن أن يكون الجهاد صحيحاً إذا كان الباعث عليه مصالح ومنافع شخصية، أو حتى جماعية لكنها تشمل فئات محدودة من الناس.

المطلب الأول: مفهوم جهاد الدفع والطلب عند المفسرين القدامى والمحدثين وأقسام كل منهما

من الممكن اعتبار جهاد الدفع وجهاد الطلب لبَّ الموضوع وأساسه، وقد نشأ هذا التقسيم بين المفسرين والفقهاء بسبب دعوة بعضهم إلى التقارب بين المسلمين وغيرهم، ونشر التراحم والأخوة بين الناس أياً كانت دياناتهم، ولعل السبب في هذا التوجه نفي التهمة التي وجهها المستشرقون للإسلام، بأنه دين انتشر بالسيف والقوة والإكراه، والأعجب من ذلك أن ثلثة من العلماء والمفكرين المعاصرين خُدعوا بذلك، واستسلموا لهذه التهمة، سواء أكان بطيب نية أو بغيرها، وتكونت لديهم هذه الفكرة لتصبح مصدر جدال ونقاش بين القديم والحديث.

وبذلك نرى غزواً فكرياً على المسلمين يهدف بالدرجة الأولى إلى تشكيك المسلمين بتعاليم دينهم، ثم العمل على توسيع نطاق التفرقة ليسهل على أعداء الأمة السيطرة عليها ونهب خيراتها.

جهاد الدفع

يعرف جهاد الدفع عند العلماء بأنه رد الاعتداء من العدو، وقتاله إذا أراد الاعتداء على الأمة الإسلامية أو على إحدى مجتمعاتها - بمن فيهم غير المسلمين - أو على أحد أفرادها، ورد الاعتداء في هذه الحالة يكون فرضاً.

ولا شك أن فرضية هذا النوع من الجهاد تزول عندما ينتهي الاعتداء وتزول مخاطره، يقول علي بن نايف الشحود: "وهو الذي يدفع به عدوان الكفار على أرض الإسلام"²⁷، وجاءت هذه الفرضية من الآية: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: 190-191]، يقول أبو زهرة: " وإن الباعث على القتال كما تصرح آيات القتال هو دفع الاعتداء "²⁸، من خلال الآية يتضح أن جهاد الدفع

تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، باب: الإنسان عينه هاد، (الرياض، دار العاصمة للنشر، ط 1، 1408 هـ، 1987

م)، 1537/4، حديث رقم: 2359، يقول الإمام العراقي: رواه البيهقي من حديث جابر.

²⁷ علي بن نايف الشحود، المفصل في فقه الجهاد، (ط 4، 1433 هـ، 2012 م)، 1567.

²⁸ محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة، زهرة التفاسير، (دار الفكر العربي)، 949/2.

يتلخص في دفع اعتداء الكفار والمشركين عن المسلمين وبلدانهم ومن هم تحت حمايتهم من أهل الذمة.

جهاد الطلب

ويعنى جهاد الطلب أن تكون اليد العليا للدولة الإسلامية، بحيث تسعى هذه الدولة لنشر الدين الإسلامي، وتزيل الحواجز التي تقف مانعاً في تبليغ الدعوة، وبعبارة أخرى قتال أعداء الدين في بلادهم لأجل الدخول في دين الإسلام، أو دفع الجزية ويكونون من أهل الذمة، يقول علي بن نايف الشحود: "يكون النظام الدولي خاضعاً لشريعة الله تعالى، بمعنى أن يكون لدين الإسلام اليد العليا ... هذا هو مقصد جهاد الطلب" ²⁹.

يتضح معنى جهاد الطلب من قول الله: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [الصف: 9]، ومن الحديث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ... فإن فعلوا، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله" ³⁰، وهذا النوع من الجهاد هو الذي عليه مدار الخلاف بين العلماء، وقد علمنا سابقاً أن جهاد الطلب هو أن تكون اليد العليا للدولة الإسلامية، بحيث تسعى هذه الدولة لنشر الدين الإسلامي، وتزيل الحواجز التي تقف مانعاً في تبليغ الدعوة، وبعبارة أخرى قتال أعداء الدين في البلاد التي يقيمون فيها لأجل قبول الإسلام أو دفع الجزية، ولا غرابة إذا قلنا إن جهاد الطلب من أكثر التشريعات الإسلامية التي تعرضت للطعن والأخذ والرد، ومع الأسف من المسلمين أنفسهم، وبمساندة غير متناهية من المستشرقين الذين يعملون بشكل متواصل من أجل إضعاف أسس الدين الإسلامي وجعله كباقي الأديان الوضعية التي قام بتشريعاتها أناس يختلفون ويتوافقون ويغيرون كيفما أردوا ومتى شاؤوا.

ونتيجة لذلك انقسم علماء المسلمين بين مؤيد لهذا المفهوم، وبين معطل له بحجج واهية لا أساس لها في الدين، بل إنها تخالف تعاليم الدين جملة وتفصيلاً، وظهرت فئة تنادي ببطلان هذا المفهوم من الأساس، وتدعو إلى رفضه ومحاربه بدعوى التقارب بين الأديان، وفئة أخرى تدعي أن هذا المفهوم من الجهاد من الشرائع التي افترضها الله تعالى على المسلمين، إلا أن فرضيته كانت في القرون الأولى للدعوة الإسلامية، وأما الآن فيقتصر على الدفاع فقط، وأن جهاد الطلب لا يتوافق مع القوانين والنظم الحديثة، ولذلك وجب تعطيله.

ولا غرابة إذا قيل إن المسلمين تاهوا اليوم في غياهب الآراء والأفكار المختلفة في حق الجهاد، حتى أصبح الكثير منهم ينظرون إلى الجهاد بنظرات سوداوية مليئة بالريبة والشك، فما يكون عند حركة جهادية صحيحاً يكون خطأً في نظر الأخرى، وهكذا تطورت الخلافات فيما بين المسلمين، وتعددت الحركات الجهادية إلى حد جعلت كثيراً من المسلمين بين مؤيد للجهاد ومعارض له.

وفي خضم هذه الاختلافات ظهرت للعلن أفكار تفسيرية لمعاني الجهاد توافق إلى حد بعيد المنطق الفكري، وفي نفس الوقت لا تتعارض مع النصوص الشرعية، وبالمقابل ظهرت أفكار أخرى تجرد الجهاد عن مضمونه الحقيقي، وتطلق عليه معانٍ تنافي المعاني الحقيقية له، والمشكلة الخطيرة هنا تقع في انقسام طبقات المجتمع الإسلامي إلى طوائف تخدم كل منها أجندات داخلية أو خارجية تحت مسميات كثيرة وتوظيفات متعددة.

²⁹ علي بن نايف الشحود، المفصل في فقه الجهاد، 1560.

³⁰ أخرجه محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة، 17/1، حديث رقم: 25.

المسلمون اليوم بأمس الحاجة إلى فهم دقيق لأحكام الجهاد كما يريد الله تعالى، لذا يجب عدم تركه بيد مؤسسات دينية أو مدنية تجهل تأويله ومقاصده والحكمة من مشروعيتها، لأن هذه الأحكام في النهاية ليست نظريات معرفية أو حقوق إنسانية تخضع لأفكار أهل الرأي الذين يبدلون ويغيرون حسب مستجدات الأحوال، وفي غالب أحوالهم حسب مصالحهم ومصالح الدول التي يخضعون لها، وإنما هي أحكام إلهية بنصوص شرعية ثابتة من القرآن والسنة، غير قابلة للتغيير والتبديل، قال الله تعالى: ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ [الكهف: 29].

المطلب الثاني: حكم جهاد الدفع وجهاد الطلب عند الفقهاء

كلف الله المؤمنين بالقتال وأوجبه عليهم، قال تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: 193]، فمقتضى الآية أنه يجب مقاتلة المشركين حتى يدخلوا في الإسلام، وهذه دلالة ظاهرة على الوجوب، فهل هذه الآية تتناول جميع أقسام الجهاد أم أنها مقتصرة على البعض؟.

من المعلوم أن الفقهاء أقرروا بأن الجهاد يكون في بعض حالاته فرضاً، ويكون في حالات أخرى فرض على الكفاية، وبناء على ذلك لا بد من توضيح الحكم الشرعي للجهاد بشقيه جهاد الدفع وجهاد الطلب.

بالرغم من أن جهاد الدفع هو الذي استحوذ على اهتمام المفسرين والفقهاء واعتبروه أعم وأكثر مناقشة، إلا أنهم متفقون على وجوبه على كل من يستطيع حمل السلاح، وهذا الاتفاق لم يشذ عنه أحد من المفسرين القدامى منهم والمحدثين، إلا أن الاختلاف إنما وقع في مفهوم جهاد الطلب الذي اعتبره جل العلماء فرضاً كفاثياً، يقول الدكتور يوسف القرضاوي رحمه الله تعالى: "وإنما الخلاف والنزاع فيما هو فرض كفاية"³¹، ويضيف الدكتور القرضاوي أيضاً: "أما جهاد الدفع ... فهذا لا يماري أحد في وجوبه"³².

المطلب الثالث: التقاتل بين المسلمين وأسبابه

إن الرسالة التي جاء بها النبي عليه الصلاة والسلام تهدف بالدرجة الأولى إخراج الناس من الظلمات إلى النور، فلقد كان عليه الصلاة حريصاً أن يصل إلى ذلك الهدف دون أن تراق دماء الناس، بغض النظر عن دياناتهم وتوجهاتهم، فمنذ أن كان في المدينة المنورة سعى عليه الصلاة والسلام إلى تغيير مجتمع الجاهلية بواسطة الدعوة السلمية بعيدة عن الحرب والقتال.

ولما قويت دولة الإسلام شرع الله الجهاد لرسوله ومن معه من الصحابة، على أن يكون الجهاد والقتال ضد ملة الكفر دون غيرها، وأي قتال يخرج عن هذا التوجه لا يمكن تسميته جهاداً في سبيل الله، وبقي ذلك المفهوم متداولاً بين المسلمين إلى نهايات الخلافة العثمانية، حيث بدأت الصراعات والحروب تنشأ فيما بين المسلمين أنفسهم، والكل ينادي باسم الجهاد، وتدخلت أيادي خارجية تُكثِّرُ للمسلمين العداة لتدعم تلك التفرقة التي حصلت بين المسلمين، وكما يقال في المثل الشائع عند العرب: لتصب الزيت على النار، فكان نتاج ذلك أن فقد الجهاد معناه الصحيح، وأصبح في جلِّ أحواله خدمة لمصالح العملاء الذين يسعون لاستلام زمام السلطة على حساب مصالح المسلمين ودمائهم، وبدأ يتطور الأمر منذ ذلك الحين وإلى الزمن الحالي، حتى أصبحت بلاد المسلمين اليوم من أكثر البلاد التي تثار فيها الحروب.

³¹ يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط 4، 1435 هـ، 2014 م)، 1/ 103.

³² يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، 1/ 92.

المبحث الثالث: التوظيفات المعاصرة للجهاد

إن الجهاد في سبيل الله تعالى وسيلة وليس غاية في حد ذاته، كما تم ذكره آنفاً، فإذا ما ذكر الجهاد فإن يستلزم أن يكون هناك إعتداء على المسلمين وممتلكاتهم، أو أن الكفار والمشركين وقفوا صدىً في وجه الدعوة الإسلامية، فهناك ترابط وتلازم بين الجهاد وأسبابه، بعيد عن المصالح والمنافع الشخصية.

وبناء عليه فإنه لا يمكن استخدام الجهاد من أجل أغراض شخصية، أو لأغراض نفع مجموعة من المسلمين، ولا يجوز أن يكون الجهاد سبباً في الفساد في الأرض، من خلال نشر القتل والاستعباد بين الناس، وهدم الأماكن الحضارية والتاريخية بغية تحقيق أكبر قدر ممكن من منافع الدنيا.

بعض الجماعات والحركات الإسلامية عملوا على هذا المبدأ، فنشأت النزاعات العصبية، التي فتكت بالأمة وأضعفتها وهددت كيانها.

المطلب الأول: التوظيف السياسي للجهاد

لا نبالغ بالقول إن كثيراً من الحركات الجهادية وكذلك بعض البلاد الإسلامية يعبرون عن أهدافهم وطموحاتهم السياسية من خلال فكر الجهاد، وهذا من الأمور البديهية في الدين الإسلامي، لكن الذي يحصل في الزمن الحديث هو تفرغ الجهاد من مضمونه، وجعله سبباً للوصول إلى المآرب التي في غالبها فردية أو حتى جماعية لكنها على مستوى محدود من فئات الشعب، من خلال تأويل النصوص الشرعية بحسب السياسة والأهواء التي تعصف بالأفكار يميناً وشمالاً، عندها سيكون الجهاد محصوراً بالدول القوية التي تبذل ما في وسعها لتجعل من المجاهدين أداةً تستخدمهم في الوقت الذي يعتقدون أنه يخدم ويصب في مصلحتهم، وما فكر بعض التنظيمات الإسلامية والحركات الجهادية في بعض الدول الإسلامية إلا تطبيق عملي لهذا المفهوم.

وما التجربة الناجحة التي مرت بالخلافة العثمانية إلا من خلال جعل الدين مرجعاً للسياسيين، حيث كانوا حريصين كل الحرص على أن يجعلوا الإسلام المرجع المعتمد في تشريع الأحكام التي تختص بالمسلمين وغير المسلمين، فقد عملوا على انسجام المجتمع تحت راية تعاليم الإسلام وتشريعاته، فكان نتيجة ذلك بقاء المجتمع فترة طويلة من الزمن يعيش حالة السلم والأمن والتسامح، وعلى غير عادة الحركات الجهادية في زماننا فإن الخلافة العثمانية نجحت في ترسيخ الحقوق الدينية دون تمييز بين الأديان، فكانت مثلاً للتعايش بين جميع أفراد المجتمع.

ولذلك ينبغي أن لا يخضع الجهاد لاعتبارات توظيفية تصب في مصلحة فردية، أو في مصلحة جماعية إلا أنها تشمل عدد محدود من فئات الناس، ولا ينبغي تسخير الجهاد للوصول إلى منصب سياسي، بل يجب أن يكون الجهاد من أجل الله وإعلاء لكلمته ونشر دعوته سبحانه وتعالى.

المطلب الثاني: التوظيف المذهبي للجهاد

لا شك أن تعدد المذاهب في البلاد الإسلامية وخاصة البلاد العربية منها جعلت الدوافع الجهادية تختلف من مذهب إلى آخر، ومن حركة إلى أخرى، والمشكلة التي وقع فيها المسلمون اليوم، هي توظيف الجهاد في خدمة التوجه الذي يسلكه والمذهب الذي يعتنقه، وهذا يعني أن الأهداف في الجهاد تتبع لنصرة المذهب لا لنصرة الدين، وبذلك يصبح الجهاد ضحية للفكر المذهبي.

إن الصراعات المذهبية لا تغني من الحق شيئاً، وهي تزيد من تفرقة المسلمين وإضعافهم، ومن الخطأ الجسيم الذي يقع فيه المسلمون اليوم هو توظيف الجهاد للإنتصار المذهبي، فإن غالب التوجهات الجهادية اليوم تنصب لهدف واحد _ إلا من رحم ربي _ وهو كيف ينتصر لمذهبه ويحافظ على مكتسباته والبقاء في السلطة، في ظل مفهوم لا يُستعمل إلا في حياة الغابات والصحارى، إلا أنه ساد في الفترة الأخيرة في بعض الدول الإسلامية، ويُرى بشكل واضح: البقاء للأقوى، ذلك لأن الحركة الجهادية

القوية هي الغالبة وبيدها مقاليد الأمور، وتفرض سياستها ومذهبها في المكان الذي تشاء رغماً عن الجميع.

والشيء الذي يجعل المسلم يتفطر أماً أن من ثمرات التاريخ الفكري والمذهبي ظهور الكثير من العلوم الفكرية والمسائل المذهبية التي لا تفسد للود قضية، حيث كانت العلوم الإسلامية تزداد تقدماً وثوراً بتلك الاجتهادات، على عكس ما عليه حال المسلمين اليوم، فقد غدا الاقتتال الطائفي نتيجة للاختلاف المذهبي، وهذا ما عمل عليه أعداء الأمة الإسلامية منذ القديم وإلى يومنا هذا.

وعند الحديث عن الاختلاف المذهبي فيما بين المسلمين فإنه لا يُقصد الاختلاف بين المذاهب الأربعة المعروفة، وإنما يتجه القصد إلى تلك النعرة التي أصبحت واقعاً يعيشه المسلمون، هذا سني وهذا شيعي، وكل فرقة تنضوي تحتها عدة مذاهب، السني السلفي، والسني الوهابي، والسني الصوفي وهكذا، وكذلك الفرق الشيعية، فإنه ينضوي تحتها المذاهب الكثيرة، المذهب الزيدي، والمذهب الجعفري والإمامية وغيرها من المذاهب الشيعية المعروفة.

فالجهاد ينبغي أن لا يخضع لاعتبارات توظيفية تصب في مصلحة نصرة المذهب، وليس من الصواب تسخير الجهاد انتصاراً للطائفة والمذهب، بل يجب أن يكون الجهاد من أجل الله وإعلاء لكلمته ونشر دعوته سبحانه وتعالى.

المطلب الثالث: التوظيف الإقتصادي للجهاد

الأصل في الجانب الإقتصادي للجهاد هو أن يبذل المسلم ماله في سبيل الله تعالى، وإعلاء لكلمته ودينه، من خلال تأمين مستلزمات القتال، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الصف: 10-11]، يقول الإمام القنوجي رحمه الله تعالى: " قَدَّمَ ذَكَرَ الْأَمْوَالِ عَلَى الْأَنْفُسِ ... لِعَزَّتْ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ " ³³، هذا ما يقرره الدين الإسلامي الذي شرعه الله تعالى.

وما يهم ذكره هنا هو توظيف الجهاد من أجل تحصيل الأموال والغنائم بطرق غير شرعية، وهذا لا شك أكبر عقبة تقف في سبيل الجهاد، لأن توظيف الجهاد من أجل الرغبات الشخصية هو الأساس في ضعف المسلمين وهزيمتهم في أكثر الأحيان.

إن بعض التنظيمات الإسلامية والحركات الجهادية تهدف بالدرجة الأولى إلى جمع الأموال، دون تحري الدقة في جمعها، سواء كانت شرعية أو غير شرعية، حتى ولو كانت غير شرعية فإن فتاوى علماء السلطة الذين هيأتهم تلك التنظيمات في مقبض اليد تحت تأويلات مختلفة ومبررات فقهية لا يمكن أن يقبل بها الشارع الحكيم.

وهذه الحركات التي تسعى للبقاء، تزيد من استعداداتها وقوتها من خلال الاعتماد على قوة خفية، غالباً ما تكون من الدول العظمى، لأنها في النتيجة إنما تنفذ تعليماتها لتحقيق أهدافها ومصالحها، ولذا وجب على العلماء والمفكرين العمل على تصنيف الحركات الجهادية وفق التوجهات والمعطيات على الأرض لتلك الحركات، إذ القليل من تلك الحركات صادقة في نياتها وأعمالها، والأكثرية عكس ذلك.

المبحث الرابع: الشبهات التي أثرت حول الجهاد قديماً وحديثاً، والردود عليها

إن الإسلام دين واقعي، ينظر إلى حقيقية الحياة والنفوس التي تعيش فيها بنظرة واقعية، فيشرع أحكاماً تكفل إنهاء نزاعات وصراعات قد تحدث بين الناس، وذلك لتكون تلك الأحكام التي جاء بها الشرع

³³ أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي، فتح البيان في مقاصد القرآن، (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1412 هـ، 1992 م)، 120/14.

الحنيف ردعاً لعدوان أو كبح لجماح مفسدين، والجهاد من جملة تلك الأحكام التي شرعها الدين الإسلامي.

المطلب الأول: شبهة النسخ في الجهاد

لا يخفى أننا عندما نتكلم عن النسخ في الجهاد فإننا غالباً ما نقصد بذلك آيات الجهاد التي وردت في سورة التوبة، ففيها آخر ما نزل من آيات الجهاد والقتال، وهي من أكثر السور التي ذكر فيها أحكام الجهاد وأحكام القتال، وأولى هذه الآيات التي وقع فيه الإختلاف بين المفسرين: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: 5]، وقوله: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ [التوبة: 36]، حيث ذهب بعض المفسرين والفقهاء إلى أن آية السيف قد نسخت كل الآيات التي قبلها في حق القتال، وهذه الآية دلت على المراحل التدريجية للجهاد، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَلْقَدِيرُ﴾ [الحج: 39]، وغيرها من الآيات التي تحدثت عن مراحل فرضية الجهاد.

فقد اعتبر القدامى من المفسرين والفقهاء أن هذه الآيات تقرر فرضية جهاد وقتال المشركين في كل أحوالهم، سواء أكان المشركون من أهل الحراية أو من أهل السلم، معتبرين أن هذه الآيات تنسخ الآيات التي ذكر الله تعالى فيها السلم وعهود الهدنة مع غير المسلمين.

وبناء عليه فهل حقاً أن آيات السيف قد نسخت الآيات التي اختصت بعلاقات المسلمين مع المشركين - بما يخص السلم والمعاهدات - أم أنه لا يوجد نسخ كما ذهب إلى ذلك بعض المفسرين؟ والجواب على ذلك بما يلي:

إن آية السيف ناسخة لكل آيات المهادنة والصلح والسلم، وهناك الكثير من الآيات التي ذكرت ذلك، نذكر آية واحدة منها وعليها مدار الحديث بين المفسرين والفقهاء، قال تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْتَنِحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: 61]، يقول القرطبي: في آيات السلم والصلح مسألتين، الأولى: "إن مالوا... إلى المسالمة، أي الصلح، فمل إليها... فقال قتادة: نسخها فاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ، وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً، وقالوا: نسخت براءة كل موادة، حتى يقولوا لا إله إلا الله" 34، إن الآيات التي تم ذكرها فيما يتعلق بالجهاد من الآيات المحكمات، وإن هذه الآيات تدل على أحكام تتناسب مع الفترة التي يعيش فيها المسلمون، إذ التشريعات الإسلامية من غير الفرائض والواجبات، وخاصة فيما يتعلق بالجهاد والقتال تخضع لعامل أحوال المسلمين ومصالحهم، مع الأخذ بعين الاعتبار قوتهم وضعفهم.

ولك أن تستعمل وتأخذ بذلك الضابط الذي كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم قبل الهجرة 35 وبعدها، فإن كان المسلمون في حالة ضعف وهوان فإنهم حينئذ يجعلون من الحكم المكي مقياساً لهم، بحيث يقومون بواجب الدعوة إلى الله تعالى بالمناقشة والحجة والبرهان، وإن كان حال المسلمين يمثل القوة والاستعداد، فعندئذٍ يستخدم المسلمون الجهاد القتالي دون الاعتداء ومجاوزة الحد، يقول تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ [البقرة: 190].

والقول الثاني في هذه المسألة، هو أنه لا يمكن القول بالنسخ، وذلك لعدة أسباب معتبرة، أولى هذه الأسباب أنه لا يوجد دليل صريح يقول بالنسخ، وثانيها: لا يوجد دليل صريح يقيد آية السف وآيات

34 أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، 39/8.

35 Bkz. Kartal, "Rivayetlerde Medine ye Hicrette Yaşanan Fiziki ve Manevî Problemler", *Uluslararası Göç ve Kültür Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Nazan Kahraman, Çiğdem Dürüst, Timur Yılmaz (Amasya: KIBATEK Yayınları, 2016), II/93-100.

الصلح والسلم بزمان أو مكان معين، وثالث الأسباب: أنه لا يوجد تعارض بين آيات السيف وبين آيات السلم والصلح والعفو، فكل له وقته وله حكمه.

إن الإمام الطبري رحمه الله تعالى قد بين ذلك أثناء تفسيره لقوله تعالى وإن جنحوا للسلم في معرض حديثه عن النسخ فقال: "وقد دللنا ... على أن الناسخ لا يكون إلا ما نفي حكم المنسوخ من كل وجه. فأما ما كان بخلاف ذلك، فغير كائن ناسخاً"³⁶، ويقول الزركشي رحمه الله تعالى في البرهان: "إن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعله توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، وليس بنسخ"³⁷.

وذهب الإمام الزمخشري رحمه الله تعالى إلى القول بأن الأمر متروك إلى ولي أمر المسلمين، فإن وجد مصلحة المسلمين تقتضي السلم فيأخذ به، وإن غلب على ظنه أن مصلحة المسلمين تقتضي الجهاد والقتال فلا بد منه، وذلك بحسب ما يعود بالنفع على المسلمين، وأورد في تفسيره الكشاف ما نصه: "والصحيح أن الأمر موقوف على ما يرى فيه الإمام صلاح الإسلام وأهله"³⁸.

وبناء على ما مر فإن أنسب الأقوال في هذه المسألة هو ما ذكره الإمام الزمخشري، من أن الأمر عائد إلى حاكم المسلمين، فإن غلب على ظنه أن الصلح والسلم أصلح وأنفع لحال الإسلام والمسلمين فبه، وإن غلب على ظنه أن الجهاد والقتال أصلح لحال الإسلام والمسلمين فبه، والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني: بعض الشبهات الحديثة حول الجهاد والرد عليها

في الحقيقة إن الجهاد بمفهومه العام إنما شرع لنشر الإسلام بالطرق السلمية، بعيداً عن الحرب والقتال، اللهم إلا إذا اقتضت الضرورة اللجوء إلى القتال من أجل حماية المسلمين وبلدانهم، وتحقيق الاستقرار في بلاد الأمة الإسلامية، فإنه لا بد عند ذلك من الجهاد الذي يرضي الله تعالى، لا من أجل تحقيق مكاسب اقتصادية أو شخصية، بل من أجل إعلاء كلمة الله تعالى.

فالجهاد إنما شرع لتمكين الأمة من إقامة العدل وإقامة الحياة الكريمة لكل الناس، باعتماد النظم التي تكفل للبشرية جمعاء حق تقرير مصيرها وفقاً للعقيدة التي تنتمي إليها، دون أن يقف في وجه ذلك أي مانع قد يكون عائقاً أمام الفطرة السليمة للإنسان.

شبهة دعوى أن الإسلام إنما انتشر بالسيف

إن الإسلام ليس كلمات يرددها الإنسان على لسانه، لأن الإسلام هو اعتقاد ينبغي أن يكون نابغاً من العقل، وأن يكون صادراً باليقين، فمن أدرك أن الإسلام إنما هو الدين الحق ودخل اليقين إلى قلبه فقد أصبح من المسلمين ولو لم يحرك لسانه بنطق الشهادتين، وأما إذا لم يدخل الإسلام إلى العقل ولم يتقبله القلب فلا يمكن أن يقال عن ذلك الشخص أنه من المسلمين، ولو نطق بكلمة الإسلام عشرات المرات، هذه حقيقة لا يختلف عليها أحد.

فالهداية التي بعث بها الرسول صلى الله عليه وسلم هي إقناع البشر بالإسلام من خلال العقل والقلب، وليست الهداية إجبار الناس على نطق الشهادتين، فقد قال رسول الله عليه السلام لسيدنا علي كرم

³⁶ محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 42/14.

³⁷ أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط 1، 1376 هـ، 1957 م)، 42/2.

³⁸ أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 221/2.

الله وجهه: "فوالله لأن يُهدى بك رجل واحد خير لك من حمر النعم"³⁹، فهل الهداية التي عنها النبي صلى الله عليه وسلم هي إجبار الناس على نطق الإسلام فقط دون أن يدخل اليقين إلى القلب؟.

فإذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم أو من بعده من الصحابة الكرام، وإلى يومنا هذا أن يجبر أحداً من الناس من غير المسلمين على الدخول في الإسلام؟ وهل لأحد من المسلمين أن يدخل الهداية بشكل قسري إلى عقل أحد الناس؟ لا يمكن أن يكون شيئاً من هذا، فلو أجبر أحد الناس على نطق الشهادتين تحت تهديد السلاح مثلاً، ونطق بها لكن قلبه وعقله متجهان إلى شيء آخر، هنا لا يمكن أن نسمي هذه هداية، لأنه من الممكن إجبار اللسان على النطق، لكن ليس من الممكن إجبار العقل والقلب على شيء لم يقتنع به.

فالقوة والسيف لا يمكن أن يكونا سبباً للهداية والدخول في الإسلام، قال تعالى: ﴿فَلَنَكْفُرَ بِمَا أَنتَ مُدْكِّرٌ﴾ [الغاشية: 21-22]، يقول المراغي رحمه الله تعالى في تفسيره لهذه الآية: "فذكر بآياتي، وعظهم بحججي... وإن أعرضوا فقد تحكمت فيهم الغفلات"⁴⁰.

فالوظيفة التي كلف بها رسول الله إنما هي تبليغ الرسالة، بالمناقشة والحجج والبراهين، والوظيفة ذاتها موكولة للدعاة الذين جاؤوا من بعده، دون أن يكرهوا أحداً على الإيمان، فإذا أثمرت المناقشة في دخول الناس في الإسلام فهذا هو الهدف الحقيقي للرسالة، وهذا هو المطلوب بعينه، وإن لم تثمر ولم يستجب أحد من الناس فقد قام الدعاة بواجبهم، وبما أولكهم الله إليه.

فكما قلنا فيما مضى إن الإكراه على الدين لا يمكن أن يقبله المنطق، وذلك لأن الهداية إنما مكانها في العقل والقلب، وليست الهداية عبارة عن ترديد كلمات على اللسان، فمن الممكن أن يجبر أحد الناس بالنطق بالدين، ولكن لا يمكن للعقل والقلب أن يُجبر على أي شيء من ذلك، فالعقل يفكر ويتأمل وأمامه طريقان، إما أن يقتنع ويسلم، وإما أنه لا يقتنع، فلا يمكن عندئذ لأي وسيلة أن تجبره على الدخول بالإسلام.

فمن يتصور من المسلمين أنه يجب إجبار الناس على الدخول في الإسلام، فقد أخطأ في توجهه، لأنه لا يوجد في الإسلام مثل هذا التصور، فهو ليس نظام تسلطي فوق كائنات الأمبريالية والأنظمة الشيوعية وغيرها من الأنظمة الوضعية، وإنما هو نظام ينبنى على عقيدة إيمانية، فلو لم تكن هذه العقيدة الإيمانية مسيطرة على كيان الإنسان بكليته فلا يمكن لأي إكراه على وجه الأرض أن يلزم إنساناً ما أن يكون مؤمناً بالله تعالى.

والخلاصة، إن الجهاد في الإسلام يهدف لفتح الطريق أمام غير المسلمين ليتعبدوا الله تعالى وحده دون غيره، ويسعدوا بالإيمان الذي يجعلهم يميزون بين الخير والشر والحق والباطل، وما كان الإسلام يوماً مُكرهاً أحداً من الناس على الدخول في الإسلام، بل على العكس من ذلك، حرص الإسلام منذ ظهوره وإلى يومنا الحالي على تعميق العلاقات الإجتماعية مع غير المسلمين، واعتبر ذلك طريقاً من طرق الدعوة إلى الإسلام، ولذلك وجب على العلماء قبل مجابهة من يثير تلك الشبهات من الأعداء، أن يجابهوا أولئك الخدم من المسلمين، الذين سخروا أنفسهم لتنفيذ المخططات التي تضر بسمعة الإسلام والمسلمين.

شبهة دعوى أن جهاد المسلمين من الإرهاب

³⁹ أخرجه محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم، 1077/3، حديث رقم: 2783.

⁴⁰ أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط 1، 1365 هـ، 1946 م)، 138/30.

إن الإسلام بكل تعاليمه يدعو إلى السلام والرحمة، وليس للمسلمين فحسب، بل يتعدى ذلك لجميع الناس، يقول عز وجل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، والرحمة التي أرسلها الله تعالى للعالمين لا تختص بمكان ولا بزمان، بل تعم العالمين في أي مكان وزمان وجدوا، والجهاد من أشرف الأمور التي جاءت بها الشريعة الغراء في سبيل تحقيق الأمن والسلام بين أبناء البشرية جمعاء، إلا أن هذه الصفات التي اتصف بها الإسلام لم تعجب الدول الغربية، وبدؤوا العمل على تشويه صورة الإسلام وتعاليمه.

فمنذ الأحداث التي مرت بها الولايات المتحدة الأمريكية في سنة 2001 م أثناء تفجير برج التجارة العالمية وإلى يومنا الحالى والدول الغربية وفي مقدمتهم أمريكا تقود هجمة ظالمة تستهدف بالدرجة الأولى تصوير الإسلام على أنه دين الارهاب والقتل، وتنتقص من قيمه ومبادئه، ومن ثم يستعملون هذا المصطلح الحديث كسلاح في وجه المسلمين من أجل السيطرة على بلاد المسلمين وثرواتها، ويسط الهيمنة الكاملة على البلاد الإسلامية بالشكل الذي يؤمن مصالحها ومنافعها على أكمل وجه، من الناحية السياسية والثقافية والعسكرية، من خلال عمل لا إنساني يظهر بوضوح في الحروب اللاشريعة التي تقوم بها تلك الدول ضد الدول الإسلامية باسم محاربة الإرهاب.

ولا شك أن الأسلوب الذي تقوم به هذه الدول يعتمد على تبديل بعض المفاهيم الإسلامية إلى مفاهيم لا تطابق المعنى الصحيح لواقع المسلمين، خدمة لمصالحها أولاً، وتشويهاً لسمعة المسلمين ثانياً، وأكبر دليل على ذلك هو وصفهم لمفهوم الجهاد بالإرهاب، متجاهلين الإرهاب الذي يمارس في حق المسلمين هنا وهناك.

وهذا الإرهاب الذي يمارسونه في حق المسلمين من أخطر أنواع الإرهاب على الإطلاق، لأن غالب السياسيين في أمريكا وفي الدول الغربية - وحتى وسائل الإعلام التابعة لتلك الدول - يحاولون كذباً إطلاق مصطلح الإرهاب على الدول الإسلامية وخاصة عند الحديث عن الجهاد في سبيل الله تعالى، يقول محمد عمارة: "هذه الحرب العالمية الجديدة قد أرادها البعض حرباً على الإسلام تحت عنوان الإرهاب"⁴¹.

والمشكلة التي يعاني منها المسلمون اليوم هو أن كثيراً من حكام البلاد الإسلامية وخاصة العربية حرصوا على مراقبة كل من هو إرهابي وملاحظته على أسس التعاريف التي اعتمدها الغرب في تعريفهم للإرهابي، يقول محمود الشوبكي في كتابه مفهوم الإرهاب بين الإسلام والغرب: "إن مفهوم الإرهاب يمثل لنا تحدياً أكثر من الإرهاب نفسه ... مما جعل حدة الخلاف واسعة بين الشعوب الإسلامية وحكامها"⁴².

على الحركات الجهادية في الزمن الحاضر أن تعيد النظر في سياساتها، وأن تحاول التوفيق بين القتال وبين السياسة، بحيث تصل إلى مرادها دون أن يطلق عليها تهم القتل والإرهاب، لا من الحكومات الإسلامية متمثلة بشعوبها، ولا من أعداء الأمة الإسلامية.

الخاتمة

الحمد لله، الحمد لله على ما أنعم وأكرم، الحمد لله الذي أعاني على إتمام هذا البحث، (الجهاد في القرآن الكريم بين تفاسير القدامى والمحدثين - التوظيفات والشبهات - دراسة تحليلية مقارنة)، فقد تم

⁴¹ محمد عمارة، الساحة الإسلامية، حقيقة الجهاد والقتال والإرهاب، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط 1، 1423 هـ، 2005 م)، 75.

⁴² محمود يوسف الشوبكي، مفهوم الإرهاب بين الإسلام والغرب، (بحث مقدم إلى مؤتمر: الإسلام والتحديات المعاصرة، 2007 م)، 55.

تسليط الضوء على مسألة غدت من أخطر المسائل التي يعاني منها المسلمون اليوم، وهذه المسألة تتعلق بمفهوم الجهاد في سبيل الله تعالى من حيث التوظيفات والشبهات.

وقد خلص الباحث إلى الاستنتاجات والمعالم الهامة التالية:

1- شرع الله تعالى الجهاد رحمة بالناس جميعاً، وعلى مختلف أديانهم، وذلك من أجل أن يخلص البشرية من الظلم والطغيان، ونشر الإسلام دون الإكراه، مع التأكيد على استعمال السيف في حال وقف الكفار والمشركون صيداً مانعاً في وجه الدعوة الإسلامية، فكما يكون الجهاد بالدعوة والكلمة يكون بالسيف والقوة في سبيل تحقيق العدالة.

2- يجب تحديد مفهوم الجهاد ضمن ضوابط القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ومن المهم أن يأخذ المسلمون ذلك بعين الاعتبار لإغلاق الباب أمام من يريدون شق صفوف المسلمين بتشكيكهم بأمور دينهم وخاصة في الزمن الذي نعيش فيه.

3- اتفق غالب المفسرين القدامى وبعض المفسرين المحدثين، سواء من فسر بالمأثور أو بالرأي أن آيات الجهاد إذا أطلقت ولم تقيد بقرينة تصرفها إلى معنى آخر فإنها تحمل آنذاك على معنى الجهاد القتالي: أي قتال الكفار والمشركين، وأنها إذا قيدت بقرينة تصرفها إلى معنى آخر فإنه عندئذ وجب العمل بما تصرفه إليه القرينة.

3- إن المفهوم العام للجهاد يشتمل على جميع مناحي الحياة، وعلى جميع الأصعدة السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفكري، وكل واحد من هذه الأصعدة يحمل في طياته صراعاً داخلياً، يحتاج إلى نوع معين من الجهاد .

5- إن مجاهدة النفس تأتي بالدرجة الأولى، أي قبل الجهاد في ساحات القتال، ولا نقصد أن جهاد النفس أفضل من الجهاد في سبيل الله تعالى، وإنما القصد يتجه إلى أن من آثار جهاد النفس الثبات في أرض المعركة.

6- ثمة ثلة من العلماء والمفكرين المعاصرين قد انخدع بآراء المستشرقين وتماشى معهم، لينتج عن ذلك غزواً فكرياً تسبب في انقسام علماء المسلمين إلى طائفتين، كل منهما تخطئ الأخرى.

7- عمل بعض المفكرين المعاصرين إلى تفرغ الجهاد من مضمونه، وتعطيله بحجة أنه لا يتوافق والقوانين الدولية الحديثة، وبعض آخر جعل من تلك الأفكار سبيلاً للوصول إلى المآرب التي في غالبها تكون فردية أو حتى جماعية لكنها على مستوى محدود من فئات الشعب.

8- إن تشويه الإسلام المتعمد من قبل الغرب، والعمل على إصاق تهمة الإرهاب بالإسلام لم يأت عبثاً، إنما كان السبب في ظهوره هو ذلك التأويل الخاطئ من الحركات الجهادية لنصوص الجهاد والقتال، والعمل على تطبيقها دون أن تستوفي كامل الشروط المتعلقة بها.

9- تكونت فصائل وتنظيمات وحركات شتى في بعض المجتمعات الإسلامية باسم الجهاد، وفق مخططات لا يعرف مرجعها ولا أهدافها، حتى أن الكثير من تلك الحركات والتنظيمات ظهر فيما بعد أنها عميلة للكيانات الصهيونية والغربية.

10- إن الدين الإسلامي بتشريعاته يعتبر مرجعية حقيقية للسياسة، حيث يمكن أن يساهم في زيادة الوعي في الفكر السياسي، دون الخروج عن روح التشريع، ودون المساس بأحكام الجهاد من خلال تأويلات فاسدة، تخرج الجهاد عن مضمونه وأهدافه.

11- إن المذاهب المتعددة والمنتشرة في كافة بقاع البلاد الإسلامية جعلت الدافع الجهادي يختلف من مذهب لآخر، حتى غدا الجهاد ضحية للفكر المذهبي، يهدف إلى نصرته المذهب وأتباعه، لينتج عن ذلك حرب الطوائف التي انتشرت في بلاد المسلمين.

التوصيات

1- يوصي الباحث المجاهدون والمعنيون بأمر الجهاد من أهل الحل والعقد بالاستفادة من المراحل الجهادية التي مر بها جيل كل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم، وكذلك جيل صلاح الدين الأيوبي، وجيل السلطان محمد الفاتح، والرجوع إليها والعمل بالخطوات التي قاموا بها في سبيل الفتح وتحقيق العدل والمساواة، وكذلك جيل الخلافة العثمانية، فهذه الأجيال قد جعلت من الشريعة الإسلامية مرجعاً رئيساً في جهادهم، بل حتى في سياستهم، ولذا يمكن القول إن زمن الخلافة العثمانية نجحت نجاحاً باهراً في ترسيخ الحقوق الدينية دون أن تميز بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الأديان الأخرى، فكانت مثلاً للتعايش آنذاك بين جميع أفراد المجتمع.

2- يوصي الباحث بأن بعدم إغفال بعض المفاهيم الجديدة للجهاد التي جاء بها بعض المفكرين المعاصرين، وخاصة إذا كانت تلك المفاهيم الجديدة للجهاد تحمل في طياتها الفائدة للمجتمعات الإسلامية متمثلة بالأفراد والجماعات.

3- يوصي الباحث بضرورة العمل من قبل العلماء والمفسرين في العصر الحالي على توعية المجاهدين التوعية الدينية، من خلال تصحيح النوايا وتوضيح الهدف المنشود من الجهاد، بعيداً عن الطائفية والانتصار للمذهب والعرق.

4- يترتب على العلماء والفقهاء والمفسرين العمل كل بحسب استطاعته على تنفيذ تلك الشبهات التي عمل على إثارتها أعداء الأمة الإسلامية باستخدامهم لبعض المفكرين الإسلاميين، ويكمن ذلك من خلال الكتابات والمقالات والأندية العلمية والاجتماعات الفكرية واللقاءات التوعوية.

أسأل الله المولى الكريم أن يتقبل مني عملي هذا، أن يعفو عما فيه من زلل، وأن يبلغني منه المراد.

فهرس المصادر والمراجع

- 1- إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات. حامد عبد القادر. محمد النجار، المعجم الوسيط، تحقيق مجمع اللغة العربية، (دار الدعوة).
- 2- ابن عابدين، الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، (بيروت، دار الفكر، ط 2، 1992م).
- 3- أبو جعفر، النحاس أحمد بن محمد، معاني القرآن، تحقيق محمد علي الصابوني، (مكة المكرمة : جامعة أم القرى، ط 1، 1409).
- 4- أبو الحسن، مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي، تفسير سليمان بن مقاتل، تحقيق : عبدالله محمود شحاتة، (بيروت : دار إحياء التراث، ط 1، 1423 هـ).
- 5- أبو الطيب، محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي، فتح البيان في مقاصد القرآن، (بيروت : المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1412 هـ، 1992 م).
- 6- أبو الطيب، محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي، نيل المرام في تفسير آيات الأحكام، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، أحمد فريد المزيدي، (دار الكتب العلمية، 2003 م).
- 7- أبو عبد الله، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت : دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط 1، 1376 هـ، 1957 م).

- 8- أبو الليث، نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي، بحر العلوم، تحقيق محمود مطرجي، (بيروت: دار الفكر).
- أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافى محمد، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ، 1993م).
- 9- ، أبو الفضل العسقلاني، الشافعي أحمد بن علي بن حجر. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقى، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ).
- 10- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت، المكتبة العلمية).
- 11- الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم. أبو إسحاق، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1 2002م).
- 12- المراغي، أحمد بن مصطفى. تفسير المراغي، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط1، 1365 هـ، 1946 م).
- 13- البخاري. محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي. الجامع الصحيح المختصر، تحقيق مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، ط3، 1987م.
- 14- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد. تخریج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، تحقيق: عبدالله بن عبدالرحمن السعد، (الرياض، دار ابن خزيمة، ط1، 1414 هـ).
- 15- السلمي. محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم النيسابوري، أبو عبد الرحمن، تفسير السلمي وهو حقائق التفسير، تحقيق: سيد عمران، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421 هـ، 2001 م.
- 16- عبدالله بن عباس رضي الله عنه، تنوير المقباس في تفسير ابن عباس، جمع: مجد الدين أبو طاهر الفيروزآبادي، (بيروت: دار الكتب العلمية).
- 17- العراقي، ابن السبكي، الزبيدي، تخریج أحاديث إحياء علوم الدين، (الرياض، دار العاصمة للنشر، ط1، 1408 هـ، 1987 م).
- 18- الشهود، علي بن نايف. المفصل في فقه الجهاد، (ط4، 1433 هـ، 2012 م).
- 19- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1406 هـ، 1986م).
- 20- ابن كثير الدمشقي، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (دار طيبة، ط2، 1420هـ، 1999م).
- 21- القرطبي. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين. الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2: 1384هـ، 1964م.
- 22- أبي زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد. زهرة التفاسير، (دار الفكر العربي).
- 23- البخاري، محمد بن اسماعيل أبو عبدالله الجعفي. صحيح البخاري، تحقيق محمد بن زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ).
- 24- الطبري الآملي، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب أبو جعفر. جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، ط1 2000 م).
- 25- الورغي التونسي، محمد بن محمد ابن عرفة. المختصر الفقهي، تحقيق حافظ عبدالرحمن محمد خير، (مؤسسة خلف أحمد الخبتور، ط1، 2014 م).
- 26- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين. لسان العرب، (بيروت: دار صابر، ط3، 1404 هـ).
- 27- البوطي، محمد سعيد رمضان. الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1414هـ، 1993 م).
- 28- عمارة، محمد. الساحة الإسلامية، حقيقة الجهاد والقتال والإرهاب، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 1423 هـ، 2005 م).

- 29- الشوبكي، محمود يوسف. مفهوم الإرهاب بين الإسلام والغرب، (بحث مقدم إلى مؤتمر: الإسلام والتحديات المعاصرة، 2007 م).
- 30- الإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
- 31- القرضاوي، يوسف. فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط 4، 1435 هـ، 2014 م).

Türkçe Kaynaklar

- Alparslan Kartal, "İşârî Hadis Yorumu ve Son Dönem Karşı Âlim ve Sûfilerden Karşı Mehmed İlhamî Efendi'nin Eserinde Hadis Yorumculuğu", 2. *Uluslararası Kars Âlimleri ve Edebiyatçıları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Alparslan Kartal, Ankara: Türk Eğitim Yayınları, 2022.
- Çelik, İsa, Yıldırım Birol, "Az Tanınmış Bir Çeçen Lider: Kunta Hacı ve Onun Barışçıl Zikirizm Hareketi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/2 (Haziran 2019), 685-702.
- Kartal, "Adadolu Tasavvufunun İki Temsilcisi Harakânî ve Mevlâna'da Sünnet Düşüncesi", *Anadoluda Peygamber Varisi İki Büyük Sûfi: Ebu'l-Hasan Harakânî ve Mevlâna* içinde, ed. Alparslan Kartal, Ankara: Sonçağ Yayınları, 2018.
- Kartal, "Baba Nimetullah Nahcivanî'nin Hidayetu'l-İhvan Adlı Eserinde İşârî Hadis Yorumları", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25, (2020), 183-198.
- Kartal, "Hacı Bayram-ı Velî'ye Nisbet Edilen Lemeât i Kudsî Adlı Eserdeki Hadislerin Tahriri ve Bazı Tasavvufî Yorumlar", *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Ahmet Cahid Haksever, 2/223-246. Ankara: Kalem Eğitim Kültür Akademisi Derneği Yayınları, 2016).
- Kartal, "Rivayetlerde Medine ye Hicrette Yaşanan Fiziki ve Manevî Problemler", *Uluslararası Göç ve Kültür Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Nazan Kahraman, Çiğdem Dürüst, Timur Yılmaz (Amasya: KIBATEK Yayınları, 2016), II/93-100.
- Qasem, Hamood Rafeq Najı, Yıldırım, Birol, "Kırımlı Selim Baba ve Bazı Kur'ân Âyetlerine Yönelik Tasavvufî Yorumları", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10, (2015), 86-106.
- Sarıgül, Murat, "Ahkâm Âyetlerinin İşârî Yorumu (Alusî Örneği)", *FÜİFD*, 23/2, (2018), 57-87.
- Yıldırım Birol, *Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkanı Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2019).
- Yıldırım, *Alvarlı Muhammed Lutfi Hayatı ve Hulasatu'l-Hakayik Adlı Eserindeki Ahlakî Unsurlar*. Erzurum: Ertual Akademi Yayıncılık, 2. Baskı, 2016.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Mahmud Cüneyt (%50) – İbrahim Hakkı İmamoğlu (%50)

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

AHLAK EĞİTİMİNDE AİLENİN ROLÜ

Merve Akdeniz*

Öz

Çalışmanın konusu aile ortamında verilen ahlak eğitiminin çocuğun sosyalleştiği alanları nasıl etkilediği ve bu alanlardan nasıl etkilendiğidir. Çocuk önce aile içinde sosyalleşen daha sonra birçok farklı kurumla karşılaşan ve sosyalleşme alanı genişleyen bir varlıktır. Çocuğun aile ortamında tanış olduğu tüm davranışlar onun sosyalleştiği diğer alanlardaki eylemlerini de etkilemektedir. Bu anlamda çocuğun aile ortamından nasıl bir iletişimin muhatabı olduğu ve ailenin doğru-yanlış öğretmesi önemlidir. Ailenin verdiği eğitim ile beraber çocuk bir davranışın doğru ya da yanlış olduğunu içselleştirmişse anne-babası yanında olmasa bile yanlış şeyi yapmaktan bir ölçüde kaçınacaktır. Bu çalışma çocuğun aile ortamında öğrendiklerini besleyen ve bunlardan etkilenen iki önemli ortamı ele almaktadır. Bunlardan biri geleneksel dünyadan aktarılan ve sürekliliğini koruyan okul ortamıdır. İkincisi ise yeni dünyanın ürünü olan ve gerçek mekanda var olmayan sosyal medyadır. Çocuğa aile ortamında ve okulda verilen ahlak eğitimi ile çocuğun sosyal medya kullanımı sırasındaki davranışları birbirini etkileyebilmektedir. Bu anlamda ahlak eğitiminin önemi vurgulanmaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. İlgili kaynaklardan literatür taraması yapılmış ve dokümantasyon yöntemiyle elde edilen veriler incelenmiştir. Çalışmanın önemi gelişen çağ ile beraber ortaya çıkan yeni ilişki ağlarından biri olan sosyal medyanın kullanımı sırasında ortaya çıkabilecek sorunlara karşı çocuğa verilecek eğitimin ailede verilen ahlak eğitiminin bir parçası olarak görülmesi ve okul ortamında da bunun desteklenmesi noktasında öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din, aile, çocuk, ahlak, iletişim, toplum.

AN EVALUATION ON THE ROLE OF FAMILY IN MORAL EEDUCATION

Abstract

The subject of the study is how the moral education given in the family environment affects the areas in which the child socializes and how it is affected by these areas. A child is a being who socializes first within the family, then encounters many different institutions and his socialization area expands. All the behaviors that the child witnesses in the family environment also affect his actions in other areas where he is socialized. In this sense, it is important what kind of communication the child receives from the family environment and how the family teaches right and wrong. If, with the education provided by the family, the child internalizes that a behavior is right or wrong, he will avoid doing the wrong thing to some extent, even if his parents are not with him. In this research, two environments that nourish and are affected by what the child learns in the family environment are discussed. One of these is the school environment, which is transferred from the traditional world and maintains its continuity. The second is social media, which is a

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

e-mail: mrvakdenizz@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0009-0000-3966-0557>

Atıf/Citation: Akdeniz, Merve. "Ahlak Eğitiminde Ailenin Rolü". *BAİD* 18 (Aralık 2023), 209-226.

product of the new world and does not exist in real places. The moral education given to the child in the family environment and at school and the child's actions while using social media may affect each other. Qualitative research method was used in the study. A literature review was conducted from relevant sources and the data obtained through the documentation method was examined. The importance of the study is to see the education given to the child as a part of the moral education given in the family and to support this in the school environment, regarding the problems that may arise during the use of social media.

Keywords: Religion, family, child, morality, communication, society.

Giriş

Bireyin sosyalleşmeye başladığı ilk durak ailesidir. Birey, toplumun değerlerinden kurallarına kadar pek çok dinamiği aile ortamında öğrenir.¹ Bu öğrenme sürecinin etkili bir şekilde gerçekleştirilmesi çocuğun karakter gelişimi için de önemlidir. Çünkü birey, topluma karışmadan önce büyük ölçüde aile içinde karakter oluşumunu tamamlar. Aynı şekilde ahlak eğitiminin de ilk öğretildiği yer ailedir. Ailenin çocuğa bu eğitimi sağlam bir temel atarak vermesi ve örnek oluşturması önemlidir.² Çünkü çocuklar çevresinde gördüklerini kendi yaşamlarına aktararak büyürler ve ilk gördükleri şey ailelerinin davranışlarıdır. Aile içinde karşılaştıkları iyi ya da kötü davranışları izlerler ve gördüklerini taklit ederek kimliklerini inşa ederler.

Çocuk dış dünyada karşılaştığı davranış ya da durumlara karşı vereceği ilk tepkiyi genellikle ailesinden öğrenir. Ebeveynlerin öfkelenedikleri, sevindikleri, korktukları, heyecanlandıkları ya da başkasıyla anlaşamadıkları durumlarda sergilediği davranışlar sadece kendilerini değil, onları izleyen çocuklarını da etkiler. Çocuklar her duyguya karşı harekete geçen bir davranış ebeveynlerinden öğrenirler. Bu davranış, özellikle sosyal olarak kabul edilebilir bir davranışsa çocuk için de olumlu bir etkiye sahip olacaktır.³

Bireyin ikinci sosyalleşme durağı okuldur. Önemli bir sosyalleşme alanı olan okul, belli bir yaştan sonra çocuğun zamanının çoğunu geçirdiği yer olarak yaşamını etkilemeye devam etmektedir. Okul ortamı farklı yaşam tarzlarına sahip çok sayıda öğrenci ve öğretmenin bulunduğu bir alandır.⁴ Bu ortamda çocuk, ailede öğrendiklerinden farklı davranış türlerine maruz kalabilir. Bu davranışlarda doğruyu yanlıştan ayırabilmesi için bazı ahlaki değerlere sahip olması gerekir. Bu ahlaki değerlerin inşa edildiği ilk ortam olan ailenin çocuğa

¹ Faruk Turğut, "Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğine Yönelik Çıkarımlar", *Medeniyet ve Toplum*, 1/1 Bahar 2017), 94.

² Mehmet Zeki Aydın, "Ahlak Eğitimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2003), 128.

³ Atalay Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*, (İstanbul: Özgür Yayınları, 2007), 125.

⁴ Safiye Kesgin, "Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/1 (2011), 210.

kazandırdığı değerlerin önemi bu dönemde daha da belirginleşir. Bu bakımdan yaşamın her aşaması, temel değerlerin kazandırıldığı aile yaşamının dinamiklerinden beslenir.

Günümüzde çocuğun hayatına, eylemlerini her yönden etkileyen üçüncü bir sosyalleşme alanı daha eklenmiştir. Bu alan sosyal medyadır. Sosyal medya, gerçek dünyanın bazı kodlarının yüklendiği alandır. Çocuğun yeni arkadaşlıklara, yeni değerlere, yeni kültürlere eskisine göre daha açık olduğu yeni bir sosyalleşme ortamıdır.⁵ Bu ortam ebeveynler tarafından kontrol edilmediğinde sosyal medya çocuk için çok tehlikeli bir yer haline gelebilir. Ebeveynler için de bu dünyayı her zaman kontrol altında tutmak oldukça zordur. Bu nedenle anne ve babaların çocuklarına ahlak eğitimi içselleştirmelerini sağlayarak vermeleri günümüzde geçmişe göre daha önemli hale gelmiştir. Çünkü çocuk hangi davranışın ahlaki ya da ahlak dışı olduğunu bilirse ve sosyal medyanın tehlikelerinin farkında olursa kendini bir dereceye kadar koruyabilecektir.

Aile, ahlak eğitimi yoluyla belli kodların gelecek nesillere aktarılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Üstlendiği bu rol sosyal açıdan da oldukça önemlidir. Özellikle toplumsal değerlerin çocuğa ebeveynler tarafından öğretilmesi, çocuğun yaşadığı toplumun değerlerini benimsemesini sağlar.⁶ Bu anlamda makalede; dokümantasyon yöntemi ile ailede verilen ahlak eğitiminin toplumsal açıdan önemi vurgulanmaya çalışılmıştır. Özellikle de okul hayatı ve sosyal medya kullanımı üzerindeki etkilerini ortaya koymak amaçlanmaktadır. Bu bağlamda literatür taraması yapılmış, elde edilen veriler analiz edilmiş, ailede ve okulda verilen ahlak eğitiminin karşılıklılık olarak olumlu yönde nasıl birbirlerini etkilediği üzerinde durulmuştur. İkinci olarak da çocuğa küçük yaşlardan itibaren verilen ahlak eğitiminin sosyal medya kullanımını etkileme düzeyi araştırılmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra sosyal medya kullanımının ahlaki değerleri ne denli etkilediği konusu ele alınmıştır. Sosyal medya günümüzde insanların hayatını kuşatmış bir durumdadır ve yeni bir sosyalleşme alanı olduğu da göz ardı edilememektedir. Bu anlamda sosyal medya kullanımı sırasında çocukların karşılaşılabilecekleri olumsuzluklara karşı çocuğa verilecek eğitimin ahlak eğitiminin bir parçası haline dönüşmesi önem arz etmektedir.

⁵ Mehmet Karaca, "İnternet Gençliği Yeni Bir Gençlik Tiplemesi Denemesi", *Humanities Sciences*, 2/4 (2007), 424.

⁶ Yavuz Bolat, "Sosyal Değerleri ve Değerler Eğitimi Anlamak", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/29 (2016), 328.

1. Aile Kurumu

Aile, kan bağı nedeniyle bir arada bulunan; sosyalleşmenin, kültürün ve değerlerin öğrenildiği ilk kurumdur.⁷ Kişinin bu kurumda öğrendiği değerlerle oluşturduğu kimlik, onun toplumla temasında benimseyeceği tutumu etkilemektedir. Ebeveynler, çocuklarını etkileyebilecek kalıtsal özellikler sunar. Ancak etkileri bununla sınırlı değildir. Ayrıca çocuklarının ruh halleri, manevi yönleri ve ahlaki eğitimleri üzerinde de etkileri vardır.⁸ Öyle ki aynı çatı altında birlikte yaşayan bireylerin yaşadıkları durumlara verdikleri tepkiler dahi evin diğer üyelerini etkilemektedir. Bu anlamda çocuk üzerindeki manevi etkilerin olumlu hale getirilmesi anne-babanın davranışlarıyla sağlanabilir.

Toplumumuzda aile kurumu yapısal olarak iki biçimde karşımıza çıkmaktadır: Çekirdek aile ve geleneksel aile. Geleneksel aile, büyükanne, büyükbaba ve onların diğer çocuklarının yanı sıra anne, baba ve çocuğun da bir arada yaşadığı geniş bir aile⁹ yapısıdır. Geniş aile için üyelerinin davranışları çok önemlidir. Çünkü her aile üyesi başka bir üyeyi temsil eder. Bu nedenle aile büyükleri önemli değerlerin uygulanıp uygulanmadığını izler.¹⁰ Anne, baba ve çocuklardan oluşan bir grup olan çekirdek aile ise, daha çok aile üyelerinin kendi yaşam tarzlarına karar verdikleri¹¹ bireyselleşmiş aile dinamiklerinden beslenmektedir. Günümüzde çekirdek aile yapısının daha yaygın olduğu ifade edilebilir. Özellikle kadınların iş hayatına dahil olması, mekânsal kısıtlamalar, ekonomik kaygılar nedeniyle farklı şehirlere göç etmesi ve tüm bunlara eklenebilecek çeşitli sosyal kaygılar geleneksel aile biçimlerinden uzaklaşmaya yol açmıştır.¹²

Çocuk hangi aile tipinde büyürse büyüsün ilk eğitim yeri değişmemektedir, ailesidir. Çocuk, dış dünya ile iletişim kurma şeklini, toplumun değerlerini, doğru ve yanlışın neler olduğunu, davranışlarını kontrol altında tutmayı, kültürü, örfü ve adeti en başta ailede öğrenir.¹³ Toplumun genel kabul görmüş

⁷ Mehmet Zeki Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 27.

⁸ Aydın, "Ahlak Eğitimi", 128.

⁹ Betül Çetin, *Geniş ve Çekirdek Ailede Yaşayan Okul Öncesi Çocukların Beceri Düzeyleri ve Davranış Sorunları Açısından İncelenmesi* (İstanbul: Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Psikoloji Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 11.

¹⁰ İsmail Karaca, *Aile İçi İletişimin Ortaöğretim Öğrencilerinin Madde Bağımlılığına Etkisi, (Elazığ İli Örneği)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo-Tv ve Sinema Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans, 2010), 24.

¹¹ Kazım Karataş, "Toplumsal Değişme ve Aile", *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi*, 12/2, (2001), 94.

¹² Meryem Tekin Epik vd., "Bir Sosyal Politika Aracı Olarak Tarihsel Süreçte Ailenin Değişen Değişmeyen Rollerini", *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 38, (2017), 44.

¹³ Mustafa Köylü, "Ailede Değerler Eğitimi", *Teoriden Pratiğe Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019), 66.

doğrularını yahut değerlerini ailede sağlıklı bir şekilde öğrenemeyen birey topluma iletişim kurarken zorlanabilir hatta bu durum toplum tarafından dışlanmasına sebep olabilir. Çünkü toplumu bir araya getiren en önemli etmenlerden biri ahlaki değerlerdir. Aileler bu konuda bilinçli olduklarında çocuk için doğru rehberlik yapma imkanına erişebilir, çocuğu herhangi bir tavra zorlamadan ona doğruyu öğretebilir ve olması gerekeni yapmaları için destek olabilirler.¹⁴ Ancak sevdirilerek öğretilmeyen her davranış çocuk tarafından içselleştirmesi zor bir davranışa dönüşebilir. Bu sebeple aile içinde ahlaki değerler çocuğa öğretilirken yaşatılması önemlidir. Ebeveynler çocuğa yapmasını söyledikleri şeyleri kendileri yapmadıklarında çocuk bu davranışı fark edebilir ve söylenenleri yapmaktan geri durabilir. Özellikle ailenin olmadığı ortamlarda yahut ceza almayacağını düşündüğü yerlerde toplumsal değerlere aykırı davranışlar gösterebilir.

İslam dininde oldukça önemli bir yere sahip olan aile kurumunun değeri ayetlerle vurgulanmıştır. Eşler için sevgi ve merhametin bulunduğu yer olarak Allah (c.c.) aileyi işaret etmiştir.¹⁵ Bu anlamda İslam dininde eşlerin birbirlerine sevgilerini göstermeleri ve merhamet etmeleri oldukça önemli bir yere sahiptir. Sevgiyi söylemekten kaçınan, merhametini birbirine göstermeyen ve üstüne düşen görevleri yerine getiremeyen eşler ilişkilerini sağlam temeller üzerine bina etmekte zorlanırlar. Eşler tarafından sağlam temeller üzerine kurulamayan ilişkiler çocukları da etkileyebilir. Çünkü çocuklar ebeveynlerinin yaşadığı ilişkinin olumlu-olumsuz sonuçlarına göre davranışlarını düzenleyebilirler. Sevgi ve merhamet duygularını aile ortamında görmeyen çocuk bunun eksikliğini yaşamı boyunca hissedebilmektedir.¹⁶

2. Ahlak Kavramı

Arapça bir kelimedenden türeyen ahlâk kelimesi, "karakter, tabiat, mizaç" anlamına gelen hulk kelimesinin çoğuludur. Hulk kelimesi insanın manevi yönüne işaret eden bir kelime olarak ifade edilir.¹⁷ Terim olarak; insanların bir toplumda uymak zorunda olduğu davranış ve kurallar, alışkanlıklar anlamına gelmektedir.¹⁸ Ahlak kavramının birçok tanımı olmakla birlikte genel olarak bireyin davranışlarını ifade etmektedir.

¹⁴ Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi*, 37.

¹⁵ *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meal*, haz. Hayrettin Karaman - Ali Özek - İbrahim Kafi Dönmez vd. (Ankara: Tür Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), el-Rum 30/21.

¹⁶ Nilgün Öngider, "Anne-Baba ile Okul Öncesi Çocuk Arasındaki İlişki", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 5/4 (2013), 437.

¹⁷ Mustafa Çağrı, "Ahlak" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1, 1.

¹⁸ Güncel Türkçe Sözlük, "Ahlak" (Erişim 30 Ekim 2023).

Ahlak kişinin eylemlerini ifade etmekle beraber içinde bulunduğu toplumun sosyal kuralları çerçevesinde de şekillenen bir olgudur. Aynı zamanda hem salt bir bilgidir hem de davranışsal olarak gerçekleştirilir.¹⁹ Diyebiliriz ki insanın fitratı gereği doğasında var olan birtakım ahlaki değerleri bulunur. Ancak bireyler bu değerlerin zıttı ile yaşamayı da tercih edebilirler. Bu tercihin önüne geçebilecek ve ahlaki değerleri belirleyecek olan etmenlerden biri de toplumsal kuralların mevcudiyetidir. Bu kuralların varlığı ortak bir bilinç ile bir arada yaşamayı sağlayan önemli bir etmendir.²⁰ Aynı zamanda ahlakın sadece bir bilgi noktasında var olması da yeterli değildir. Başka bir deyişle bireyler, zihinlerinde sahip oldukları veya olmadıkları ahlaki davranışlara göre yargılanmazlar, eyleme geçtikleri veya yapmadıkları ahlaki davranışlara göre değerlendirilirler.

Ahlak insanlar arasındaki ilişkiyi düzenler. Çünkü bireye doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü öğretir. Birey hareketlerini ahlaki kurallar çerçevesinde düzenlemeye başladığında toplumun düzeni de inşa edilmiş olmaya başlar.²¹ Yani toplumun üyelerinin ahlaki değerler üzerine inşa edilmiş ortak bir bilinç etrafında toplanması, onu bir arada tutan ve barışı sağlayan önemli dinamiklerden biridir. Herkes tarafından bilinen ve kabul edilen doğrular ve yanlışlar, insanların birbirlerine nasıl davranmaları gerektiği konusunda belirli sınırlar çizmelerine olanak sağlar. Ahlaki değerlerin olmadığı toplumlarda bireyler bir kaos ortamına maruz kalabilir, bu durum da zamanla toplumun bozulmasına ve çökmesine neden olabilir.²²

İslam dini Müslümanlara ahlaklı bir hayat yaşamayı emreder. Kuran'ı Kerim'de de insana, birçok ahlaki davranışı yapması emredilmiştir.²³ Aynı zamanda insanın ahlaki davranışları idrak edebilecek bir fitrat üzere yaratıldığı bildirilmektedir ve iman edenlerin yaratılış amacına uygun davranması gerektiği vurgulanmıştır.²⁴ Yalan söylememek, iftira atmamak, merhametli olmak, iyi huylu davranmak, dedikodu yapmamak, kötü söz söylememek, bencil olmamak, misafirperver olmak, saygılı davranmak, hoşgörülü

¹⁹ Recep Kaymakcan ve Hasan Meydan, *Ahlak ve Değerler Eğitimi*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 19.

²⁰ Ebûl Hasan Ali b. Muhammed el-Maverdi, *Din ve Dünya Hayatı için Ahlak Yasaları*, çev. Mustafa Çağrıncı, (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 339.

²¹ Adudiddin el-İci, *Ahlaku Adudüddin*, çev. İlyas Çelebi, (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 19.

²² Ali Akdoğan, "Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlağa Olan İhtiyaç ve İslam", *Ekev Akademi Dergisi*, 8/18, (Kış, 2004), 183.

²³ el-Hac 22/30; El-Münafikun 63/10; El-Kehf 18/81; El-Nur 24/30; El-Bakara 2/245; El-Nahl 16/90; Âl-i İmran 3/134; El-Bakara 2/155.

²⁴ El-Şems 91/7,8.

davranmak gibi ahlaki tutumlar bir toplumu güven içinde bir arada tutan dinamiklerdir.²⁵

3. Ahlak Eğitimde Ailenin Önemi

Bireyin maddi ve manevi pek çok ihtiyacı ailede karşılanır. Bir bebek dünyaya bakıma muhtaç olarak gelir. Bebeğin beslenme, giyim ve barınma gibi tüm ihtiyaçları ebeveynler tarafından karşılanır. Ancak onların aile tarafından sadece maddi ihtiyaçları karşılanmaz, aynı zamanda manevi ve ruhsal ihtiyaçları da karşılanır. Birey, toplumda nasıl davranılması gerektiği de dahil olmak üzere pek çok bilgiyi ailede öğrenir.²⁶ Başka bir deyişle çocuk konuşma tarzını, beslenme şeklini, yaşam tarzını aileden alır, işler ve harekete geçer. Bu davranışlar toplumun değerleriyle ne kadar uyumlu olursa birey için o kadar faydalı olacaktır. Çünkü birey toplumun bir aradalığını etkileyen değerlerle büyüdüğünde yaşadığı topluma yabancılaşmasının önüne geçilebilir.

Ahlak eğitimi çocuğun çevresiyle iletişim kurma biçimini, yaşam tarzını, tutum ve düşüncelerini etkileyen bir özelliğe sahiptir. Sevgi, saygı, yardımlaşma, paylaşma, hoşgörü, nezaket, misafirperverlik, iyi huyluluk gibi özelliklere sahip olmak bireyin hayatını ahlaki açıdan şekillendiren özellikler arasındadır. Birey, rol model olarak gördüğü aile içerisinde bu ahlaki değerlerle ne kadar çok karşılaşır bunları dış dünyaya da o kadar aktarabilecektir.²⁷ İnsan başkalarını sevmeyi, başkalarına yardım edebilmeyi, sağlıklı iletişim kurmayı, iyi davranmayı ailesinden görür ve bunu gördüğü gibi hayatına yansıtır.

Sosyal bir grup olarak aile, sosyal ilişkilerin yaşandığı ve rollerin öğrenildiği yer²⁸ olması nedeniyle çocuğun iletişim tarzını önemli ölçüde etkilemektedir. Bir çocuk hiç sevilmemişse, fikirlerine hiç saygı duyulmamışsa, hoşgörüyle hiç karşılaşmamışsa, sosyalleşmeye başladığında dış dünyaya sevgi, saygı ve hoşgörü göstermekte zorluk çekebilir. Çeliköz ve arkadaşlarının çocuk yuvalarında bulunan 4-5 yaşlardaki 30 çocukla ve ailelerinin yanında yaşayan 60 çocukla beraber yapmış oldukları araştırmalarında; ailesinin yanında büyüyen çocukların ahlaki ve sosyal kural anlayışlarının çocuk yuvasında büyüyen çocuklardan daha fazla olduğu sonucuna varılmıştır.²⁹ Çeliköz ve arkadaşlarının yaptığı araştırmadan yola çıkarak da diyebiliriz ki aile, çocuğu

²⁵ Bkz. İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlaki Hastalıkların Tedavisi*, çev. Mustafa Çağrı, (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 70-84.

²⁶ Köylü, "Ailede Değerler Eğitimi", 65.

²⁷ Aydın, "Ahlak Eğitimi", 155.

²⁸ Deniz Güler - Nazmi Ulutak, "Aile Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Türk Toplum Yaşantısında Aile", *Kurgu Dergisi*, 11/11, (1992), 52-53.

²⁹ Nadir Çeliköz, vd., "Çocuk Yuvası ve Ailesi ile Yaşayan Çocukların Ahlaki ve Sosyal Kural Anlayışlarının Karşılaştırılması Olarak İncelenmesi", *Gazi Üniversitesi Endüstriyel Sanatlar Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23 (2008), 6-9.

içinde bulunduğu topluma hazırlar. Çocuk yerine getirmek zorunda olduğu görevlerini de, toplumun ahlaki değerlerini de aile ortamında öğrenir.

Aile yaşamında ortaya çıkan tutum ve davranışlar çocuğun dünyasına yansır. Aile içinde doğru bir davranış çocuğa olumlu örnek teşkil ederken, yanlış bir davranış da çocuğun eylemlerini etkileyecek olumsuz bir faktör olabilir. Bu nedenle sağlıklı bir aile ortamının oluşturulması hem aile bireyleri hem de toplum açısından önemlidir.³⁰ Çünkü zamanı geldiğinde her çocuk, aile dışındaki dış dünyaya karışacak ve davranışlarıyla çevresindeki bireyleri hem etkileyecek hem de onlardan etkilenecektir.

Toplum ahlakı ile birey ve aile ahlakının örtüşmesi toplumsal düzenin sağlanabilmesi için önemlidir. Birbirleriyle çatışan ahlak sistemi toplumun bütünlüğüne zarar verebilir. Birey ahlakı kişinin iyi olan davranışları sergilemesi ve toplumsal ahlak kurallarına uymasındır.³¹ Öyle ki birey ahlakının tanımı yapılırken dahi toplumdan soyutlayarak tanımlaması yapılamamıştır. Çünkü insan doğası gereği toplumsal bir varlıktır ve içinde bulunduğu topluma uyum sağlaması gerekir. Ancak günümüzde toplumu bir arada tutan “biz” düşüncesinin sarsıldığı düşünülmektedir. Bunun temel sebeplerinden biri de aile ortamındaki birlik ve beraberliği oluşturan “biz” düşüncesinin eskisi gibi olmamasıdır.³² Geçmişe oranla daha çok bireyselliğe önem veren aile üyelerinin kendi yaşamını merkeze koyan davranışları, aile yapısını olumsuz olarak etkilediği gibi toplumsal birlikteliği de olumsuz etkilemektedir.

Toplumdaki her bireyden beklenen bazı davranış kalıpları vardır. Bireyin ahlaki açıdan doğru olan davranışları sergilemesi, toplumu bir arada tutan dinamiklerin ayakta kalmasını sağlayacak önemli bir faktördür.³³ Aynı zamanda toplum içinde her bireyin yerine getirmesi gereken görevleri de bulunmaktadır. Bu anlamda Meriç ve Özyürek tarafından yürütülen çalışmada araştırmaya katılan 227 okul öncesi çocuğunun ahlaki ve sosyal kural bilgileri incelenmiştir. Araştırmada çocukların ahlâk kuralları bilgilerinin sosyal kurallar bilgilerinden daha yüksek olduğu belirlenmiş³⁴ ve çocuğun ahlâk kuralları bilgisinin artmasının sosyal kural bilgilerini de olumlu yönde etkilediği sonucuna varılmıştır.³⁵ Bu araştırmadan da yola çıkarak diyebiliriz ki; çocuğa

³⁰ Köylü, “Ailede Değerler Eğitimi”, 65.

³¹ Atakan, “Toplam Ahlak Felsefesi ve Toplam Ahlak Yönetimi”, 68-69.

³² Çapcıoğlu, “Sekülerleşen Toplumda Bireyselleşen Aile”, 25.

³³ Çoşkun Can Aktan, “Toplam Ahlak Felsefesi ve Toplam Ahlak Yönetimi”, *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, 3/2, (2001), 68.

³⁴ Ayşe Meriç - Arzu Özyürek, “Okul Öncesi Dönem Çocukların Ahlaki ve Sosyal Kural Bilgilerinin İncelenmesi”, *Uluslararası Toplum Araştırma Dergisi*, 8/14, (2018), 148.

³⁵ Meriç - Özyürek, “Okul Öncesi Dönem Çocukların Ahlaki ve Sosyal Kural Bilgilerinin İncelenmesi”, 152.

anne-baba tarafından ahlâk eğitiminin verilmesi, çocuğun sosyal kuralları daha kolay öğrenmesine de yardımcı olur. Ahlaki ve sosyal kuralları bilerek yaşamak ilişkileri güçlendirir. Kişilerarası ilişkilerin sağlam temeller üzerine kurulması toplumsal düzenin devamlılığını olumlu yönde etkiler.

Sağlıklı bir aile ortamının oluşması için sağlıklı iletişime ihtiyaç vardır. Birbirini dinlemeyen, anlamayan aileler arasındaki iletişim sağlıklı olmayabilir. Ya da birbirlerinin değerlerini önemsemeyen çiftlerin çocukları, ailede gördüklerini dış dünyaya yansıtacağından, bu çocuklar sadece kendi fikirlerinin önemli olduğunu düşünmeye başlayabilirler.³⁶ Ancak bu ve bunun gibi davranışlar toplum tarafından hoşgörülebilecek davranışlar olmadığı gibi ahlaki davranışlar da değildir. Bu anlamda çocuğa neyin ahlaki, neyin toplumsal açıdan kabul edilebilir bir davranış olduğu ailesi tarafından hem öğretilmeli hem de yaşayarak gösterilmelidir.

Ahlaki değerlerin oluşumuna etki eden önemli faktörlerden biri dindir. Dinin insanın yaşadığı dünyayı anlamlandırma özelliğinin olması oldukça önemlidir. “İnsan yürüdüğü bu yolda niçin yürür? Nereye varmak önemlidir? Vardığı yerde nelerle karşılaşacaktır? Bir iyilik yapacaksa karşılığı ne olacaktır? Kötü bir davranışı yapmaktan neden sakınmalıdır?” Birey bu ve benzeri birçok soru zihninde biriktirmişken genellikle cevabı da dinde bulmaktadır.³⁷ Din insanı içinde bulunduğu belirsizlikten kurtaracak dinamikleri sahip olduğu için onu bir amaçsallık içerisinde tutar. Kişinin karşılaştığı durumlar karşısında verdiği tepkiler de bu amaçsallık içerisinde anlamlı bir hal kazanır.

İslam dini Müslümanlara önce ahlaki davranmayı emretmiştir. Daha sonra ise çevresindekileri iyi olan davranışa yönlendirmesini ve kötülüklerden men etmesini istemiştir.³⁸ Çünkü insan toplumsal bir varlıktır ve içinde yaşadığı toplum düzeni iyi ve huzurlu olduğu sürece güzel bir hayat sürebilir. Bu sebeple birey yalnızca kendi davranışlarından sorumlu değildir. İbn Hazm bir başkasının kötülükten sakındırmak için örnek alınacak kişinin Hz. Muhammed olduğunu ifade eder. Hz. Muhammed uyarılarını karşısındaki kişiyi kırmadan ve inatlaşmadan yapmış, tatlı dil ve güler yüz göstermiştir.³⁹ Bu anlamda özellikle ebeveynler çocuklarına ahlaki değerleri öğretirken kullandıkları ifadelerine ve davranışlarına da dikkat etmeleri gerekmektedir.

³⁶ Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi*, 35.

³⁷ Ömer Faruk Harman, “Din ve Vicdan Hürriyeti” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 9/521.

³⁸ Âl-i İmran 3/104.

³⁹ İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlaki Hastalıkların Tedavisi*, 181.

3.1. Okul ve Ahlak Eğitimi

Toplumsal değerler ekonomiden siyasete, aileden eğitime kadar toplumu bir arada tutan önemli dinamikleri etkileyen bir özelliğe sahiptir.⁴⁰ Toplumsal değerler ve bu değerlerin bir parçası olan ahlak, eğitim yoluyla çocuğa aktarılır. Eğitimin amacı belirli niteliklerin bilgisini alıcıya aktarmaktır. Ahlak eğitiminin amacı toplumda ahlaki niteliklere sahip insanların varlığını sağlamaktır. Bu eğitim süreci ailede başlar ve okulda devam eder.⁴¹ Ancak ailede başarıyla ilerlemeyen bu sürecin başka kurumlar tarafından tamamlanmaya çalışılması kolay değildir. Bu nedenle ailede ahlak eğitimine önem verilmesi gerekir.

Çocuğun yaşı ilerledikçe sosyal çevresi genişler; okul, öğretmenler, arkadaşları aracılığıyla kendi dünyasına yeni bilgiler eklemeye devam eder. Bu bilgilerin çocuğa olumlu katkıları olabileceği gibi olumsuz etkileri de olabilir. Bu nedenle çocuğa ailesinin küçük yaşlardan itibaren iyi bir örnek olması gerekir. Çünkü çocuk ailede öğrendiklerini ne kadar benimserse başkalarıyla karşılaştığında da ailede öğrendiklerini belirli bir noktada yapmaya devam edecektir.⁴² Ancak çocuk büyüdükçe ve ailesiyle geçirdiği süre azalmaya başladıkça çocuğun davranışlarını kontrol altında tutmak zorlaşabilir. Özellikle okul çağı başladığında çocuk ailesiyle geçirdiği vakitten daha fazla vakti okulda geçirmektedir. Koç tarafından 319 branş öğretmeniyle yapılan araştırmada katılımcıların %88,1'i öğretmenlerin ve okulun çocuğun değerlerini etkilediğini ifade etmişlerdir.⁴³ Bu anlamda okulun ve öğretmenin çocukların değerlerini olumlu ya da olumsuz etkileyebilecek bir etkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Ahlaki değerlere sahip olmak sadece onları öğrenmekle sınırlı değildir. Ahlaki bir durumun eyleme dönüşmediği sürece içselleştirilmesi zordur. Kişi, eylemlerinin olumlu ya da olumsuz sonuçlarını görerek bu davranışları içselleştirebilir. Aynı zamanda çevresindeki insanların davranışlarını ve bu davranışların sonucunu görerek yeni alışkanlıklar kazanabilir. Bu durum da sosyal öğrenme dediğimiz halin önemli bir katkısı vardır.⁴⁴ Sosyal öğrenme çocuğun özellikle okul döneminde daha fazla maruz kaldığı bir öğrenme halidir. Bir çocuk sosyal öğrenme yoluyla doğru bir eylemi veya yanlış bir eylemi öğrenebilir. Doğru ve yanlış arasındaki ayrımı yapabilmesi için ahlak

⁴⁰ Fatma Yaşar Ekici, "Türk Aile Yapısının Değişim ve Dönüşümü ve Bu Değişime Etki Eden Unsurların Değerlendirilmesi", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 30, (2014), 217.

⁴¹ Mustafa Şengün, "Ahlaki Gelişimin Psiko Sosya Dinamikleri", *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, (2017), 207.

⁴² Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi*, 37.

⁴³ Sevdâ Koç, "Ortaokul Öğretmenlerinin Değerler Eğitimi Konusundaki Görüşleri", *Kırıkkale University Journal of Social Sciences*, 6/1, (2016), 381.

⁴⁴ Kaymakcan - Meydan, *Ahlak ve Değerler Eğitimi*, 195.

eğitimine sahip olması gerekmektedir. Bu anlamda okullarda da ahlak eğitiminin desteklenmesi ve farklı yetiştirme şekillerine sahip öğrencilere değerlerin aynı ortamda aktarılması önemlidir.

Biricik tarafından 110 öğretmen ve 77 veli ile gerçekleştirilen araştırmada çocukların aile ortamında aldıkları ahlak eğitiminin tek başına yeterli olup olmadığı ile ilgili yapılan öğretmen anketlerinden çıkan sonuç yeterli olmadığı yönündedir.⁴⁵ Çocuğun toplumla ilgili birçok değeri ve ahlakı öğrendiği ilk yer⁴⁶ ailesi olmasına karşın araştırmada çocuk için bu eğitimin okul tarafından desteklenmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Araştırmaya katılan velilerin ise %96,1'i ahlak eğitimi konusunda ailenin tek başına yeteli olmadığını⁴⁷ ve çocukların okula başladıkları andan itibaren ahlak eğitimi almaları gerektiğini ifade etmişlerdir.⁴⁸ Okul ortamında farklı değerlere ve yaşantılara sahip birçok öğrenci bir araya gelebilmektedir. Bu sebeple ahlak eğitiminin okul tarafından desteklenmesi önemlidir. Farklı değerlere ve yaşantılara sahip çocukların eğitim aldıkları öğretmenlerinden ahlaki değerleri de aynı ortamda duymaları ve öğrenmeleri onları olumlu yönde etkileyebilmektedir.

Ahlak eğitimi çocuğun hayatında kalıcı hale dönüştürecek durumlardan biri de bu davranışları çocuğun karakteri haline getirmektir. Çocuğun ahlaki davranışları karakter haline getirmesi de toplum içindeki iletişimini önemli oranda etkileyebilir. Kişinin benliğine işlemiş değerleri ve bunun sonucunda ortaya koyduğu eylemleri karakterinin sonucudur ve karakterini ortaya koyan değerleri, toplumun değerleriyle ne kadar benzerse diğer kişilerle bir o kadar uyum içinde yaşamayı başarabilir.⁴⁹ Bir davranışı karaktere dönüştürmek ailenin ve okulun çocuğa vereceği iyi bir eğitim ile mümkün olabilir. Bu anlamda ahlaki davranışları karaktere dönüştürmüş olan çocuk yeni iletişim ağlarında eylemlerini gerçekleştirirken de olumsuz davranışlardan kendisini koruyabilir.

3.2. Sosyal Medya ve Ahlak Eğitimi

Günümüzde kitle iletişim araçlarının her haneye girmesi ve her yaşta insanın sosyal medyaya kolayca ulaşabiliyor olması birtakım sorunları beraberinde getirdiği söylenebilir. Televizyon, telefon, tablet, bilgisayar aracılığıyla bu denli

⁴⁵ Enes Biricik, *İlkokullarda Ahlak Eğitimi Tutum ve Davranış İlişkisi Üzerine Öğrenci-Öğretmen-Veli Görüşleri (Ağrı İl Örneği)*, (Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2018), 177.

⁴⁶ Köylü, "Ailede Değerler Eğitimi", 66.

⁴⁷ Biricik, *İlkokullarda Ahlak Eğitimi Tutum ve Davranış İlişkisi Üzerine Öğrenci-Öğretmen-Veli Görüşleri (Ağrı İl Örneği)*, 280.

⁴⁸ Biricik, *İlkokullarda Ahlak Eğitimi Tutum ve Davranış İlişkisi Üzerine Öğrenci-Öğretmen-Veli Görüşleri (Ağrı İl Örneği)*, 188.

⁴⁹ Halil İbrahim Sağlam, *Karakter ve Değer Eğitimi*, (Ankara: Salmat Basım Yayınevi), 9.

insan hayatına giren sosyal medyanın izleyenlerini, takip edenlerini etkileme boyutu oldukça yüksektir. Hal böyle olunca bu alanların toplumsal değerlerin aktarımı konusunda insan hayatına etkileri tartışma konusu olmaya başlamıştır. Toplumsal değerleri aktaran bir aracı olmak yerine “yozlaştıran” etkisi olduğu fikri⁵⁰ bir toplumun geçmişe oranla dışarıdan gelebilecek olumsuzluklara daha açık olduğunu düşündürmektedir.

Küreselleşme ile beraber Türk aile yapısında da birtakım değişimler meydana gelmiştir. Özellikle kitle iletişim araçlarının hayatımızı her açıdan kuşatması ile beraber ailenin geçmişten getirdiği birtakım kodlar şekillenmekte ve değişime uğramaktadır. En temelde kadın ve erkeğe düşen roller, iletişim kurma şekilleri, aile yapısındaki değişimler kendini göstermektedir.⁵¹ Tüm bunlarla beraber gelenekler ve değerler toplumu bir arada tutan önemli etmenlerken küreselleşme ile beraber bu etmenlerin zarar gördüğü ve toplumu da zedelemeye başladığı düşünülmektedir. Bu nedenle ahlak eğitimine verilen önemin artırılması geçmişe göre daha önemli bir hal almıştır.⁵²

Günümüzde internet kullanımı bilginin araştırıldığı, gündemin belirli ölçüde takip edildiği alan olmaktan çıkmış hayatı kuşatması ile beraber sosyal ilişkilerin kurulduğu temel kamu alanı olmaya başlamıştır. Birçok yeni düşüncenin oluştuğu ve yayıldığı bir ortamdır. Etkileme gücü geleneksel olan sosyal ilişki alanlarından çok daha kuşatıcıdır ve gündelik hayattaki değeri ve yeri tartışılmazdır. Bu bağımlılık/kuşatıcılık söz konusu çocuk olduğunda tüm hayat etkileyebilecek bir düzeydedir. İnternet ortamında geçirilen zaman, oynanan oyunlar, edinilen arkadaşlıklar çocuğun hayatına etki eder. Bu etki olumlu ya da olumsuz olarak kendini gösterebilir. Ancak çocuk geçmişe oranla dışarıdan gelebilecek tehlikelere daha açık bir hal almıştır. Çünkü internet her yaşta ve her kültürden insanın kullandığı bir alandır ve sürekli kontrol altında tutulamayan bir alan olması sebebiyle de bu ortamda yapılan paylaşımların doğru olmama ihtimali, çocuğun yaşına uymayan içeriklere maruz kalması, çocuğun kendisini teşhir etmesi gibi birçok problemi de beraberinde getirebilmektedir.⁵³ Özellikle ahlaki değerleri ne denli etkilediği önemli soru haline gelmiştir. Örneğin Şener ve Yiğit’in 14-20 yaş arası öğrencilerin katılımıyla yaptığı araştırmada sosyal medyanın değerleri etkilediği sonucuna varılmıştır. Kız ve erkek katılımcılardan ayrı ayrı %66,6’sı sosyal medya

⁵⁰ Yılmaz Ceylan, “Toplumsal Değerler ve Medya Etiği”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4/7, (2014), 46.

⁵¹ Celaleddin Çelik, “Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din”, *Karadeniz Uluslararası Bilim Dergisi*, 8 (2010), 30.

⁵² Köylü, “Ailede Değerler Eğitimi”, 86.

⁵³ Bkz. Mehmet Haberli, “Sosyal Medyada Dini İnanç ve Ahlaki Değerlerin Dejenereyasyon Üzerine Bir Değerlendirme”, *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi (23//25 Kasım 2018)* 640-647.

kullanımının değerleri etkilediği ifade edilmiştir.⁵⁴ Ancak sosyal medyayı bütünüyle olumsuzlukların alanı olarak görmek doğru olmayacaktır. Çünkü Almalı tarafından yapılan araştırma 100 öğrenciye uygulanmış ve sosyal medyanın ahlaki değerleri ne şekilde etkilediği sorusuna cevap olarak olumlu ve olumsuz etkilemesi %45 şeklinde eşit olarak sonuçlanmıştır.⁵⁵ Yani sosyal medya kullanan öğrenciler arasında ahlaki açıdan olumlu etkilendiklerini ifade eden kişilerde bulunmaktadır. Burada önemli olan nokta kullanıcıların bu alanlarda gerçekleştirdikleri ve takip ettikleri içeriklerin neler olduğudur. Diyebiliriz ki; birey tarafından bir davranışın ahlak dışı bir davranış mı iyi bir davranış mı olduğu bilinirse ve bu anlamda kayıtsız değilse olumsuz anlamda etkilenmeyebilir. Bu anlamda ebeveynlere düşen sorumluluk göz ardı edilememektedir. Bunun için de öncelikle ebeveynlerin bu ortamda çocukların karşısına çıkabilecek durumların farkında olması gerekmektedir. Çocuğu olumsuzluklardan koruyabilmek içinde çocukta ahlaki birtakım kaygıları oluşturabilmek önemlidir.

Diğer bir taraftan bakıldığında bilinçsiz sosyal medya kullanımının olumsuz etkilerini gösteren alan araştırmaları bize sanal dünyanın kuşatıcı enformasyon ağı ile çocuğun kırılabilirliğini artırabileceğini ve onun gelişimi üzerinde olumsuz etkilere sahip olabileceğini gösterir. Çocuğun değerlerini bilmesi ve sosyal medya kullanımının tehlikeleri noktasında dikkatli olması için aile tarafından bilgilendirilmesi oldukça önemlidir. Bilinçli bir şekilde kullanılmayan sosyal ağlar çocuklar açısından oldukça zararlı alanlara dönüşebilir. Bu anlamda ahlak eğitiminin çocukların internet kullanımına ve sosyal medya bağımlılığına karşı tavırlarını etkileyen bir değer olma özelliği de taşımaktadır.⁵⁶ Ekşi ve Çiftçi'nin yapmış olduğu araştırmalarına 389 lise öğrencisi katılmış ve ahlaki olgunluk seviyesinin problemli internet kullanımıyla anlamlı bir ilişkisi olduğu sonucuna varılmıştır.⁵⁷ Bu araştırmadan da yola çıkarak diyebiliriz ki; bireyde ahlaki olgunluk seviyesi arttıkça internet kullanımı sırasında onu etkileyebilecek olumsuzlukların daha çok farkına varabilir. Hacıkeleşoğlu'nun ergenlerin sosyal medya bağımlılığı, dindarlık ve ahlaki kayıtsızlık ilişkisi üzerine yaptığı araştırmasına ise 13-18 yaş arasında olan 415 kişi katılmıştır. Araştırmaya katılanların verdiği cevaplar sonucunda sosyal medya bağımlılığı ve ahlaki

⁵⁴ Sami Şener ve Beyza Nur Yiğit, "Sosyal Medyanın Gençlerin Düşünce ve Değerlerine Etkisi", *Academic Platform*, 5/3, (2021), 544.

⁵⁵ Arda Almalı, "Bir Toplumun Ahlaksal Metaforu Olarak Sosyal Medya ve Modern Zamanda Ahlakın Evrimleşmesi", *Yeni Medya Elektronik Dergi*, 3/1, (2019), 7.

⁵⁶ Köylü, "Ailede Değerler Eğitimi", 86.

⁵⁷ Halil Ekşi ve Muhammed Çiftçi, "Lise Öğrencilerinin Problemli İnternet Kullanım Durumlarının Dini İnanç ve Ahlaki Olgunluk Düzeylerine Göre Yorumlanması", *Türkiye Yeşilay Cemiyeti*, 4/2, (2017), 190.

kayıtsızlık arasında pozitif bir ilişkinin var olduğu sonucuna varılmıştır.⁵⁸ Bu anlamda ahlaki bir davranışı yapmamış olmakta herhangi bir sorun görmeyen bireylerin sosyal medya bağımlılıklarının daha fazla olacağı ifade edilebilir. Sosyal medya bağımlılığını azaltmak için özellikle de çocukların ve gençlerin vicdani yönlerine seslenmek geçmişten çok daha önemli bir hale gelmiştir. Toplumunu bir arada tutan ahlaki değerlerin gün yüzüne çıkarılması gerekmektedir. Bunun için ailecek planlı ve kaliteli zaman geçirme, okuma saatleri oluşturma, yapılan gezilerin ve seyahatlerin değerler açısından önemi olan yerlere yapılması; aile büyükleri, komşu, akrabalarla kurulan olumlu iletişim ve ziyaretler gibi etkinlikler yapılması çocuğun toplumsal değerlere karşı tutumunu olumlu etkileyebilir.⁵⁹

Sosyal medyanın hayatımızı kuşatması ile beraber mahremiyet alanlarını ihlal edip etmediği önemli bir soru haline gelmiştir. Mahremiyet bir başkası ile hangi sınırlar içinde iletişim kurulacağı noktasında kişiye bir alan sunar.⁶⁰ Ancak sosyal medya kullanımı ile beraber mahremiyet alanları ihlal edilmeye başlanmıştır. Bu anlamda çocuğun mahremiyet sınırlarını tanınması ve bilmesi günümüzde çok daha önemli bir hal almıştır. Mahremiyet eğitimi ilk önce ailenin sorumluluğunda bulunan bir eğitimidir. Çocuğa ahlak eğitiminin bir parçası olarak küçük yaşlardan itibaren verilmesi gerekmektedir ve okul da bu eğitimin devamlılığı sağlanmalıdır.⁶¹ Mahremiyet eğitiminin verilmesi çocuğun sosyal medya kullanımına da önemli ölçüde etki etmektedir. Şimşek, rastgele seçilmiş 94 öğrenci ile sosyal medya kullanımı ve mahremiyetin ifşasını araştırmıştır. Bu araştırmada mahremiyet algısı yüksek olan kişilerin sosyal medyada kendilerini, bedenlerini, bilgilerini ifşa etmekten kaçındıkları sonucuna varılmıştır.⁶² Bu anlamda bireyde mahremiyet fikrinin bulunması önemlidir. Özellikle de mahremiyet eğitimi ahlak eğitiminin önemli bir parçası olarak görüp toplumu bu noktada bilgilendirmek hem ebeveynleri hem de çocukları olumlu yönde etkileyebilir. Ailelere, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı tarafından ahlak eğitiminin bir parçası olarak mahremiyet eğitiminin verilmesi ve sosyal medya üzerindeki etikleriyle ilişkilendirilmesi çocuğu yetiştirirken daha bilinçli olma noktasında fayda sağlayabilecektir. Aynı

⁵⁸ Hızır Hacikeleşoğlu, "Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Dindarlık ve Ahlaki Kayıtsızlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 21/2, (2021), 894.

⁵⁹ Kaymakcan - Meydan, *Ahlak ve Değerler Eğitimi*, 203-204.

⁶⁰ Mehmet Yüksel, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 58/1, (2003), 182.

⁶¹ Yusuf Bahri Gündoğdu, "Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Şerefi: Ailenin Mesuliyetleri", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 7/2, (2017), 389.

⁶² Turan Şimşek, "Sosyal Medyada Mahremiyetin İfşası:Instagram Örneği", *Sosyolojik Düşün*, 4/1, (2019), 20.

eğitimin okul aracılığıyla da öğrencilere verilmesi çocukta da önemli bir farkındalık oluşmasına neden olabilecektir.

SONUÇ

Ahlak toplumsal bir varlık olan insanda var olması gereken davranışlardır. Bireye toplumun ahlaki değerlerinin aile tarafından aktarılması, bireyin içine doğduğu toplumu tanınması ve kendini oraya ait hissetmesi açısından önemlidir. Aile tarafından çocuğa verilmeyen bu eğitimi başka kurumlar aracılığıyla vermeye çalışarak eksikliği kapatmak kolay değildir. Bu anlamda ailenin çocuğa ahlak eğitimi vermeyi önemsemesi gerekmektedir.

Çocuklara erken yaşta ahlak eğitimi verilmesi çocuğun sosyalleşme alanlarını da etkilemektedir. Çocuğun aileden sonra ikinci sosyalleşme alanı olan okul, birçok farklı kültüre, inanca ve düşünceye sahip insanların bir arada bulunduğu bir alandır. Çocuğa aile tarafından ahlak eğitimi verilirse bu ortamlarda karşılaşabileceği olumsuz davranışları benimsemesinin önüne geçebilecektir. Ancak ahlak eğitiminin çocuğa belirli bir yaştan sonra sadece aile tarafından verilmeye çalışılması yeterli değildir. Bu nedenle çocuklara okul ortamında ahlak eğitimi verilmeye devam edilmelidir.

Değişen çağla birlikte insan yaşamına yeni bir sosyalleşme alanı eklenmiştir. Bu alan sosyal medyadır. Sosyal medya sınırsız içeriğin mevcut olduğu ve milyarlarca insanın dolaşabildiği bir ortamdır. Gerçek dünyayı küçültüp telefon, tablet gibi iletişim araçlarına hapsetmek de çocuklar için bazı tehlikelere yol açabilmektedir. Bu anlamda çocuğa küçük yaşlardan itibaren verilecek ahlak eğitimi ile çocuğun bu platformlarda yapabileceği ahlak dışı davranışların önüne geçilebilir ve çocuklar bu platformda tanıştıkları veya tanık oldukları kişilerin doğru ve yanlış davranışlarını ayırt edebilirler.

KAYNAKÇA

- el-İci, Adudiddin. *Ahlaku Adudüddin*. çev. İlyas Çelebi. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Akdoğan, Ali. "Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlaka Olan İhtiyaç ve İslam". *Ekev Akademi Dergisi*, 8/18 (2004) 179-194.
- Almalı, Arda. "Bir Toplumun Ahlaksal Metaforu Olarak Sosyal Medya ve Modern Zamanda Ahlakın Evrimleşmesi". *Yeni Medya Elektronik Dergi*, 3/1 (2019) 1-9.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Ailede Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Ahlak Eğitimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003) 125-158.

- Biricik, Enes. *İlkokullarda Ahlak Eğitimi Tutum ve Davranış İlişkisi Üzerine Öğrenci-Öğretmen-Veli Görüşleri (Ağrı İl Örneği)*. Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2018.
- Bolat, Yavuz. "Sosyal Değerleri ve Değerler Eğitimi Anlamak", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/29 (2016) 322-348.
- Ceylan, Yılmaz. "Toplumsal Değerler ve Medya Etiği". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4/7 (2014) 7-45.
- Çapcıoğlu, İhsan. "Sekülerleşen Toplumda Bireyselleşen Aile". *Turkish Studies*, 13/2 (2018) 19-34.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2/1 (1989) 1-14.
- Çelik, Celaleddin. "Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din". *Karadeniz Uluslararası Bilim Dergisi*, 8 (2010) 25-35.
- Çeliköz, Nadir vd. "Çocuk Yuvası ve Ailesi ile Yaşayan Çocukların Ahlaki ve Sosyal Kural Anlayışlarının Karşılaştırılması Olarak İncelenmesi". *Gazi Üniversitesi Endüstriyel Sanatlar Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23 (2008) 1-13.
- Çetin, Betül. *Geniş ve Çekirdek Ailede Yaşayan Okul Öncesi Çocukların Beceri Düzeyleri ve Davranış Sorunları Açısından İncelenmesi*. İstanbul: Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Psikoloji Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- el-Maverdi, Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed. *Din ve Dünya Hayatı için Ahlak Yasaları*. çev. Mustafa Çağrı. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Ekşi, Halil - Çiftçi, Muhammed. "Lise Öğrencilerinin Problemlerini İnternet Kullanım Durumlarının Dini İnanç ve Ahlaki Olgunluk Düzeylerine Göre Yorumlanması". *Türkiye Yeşilay Cemiyeti*, 4/2 (2017) 181-206.
- Güler, Deniz - Ulutak, Nazmi. "Aile Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Türk Toplum Yaşantısında Aile". *Kurgu Dergisi*, 11/11 (1992) 51-76.
- Hacikeleşoğlu, Hızır. "Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Dindarlık ve Ahlaki Kayıtsızlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 21/2 (2021) 877-907.
- Haberli, Mehmet. "Sosyal Medyada Dini İnanç ve Ahlaki Değerlerin Dejenereasyonu Üzerine Bir Değerlendirme". *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi (23//25 Kasım 2018)*, 2018.
- Harman, Ömer Faruk. "Din ve Vicdan Hürriyeti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- İbn Hazm. *Ahlak ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlaki Hastalıkların Tedavisi*. çev. Mustafa Çağrı, Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Karaca, İsmail. *Aile İçi İletişimin Ortaöğretim Öğrencilerinin Madde Bağımlılığına Etkisi, (Elazığ İli Örneği)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo-Tv ve Sinema Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans, 2010.
- Karaca, Mehmet. "İnternet Gençliği Yeni Bir Gençlik Tiplemesi Denemesi". *Humanities Sciences*, 2/4, 2007.

- Karataş, Kazım. "Toplumsal Değişme ve Aile". *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi* 12/2 (2001) 89-98.
- Kaymakcan, Recep – Meydan, Hasan. *Ahlak ve Değerler Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Kesgin, Safiye. "Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/1 (2011) 209-238.
- Koç, Sevda. "Ortaokul Öğretmenlerinin Değerler Eğitimi Konusundaki Görüşleri". *Kırıkkale University Journal of Social Sciences*, 6/1, 2016.
- Köylü, Mustafa. "Ailede Değerler Eğitimi". *Teoriden Pratiğe Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. haz. Hayrettin Karaman - Ali Özek - İbrahim Kafi Dönmez vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 30 Ekim 2023; <https://sozluk.gov.tr/>
- Meriç, Ayşe - Özyürek, Arzu. "Okul Öncesi Dönem Çocukların Ahlaki ve Sosyal Kural Bilgilerinin İncelenmesi". *Uluslararası Toplum Araştırma Dergisi*, 8/14 (2018) 137-166.
- Öngider, Nilgün. "Anne-Baba ile Okul Öncesi Çocuk Arasındaki İlişki". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 5/4 (2013) 420-440.
- Sağlam, Halil İbrahim. *Karakter ve Değer Eğitimi*. Ankara: Salmat Basım Yayıncılık.
- Şener, Sami - Yiğit, Beyza Nur. "Sosyal Medyanın Gençlerin Düşünce ve Değerlerine Etkisi". *Academic Platform*, 5/3 (2021) 529-553.
- Şengün, Mustafa. "Ahlaki Gelişimin Psiko Sosya Dinamikleri". *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2017) 201-221.
- Şimşek, Turan. "Sosyal Medyada Mahremiyetin İfşası: Instagram Örneği". *Sosyolojik Düşün*, 4/1 (2019) 10-24.
- Tekin Epik, Meryem vd. "Bir Sosyal Politika Aracı Olarak Tarihsel Süreçte Ailenin Değişen/Değişmeyen Rollerini". *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 38 (2017) 38-58.
- Turğut, Faruk. "Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğine Yönelik Çıkarımlar". *Medeniyet ve Toplum*, 1/1 (2017) 93-117.
- Yaşar Ekici, Fatma. "Türk Aile Yapısının Değişim ve Dönüşümü ve Bu Değişime Etki Eden Unsurların Değerlendirilmesi". *The Journal of Academic Social Science Studies*, 30 (2014) 209-224.
- Yörükoğlu, Atalay. *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2007.
- Yüksel, Mehmet. "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 58/1, (2003) 181-213.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

Balıkesir İlahiyat Dergisi Yazım Kuralları

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanan yazılarda hem metin hem de kaynakça yazımında dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabilirdiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style kullanılır. Dolayısıyla İSNAD Atıf Sistemine göre yazılmış yazılar kabul edilir.

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanması istenen yazılar, teolojiyi merkeze alan sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır:

- Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının içeriğiyle uyumlu olmalı, yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
 - Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır.
 - Makale, akademik bir çalışma türü olan bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında belirtilmelidir.
 - Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.
 - Yazıda kullanılan kaynaklar, yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.
 - Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.
- Sayfa düzeni: A4 boyutunda kenar boşlukları sol 3; üst, alt ve sağ 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
- Yazı biçimi: Metin kısmı Calibri yazı tipi, 10 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı 1,15, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 8 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 6 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 9 punto ile yazılmalıdır.
 - Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 12 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılmalıdır.
 - Yazar Ad(lar)ı ve Kurum(lar): Başlıktan sonra 2 satır aralığı verilerek sayfanın ortasında yazar ad(lar)ına yer verilmelidir.
 - Yazar künyesinden sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 9 punto Calibri yazı tipiyle yazılmalıdır. Türkçe ve İngilizce özet, en az 150 ve en fazla 250 kelimedenden oluşmalıdır. Özet (Abstract) kısmında; araştırmanın konusu, kapsamı, önemi, amaçları ve sonuçları belirtilmelidir.
 - Özet ve Abstract kısımlarının ardından en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/Keywords" yer almalıdır. İlk kavram mutlaka bilim dalı adı olmalıdır. Daha sonra makale içeriğini tam olarak yansıtan kavramlar eklenmelidir.
 - Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dâhil 40 sayfayı geçmemelidir.

N o t:

Dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabilirdiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style'nin kullanımına ilişkin örnekler ve detaylı bilgi için bkz.:

<https://www.isnadsistemi.org/>

Etik Beyanı

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. Balıkesir İlahiyat Dergisi yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

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

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı I Kararları (20/01/2018)

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı II Kararları (19/01/2019)

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir:

1.Yazarlık

a) Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.

b) İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir

c) Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

d) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

f) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı

olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

g) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

2. Yazarın Sorumlulukları

- Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır.
- Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir.
- Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

3. Hakemlerin Sorumlulukları

- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

4. Editöryal Sorumluluklar

- Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
- Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.
- Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.
- Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır.

Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır.

Okuyucu Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerik ile ilgili herhangi bir şikâyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman balikesirilahiyatdersisi@balikesir.edu.tr adresine mail atarak şikâyetle bulunabilir. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

İntihali Ortaya Çıkarma

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Dergi Kurulları ve Görevleri

1- Dergi Sahibi

Derginin ait olduğu birimin dekanı o derginin “Dergi Sahibi” olarak görevlidir.

2- Yazı İşleri Müdürü

(a) Basın Kanunu ve diğer düzenlemelerden kaynaklanan yükümlülükleri yerine getirir.

(b) Yayın kurulu üyeleri arasında koordinasyonun sağlanmasında dergi editörüne yardımcı olur.

(c) Derginin iktisadi konularının çözümlenmesi ve ilgili işlemleri yürütür.

3- Editör

(a) Editörler, fakülte yönetim kurulu tarafından seçilirler.

(b) Editörler birden fazla olduğunda, bunlar kendi aralarında görev paylaşımı yaparlar.

(c) Editör, derginin yayın politikasını belirler ve bu politika ile ilgili olarak Yayın Kurulu’nun katkılarını alır.

(ç) Editör, derginin zamanında, bilimsel ve teknik açıdan eksiksiz basılmasını sağlamakla sorumludur. Dergi sürecinin tüm aşamalarıyla yakından ilgilenir ve bu sürecin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir biçimde yürütülmesini sağlar.

(d) Editör, dergiye gelen özel sayı önerilerini değerlendirmek, derginin işleyişi ile ilgili sorunları çözmek ve derginin vizyonunu geliştirmek amacıyla yılda en az dört kez olmak üzere belli aralıklarla Yayın Kurulu’nu toplar ve Yayın Kurulu’na başkanlık eder.

(e) Editör, dergiye gelen makalelerle ilgili ilk değerlendirmeyi yapar; gelen makaleyi konu ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra alan editörüne gönderir veya dergi için uygun olmadığına karar vererek reddedebilir.

(f) Editör, kabul edilen makaleleri bilimsel geçerlilik, gramer, üslup ve imlâ yönünden inceler veya denetimi altında incelenmesini sağlar.

(g) Editör, dergideki gelişmeleri, Yayın Kurulu kararlarını, derginin yayın durumunu özetleyen yıllık faaliyet raporu hazırlar.

(ğ) Editör, Yardımcı Editör veya Yardımcı Editörlerini belirler; gerekli durumlarda yardımcıları değiştirebilir. Editörün, herhangi bir nedenle görevinde bulunamadığı hallerde, yerine, tayin edilen Yardımcı Editör vekalet eder.

(h) Editör, Yayın Kurulu’nda oy birliği sağlanamayan konularda, Yayın Kurulu’ndaki eğilimleri de göz önünde bulundurarak son kararı verir.

4- Editör Yardımcıları

(a) Yardımcı Editör, Editör’ün çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör’ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

(b) Yardımcı Editör, dergi sürecinin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir şekilde sorunsuz yürütülmesi ve derginin zamanında ve eksiksiz basılması hususlarında Editör’e yardımcı olmakla sorumludur.

(c) Yardımcı Editör, Editör’ün diğer görev ve sorumluluklarını yerine getirmesinde Editör’e yardımcı olur.

(ç) Yardımcı Editör’ün görev süresi Editör tarafından belirlenir.

5- Alan Editörleri

a) Editörden gelen makalelerle ilgili değerlendirmeyi yapar; makaleyi konu, içerik ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra hakemlik sürecine dâhil eder ve uygun hakemlere gönderebilir veya makalenin alan için uygun olmadığına karar vermesi durumunda red konusunda editöre öneride bulunabilir.

b) Makalenin hakemlere gönderilmesi ve sonuçlandırılması süreciyle ilgili iş ve işlemleri yürütür.

c) Hakemlik teklif süreci 7 gün, değerlendirme süreci 15 gündür. Süresi içerisinde geri dönmeyen hakemlere 7 gün ek süre verir. Bu bağlamda raporlarını zamanında iletmeyen hakemlere periyodik hatırlatmalarda bulunur.

d) Gelen hakem raporlarını editöre iletir.

6-Yayın Kurulu

a) Yayın Kurulu, derginin bilimsel akışına ve yayınlanmasına ilişkin her türlü değerlendirme ve önerileri görüşür. Bu çerçevede görüş bildirir ve önerilerde bulunur.

b) Yayın Kurulu, derginin yayın yaptığı alanlarda hakem havuzlarının oluşturulmasını sağlar; hakemlik sürecine alınması uygun görülen makaleler için Editör Kurulu'na hakem önerilerinde bulunur. Dergi işleyişinin aksamaması için konuyla ilgili Editör'ün görevlendirdiği Yayın Kurulu Üyeleri, herbir makale için hakem önerilerini Editör Kurulu'na en geç 10 gün içinde iletmekle sorumludur.

c) Yayın Kurulu Üyeleri, derginin yayın politikası, işleyişi, yayın ilkeleri ve yazım kurallarının belirlenmesinde görüşte bulunmak ve karar almakla sorumludur.

ç) Yayın Kurulu toplantıları, toplantı yeter sayısı aranmaksızın Editör'ün başkanlığında yapılır. Bu toplantılara tüm Yayın Kurulu üyeleri katılmakla yükümlüdür. Gerekli görülmesi halinde görüş bildirmeleri için Yayın Kurulu üyeleri dışından kişiler de Yayın Kurulu toplantılarına Editör tarafından davet edilebilirler. Yayın Kurulu'nda, oylama gerektiren hallerde, sadece Yayın Kurulu üyelerinin oy hakkı vardır. Yayın Kurulu toplantılarının bir yıl içinde en az yarısına katılmamış olan veya toplantıya katılmakla beraber görev ve sorumluluklarını aksatan Yayın Kurulu üyeleri, üyeliklerinin sona erdirilmesi doğrultusunda Rektörlüğe bildirilir.

d) Yayın Kurulu üyeleri, derginin e-posta listesine gönderilen elektronik mesajları okumak ve dergiyle ilgili gelişmeleri takip etmek zorundadır.

e) Yayın Kurulu üyeleri aralarında görev ünvanı, kadro derecesi vb. farklılıklardan dolayı, yetki ve sorumlulukları açısından ayrıcalık yoktur. Yayın Kurulu en az 6 kişi oluşur.

7. Danışma Kurulu

a) Danışma Kurulu, hakem havuzunun genişletilmesi, uygun hakemlerin bulunması, derginin ulusal ve uluslararası platformlarda tanıtımı ve diğer bilimsel ve teknik konularla ilgili dergiye danışmanlık yapar.

b) Danışma Kurulu, derginin bilimsel içeriğinin ve kalitesinin geliştirilmesi için öneriler getirir. Bu doğrultuda dergiye nitelikli makale başvurularının gelmesi için temaslarda bulunur.

c) Danışma Kurulu üyeleri, kurulun görev kapsamına giren konularda deneyim kazanmış ve/veya derginin kapsadığı bilimsel alanlarda uzmanlaşmış, akademik etiğe bağlı ve dergiyi uluslararası düzeye taşıyabilecek nitelikte kişilerden seçilir. Danışma Kurulu, en az 10 kişiden oluşur. Belli bir görev süresi yoktur. Bu kurulun belirlenmesinde Editör yetkilidir. Editör, Yayın Kurulu üyelerinin önerilerini ve diğer önerileri değerlendirerek Danışma Kurulu'nu belirler.

8. Hakem Kurulu

(a) İlgili dergiye sunulan makalenin içeriğine göre yayın kurulu tarafından belirlenir.

(b) Hakemler, gönderilen yazıları yöntem, içerik ve özgünlük açısından inceleyerek yayına uygun olup olmadığına karar verir.

9. Dergi Sekreteryası

a) Dergi Sekreterliği, derginin çeşitli kurulları arasında koordinasyonu sağlayarak derginin tüm birimlerinin eşgüdümü çalışmasına yardımcı olan birimdir.

b) Dergi Sekreteri, derginin dosyalama, fotokopi ve diğer sekreterlik işlerini yürütür; dosyalama işlemlerini zamanında, eksiksiz ve denetime açık bir şekilde yapmakla sorumludur.

c) Dergi Sekreteri, dergiye elektronik postayla gelen mesajları takip eder, telefon sorgularını cevaplandırır ve diğer rutin mektuplaşmaları yerine getirir.

ç) Dergi Sekreteri, dergi toplantılarına raportör olarak katılır; görüşülen konular ve alınan kararlarla ilgili toplantı tutanağı hazırlar. Toplantı esnasında tutulan tutanaklar, toplantı sonrası en geç iki hafta içinde tüm Yayın Kurulu Üyeleri'ne yazılı veya elektronik ortamda iletilir.

d) Dergi Sekreteri, Editör Kurulu'nun çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör'ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

e) Dergi Sekreteri, hakem ve duyuru listelerinin oluşturulması, yıllık faaliyet raporunun hazırlanması (dergiyle ilgili istatistiklerin çıkarılması ve tablolaştırılması), akademik konferanslarda veya oluşturulacak stantlarda dergiyi temsilen görevde bulunmak ve dergi süreciyle ilgili diğer tüm yardımcı görevleri yerine getirmekle sorumludur.

f) Dergi Sekreterlerinin görev süreleri Editör tarafından belirlenir.

Hakemlerin Belirlenmesi

a) Hakemler, Yayın Kurulu Üyeleri'nin önerdiği kişiler arasından Editör Kurulu tarafından belirlenir ve her sene derginin son sayısında hakem gizliliğini sağlamak amacı ile hakem listelerinin en az 30 isimden oluşması durumunda tek liste halinde yayımlanır (Bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay II Kararları: 19/01/2019).

b) Hakemler, ulusal ve uluslararası yayınları olan ve kendi alanlarında tanınmış, bilimsel geçmişe ve/veya bilgi birikime sahip kişiler olmalıdır.

c) Editör Kurulu, hakemleri belirlerken hakemle makale sahibi arasında ilgi ve çıkar ilişkisi olup olmadığını gözetir. Hakemlere gönderilen makalelerde makale sahiplerinin kimliği gizli tutulur.

ç) Hakemler, Editör Kurulu tarafından oluşturulan puanlama sistemine göre, etik kurallara bağlılık, bilimsel yeterlilik ve hazırlanan raporların niteliği gibi hususlar göz önünde bulundurularak, değerlendirilir ve seçilir.

Dergideki Görevlerin Sona Ermesi

Aşağıdaki koşulların oluşması durumunda dergide görevde bulunan kişilerin görevleri sona erer. Görevli kişinin,

a) Kendi isteğiyle görevden çekilmesi / istifa etmesi,

b) Kendisine verilen görevi eksik, hatalı veya taraflı olarak yapması ve/veya bulunduğu kurulun görev ve sorumluluklarını yerine getirmemesi,

c) Araştırma etiğine aykırı davranışlarda bulunduğu tespit edilmesi, durumlarında görevli kişinin dergideki görevi sona erer.