

TAFSİR

AKADEMİK DERGİ

ذکر لیل و نهار النبوة
مؤیدنا

SAYI/ISSUE :3
CİLT/VOLUME:2
KASIM/NOVEMBER 2023

Tafsir Dergisi

Tafsir Journal

Cilt / Volume: 3

Sayı / Issue: 2

Kasım / November 2023

Tafsir Dergisi

e-ISSN: 2792-078X

Cilt: 3 Sayı: 2 (Kasım 2023)

KAPSAM: Kur'an, Tefsir.

PERİYOT: Yılda 2 Sayı (Kasım ve Mayıs)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça

Tafsir Journal

e-ISSN:2792-078X

Volume: 3 Issue: 2 (November 2023)

SCOPE: Qur'an, Commentary (Tafsir).

PERIOD: Biannually (November and May)

L. PUBLICATION: Turkish, English, Arabic

Tafsir Dergisi, ulusal, bilimsel hakemli elektronik bir dergidir.

Tafsir Journal is an national peer-reviewed academic e-journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (250-500 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve ISNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir./Articles contain an English title, an abstract (250-500 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography (with The ISNAD Citation Style).

Bu eser, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır

YÖNETİM YERİ ve ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 38030, Kayseri, TÜRKİYE
Erciyes University, Faculty of Theology, 38030, Kayseri, TÜRKİYE
erdoganp@erciyes.edu.tr
Tel: 0-506 375 00 75

SAHİBİ ve YAYINCI/ OWNER and PUBLISHER

Prof. Dr. Erdoğan Pazarbaşı, erdoganp@erciyes.edu.tr
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, TÜRKİYE

SORUMLU MÜDÜR / RESPONSIBLE MANAGER

Prof. Dr. Hayati Aydın, aydinhayati@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, TÜRKİYE

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / EDITOR IN CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi Zeki Keskin, zekikeskin1974@hotmail.com

Gaziantep Islam Science And Technology University Faculty of Islamic Sciences,
Gaziantep, TÜRKİYE

EDİTÖR / EDITOR

Dr. Öğr. Üyesi Zeki Keskin, zekikeskin1974@hotmail.com
Gaziantep Islam Science And Technology University Faculty of Islamic Sciences,
Gaziantep, TÜRKİYE

EDİTÖR YARDIMCILARI / EDITOR ASSISTANS

Doç. Dr Mehmet Demirci, hmehmetdemirci@hotmail.com
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özaktan, fatihozaktan@hotmail.com
Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Afyonkarahisar, TÜRKİYE

ALAN EDİTÖRLERİ/ FIELD EDITORS

Doç. Dr. Harun ABACI, harunabaci@pau.edu.tr
Pamukkale University, Faculty of Theology Denizli, TÜRKİYE
Doç. Dr. Faruk Özdemir, fozdemir@sinop.edu.tr
Sinop University, Faculty of Theology, Sinop, TÜRKİYE

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Celil Kiraz, ckiraz@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa, TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet Çiçek, mehmet.cicek@kocaeli.edu.tr
Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli, TÜRKİYE
Prof. Dr. Abdullah Kahraman, a.kahraman69@hotmail.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE
Prof. Dr. Kerim Buladı, kerim.buladi@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE
Prof. Dr. İsmail Karagöz, ismailkaragöz1954@gmail.com
Düzce University, Faculty of Theology, Düzce, TÜRKİYE
Prof. Dr. M. Akif Koç, koc@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, TÜRKİYE
Prof. Dr. Burhan Baltacı, baltaci@kastamonu.edu.tr
Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu, TÜRKİYE
Prof. Dr. Abdurrahman Candan, abdurrahman.candan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Ankara, TÜRKİYE
Prof. Dr. Muammer Erbaş, muammer.erbas@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, İzmir, TÜRKİYE
Doç. Dr. Şaban Karasakal, sabankarasakalibu.edu.tr
Bolu Abant, İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu, TÜRKİYE
Doç. Dr. Aydın Temizer, aydin73@gmail.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE
Doç. Dr. Muhammed Coşkun, muhammed.coskun@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE
Doç. Dr. Muhammed Abay, abay@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE
Doç. Dr. Avnullah Ateş, enes.ates@bileceik.edu.tr

Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, TÜRKİYE

Doç. Dr. Ali Bulut, alibulut@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Isparta, TÜRKİYE

Doç. Dr. Bilal Deliser, bilaldeliser@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet Altuntaş, mehmet.altuntas@yobu.edu.tr

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Yozgat, TÜRKİYE

Doç. Dr. Hatice Şahin, hatice.sahin@omu.edu.tr

On Dokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, TÜRKİYE

Doç. Dr. Recep Demir, recep.demir@omu.edu.tr

On Dokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, TÜRKİYE

Doç. Dr. Faruk Özdemir, fozdemir@sinop.edu.tr

Sinop University, Faculty of Theology, Sinop, TÜRKİYE

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat, rektor@alparslan.edu.tr

Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, TÜRKİYE

Prof. Dr. M. Halil Çiçek, mhciçek@ybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Zekeriya Pak, zekeriyapak@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş University, Faculty of Theology, Kahramanmaraş, TÜRKİYE

Prof. Dr. Hidayet Aydar, hidayet@istanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ömer Çelik, omer.celik@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdülaziz Hatib, ahatif@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Necmettin Gökür, ngokur@istanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mevlüt Erten, mevluterten@kku.edu.tr

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TÜRKİYE

Prof. Dr. Talip Özdeş, talip.ozdes@bozok.edu.tr

Yozgat University, Faculty of Theology, Yozgat, TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdülbaki Güneş, abdulbakigunes@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van/TÜRKİYE

Prof. Dr. Hasan Keskin, keskin@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet Ünal, munal@ybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Hüseyin Yaşar, huseyin.yasar@usak.edu.tr

Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali Akpınar, aliakpinar@selcuk.edu.tr

Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, TÜRKİYE

Prof. Dr. Zülfikar Durmuş, zulfikardurmus@nevsehir.edu.tr

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mesut Okumuş, mesuto@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Remzi Kaya, remzikaya5@yahoo.com

Bursa Uludag University Faculty of Theology, Bursa, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ömer Kara, omer.kara@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, TÜRKİYE
Prof. Dr. Ahmet K. Cihan, akcihan@erciyes.edu.tr
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, TÜRKİYE
Prof. Dr. H. Kamil Yılmaz, hasan.yilmaz@izu.edu.tr
Sabahattin Zaim University, Faculty of Islamic Sciences, İstanbul, TÜRKİYE
Prof. Dr. Şamil Dağcı, dagci@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, TÜRKİYE
Prof. Dr. Ebu Bekir Kuzudişli, bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE
Prof. Dr. A. Saim Kılavuz, askilavuz@uludag.edu.tr
Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, TÜRKİYE,
Prof. Dr. Kenan Has, haskenan1963@gmail.com
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, TÜRKİYE
Prof. Dr. Celalettin Çelik, celikc@erciyes.edu.tr
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, TÜRKİYE
Prof. Dr. Şuayb Özdemir, sozdemir@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, TÜRKİYE
Prof. Dr. Hüseyin Peker, huseyin.peker@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Giresun, TÜRKİYE
Prof. Dr. Mustafa Ağırman, magirman@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, TÜRKİYE
Prof. Dr. İ. Hilmi Karşlı, hilmikarsli@mynet.com
Prof. Dr. Abdurrahman Ateş, abdurrahman.ates@inonu.edu.tr
İnönü University, Faculty of Theology, Malatya, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ali Öge, alican_042@hotmail.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, TÜRKİYE

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Tafsir Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / Tafsir Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ / ENGLISH LANGUAGE EDITOR

Ömer Faruk Şen, omerr.f.sen@gmail.com

ARAPÇA DİL EDİTÖRÜ / ARABİC LANGUAGE EDITOR

Öğr. Gör. Ahmet Ensar Kahraman

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences Afyonkarahisar/TÜRKİYE
ahmetensar06417@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-6133-2509>

FRANSIZCA DİL EDİTÖRÜ / FRENCH LANGUAGE EDITOR

Betül Demirel, betuldemirel@outlook.com

Tafsir Dergisi

Tafsir Journal

e-ISSN: 2792-078X

Cilt / Volume: 3

Sayı / Issue: 2

Kasım / November 2023

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden / From The Editor

Zeki Keskin

I

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Sema Ünal

**Kur'ân'da Bulunan Mücmel Lafızların Tebyin Edilmesinde Naklin Önemi
Üzerine Bir Araştırma** 1-17

A Research on Importance of (religious) Tradition (naql) in Clarification of
General Wordings (mujmal) in the Quran

Ömer ÖZBEK-Gamze Çevik

Hıfzı Korumanın Önemi -Bazı Uygulama ve Tavsiyeler- 18-41

The Importance Of Preserving Memory - Some Practices And Recommendations-

Hasan Hüseyin Karataş

Bir Kur'ân Kavramı Olarak "İrâde" 41-61

"Will" (*İrâda*) as a Qur'an Concept

Ertuğrul Aydın

Kur'an-ı Kerîm'de Kıssaların Tekrar Edilme Sebepleri 62-77

Reasons for Repeating the Parables in the Holy Qur'an

İngilizce Makaleler

Murat Kayacan

**Beyzâvî'nin Tefsirinde "Bunu, şu şekilde okuyanların kıraati de destekler."
İfadesi Bağlamında Tilavet Fenomeni** 78-87

The Phenomenon of Recitation in Bayḍāwī's Tafsir in the Context of the
Expression "And it is supported by the recitation of those who recited."

Arapça Makaleler

İhsan Delal

İslâmî Anayasa ve Modern Devletin Sorunları

88-110

الدستور الإسلامي وتحديات الدولة الحديثة

Editörden / Editorial
Değerli okurlar!

Tafsir dergisinin beşinci sayısını yayınlamaktan büyük bir mutluluk duymaktayız. Bu sayıya gönderilen makaleler, ön kontrol aşamasından geçirilmiş olup altı özgün çalışmayla yayın hayatına devam etmekteyiz. Dergimizi uluslararası indekslerde ve TrDizin’de taranması için çalışmalarımızı sürdürmekteyiz.

Beşinci sayımızda dergiye ulaşan çalışmalardan ön kontrol ve hakem sürecini başarıyla geçen dördü Türkçe, biri İngilizce, biri de Arapça olmak üzere altı araştırma makalesi yayınlanmıştır.

Türkçe makaleler: Dr. Sema Ünal’ın “Kur’ân’da Bulunan Mücmel Lafızların Tebyin Edilmesinde Naklin Önemi Üzerine Bir Araştırma”, Doç. Dr. Ömer ÖZBEK ve Gamze Çevik’in “Hıfzı Korumanın Önemi - Bazı Uygulama ve Tavsiyeler-”, Dr. Hasan Hüseyin Karataş’ın “Bir Kur’ân Kavramı Olarak ‘İrâde’”, Ertuğrul Aydın’ın “Kur’an-ı Kerim’de Kıssaların Tekrar Edilme Sebepleri”.

İngilizce makale: Prof. Dr. Murat Kayacan’ın Beyzâvî’nin Tefsirinde “Bunu, şu şekilde okuyanların kıraati de destekler.” İfadesi Bağlamında Tilavet Fenomeni

Arapça makale: İhsan Delal’in “İslâmî Anayasa ve Modern Devletin Sorunları”.

Bu sayının yayınlanmasında katkısı olan yazarlarımıza, hakem ve danışma kurullarımıza teşekkür ediyoruz. Yine bu sayının çıkmasında ve derginin kuruluşundan itibaren bu güne kadar emek veren derginin sahibi Prof. Dr. Erdoğan Pazarbaşı, derginin sorumlu müdürü Prof. Dr. Hayati Aydın, editör Dr. Öğretim Üyesi Zeki Keskin, editör yardımcıları Doç. Dr Mehmet Demirci, Dr. Öğretim Üyesi Fatih Özaktan, alan editörleri Doç. Dr. Faruk Özdemir, Doç. Dr. Harun Abacı, İngilizce dil editörü Ömer F. Şen, Arapça dil editöre Öğr. Gör. Ahmet Ensar Kahraman, Fransızca dil editörü Betül Demirel’den oluşan çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ediyoruz. Bir sonraki sayımız, inşallah Haziran 2024 tarihinde yayınlanacaktır. Makale kabulüne Ocak 2024’den itibaren başlayacağız.

Editör
Dr. Öğretim Üyesi Zeki Keskin
Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi
zekikeskin1974@hotmail.com

Tafsir Dergisi - Tafsir Journal

e-ISSN: 2792-078X

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 2 (Kasım/ November 2023): 1-17

Kur'ân'da Bulunan Mücmel Lafızların Tebyin Edilmesinde Naklin Önemi Üzerine Bir Araştırma A Research on Importance of (religious) Tradition (naql) in Clarification of General Wordings (mujmal) in the Quran

Sema Ünal

Dr. Araş. Gör., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/ Tefsir Anabilim
Dalı

Celal Bayar University, Faculty of Theology

Manisa, Türkiye

e-mail: sema.unal@cbu.edu.tr

orcid.org/ 0000-0001-5385-7639

Makale Bilgisi/Article Information
Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 10.08.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 25.10.2023
Yayın Tarihi/Pub Date: 30.11.2023

Atıf/Cite as

Ünal, Sema. Kur'ân'da Bulunan Mücmel Lafızların Tebyin Edilmesinde Naklin Önemi Üzerine
Bir Araştırma, Tafsir Dergisi 3/2 (Kasım 2023),1-17.

Unal, Sema. A Research on Importance of (religious) Tradition (naql) in Clarification of
General Wordings (mujmal) in the Quran, Tafsir Journal 3/2 (November 2023), 1-17.

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit
edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. Published by Tafsir Journal,

Turkey.<http://www.tafsirdergisi.com/index.php/tafsir/index>

Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile
lisanslanmıştır.

Kur'ân'da Bulunan Mücmel Lafızların Tebyin Edilmesinde Naklin Önemi Üzerine Bir Araştırma*

Öz

Bu çalışmanın konusu manaya delâleti kapalı lafızlardan biri olarak bilinen mücmeli tanımlamak ve Kur'ân'da bulunma sebeplerine değinmektir. Makalenin amacı ise Kur'ân'da bulunan mücmel lafızların tebyininde naklin etkisini ve vazgeçilmezliğini ortaya koymaktır. Bu kanaate varmamızı sağlayan en önemli neden, mücmelin “Şâri'den bir beyan gelmediği müddetçe bilinmeyen lafız” şeklinde yapılan tanımıdır. Bu durumda Kur'ân'da geçen bir mücmelin tefsiri ancak bir Şâri tarafından açıklığa kavuşmaktadır. Öte yandan İslâm dininde Şâri' deyince ilk akla birbirinden asla ayrı düşünölemeyen ve birbirlerini tamamlayarak bir bütünü oluşturan Kur'ân-ı Kerîm ve sahih sünnet gelmektedir. Dolayısıyla makalede kullanılan yöntem Kur'ân'da geçen mücmel kelimelerin açıklanmasında öncelikle Kur'ân'ın sonrasında ise Allah Resûlü'nün (s.a.s.) ve ashâbının uygulamış olduğu metotları ve neticede de onların tebyinlerini ortaya çıkarmaktır. Bu bakımdan çeşitli tefsir kaynaklarında “mücmel lafız” olarak ifade edilen kelimenin veya kelime gruplarının bulunduğu âyetler tespit edilmiştir. Bazı müfessirlerin tefsirlerinde âyette geçen söz konusu kelimenin sadece mücmel olduğunu zikredip başka hiçbir açıklamaya gitmedikleri görülürken bazı müfessirlerin ise mücmel lafzın anlamı hakkında bilgi verdikleri görölmüştür. Ayrıca tefsir ve usûl kaynaklarının incelenmesi sonucunda müelliflerin mücmel lafız olarak ifade ettiği bazı âyetlerin birbirinden farklı olduğu tespit edilmiştir. Bu bakımdan mücmel teriminin göreceli bir kavram olduğu kanaatine varılmıştır. Dolayısıyla Kur'ân'da mücmel kelimenin veya kelime grubunun bulunduğu âyetlerin sayısı kesin olarak bilinmemektedir. Son olarak Kur'ân'da geçen bazı lafızların “mücmel” olarak tanımlanması hususunda müfessirler arasında birlik olmasa da söz konusu kapalı lafızların tebyinleri hakkında zikredilen nakiller değışmemektedir. Bu da âyetlerde özelde “mücmel” genelde “kapalı lafız” olarak zikredilen kelime veya kelimelerin tebyinlerinde Hz. Peygamber (s.a.s.), sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiînden gelen nakillere başvurulması gerektiğini bir kez daha vurgulamaktadır.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Allah Resûlü, Mücmel, Lafız, Tebyin.

A Research on Importance of (religious) Tradition (*naql*) in Clarification of General Wordings (*mujmal*) in the Quran

Abstract

The subject of this study is to define *mujmal*, which is known as one of a confused statement or account (including a number of things requiring explanation) and to mention the reasons for its presence in the Quran. The aim of the article is to reveal the effect and indispensability of (religious) tradition (*naql*) in the clarification of the *mujmal* words in the Quran. The most important reason that allows us to reach this conclusion is the definition of *mujmal* as “a word that cannot be known unless there is a statement from *Allah and Prophet (Şâri)*”. In this case, the clarification of the *mujmal* in the Quran can only be explained by a *Şâri*. On the other hand, when it comes to *Şâri* in the religion of Islam, the first thing that comes to mind is the Holy Quran and the authentic *Sunnah*, which can never be considered separately from each other and form a whole by completing each other. Therefore, the method used in the article is to reveal the methods used by the Messenger of Allah and his companions after the Quran, and

* Bu makale yazarın 2017 yılında tamamlamış olduğu “Mücmel-Mübeyyen İlmi ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Mücmel Kelimelerin Delâlet Ettiği Anlamlar” adlı yüksek lisans tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

ultimately their explanations, in clarification of the *mujmal* words in the Quran. In this regard, verses containing words or word groups expressed as “*mujmal* words” have been identified in various *tafsir* sources. It has been observed that some *mufasssirin* (authors of *tafsir*) stated in their comments that the word in question in the verse was only a *mujmal* and did not make any other explanation, while some *mufasssirin* gave information about the meaning of the *mujmal* word in question. In addition, as a result of the examination of *tafsir* and *usûl* sources, it was determined that some of the verses expressed by the authors as *mujmal* word were different from each other. In this respect, it has been concluded that the term *mujmal* is a relative concept. Therefore, the number of verses containing *mujmal* words in the Quran is not known with certainty. Finally, although there is no unity among *mufasssirin* regarding the definition of some words in the Quran as “*mujmal*”, the narrations (*naqls*) mentioned about the clarification of the closed words in question do not change. This once again emphasizes that the narrations from the Prophet and *tabi'un* (*followers or successors*), *tabi' al-tabi'in* (*the generation after the tabi'un*) should be used in the clarification of the word or words mentioned in the verses as “*mujmal*” in particular and “closed word” in general.

Key Words: Quran, *Tafsir*, Messenger of Allah, *Mujmal*, Wording, clarification.

GİRİŞ

Kur’ân-ı Kerîm’de anlamı herkes tarafından bilinebilen âyetler çoğunluktadır. Nitekim Allah Teâlâ *وَلَقَدْ بَيَّنَّا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ* “*And olsun ki biz Kur’ân’ı öğüt ve ibret alınması için kolaylaştırdık*”¹ buyurmaktadır. Elbette Kur’ân’da anlaşılması kolay kılınmış âyetlerin yanında bir de anlamı “kapalı kalan” âyetler bulunmaktadır. Bu âyetlerin bir kısmı literatürde mücmel olarak ifade edilmektedir. Usûl kitapları incelendiğinde mücmel kelimesinin “delâleti açık olmayan ve şâri’ tarafından bir beyan gelmediği müddetçe anlamı kapalı kalan lafız” olarak tanımlandığı görülecektir.² Elmalılı Hamdi Yazır da mücmelin tam bir tefsirinin ancak Allah ve Resûlü’nün (s.a.s.) açıklamasıyla bilinebileceğini ifade etmekte ve bu tefsirin tevkîfi olduğunu vurgulamaktadır.³

Bu çalışmamızda kapalı lafızlardan biri olarak ifade edilen mücmelin açıklanması ve mücmel âyetlerin tefsirinin naklin önemi vurgulanarak yapılması hedeflenmiştir. Diğer kapalı lafızlardan ayrı olarak mücmeli, tefsirde incelememizin sebebi, Kur’ân ilimleri eserlerinin bu konuyu müstakil bir başlık olarak ele almalarıdır. Nitekim bu eserlerin en meşhurlarından biri olan *el-İtkân*’ın 46. bâbında “Mücmel-Mübeyyen”⁴ konusu müstakil bir başlık olarak ele alınmıştır. Ayrıca Süyûtî’nin (ö. 911/1505) *el-İtkân* eserinin yanı sıra İbn Akîle’nin (ö. 1150/1737) *ez-Ziyâde*’sinin 101. babında da “Mücmel-Müfesser”⁵ şeklinde müstakil olarak mücmelden bahsedildiği görülmektedir. Bunların dışında birçok Kur’ân ilimleri ve tefsir usûlü eserlerinde mücmel konusu işlenmektedir.⁶ Bu da “Mücmel-Mübeyyen” konusunun, tefsir

¹ el-Kamer 54/17.

² Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-‘usûl*, thk. Hamza b. Zuheyr (Medine: 1413/1992), 3/37-38; Ebû’l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî el-Bağdâdî, *et-Temhîd fî ‘usûli fikh*, thk. Müfîd Muhammed (Mekke: Merkezi’l-Buhûsi’l-‘İlmî, 1985), 2/229; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî (Hindistan, 1372/1952,) 1/168; Alâuddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefî, *İfâdatü’l-envâr ‘alâ ‘usûli’l-menâr*, thk. Muhammed Berakât (Dimeşk: Mektebetü’l-İmâmü’l-Evzâi, 1429/2008), 116; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl ilâ tahkîki’l-hakkı min ilmi’l-‘usûl*, thk. Ebû Hafs Sâmî (Riyad: Dârü’l-Fazîle, 1421/2000), 1/721; Zekiyuddîn Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 387.; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 410.

³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili Tefsiri*, sad. Lütfullah Cebeci vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 1/59.

⁴ Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Dr. Muhammed Müstevli Mansur (Mısır: Daru’t-Türâs 1431/2010), 592.

⁵ Cemâlüddîn Ebû Abdillâh İbn Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve’l-ihsân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmîatu’s-Şârika 1427/2006) 4/139.

⁶ Şa’bân Muhammed İsmâ’îl, *el-Medhal li dirâseti’l-Kur’ân ve’s-sünnet ve’l-ulûmü’l-İslâmiyye* (Medine: Dârü’l-Ensar), 1/488; Subhi es-Salih, *Kur’ân İlimleri*, trc. Said Şimşek (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 324; İsmail

usulünün alt başlıklarından biri olarak araştırılmaya değer ilmî bir mesele olduğunu göstermektedir. Söz konusu âlimler, mücmelin tanımına, sebeplerine ve mücmel lafızların tebyinine değinmektedir. Nitekim bu çalışmamızda da öncelikle fıkıh usûlü ve tefsir kaynaklarından istifade edilerek mücmelin tanımına ve sebeplerine yer verilmekte; ardından da mücmelin tebyininde naklin önemine ve onun esas alınması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Hedefimiz tefsir kaynaklarından yola çıkarak Kur'ân'da tespit edilen bazı mücmel lafızların belirtilmesi; bu mücmel lafızlara Hz. Peygamber (s.a.s.) ve özellikle de sahâbe tarafından yapılan tebyinlerin ortaya çıkarılmasıdır.

Bununla birlikte mücmel terimiyle genel ya da özel anlamda belli çalışmalar yapılmıştır. Mesela "Mücmel Ayetlerin Tercümesinde Kur'an Bütünlüğünü Dikkate Alma" adlı makalede mücmel âyetlerin yorumlanmasında bağlamın önemli olduğu vurgulanmakta; bazı Kur'ân mealleri mücmel âyetleri tercüme etmeleri bakımından incelenmekte ve siyak-sibakın dikkate alınmadan yapılan meallerin yanlışlığına işaret edilmektedir.⁷ Yine "Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Bilgi Değeri" adlı makalede de mücmel, mücmelin kısımları, ve beyanı gibi konulara değinilmekte; daha ziyade Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesinin keyfiyeti anlatılmaktadır.⁸ "İcmal ve Kur'an'daki Mücmelin Sünnetle Beyanı" isimli yüksek lisans tezinde ise mücmelin Kur'ân ve sünnetle beyan örneklerine değinilmiş; ancak fıkıh alanına ait bir tez olma gerekçesiyle bu örnekler sadece ibadetle ilgili âyetlerle sınırlandırılmıştır.⁹

Mücmelle ilgili "Kur'ân-ı Kerîm'de Mücmel-Mübeyyen" adlı Arapça hazırlanan bir yüksek lisans tezi daha bulunmaktadır ki bu tezde mücmel âyetlerin sayıca fazla olduğu vurgulanmaktadır. Yazar, sünnetin Kur'ân'ı beyan ettiğini belirterek neredeyse hadislerle gelen bütün tefsirleri mücmelin açıklayıcısı olarak görmektedir.¹⁰

Söz konusu bu çalışmalardan farklı olarak biz, bu çalışmada Kur'ân'da geçen bazı mücmel lafızların tebyinleri üzerine yoğunlaşacağız. Bu lafızlar sadece ibadetle ilgili konuları değil; i'tikâd ve ahlâkî içerikli âyetleri de kapsayacaktır. Ancak bu demek değildir ki Kur'ân'da bulunan her kapalı lafız mücmeldir. Biz bu çalışmada sadece müfessirlerin tespit ettiği mücmel lafızlar üzerinde yoğunlaşarak, bu lafızların açıklamalarını öncelikle Kur'ân'a, sonrasında Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ve ilk üç nesilden gelen sahih nakle müracaat ederek vereceğiz. Bu bağlamda Kur'ân'da bulunan mücmel âyetlerin sayısının az olduğunu vurgulayacağız. Ayrıca bu makalede mücmel lafızların Kur'ân'da bulunmasının hikmetlerine değineceğiz.

Bu araştırmanın nihai hedefinde ise mücmelin tebyininde naklin, özellikle de sahih sünnetin önemi vurgulanmak istenmiştir. Zira Allah'ın (cc.) buyurduğu gibi Allah Resûlü (s.a.s.) Kur'ân'ın açıklayıcısıdır.¹¹ Bu bağlamda sünnet, Kur'ân'da manaya delâleti kapalı lafızlardan biri olan mücmelin açıklayıcısı olma özelliğini sürekli taşımaktadır. Ayrıca bazı âlimlerin "sünneti vahiy gibi kabul edip, onun da Kur'ân gibi korunmuş olduğunu"¹²

Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 182; Ömer Çelik, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 166.

⁷ Ali Karataş-Gökhan Atmaca, "Mücmel Ayetlerin Tercümesinde Kur'an Bütünlüğünü Dikkate Alma", *Genç Mütefekkirler Dergisi* 2/1 (2021), 1-25.

⁸ Muhammed İsa Yüksek, "Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Bilgi Değeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 173-198.

⁹ İsmail Hakkı Sezgin, *İcmal ve Kur'an'daki Mücmelin Sünnetle Beyanı* (Erzincan: Binalı Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁰ Ömer Yusuf Hamza, *el-Mücmel ve'l-Mübeyyen fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurrâ, Külliyyetü's-Şerîa, 1982).

¹¹ en-Nahl 16/44.

¹² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelüsî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dârü'l-Cedîde, ts.), 1/98.

bildirmeleri, İslâm dininde Kur'ân'ı ve sünneti birbirinden ayrılmaz şekilde yapıcı kuvvet kılmaktadır.¹³

1. KLASİK DÖNEMDE ÂLİMLERİN MÜCMEL LAFIZLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Arapçada مُجْمَلٌ/mücmel kelimesi, أَجْمَلَ/ecmele fiilinin ism-i mef'ûlüdür ve bu fiil lügatte “dağınık bir şeyi toplamak”,¹⁴ “herhangi bir şeyi özetle ifade etmek”, “bir şeyi ayrıntıya kaçmadan derleyip toparlamak”¹⁵ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) ise *el-Müfredât*'ta mücmel kelimesini, “tafsili olarak beyan edilmemiş kelâm” olarak tarif etmektedir.¹⁶ Dolayısıyla mücmel, “ayrıntılı bir şekilde değil de daha kısa ve öz biçimde ifade edilen söz” şeklinde tanımlanabilir.

İstilahta ise mücmel, “delâleti açık olmayan,¹⁷ kendisiyle kastedilenin anlaşılmadığı mübhem lafız”¹⁸ şeklinde tarif edilmiştir. Nitekim İbn Akîle, *ez-Ziyâde*'sinde mücmeli “kendisinde manaların birbiriyle karıştığı ve bu sebeple de asıl kastedilenin ancak bir beyan ve düşünme yolu ile anlaşıldığı lafız” şeklinde tanımlamıştır.¹⁹ Bununla birlikte “şâri' tarafından açıklanmayan lafız” da mücmel olarak ifade edilmiştir.²⁰ Bu tanıma uygun olarak Haskefi (ö. 1088/1677) mücmelin ancak nakil yoluyla açığa kavuşabileceğini belirttiikten sonra, mücmel bir kelimenin manasının ancak soru sormak, sıfatlarını öğrenmek ve neticede bunların hepsini düşünmek ile ortaya çıkacağını vurgulamıştır. Nitekim bunu “الصلاة/namaz” örneğiyle açıklamıştır.²¹

Gerek tefsir gerekse fıkıh usûlü eserleri incelendiğinde mücmeli şu şekilde tanımlamak mümkündür: “Mücmel, Kur'ân'ı Kerîm'de lügat veya örfte bilinen anlamının yanı sıra kelâm itibarıyla onu söyleyen Allah (c.c.); söz, fiil ve takrîr bakımından onu tebyin eden Hz. Peygamber (s.a.s.) ile vahye en yakın muhatap konumundaki ashâb-ı kirâm (r.anhum) tarafından tefsir edilmediği müddetçe anlamı kapalı kalan lafızdır.” Mücmel âyetler, kendilerinde bulunan kapalılık giderilip tefsir edildiği zaman açıklanmış hâle gelir; mücmelin tefsir edilmiş bu hâline ise istilahta müfesser ya da mübeyyen denir.²² Bu bağlamda Kur'ân'da bulunan mübeyyen âyetler, kendisinde te'vîl ihtimâline yer bırakmayacak şekilde anlamı anlaşılır âyetlerdir.²³

Şâri' tarafından açıklanmış ve kendisinde herhangi bir te'vîl ve nesih ihtimâli kalmamış olan mücmel lafız artık mübeyyen olur ve bu itikadî bir konu ise ona yakînen iman etmek; fikhî bir hükümle ilgili ise onunla amel etmek kesinlikle vâciptir.²⁴ Bu durumda Kur'ân'da bulunan mücmel lafız, sahih nakille mübeyyen hâle gediği zaman onunla bu naklin öğrettiği esaslar çerçevesinde amel etmek elzemdir.

Klasik dönemdeki usûl âlimleri, Kur'ân'da bulunan mücmel âyetlerin manalarının

¹³ Zekeriyya Güler, “Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazm”, *İSTEM* 7/14 (2009), 160.

¹⁴ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Fîrûzâbâdî, “cml”, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Kahire: Bûlak Matbaası, 1303/1983), 3/340.

¹⁵ Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi şerhi'l-kebir li'r-Râfi'î* (Kâhire: Emîriyye Matbaası), 1/152; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhît*, 237; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 4/139.

¹⁶ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 98.

¹⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 592.

¹⁸ İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 4/160.

¹⁹ İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 4/139.

²⁰ Şa'bân Muhammed İsmâ'îl, *el-Medhal*, 1/488.

²¹ Bkz. Haskefi, *İfâdatü'l-envâr*, 116-117. “Sözlük manası dua olan الصلاة/namazın, istilahta ve şeriatta belli bir fiil için kullanıldığı ancak Allah Resûlü'ne (s.a.s.) sorularak anlaşılmaktadır. Soruya verilen cevapla birlikte namazın niteliği merak edilir. Şu halde, kıyâm, ku'ûd, rükû, sücûd, iftitâh tekbiri, kıraat, tesbîh ve zikir gibi vasıfları olduğu öğrenilen namaz hakkında düşünüldüğünde ise farz, vâcip, sünnet, nâfile gibi çeşitlerinin bulunduğu görülmektedir.”

²² Süyûtî, *el-İtkân*, 593; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 4/138.

²³ İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 4/138.

²⁴ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/165; Necati Kara, *Kur'ân-Sünnet Bütünlüğü* (İstanbul: İhtar Yayınları, 1999), 71.

bilinememesini belli sebeplere dayandırmışlardır. Onlar bu sebepleri mücmel lafzın geçtiği âyetleri örnek vermek suretiyle açıklamışlardır. Şu hâlde âyette geçen bir lafzın mücmel olarak ifade edilmesinin sebepleri; kelimenin müşterek lafızlardan olması (ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ)²⁵, cümleden bir veya birkaç lafzın hazfedilmesi, zamirin râcî' olduğu yer hakkında fikir ayrılıklarının bulunması (وَمَا يَعْلَمُ (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ)²⁶, harflerin anlamlarının net olmaması (وَمَا يَعْلَمُ (تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ. وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)²⁷, lafzın hitap ettiği kimsenin bilinememesi, cümlede bazı lafızların önde veya geride bulunması gibi konularla irtibatlıdır.²⁸

Mücmel lafızların zikredilen bu zahiri sebepler dışında Kur'ân'da bulunmasının bazı manevi hikmetleri de bulunmaktadır. Nitekim Kur'ân'ın sözleri/âyetleri, bir beşer kelâmıyla asla kıyaslanamayacak tarzda hem belîğ hem de özlüdür. O halde "Sözü gereğinden fazla uzunca anlatmak, sözün belîğ olmasına engeldir."²⁹ kaidesi gereğince manası öz olup tafsilatlı bir şekilde zikredilmeyen mücmel lafızların Kur'ân'da bulunmasında hiçbir sakınca yoktur. Aksine bu durum, Kur'ân'ın üslubundandır. Ayrıca Kur'ân, iki kapak arasında yazılı olan bir kitaptır.³⁰ Bu bakımdan Kur'ân'ın hem dünya hem de ahiretle ilgili bütün işleri ayrıntılı bir şekilde ele alması, Kur'ân'ın ciltler yığınınından oluşan bir kitap olmasını anlamına gelirdi ve bu durum gerek Kur'an'la amel etme gerek de onu ezberleme ve muhafaza etme gibi hususlarda müminler için sorun teşkil edecekti. Oysa Yüce Allah, Kamer sûresinde "وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ" *"Biz Kur'ân'ı öğüt alınması için kolaylaştırdık"*³¹ buyurarak, insanların, Kur'ân'ı zihin yorgunluğu yaşamadan anlayabileceklerini bildirmiştir.³² Öte yandan Kur'ân'da bulunan bazı mücmel ya da kapalı lafızların tefsiri, önceki veya sonraki âyetlerde ya da diğer sûrelerde bulunmaktadır.³³ Söz konusu tefsir, doğrudan yani bizzat Kur'ân'ın kendisinden ya da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözleri ve yaşamından çıkarılarak yapılabilir. Zira Nahl sûresinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ *"(Resûlüm) biz sana Kitab'ı, ihtilâf ettikleri şeyleri onlara açıklayasın ve iman eden bir kavim için rahmet ve hidayet olsun diye indirdik"*.³⁴

Bütün bu hikmetlerin yanında özellikle bu çalışmada vurgulamak istediğimiz bir önemli konu ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) insanlara gönderilme sebebidir. Nitekim Allah Teâlâ, emirlerine tabi olup uygulamaları, yasaklarını işlememeleri ve hoşnut olduğu davranışları yapabilmeleri için insanlara kılavuzluk/rehberlik yapacak peygamberler göndermiştir.³⁵ Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.s.) sadece Kur'ân'ı açıklamak üzere gönderilmemiştir. Nitekim o, Kur'ân rehberliğinde İslâm dinini insanlara tebliğ etmiştir. Eğer Kur'ân'da mücmel veya kapalı lafızlar değil de tamamı -okunduğu anda herkes tarafından anlaşılabilen ve uygulanabilen- türden âyetler bulunsaydı, bu durum Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gönderilme gayesine bağdaşmayan bir durum olurdu.

2. MÜCMEL LAFIZLARIN TEBYİNİNDE HZ. PEYGAMBER (S.A.S.) VE İLK ÜÇ NESLİN KONUMU

²⁵ el-Bakara 2/228.

²⁶ el-Fâtır 35/10.

²⁷ Âli İmrân 3/7.

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Süyûti, *el-İtkân*, 592-593; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 4/141-143.

²⁹ Ali Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'* (İstanbul: İfav Yayını, 2015), 45.

³⁰ Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhîs fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1995), 15.

³¹ el-Kamer 54/32.

³² Adnan Muhammed Zarzur, *'Ulûmü'l-Kur'ân Medhal ilâ tefsîri'l-Kur'ân ve Beyânu i'câzihi* (Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî 1981), 297.

³³ el-Fatiha 1/7. âyetin tefsiri, en-Nisâ 4/69. âyette belirtilmektedir.

³⁴ en-Nahl 16/64.

³⁵ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Mekke: Dârü's-Sâbûnî, 2013), 1/41.

Bir sözün ne manaya geldiğini en iyi o sözü söyleyen kişi bilir. O hâlde Kur’ân’ın tartışılmaz birinci müfessiri yine kendisidir. Hemen ardından gelen müfessir ise Kur’ân’ı insanlara Allah’ın emrettiği üzere açıklayan Allah Resûlü’dür (s.a.s.).³⁶ Esasında, tefsirde Kur’ân ve sünnet bir bütünün ayrılmaz iki parçasıdır. Nitekim vahyin indirildiği ilk günden bu zamana kadar, tefsirde, Kur’ân’ın ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) vazifesinin ehemmiyeti, akıllarda hiçbir şüpheye mahal verilmeyecek şekilde kabul edilmiştir. Kur’ân’la birlikte başta *Sahîhayn* olmak üzere kütüb-i sitte içine dahil edilen diğer hadis kitapları³⁷ da tefsirde müracaat edilecek eserler arasında ilk sıraları yer almaktadır.

Mücmel lafızların tebyininde Kur’ân ve sünnetin konumuyla ilgili Zerkeşî (ö. 794/1392) *el-Burhân*’ında şunları zikretmektedir: “Kur’ân ve hadis, hakikati gerçekleştirmek ve hikmetin yollarını ortaya çıkarmak konusunda devamlı olarak yekdiğerine yardımcıdır; nitekim onlardan her biri diğzerinin umûmunu tahsis ederek icmâlini beyan eder.³⁸ Bu bağlamda bazı müfessirlere göre Kur’ân, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sözünün vahiy olduğunu bildirdiği³⁹ için onun (s.a.s.) kelâmları da vahyin kapsamındadır. Bu konuyla bağlantılı olarak da İmam Şâfiî (ö. 204/820) *er-Risâle*’de “Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sünnetinin Kur’ân’a muhalefet etmediğini, bilakis onun umûmunu ve hususunu açıkladığını” ifade etmiştir.⁴⁰ 20. yy. da Kur’ân ilimleri eserleriyle adından çok söz ettiren Zürkânî ise (ö. 1948) sünneti, “Kur’ân’ın açıklayıcısı kabul edip; mücmelini tafsil, mutlakını takyîd, umûmunu tahsîs, mübhemini tebyîn eden ve sırlarını ortaya çıkarandır” şeklinde açıklamıştır.⁴¹ Hiç şüphesiz âlimlerin sünneti, Kur’ân’ı açıklama konusunda zirvede tutmaları, Kur’ân-ı Kerim’deki âyetlere dayanmaktadır.⁴² Bu âyetler açıkça göstermektedir ki; Kur’ân, sünnet olmaksızın tam manasıyla anlaşılmaz. Hiçbir kimse, İslâm’ın şartlarından olan ve Kur’ân’da mücmel lafızlardan sayılan namaz, zekât ve hac gibi uygulamaya dayanan ibadetler hakkında sadece Kur’ân’daki âyetlere bakarak doğru ve tek bir anlayış ortaya çıkaramaz.⁴³ İşte bu sebeple Yüce Allah, Kur’ân’da geçen ve özellikle eyleme dayanan ibadetlerin anlatılması ve uygulanması gibi konularda Peygamber’ini (s.a.s.) görevlendirmiştir.⁴⁴

Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.s.), Allah’ın kendisine Kur’ân’ı insanlara beyan etme görevini eksiksiz bir şekilde yerine getirmiş; sahâbenin itikada, amele ve ahlâka dair sorularına, onlara lafzen ya da manen mücmel gelen lafızlara, onların anlayacağı tarzda açıklamalarda bulunmuştur. Nitekim Allah Resûlü’nün (s.a.s.) Mutaffifin sûresinin tefsirinde zikrettiği sözler, onun Kur’ân’da bulunan mücmel lafızlara yaptığı açıklamalara bir örnektir. O

³⁶ Abdulhamit Birışık, “Tefsir” *DÎA* (Ankara: TDV Yayınları 2011), 40/285.

³⁷ Selman Başaran, “İbn-i Hazm’ın Kütüb-i Sitte’ye Bakışı” *İslâmî Araştırmalar* 2/6 (Ocak 1988), 9.

³⁸ Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrahim (Kahire: Dârü’t-Türâs, ts.), 2/129.

³⁹ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ “O hevâsından konuşmaz, O’nun konuştuğu ancak kendisine vahyedilen bir vahiydir” (en-Necm 53/ 3-4) Tefsiri için bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 14/190; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-‘Azîm*, 13/247; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir bin Âşûr et-Tûnisî. *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tûnus: Dârü’t-Tûnisîyye, 1984), 27/93-94.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Abdulfettah Kebbâre (Beirut: Dârü’n-Nefâis 1431/2010), 138.

⁴¹ Muhammed Abdu’l-Azîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Fevvez Ahmed Zemrali, (Beirut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1415/1995), 1/243.

⁴² وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ *İnsanlara indirilen Kur’ân’ı açıklayasın diye biz sana bu zikri (Kur’ân’ı) indirdik, umulur ki tefekkür ederler*” (en-Nahl 16/44), يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا *Ey iman edenler! Allah’a, Resûlü’ne ve sizden ülü’l-emre itaat edin. Eğer Allah’a ve ahiret gününe iman ediyorsanız bir konu hakkında ihtilafa düşerseniz onu Allah’a ve Resûlü’ne götürün. Böyle yapmanız sizin için daha hayırlı ve sonuç bakımından da daha güzeldir*” (en-Nisâ 4/59), وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا *Allah Resûlü size neyi veriyse (emrettiyse) onu alın sizden neyi yasakladıysa ondan kaçının*” (el-Hasr 59/ 7).

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih Özaktan, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017), 156-157.

⁴⁴ Süyûtî, *el-Itkân*, 594.

(s.a.s.), Mutaffifin sûresinin *كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ* “Hayır! Bilakis kazanmakta oldukları şeyler, kalplerinin üzerine pas bağlamıştır”⁴⁵ âyetindeki mücmel olan “رَانَ/paslandı” fiilini “Kul bir hata işlediği zaman kalbinde siyah bir nokta oluşur. Hatasından vazgeçip tövbe ederse kalbi temizlenir. Eğer hatasına devam ederse yaptığı hatalar adedince kalbinde o siyah noktalar çoğalır ve kalbi istila eder. İşte bu, Allah’ın Mutaffifin sûresinde zikrettiği pastır”⁴⁶ diye ifade ederek âyette zikredilen “pas”ı “tövbe edilmediği müddetçe kalpte biriken günahlar” şeklinde açıklamıştır. Yine başka bir örnek Bakara sûresinin 143. âyetinin tefsirine dair zikrettiği hadistir:

“Rivayete göre, ahirette bütün insanların hesap için toplanacağı yerde Nûh (a.s.) çağırılır ve ‘Allah’ın dinini tebliğ ettin mi?’ diye sorulur. O ‘evet’ demesine rağmen kendisinden sonra çağrılan kavmine de aynı soru sorulur ve onlar Hz. Nûh’un (a.s.) peygamberliğini kabul etmeyerek ‘Bize ne uyarıcı ne de bununla ilgili biri geldi’ derler. Bunun üzerine Hz. Nûh’a (a.s.) ‘Şahitlerin kimlerdir?’ denilir. O da ‘Hz. Muhammed (s.a.s.) ve ümmetidir’ der. Hadisin devamında Allah Resûlü (s.a.s.), (ümmetini kastederek) ‘Akabinde siz getirileceksiniz ve Hz. Nûh’un (a.s.) tebliğ ettiğine dair şahitliğinizi ortaya koyacaksınız’ buyurduktan sonra *وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا* ‘İşte biz sizleri insanlara şahit olmanız diye ümmet-i vasat kıldık ve Peygamber de sizin üzerinize şahit olsun’⁴⁷ âyetini okuyarak *وَسَطًا* kelimesiyle kastedilenin ‘adâlet’ olduğunu beyan etmiştir.”⁴⁸

Neticede, Hz. Peygamber (s.a.s.), ahiret gününde ümmetinin kendisinden önce yaşamış olan nice peygamberlerin dinlerini kendi ümmetlerine ulaştırdıklarını haber vereceğini ve bu şekilde de onların adâletli şahitler olacaklarını bildirmektedir. Görüldüğü üzere “رَانَ” ve “وَسَطًا” lafızlarının sözlük anlamı bilinmesine rağmen âyette kastedilen manaları tam olarak anlaşılmadığı için sahâbeye kapalı gelmiştir. Allah Resûlü (s.a.s.) ise söz konusu âyetlerde geçen bu mücmel kelimeleri açıklamadan önce ashâbın dikkatini çekecek bir olayı anlatmış; sonra ise mücmel lafızların anlamını zikretmiştir. Nitekim bu durum, onların konuya daha iyi vakıf olmalarını sağlamıştır.

Tefsir, fıkıh ve diğer İslâmî ilimlerde, Kur’ân ve sünnetten sonra başvurulacak üçüncü kaynağın sahâbe kavli olduğu ifade edilmiştir. Zira sahâbîler, Kur’ân’ı ve Resûlullah’ın (s.a.s.) sünnetini en doğru şekilde anlayan kıymetli insanlardır. Hiç kuşku yok ki onlar, Kur’ân’ı ve sünneti anlama, muhafaza etme ve uygulama gibi hususlarda son derece çaba göstermişlerdir.⁴⁹ “Bizden biri Kur’ân âyetlerinden on tanesinin manasını anlamadan ve amel etmeden diğer âyetlere geçmezdi”⁵⁰ diyen Abdullâh b. Mes’ûd’un (ö. 32/652) sözünden anlaşılıyor ki; sahâbîler Kur’ân’ı anlama konusuna ihtimam göstermişlerdir. Bu bağlamda onlar, Kur’ân’ın bütününe değil; sadece mücmel gibi anlamı kapalı kalan lafızları açıklamayı tercih etmişlerdir.⁵¹ Bu sebeple sahâbîlerin Kur’ân’da zikredilen bazı mücmel lafızlar hakkında yaptıkları tefsirler, kendilerinden sonra gelen nesillere Kur’ân’ı anlama hususunda bir nevi ışık tutmaktadır. Öte yandan mücmel lafızların tebyinleri hakkında Hz. Peygamber’in (s.a.s.) vazifesinin önemini bilen sahâbe, bu konuyu dikkate almayanları ise sert bir dille uyarmıştır. Nitekim İmrân b. Husayn’dan (ö. 52/672) gelen nakil, sahâbenin Kur’ân’ı tefsir ederken sünnete ne kadar önem verdiğini göstermiştir.

“Rivayete göre İmrân b. Husayn, bir gün ashâb-ı kirâmdan bir grupla birlikte oturup, hadis müzâkere ederken yanlarına gelen bir kişi ‘Bize Kur’ân dışında birşey anlatma’ deyince İmrân b.

⁴⁵ el-Mutaffifin 83/14.

⁴⁶ Tirmizî, “Tefsîr”, 75 (No. 3334).

⁴⁷ el-Bakara 2/143.

⁴⁸ Tirmizî, “Tefsîr”, 2 (No. 2961).

⁴⁹ Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1/243.

⁵⁰ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi’u'l-beyân ‘an te’vîli âyi'l-Kur’ân*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabîyye ve'l-İslâmiyye, 1422/2001), 1/74.

⁵¹ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 80.

Husayn ona 'Eğer sana sadece Kur'ân'la hüküm verme konusunda bir vekillik verilse Kur'ân'da öğle, ikindi namazlarının dört rekât, akşam namazının üç rekât olduğunu bulabilecek misin, ya da Kâbe'yi tavafın yedi defa Kâbe'nin etrafında dönmek ile yerine getirileceğini bulabilecek misin?' dedi ve 'Ey kavmim, eğer bu kimsenin yaptığı gibi yaparsanız muhakkak dalâlete düşersiniz'⁵² buyurarak mücmelin tebyininde sünnetin konumunu hatırlatmış; üstelik Allah'ın dinine ve Resûlullah'ın (s.a.s.) sünnetine de sahip çıkmıştır."

Mücmel lafızların tebyininde sahâbeden sonra başvurulması gereken kaynak hiç şüphesiz tâbiîndir. Zira onlar, sahâbenin talebeleri olup onlardan aldıkları ilmî mirası sonraki nesillere aktarmada büyük görev üstlenmişlerdir.⁵³ Nitekim onlar Allah'ın dinini yayabilmek için nice farklı memleketlere yolculuk etmişlerdir. Sahâbe nasıl ki ilk müfessirin talebeleri olduklarından başvuru kaynağı olarak telakki edilmiştir; aynı şekilde başvuru kaynağı olan sahâbenin talebeleri olan tâbiîn de Kur'ân tefsirinde önemli bir yer tutmuştur. Bu bağlamda İmâm Buhârî'nin (ö. 256/870) eserinin son kısmı olan tefsir kitabında gerek sahâbenin gerekse tâbiînin Kur'ân'da geçen mücmel gibi kapalı lafızlar hakkında yaptıkları rivayetlere ve açıklamalara yer vermesi, onun eserini özellikle tefsir konusunda hem değerli hem de önder kılmaktadır. Konuyla ilgili olarak aşağıda tâbiîlerin mücmel lafızlar hakkında yaptıkları tebyinlere yer verilecektir:

Sa'îd b. Cübeyr'in (ö. 94/713) nakline göre Bakara sûresinin وَالْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ وَآلِ الْأَرْضِ "O'nun kürsüsü gökleri ve yeri kaplamıştır"⁵⁴ âyetinde "كُورِسِيَّة" lafzının manası, "Allah'ın ilmi"dir.⁵⁵ Yine aynı sûrenin فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ "Onların kalplerinde bir hastalık vardır"⁵⁶ âyetindeki "مَرَضٌ"⁵⁷ mücmel lafzına Ebu'l-Âliye (ö. 90/709) "şüphe",⁵⁸ وَالنَّسْلِ وَالْحَزْتِ وَ يُهْلِكَ النَّسْلُ "Ekini ve nesli helâk etmek için koşar"⁵⁹ âyetindeki "النَّسْلُ" sözcüğüne ise Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) "canlı"⁶⁰ manasını vermiştir.

İsrâ sûresinin أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا "Güneşin batıya kaymasından gecenin karanlığına kadar namaz kıl, bir de sabah namazını kıl; çünkü o şahit olunan namazdır"⁶¹ âyetindeki "قُرْآنَ الْفَجْرِ" kapalı lafzını, tâbiînden Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) "sabah namazı" şeklinde açıklamıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Sabah namazına gece ve gündüz melekleri şahittir" hadisi⁶² de Mücâhid'in bu tefsirini onaylamaktadır.

Ahzâb sûresinin 34. âyetinde ise Yüce Allah Hz. Peygamber'e (s.a.s.) hitap ederek özelde onun hanımlarına genelde ise mümin hanımların hepsini muhataba alarak وَأَذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ "Evlerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın"⁶³ buyurmaktadır. Tâbiînden Katâde (ö. 117/735) bu âyetteki "hikmet" ile kastedilenin Allah Resûlü'nün (s.a.s.)

⁵² Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti 'usûli'r-rivâye*, thk. Ebû İshak İbrâhîm b. Mustafa (Dârü'l-Hüdâ, 1423/2003), 1/83.

⁵³ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976), 1/77.

⁵⁴ el-Bakara 2/255.

⁵⁵ Buhârî, "Tefsîr", 44/2 (No. 4535).

⁵⁶ el-Bakara 2/10.

⁵⁷ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا "Kalplerinde hastalık vardır. Allah da onların hastalığını arttırmıştır" (el-Bakara 2/10).

⁵⁸ Buhârî, "Tefsîr", 2/2 (No. 4476-4477).

⁵⁹ el-Bakara 2/205.

⁶⁰ Buhârî, "Tefsîr", 37/3 (No. 4523).

⁶¹ el-İsrâ 17/78.

⁶² Buhârî, "Tefsîr", 10/17 (No. 4717).

⁶³ el-Ahzâb 33/34.

hadisleri⁶⁴ olduğunu ifade etmektedir.

Tâbiünden sonra gelen tebe-i tabiîn ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayırlı nesiller kapsamında zikrettiği üçüncü nesil olup, tefsirde müracaat edilmesi gereken kıymetli şahsiyetlerdir. Zira onlar, yaşadıkları asırda tâbiîlerin rahle-i tedrislerinde eğitim görerek Kur'ân'ın başından sonuna kadar tefsirinin tedvin edilmesinin öncüleri olmuş ve Kur'ân tefsirinde yanlış görüşte bulunanlara engel olmuşlardır.⁶⁵

Gerek Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) gerek Süfyân b. es-Sevrî (ö. 161/778) gibi tebe-i tâbiîn tefsirlerinde "mücmel" kelimesinden bahsedilmediği görülmektedir; fakat bu husus, onların mücmel lafızların manalarına değinmediklerini göstermez. Zira Süfyân b. es-Sevrî'nin tefsir kitabında anlamı bilinmeyen birçok lafzın anlamı, rivayetlere dayanılarak verilmiştir ki bu da kapalı lafızlardan sayılan mücmelin de açıklandığını göstermektedir. Onun eserinde âyetlerde geçen kapalı lafızlara yer verdiği anlamlar sırasıyla şu şekildedir: *"Allah'ın boyası"*⁶⁶ "Allah'ın dini"⁶⁷; *"iyi işler yapanlar"*⁶⁸ "Allah'a iyi zanda bulunan kimseler"⁶⁹; *"kimin hac yapmaya yolu düşerse"*⁷⁰ âyetindeki "سَبِيلًا" lafzı "yiyecek gıda ve yol masrafı"⁷¹; *"Muhakkak ki yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler karınlarını ateşle doldururlar"*⁷² âyetindeki "نَارًا", lafzı "haram"⁷³; *"Şeytanın pisliğini"*⁷⁴ lafzı "vesvese"⁷⁵; *"Gündüzün her iki kısmında namazı ikâme et"*⁷⁶ cümlesi "sabah, öğle ve ikindi namazlarını kılmak"⁷⁷; *"gecenin yakın saatlerinde"*⁷⁸ lafzı "akşam ve yatsı namazları"⁷⁹; *"Onlar Kur'ân'ı parça parça edenlerdir"*⁸⁰ âyeti "Onlar Kur'ân'ın bir kısmına iman edip bir kısmını inkâr ettiler"⁸¹ manasına gelmektedir.

Görülmektedir ki Kur'ân'da bulunan gerek mücmel gerekse kapalı lafızların tefsirinde Hz. Peygamber (s.a.s.) ile onun ashâbı ve hemen ardından gelen iki nesil, Kur'ân tefsirinin vazgeçilmez rehberleridir. Onlardan yapılan sahih nakiller, özeld e mücmeli genelde ise Kur'ân'ın tamamını anlamayı kolaylaştırıcı etkenlerdir. Her birinin gerek sözlü gerek yazılı olarak ifade ettiği bu tefsirler kıyamete kadar yerini koruyacaktır.

⁶⁴ Buhârî, "Tefsîr", 5/33 (No. 4786).

⁶⁵ Nureddin Turgay, "Etbâü't-Tâbiîn Döneminde Tefsir Çalışmaları/Tefsir İlminin Tedvini" *Diyanet İlmî Dergi* 49/4, 33.

⁶⁶ el-Bakara 2/138.

⁶⁷ Süfyân b. Sa'id Mesrûk es-Sevrî, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, thk. İmtiyaz Ali Aşri (Beirut-Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 49.

⁶⁸ el-Bakara 2/195.

⁶⁹ Süfyân b. Sa'id, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, 59.

⁷⁰ Ali 'İmrân 3/97.

⁷¹ Süfyân b. Sa'id, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, 78-79.

⁷² en-Nisâ 4/10.

⁷³ Süfyân b. Sa'id, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, 90.

⁷⁴ el-Enfâl 8/11.

⁷⁵ Süfyân b. Sa'id, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, 116.

⁷⁶ Hûd 11/114.

⁷⁷ Süfyân b. Sa'id, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, 135.

⁷⁸ Hûd 11/114.

⁷⁹ Süfyân b. Sa'id, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, 135.

⁸⁰ el-Hicr 15/91.

⁸¹ Süfyân b. Sa'id, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, 161-162. Diğer örnekler için bkz. Süfyân b. Sa'id, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*.

3. KUR'ÂN'DA BULUNAN BAZI MÜCMEL LAFIZLAR VE BUNLARIN TEBYİNİ

Kur'ân'da mücmel lafızlar, genellikle ibadetlerle ilgili âyetlerde bulunmakla birlikte az da olsa i'tikâdî, ahlâkî, gaybî gibi çeşitli konularda da zikredilmektedir.⁸² Makalenin sınırı gereği çalışmada, Kur'ân'da geçen bütün mücmel lafızlara yer verilmemiş; belli başlı önemli meseleler ihtiva eden mücmel lafızların tebyinlerine dikkat çekilmiştir. Esasında âlimlerin kapalı lafızları terim olarak farklı değerlendirmeleri sebebiyle Kur'ân'da bulunan mücmel lafızların sayısı hakkında kesin bir kanaat belirtilmemiştir. Ancak Kur'ân'ın büyük bir bölümünün herkes tarafından kolay anlaşılabilirliği gerekçe gösterilerek mücmel lafızların sayısının az olduğunu ifade etmek doğru olacaktır. Öte yandan Kur'ân'da ilk bakışta anlaşılabilen mücmel ifadelerin tefsirinde sahih nakle başvurulması son derece önemlidir. Bu naklin mücmel lafızların tefsirinde önemini anlamak amacıyla aşağıda Mushaf tertibine riayet ederek Kur'ân'da bulunan bazı mücmel âyetlere ve açıklamalarına yer verilecektir. Seçilen bu mücmel âyetler, müfessirlerin tefsirlerinde "mücmel" olarak tespit ettiği âyetlerden oluşacaktır. Söz konusu mücmel âyetlerin açıklamalarına ise varsa önce Kur'ân'dan, yoksa Hz. Peygamber'den (s.a.s.), onda da yoksa sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiînden gelen sahih nakiller yoluyla değinilecektir:

Kur'ân'ın ilk sûresi olan Fâtiha sûresinde مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ "Din gününün sahibi"⁸³ âyetinde zikredilen din günü, manası net anlaşılmadığından mücmeldir. Bu lafzın anlamı hakkında Yüce Allah İnfîtâr sûresinin 17-19. âyetlerinde وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ "Din günü nedir bilir misin? Evet bilir misin din günü nedir? O öyle bir gündür ki hiçbir nefis, başkası için bir şeye mâlik değildir, o gün emir yalnız Allah'ındır"⁸⁴ buyurmaktadır.⁸⁵ Bu âyetlerde ifade edildiği üzere din günü ile kastedilen âhiret günüdür.⁸⁶ Neticede bu örnek ile Kur'ân'da var olan mücmel bir lafız yine Kur'ân'daki bir âyet ile tebyin edilmiştir.

İkinci sûre olan Bakara sûresinde mücmel lafzın bulunduğunu ifade eden müfessirlerden biri İbnü'l-Cevzî'dir (ö. 597/1201). Nitekim o, بَلَّكَ أَمَانِيَّتُهُمْ "Bu onların kuruntularıdır"⁸⁷ cümlesindeki "kuruntular" manasına gelen lafzın mücmel olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸ Bu mücmelin tebyîni hakkında ise sahâbe ile birlikte tâbiînin sözlerine yer vermiştir. Bu bağlamda Abdullâh b. 'Abbâs ve Katâde "Yahudi ve Hıristiyanların kendilerinden başka hiçbir kimsenin cennete gitmeyeceklerine kesin bir şekilde inanmalarını" onların kuruntuları olarak zikretmişlerdir.⁸⁹ Ayrıca Yahudi ve Hıristiyanların en büyük arzuları, Müslümanların cennete girmekten alıkonulmalarıdır.⁹⁰

Mücmel lafızların genellikle hüküm içerikli âyetlerde bulunduğunu belirtmiştik. Bunlardan birisi de Mâide sûresindeki وَأَمْسَحُوا بُرُؤُسَكُمْ "Başınızı meshedin"⁹¹ meâlindeki âyettir ve bu âyet Hanefî mezhebi âlimlerine göre mücmeldir.⁹² Buna göre başın hangi bölümünün

⁸² Raşit Küçük, "Kur'ân-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği", *Sünnet'in Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995), 141.

⁸³ el-Fâtihâ 1/4.

⁸⁴ el-İnfîtâr 82/17-19.

⁸⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 593.

⁸⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min 'ilmi't-tefsîr*, thk. Yusuf el-Güş (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1428/2007), 1/88.

⁸⁷ el-Bakara 2/111.

⁸⁸ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Zehîr eş-Şâfiş (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984), 1/133.

⁸⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/133.

⁹⁰ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmud el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve seb'i'l-mesânî*, thk. Seyyid Mahmud Şükrü el-Âlûsî (Beyrut: Dârü'l-Hyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 1/359.

⁹¹ el-Mâide 5/6.

⁹² Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Âmidî es-Sa'lebî, *el-İhkâm fi usûli'l-ihkâm*, thk.

mesh edileceği âyette net bir ifadeyle belirtilmediğinden⁹³ söz konusu ifadenin mücmel olduğu ifade edilmiştir.⁹⁴ Ancak Allah Resûlü'nün (s.a.s.) abdest alırken sıra başın mesh edilmesine geldiğinde ön kısmını meshettiğine dair gelen rivayet,⁹⁵ âyetteki mücmelliği tebyin etmiştir. Bu sebeple âyette mücmel olan "ruûs" lafzı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamasıyla tebyin edilmiştir.

İ'tikadla ilgili Kur'ân'da geçen mücmel lafızlara bir örnek ise Süyûtî'nin eserinde zikredilmiştir. Nitekim Süyûtî, En'âm sûresindeki لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ "Gözler onu idrak edemez"⁹⁶ âyetinin mücmel olduğunu ve mübeyyeninin ise Kıyâme suresinde وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ "O gün nice parlak yüzler vardır, Rablerine bakan yüzler"⁹⁷ mealindeki âyet-i kerîme olduğunu ifade etmiştir.⁹⁸ Ayrıca bu âyetin yanı sıra Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Muhakkak ki siz Rabbinizi şu dolunayı gördüğünüz gibi hiç kimse mahrum olmaksızın göreceksiniz"⁹⁹ hadisi de Allah'ın görüleceğine kanıttır. Ebussuûd da (ö. 982/1574) ahirette ihlaslı müminlerin yüzlerinde parlaklığın olacağını, Rablerini keyfiyetsiz ve herhangi bir yönle sınırlı olmaksızın görececeklerini zikretmektedir.¹⁰⁰ Bu durumda bu âyette geçen mücmel lafızlar hem Kur'ân hem de hadisler tarafından tebyin edilmektedir.

Kur'ân'da mücmel lafızların bulunduğunu ifade eden bir diğer müfessir Endülüslü Ebû Hayyân'dır (ö. 745/1344). Bu müfessir, Hicr sûresini tefsir ederken وَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْفُرْآنَ "Andolsun ki biz sana seb'u'l-mesânîyi ve azîm olan Kur'ân'ı verdik"¹⁰¹ âyetindeki "سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي" lafzının mücmel olduğunu ve anlamına yalnız bir karineyle ulaşılabileceğini ifade etmektedir.¹⁰² İslam literatüründe adından her daim söz ettiren büyük tefsir kitapları incelendiğinde söz konusu lafzın mübeyyeninin Fâtiha sûresi olduğu bilgisi yer almaktadır.¹⁰³ Müfessirlerin "seb'u'l-mesânî" ile kastedilenin Fâtiha sûresi olduğunu belirtmeleri öncelikle *Sâhîhu'l-Buhârî*'de geçen bir rivayete dayanır. Söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) sahâbeden birine "Sana Kur'ân'ın en büyük sûresini öğreteceğim" dedikten sonra Fâtiha sûresini okumuş ve "Bu, 'seb'u'l-mesânî'dir" demiştir.¹⁰⁴

Örnek vereceğimiz bir diğer âyet, gaybî bir konu olup mücmel lafızlara dahil edilen bir âyettir. Bu âyet Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gece yürüyüşünden bahseden İsrâ sûresinin birinci âyetidir¹⁰⁵ ve hakkında geçmişte olduğu gibi bugün de de ulemâ arasında farklı görüşler

Abdurrezzak Affi (Suudi Arabistan: Darü's-Sâmî, 1424/2003), 3/18.

⁹³ Âmidî, *el-Ihkâm fî usûli'l-ihkâm*, 3/18.

⁹⁴ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Mergînânî el-Fergânî, *el-Hidâye şerhi bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Dârü'l-Erkam, ts.), 1/13.

⁹⁵ Müslim, "Tahâre", 23 (No. 82-83).

⁹⁶ el-En'âm 6/103.

⁹⁷ el-Kıyâme 75/22-23.

⁹⁸ Süyûtî, *el-İkân*, 593.

⁹⁹ Buhârî, "Mevâkıtü's-Salât", 16 (No. 554); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sâhîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1991), "İmân", 79 (No. 297).

¹⁰⁰ Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-aklî's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdulkadir Ahmed 'Ata (Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, ts.), 5/431.

¹⁰¹ el-Hicr 15/87.

¹⁰² Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr*, 5/452.

¹⁰³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-beyânî'l-ma'rûf tefsîru's-Sa'lebî*, thk. İmâm Ebû Muhammed b. 'Aşûr (Beyrut/Lübnan: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1422/2002), 5/349; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî), 3/216; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr*, 5/452.

¹⁰⁴ Buhârî, "Tefsîr", 1 (No. 4474).

¹⁰⁵ "Kendisine âyetlerimizden bir kısmını göstermek için kulunu (Hz. Muhammed'i) bir gece Mescid-i Harâm'dan etrafını

bulunmaktadır. Makalenin konusuyla bağlantılı olarak Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), bu âyetteki *لَثَرِيهٖ مِنْ آيَاتِنَا* “âyetlerimizden bir kısmını göstermek için” ifadesinin mücmel olduğunu belirtmiştir. Ona göre “âyetlerimiz” lafzının teb’îz ifade eden “مِنْ” ile birlikte kullanılması, âyetin mücmelliğine sebep olmuştur. Nitekim âyette Hz. Peygamber’e İsrâ gecesi “bir kısım âyetler”in gösterildiği ifade edilmekle birlikte bu âyetler ile ne kastedildiği belirtilmemektedir. Ancak Râzî, âyette geçen söz konusu lafız hakkında beyanların bulunduğunu zikredip,¹⁰⁶ onlara müracaat edilmesi durumunda mücmelliğin ortadan kalkacağına işaret etmektedir. Bu bağlamda müfessir, İsrâ gecesi hakkında gelen rivâyetlere başvurmuştur. Sahih hadis kitaplarında geçtiği üzere Allah Resûlü (s.a.s.), İsrâ gecesi cennetin güzelliklerini cehennemin ise korkunç hâllerini görmüş ve bazı peygamberler ile de konuşmuştur.¹⁰⁷ Neticede tüm bu rivâyetleri bilen Râzî, “bir kısım âyetlerimiz” ile anlatılmak istenen âyetler, “Hz. Peygamber’in (s.a.s.) İsrâ gecesi cennet ve cehennemde gördüğü şeylerdir” demiştir.¹⁰⁸

Bir diğer örneği ulûmü’l-Kur’ân müelliflerinden en meşhuru olan Zerkeşî’nin *el-Burhân*’ında tespit etmekteyiz. Buna göre Zerkeşî, Nûr sûresinin 9. âyetinde mücmel lafzın bulunduğu ve tebyininin ise ancak Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından açıklandığını zikretmektedir.¹⁰⁹ Bu âyette hanımına zina isnadında bulunan koca ile hanımının arasındaki lanetleşmenin keyfiyeti¹¹⁰ anlatılmaktadır. Eşler arasında lanetleşme, zina isnadında bulunan koca, kendisinin doğru söylediğine dair dört defa yemin ettikten sonra beşincide eğer yalan söylüyorsam Allah’ın lâneti üzerime olsun¹¹¹ demesi; ardından da hanımının dört defa kocasının yalan söylediğine dair yemin edip beşincide de eğer kocası doğru söylüyorsa Allah’ın gazabının kendi üzerinde olmasını dilemesiyle¹¹² gerçekleşmektedir. Bundan sonra Allah (c.c.) *وَيَذُرُّهَا عَذَابِ الْعَذَابِ* “Azabı kendisinden kaldırır”¹¹³ buyurmaktadır. Zerkeşî’ye göre âyette zikredilen “azap” lafzı mücmeldir ve mübeyyeni recm cezasıdır.¹¹⁴ Bu bağlamda lanetleşmeyi yapan kadının üzerinden recm cezası kalkmış olur. Şöyle ki Kur’ân’da recm ile ilgili bir âyet yoktur¹¹⁵ ancak sahih rivayetlerde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) recmi uyguladığı görülmektedir.¹¹⁶ “Azap”tan kastedilenin tefsirlerde “had cezası/recm”¹¹⁷ olduğuna dair te’viller vardır ve âlimlerin çoğu¹¹⁸ bu görüşü benimsemiştir. O halde âyette mücmel olarak gelen “azap” kelimesi recm şeklinde tebyin edilmiştir.

Bir diğer mücmel âyete örnek Ahzâb sûresinde bulunmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ bu sûrede *إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا* “Muhakkak ki Allah ve melekleri

mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya (gece yürüyüşüyle) götüren Allah her türlü noksan sıfattan münezzehtir. Muhakkak ki O hakkıyla işiten ve görendir” (el-İsrâ 17/1).

¹⁰⁶ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 20/147, 153.

¹⁰⁷ Buhârî, “Bed’u’l-Halk”, 6 (No. 3207); Müslim, “İman”, 74 (No. 259-263-264).

¹⁰⁸ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 20/153.

¹⁰⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/129.

¹¹⁰ en-Nûr 24/6-9.

¹¹¹ en-Nûr 24/6-7.

¹¹² en-Nûr 24/8-9.

¹¹³ en-Nûr 24/9.

¹¹⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/129.

¹¹⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/129.

¹¹⁶ Buhârî, “Hudûd”, 31 (No. 6830).

¹¹⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 23/167; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 10/172; Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-vecîz ‘alâ hâmişi’l-Kur’âni’l-Azîm* (Suriye: Darü’l-Fikir, ts.),351; Cemâleddîn el-Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed b. Sa’îd b. Kâsım ed-Dimeşkî, *Mehâsinü’t-te’vil*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki (1376/1957), 12/4456.

¹¹⁸ Ebû Hayyan el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Hayyan, *Tefsîru’l-bahri’l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdu’l-Mevcûd (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1413/1993), 6/399.

*Peygamber'e salât ederler. Ey iman edenler siz de Peygamber'e salât ve selam edin*¹¹⁹ buyurmaktadır. Sahâbîlerden Beşîr b. Sa'd (ö. 12/633) "Ya Resûlallah Allah, Kur'an'da sana salât etmemizi emrediyor, biz sana nasıl salât edelim?" diye sorduğu zaman Hz. Peygamber (s.a.s.) bir süre sessiz kaldıktan sonra onlara "Allah'ım Hz. İbrahim'in (a.s.) ailesine salât ettiğin gibi Hz. Muhammed'e ve O'nun ailesine de salât et. Hz. İbrahim'in (a.s.) ailesine bereket verdiğin gibi Hz. Muhammed'e ve ailesine de bereket ver deyiniz" buyurarak¹²⁰ kendisine nasıl salât edilmesi gerektiğini ifade etmiş ve âyette sahâbîlere mücmel gelen "salât" lafzını bu şekilde açıklamıştır. Hadiste beyan edildiği üzere sahâbe söz konusu âyette geçen salâtın sözlük manasının dua olduğunu bildikleri halde Allah Resûlü'ne (s.a.s.) nasıl dua etmeleri gerektiğini sorarak öğrenmek istemişlerdir. Nitekim ashâb, söz konusu âyet indiği zaman "Ey Allah'ın Resûlü senin geçmiş ve gelecek günahların bağışlanmış olduğu hâlde biz sana nasıl salât edeceğiz?" diye sorduklarında Hz. Peygamber (s.a.s.) yukarıda geçen salavâtı zikrederek onlara cevap vermiştir.¹²¹

Bu makalede değineceğimiz son örnek ise Müzzemmil sûresinde geçen فَأَقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنْ الْقُرْآنِ "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun"¹²² âyetidir. Âlimlerin çoğu bu emrin namazda okunması gereken kıraatler olduğunu belirtmiştir.¹²³ Ancak görüldüğü üzere âyette "belli bir sûreyi okuyun" diye bir ifade geçmemektedir. Bu durumda âyetin manasında bir kapalılık bulunmaktadır. Nitekim İbn Âşûr, bu sebepten dolayı âyette geçen "kolayınıza geleni" lafzını mücmel kabul etmiştir.¹²⁴ Ancak hemen ardından söz konusu mücmel lafzın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Namazda Fâtiha okumayanın namazı yoktur"¹²⁵ hadisiyle beyana kavuştuğunu zikretmektedir. Nitekim âlimlerin çoğu namazın her rekâtında okunması gereken/vâcip kıraatin en alt sınırının Fâtiha sûresi olduğunu belirtmektedir.¹²⁶ Neticede âyetteki "kolayınıza gelen sûre" ifadesi ile mücmel olan lafız, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisi ile açıklanmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada manaya delâleti kapalı lafızlardan biri olan mücmelin Kur'an'da bulunmasının Kur'an'ın mahiyetine ve kıymetine hâlel getiren bir durum olmadığı ispat edilmiştir. Üstelik Kur'an'da bazı lafızların manasının ilk anda anlaşılır olmaması, Kur'an'ın üslubundandır ve onun i'câzına bir delildir. Allah Teâlâ birçok âyetinde âyetleri üzerine düşünülmesini emretmiştir. Bu düşünme eylemi Kur'an'daki kapalı lafızlardan olan mücmellerde daha çok harekete geçmiştir. Ayrıca bu makalede mücmelin en doğru manasının ancak Şâri' tarafından gelen bir beyanla ortaya çıktığı iddia edilmiştir. Bu iddiadan hareketle Şâri', Kur'an-ı Kerim ve sahih sünnettir. O halde mücmel âyetlerin tefsirinde ilk olarak Kur'an'a ve Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen sahih hadislerle müracaat etmek elzemdir. Gerek usûl gerekse fîrû' âlimleri, Kur'an'da bulunan mücmel kelimelerin manaları hakkında tefekkür etmiş ve açıklanması için gayret sarfetmişlerdir. Bu makalede çeşitli müelliflerin Kur'an'da tespit edip zikrettiği mücmel lafızlara yoğunlaşmıştır. Bu minvalde bazı müelliflerin mücmel olarak zikrettiği âyetlere hiçbir açıklama yapmadığı bazı müelliflerin ise açıklama yoluna

¹¹⁹ el-Ahzâb 33/ 56.

¹²⁰ Müslim, "Salât", 17 (No. 405).

¹²¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/177.

¹²² el-Müzzemmil 73/20.

¹²³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/395; Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullâh b. Ahmed b Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 3/559; Süyûtî-Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kahire: Dârü'r-Risâle, 2008), 575.

¹²⁴ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: Dârü't-Tûnisyye, 1984), 29/284.

¹²⁵ Buhârî, Müslim "Salât" 11 (hadis no: 394).

¹²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/284.

gittikleri görülmüştür. Bu makalede özellikle açıklama yapılmayan mücmel âyetler üzerine yoğunlaşmış ve bunların açıklamaları için başta Kur'ân âyetlerine, sonrasında Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen sahih hadislere ve en sonunda ise ilk üç nesil olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) iltifat ettiği sahâbe- tâbiîn- tebe-i tâbiînden gelen sahih nakillere başvurulmuştur. Böylece mücmelin tebyininde sahih naklin ne denli önemli olduğu gösterilmiştir. Bu bağlamda özellikle hüküm içerikli âyetlere nakli tamamen arka plânda tutup salt akılla yaklaşmanın ve bu yönde tefsir etmenin, Allah'ın da dolaylı olarak nice âyetinde bildirdiği üzere kabul edilemez bir durum olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu sebeple Kur'ân okuyan bir Müslüman, âyetleri öncelikle sahih naklin çerçevesinde anlamalı, sonra da tefekkür etmelidir. Neticede merhum Elmalılı'nın da ifade ettiği gibi Kur'ân'da ilk bakışta manası kapalı lafızlardan biri olan mücmelin tebyininde asıl olan bu nakildir ve bu durum asla göz ardı edilmemelidir.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ihkâm*. thk. Abdurrezzak Affi. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Darü's-Sâmîi, 1424/2003.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmud el-Hüseynî el-. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve seb'î'l-mesânî*. thk. Seyyid Mahmud Şükrü el-Âlûsî. 30 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Bâberti, *Şerhi 'akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, nşr. Arif AYTEKİN. İstanbul: Bereket Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Başaran, Selman. "İbn-i Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı". *İslâmî Araştırmalar*. 2/6 (Ocak 1988), 7-21.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî.
- Birişık, Abdulhamit. "Tefsir". *DİA*. 40/281-290. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *DİA*. 2/238-242. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cûfî. *Sahîhu'l-Buhârî*, Dimeşk: Dârü İbn Kesîr, 1423/2002.
- Bulut, Ali. *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî*. İstanbul: İfav Yayını, 4. Basım, 2015.
- Cemâleddîn el-Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed b. Sa'îd b. Kâsım ed-Dimeşkî. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 17 Cilt. 1376/1957.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 19. Basım, 2010.
- Çelik, Ömer. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 21. Basım, 2014.
- Ebû Hayyan el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Hayyan. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-aklî's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdulkadir Ahmed 'Ata. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2013.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Lübnan: Darü'l-Fikir, 1401/1981.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi şerhi'l-kebir li'r-Râfi'î*. Kâhire: Emîriyye Matbaası.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn. *el-Kâmûsi'l-muhît*. 4 Cilt. Kahire: Bûlak Matbaası, 1303/1983.
- Gazzâlî, İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Zuheyr. 4 Cilt. Medine 1413/1992.
- Güler, Zekerriyya. "Endülüste Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazm". *İSTEM* 7/14 (2009), 155-171.
- Hamza, Ömer Yusuf. *el-Mücmel ve'l-Mübeyyen fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mekke: Câmîatü Ümmî'l-Kurrâ, Külliyyetü's-Şerîa, 1982.
- Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İfâdatü'l-Envâr 'alâ usûli'l-menâr* thk. Muhammed Berekât. Dimeşk: Mektebetü'l-İmami'l-Evzâi, 1429/2008.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Kifâye fî ma'rifeti 'usûli'r-rivâye*. thk. Ebû İshak İbrâhîm b. Mustafa. 2 Cilt. Dârü'l-Hüdâ, 1423/2003.
- İbn Akîle, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh el-Mekkî. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, 10 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmîatu's-Şârika, 1427/2006.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cedîde, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed-Muhammed Seyyid Reşad. 15 Cilt. Kahire: Mektebetü Evlâdî's-Şeyhili't-Türâs, 1421/2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Zehîr eş-Şâfîs. 9 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1404/1984.
- Kara, Necatî. *Kur'an-Sünnet Bütünlüğü*. İstanbul: İhtar Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Karataş, Ali – Atmaca, Gökhan. "Mücmel Âyetlerin Tercümesinde Kur'an Bütünlüğünü Dikkate Alma". *Genç Mütefekkirlere Dergisi* 2/1 (2021), 2-25.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-. *et-Temhîd fî 'usûli fikh*. thk. Müfîd Muhammed. 4 Cilt. Mekke: Merkezi'l-Buhûsi'l-'İlmî, 1985.
- Küçük, Raşit. "Kur'an-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği". *Sünnet'in Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Ahmed Vanlıoğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mennâ'u'l-Kattân. *Mebâhîs fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 7. Basım, 1995.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerhi bidâyeti'l-mübtedî*. Thk. Muhammed Adnan Derviş. 2 Cilt. Dârü'l-Erkam, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1991.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Özaktan, Fatih. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017.
- Râgîb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Kesfû ve'l-beyânî'l-ma'rûf tefsîru's-Sa'lebî*. thk. İmâm Ebû Muhammed b. 'Aşûr. 10 Cilt. Beyrut/Lübnan: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Mekke: Dârü's-Sâbûnî, 11. Basım, 2013.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed Ebî Sehl Ahmed. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Hindistan, 1372/1952.
- Sezgin, İsmail Hakkı. *İcmal ve Kur'an'daki Mücmelin Sünnetle Beyanı*. Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Subhi es-Salih. *Kur'an İlimleri*. trc. Said Şimşek. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Süfyân b. Sa'id Mesrûk es-Sevrî. *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*. thk. İmtiyaz Ali Aşri, Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Dr. Muhammed Müstevlî Mansur. Mısır: Daru't-Türâs, 1431/2010.
- Süyûtî-Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kahire: Dârü'r-Risâle, 2008.
- Şa'bân Muhammed İsmâ'îl. *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'an ve's-sünnet ve'l-'ulûmü'l-islâmiyye*. 2 Cilt. Medine: Dârü'l-Ensar, 1399/1980.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*, thk. Abdulfettah Kebbâre. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım, 1431/2010.

- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-. *Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min 'ilmi't-tefsîr*. thk. Yusuf el-Gûş. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 4. Basım, 1428/2007.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakkı min ilmi'l-usûl*. thk. Ebû Hafis Sâmi. 2 Cilt. Riyad: Dârü'l-Fazîle, 1421/2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1422/2001.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan el-Eslemân. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1417.
- Turgay, Nureddin. "Etbâü't-Tâbiîn Döneminde Tefsir Çalışmaları/Tefsir İlminin Tedvini". *Diyaret İlmî Dergi*. 49/4. 33-48.
- Vehbe ez-Zuhaylî. *et-Tefsîru'l-vecîz 'alâ hâmişi'l-Kur'âni'l-Âzîm*. Suriye: Darü'l-Fikir, ts.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*. sad. Lütfullah Cebeci vd. 10 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Bilgi Değeri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 173-198.
- Zakzûk, Muhammed Hamdi. *el-Mevsûatu'l-Kur'âniyye'l-Mütehassise*. Kahire: Mısır Cumhuriyeti Vüzeratu'l-Evkaf, 2005.
- Zarzur, Adnan Muhammed. *'Ulûmü'l-Kur'ân Medhal ilâ tefsîri'l-Kur'ân ve Beyânu i'câzihi*. Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmi, 1981.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976.
- Zekiyuddîn Şa'bân. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 16. Basım, 2012.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dârü't-Türâs, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm. *Menâhilü'l-'irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvez Ahmed Zemrali. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-'Arabî, 1415/1995.

Tafsir Dergisi - Tafsir Journal

e-ISSN: 2792-078X

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 2 (Kasım/November 2023): 18-41

Hıfzı Korumanın Önemi -Bazı Uygulama ve Tavsiyeler- The Importance Of Preserving Memory - Some Practices And Recommendations-

Doç. Dr. Ömer ÖZBEK

Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Kıraat Anabilim Dalı
Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Qiraat, Kayseri, Türkiye
e-mail: omeroz@erciyes.edu.tr orcid. org/0000-0001-7668-1701

Gamze Çevik

İlahiyatçı, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Theologian, Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Türkiye
e-mail: cevikgamze017@gmail.com orcid. org/0009-0006-4962-684X

Makale Bilgisi/Article Information
Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 10.09.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 05.11.2023
Yayın Tarihi/Pub Date: 30.11.2023

Atıf/Cite as

Özbek, Ömer. Çevik, Gamze. Hıfzı Korumanın Önemi -Bazı Uygulama ve Tavsiyeler-, Tafsir Dergisi 3/2 (Kasım 2023), 18-41
Özbek, Ömer. Çevik, Gamze. The Importance Of Preserving Memory - Some Practices And Recommendations-, Tafsir Journal 3/2 (November 2023), 18-41

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. Published by Tafsir Journal, Turkey. <http://www.tafsirdergisi.com/index.php/tafsir/index>
Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Hıfzı Korumanın Önemi -Bazı Uygulama ve Tavsiyeler-

Öz

Kur'an-ı Kerim ile insanın iletişimi onu tanıması, okuması, hıfzı ve anlama çabası şeklinde ifade edilebilir. Bunlar içinde hıfz Kur'an'ın baştan sona ezberlenmesini ifade eder. Hıfzı koruma en az hafızlığı tamamlama kadar önemlidir. Kur'an lafız ve mana bakımından çok zengin bir kaynak olduğu için onun ezberlenmesi; ondan ömür boyu istifade edebilmek için de ezberinin muhafaza edilmesi çok mühimdir. Daha çocuk yaşta hafızlık yaparak Kur'an'ı baştan sona ezberleyen hafızlar, bu ezberlerini ömür boyu muhafaza konusunda endişeler taşımaktadır. Bu çalışmanın konusu, hafızlığın muhafaza edilmesine dair bazı önemli hususlar ve hıfzı korumanın bir takım uygulamalarıdır. Çalışmanın amacı ise hafızlığı muhafazanın önemini vurgulamak ve bu konuda farkındalık oluşturacak uygulama ve önerilerle hafızların muhafaza sürecine katkı sağlamaktır. Her dönemde hafızlıkla ilgilenen kimseler Kur'an'ı ezberledikten sonra onu korumayı çok önemli görmüşler ancak onunla ilgili uygulamalara yönelmede yeterince gayret gösterememişlerdir. Konuyla ilgilenen araştırmacılar özellikle geç dönemde yazılmış bazı kitaplarda hafızlığı korumaya dair değişik uygulama önerileri ortaya koymuşlardır. Bu uygulamalar arasında ezbere ve yüzünden mukabeleler okumak, hatimle teravih namazı kıldırmak, her gün düzenli bir şekilde bir cüz tekrar yapmak ve kişinin hafızlığını aktif olarak kullanabileceği bir meslek seçmek gibi hususlar zikredilebilir. Bunların öncesinde sağlam bir ezber süreci geçirmek ve hafızlık tamamlanınca ilk kuvvetlendirmede çok sayıda tekrar yapmak koruma sürecine sağlam bir zemin hazırlayacaktır. Bu çalışmada yer verilen uygulamalar bir makalenin sınırları içerisinde kaldığından hıfzı korumanın tüm uygulamaları yerine bunlardan yalnızca etkili oldukları düşünülen bir kısmı ele alınmıştır. Sonuç olarak hafızlığın muhafaza edilmesine dair bazı önemli hususlar açıklığa kavuşturulmuş ve hafızlara hafızlığı muhafazanın önemini vurgulanmış olması düşünülmekte; bu konuda farkındalık oluşturularak uygulama ve önerilerle hafızlığın muhafazasına katkı sunulmuş olması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kiraat, Kur'an, Hafızlık, Hıfzı Koruma, Hafızlığı Unutmama.

The Importance of Preserving Memory - Some Practices And Recommendations-

Abstract

Human communication with the Holy Qur'an can be expressed in the form of recognizing it, reading it, memorizing it and trying to understand it. Among these, hifz refers to the memorization of the Qur'an from beginning to end. Preserving the memory is as important as completing the memorizing. Since the Qur'an is a very rich source in terms of wording and meaning, after memorizing it; in order to be able to benefit from it for a lifetime, it is very important to preserve its memorization. *Hafiz*, who memorized the Qur'an from beginning to end at a young age, has concerns about preserving these memorizations for life. The subject of this study is some important issues regarding the preservation of hafizah and some practices of preserving it. The aim of the study is to emphasize the importance of preserving hafizah and to contribute to the preservation process of hafiz with practices and suggestions that will raise awareness on this issue. Those who were interested in hifz in every period considered it very important to preserve the Qur'an after memorizing it, but they could not show enough effort to make practices related to it. Researchers interested in the subject, especially in some books written in the late period, have put forward various practical suggestions for the preservation of memory. Among these practices, issues such as reciting by heart and face, performing tarawih prayers with hatim (ending the Quran's reading, khatim), repeating a juz (a piece of Quran with every twenty pages) regularly every day, and choosing a profession in which one can actively use his memory can be mentioned. Having a solid memorization process before these and doing a lot of repetitions in the first reinforcement when the memorization is completed will prepare a solid ground for the protection process. Since the applications included in this study are within the boundaries of

an article, only some of them, which are thought to be effective, will be discussed instead of all the applications of the protection of memory. As a result, it is thought that some important issues regarding the preservation of hafızah have been clarified and the importance of preserving hafızah has been emphasized; it is hoped that by raising awareness on this issue, it is hoped to contribute to the preservation of hafızah with practices and suggestions.

Keywords: Qiraat, Qur'an, Memorization, Hifz Maintaining, Hifz Remembering.

GİRİŞ

Kur'an Allah kelmamıdır. Kendisi bir te'lif olmamakla beraber İslâmî ilimler içerisinde kendisinden sonra te'lif edilen eserlerin en önemli ve en temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. Müslümanlara göre Allah'ın mahlûkata olan üstünlüğü nasıl ise Kur'an'ın diğer eserlere olan üstünlüğü öyledir. Bunun şuurunda olan Müslümanlar Yüce Kitab'ın indirilmeye başlamasından itibaren onu ezberleme gayreti içinde olmuşlardır.

Hafızlık; Kur'an-ı Kerim'i hiçbir sure ve ayet eksik bırakmaksızın baştan sona kadar tam olarak ezberlemektir. Bu eylemi yapan kişiye hafız denir.¹ İslâmî literatürde hafız kelimesi hadis ve Kur'an alanlarında kullanılmış olmasına karşılık Türkiye'de hafız denilince ilk akla gelen Kur'an'ı baştan sona ezberleyen kişidir.²

Kur'an'ı ezberlemek onu korumanın yollarından biridir. Allah Teâla "*Kur'an'ı, kesinlikle biz indirdik; Elbette onu yine biz koruyacağız.*"³ buyurmuştur. Taberî (ö. 310/923) buradaki zikirden maksadın Kur'an olduğunu, Kur'an'a karşı gelecekte vuku bulması muhtemel bir müdahale için onun muhafazasının söz konusu edildiğini⁴ ifade etmiştir. İlk günden bugüne Müslümanlar, Kur'an'ı daha çok ezberleyerek, sonraları da hem ezberleyip hem de yazıya geçirerek aslı şekliyle korumaya gayret etmişlerdir. Nitekim Yüce Allah'ın vaat ettiği ilâhî Kelâmı korumanın en etkin yolu ezberlenmek suretiyle sadırlarda; yazılmak suretiyle de satırlarda muhafaza edilmesidir.⁵ Çünkü sadırlar hiçbir düşman ve art niyetlinin erişemeyeceği en güvenilir yerlerdir.

Kur'an-ı Kerim'i hıfz etmek sıradan bir ameliye değildir. Milyonlarca Müslüman, hacminin büyüklüğüne, surelerinin çokluğuna ve ayetlerinin birbirine benzemesine rağmen bu mukaddes kitabı ezberlemişlerdir. Bunların bir kısmının okuma yazma dahi bilmeden Kur'an'ı dinleme ve telkin ile ezberlediği de görülmüştür. Bununla beraber okuma yazma bilse de anadil olarak Arapça konuşmayan ve yazmayan birçok topluluğun da Kur'an'ı Kerim'i nazil olduğu şekliyle okuyup ezberledikleri müşahede edilmiştir.⁶ Tüm bunlar Kur'an'ı ezberlemenin kolaylığını gösterir ve onun Allah katından ilâhî bir mucize ve Rabbanî bir hüccet olduğunun göstergesi olarak kabul edilebilir.⁷ Bu sebeple Hz. Peygamber'in (s) ümmeti için "onların incileri göğüslerindedir"⁸ denilmiştir. Bu seçkin ümmet Kur'an'ın ilk vahyinden itibaren onu ezberlemeye başlamışlardır.

Hz. Peygamber (s) zamanında Kur'an vahyinin yazı ile tespiti yapılmakla birlikte ezberlemeye daha çok önem verilmekteydi.⁹ Zira Hz. Peygamber'in (s) en çok önem verdiği işlerden biri de Kur'an-ı Kerim'i ezberlemek ve ezberletmektir.¹⁰ Cebrail (as) vahyi tebliğ

¹ Nebi Bozkurt, "Hâfız", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DLA)*, İstanbul, 1997, 15/74.

² İhsan Toker, *Hafızlık Anlam ve Deneyim* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 11.

³ el-Hicr 15/9.

⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 14/7.

⁵ Mehmet Ali Sarı, *Kur'an Tilavetinde Türk Tavrı ve Merhum Temsilcileri* (İstanbul: Mihrabad Yayınları, 2023), 17.

⁶ Ragıp es-Sercani, *Kur'an'ı Nasıl Ezberlersin?* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 17.

⁷ el-Kamer 54/17, 22, 32, 40.

⁸ Muhammed Abdülazim Zürkani, *Menahilü'l-irfan fi ulumi'l-Kur'an* thk. Ahmed Şemdüddin, (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1988), 1/242.

⁹ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: İsam Yayınları, 2019), 26-27.

¹⁰ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezeri ve Tayyibetün'n-Neşr* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 68.

ederken Hz. Peygamber'in (s) vahyin hiçbir kelimesini kaybetmemek ve bir an önce ezberlemek için acele ettiği bilinmektedir. Bu durum, Kur'an-ı Kerim'de şöyle anlatılır: "Rasûlüm! Sana vahyedilen ayetleri hemen ezberleyip bellek için dilini kıpırdatma. Çünkü onu senin kalbinde toplayıp ezberletmek de onu dilinde akıtıp okutmak da bize aittir."¹¹ Buradan anlaşıldığına göre Yüce Allah Kur'an'ı kolay biçimde Hz. Peygamber'in (s) hafızasına yerleştirmiştir. Hz. Peygamber (s), Kur'an'ı Kerim'in sure ve ayetleri inzal edildikçe ezberlemek ve ezberletmekle kalmayıp onları aynı zamanda vahiy kâtiplerine de yazdırmıştır.¹²

Gerek Hz. Peygamber'in (s) ve gönderildiği toplumun ümmi olması gerekse yazı vasıtalarının temininde güçlük çekilmesi¹³ ezberlemeyi gerekli kılmıştır. Daha sonraki dönemlerde yazı kullanımının yaygınlaşmasıyla Kur'an nüshaları çoğalmış ve bu gelişme Kur'an'ın yazı yoluyla da muhafaza edilmesine imkân sağlamıştır. Bunun sonucu olarak hafızlığa olan ilginin azalması beklenirken aksine bu ilgi giderek artmıştır. Bu artmanın nedeni S. Cebeci tarafından "Kur'an'ı ezberlemenin yazılarak muhafaza edilmesinden daha kutsal bir iş olarak görülmesi"¹⁴ olarak belirtilmiştir. Velhasıl inanan insanlar Kur'an'ın muhafazasında, kâğıt ve benzeri malzemelere ihtiyaç duymuş olsalar da bu hiçbir zaman onu korumanın tek yolu olmamıştır. Bunun yanı sıra onlar, Kur'an'ı ezberlemiş ve daima kalplerinin en güzide köşesinde yaşatmışlardır. İslâm'ın ilk dönemlerinden bu yana devam eden hafızlık geleneğinin oluşmasında Hz. Peygamber'in teşvik edici hadisleri de rol oynamıştır.¹⁵ Buradan hareketle denilebilir ki teşviğe uyarak hafız olmak isteyenler bu işi rastgele yapmamalı ve bir hafızlık eğitiminden geçmelidirler.

Hafızlık eğitimi belli süreçleri içermektedir. Bu süreçler hafızlığa karar verme, başlama, hafızlığı sürdürme, bitirme ve muhafaza şeklinde ifade edilebilir. Çalışmanın konusu olan hafızlığı muhafazanın hafızlık süreçleri arasında en önemlilerinden biri olduğunu düşünmekteyiz.

Hıfz, ezberlenenin korumak için devamlı olarak yapılan tekrarlarla sürekli gayret sarf etmeyi gerektiren bir kazanımdır. Nitekim Hz. Peygamber (s) Kur'an-ı Kerim'i ezberleyen hafızları, hafızlıkta devam gerektiği konusunda uyarılmış, onlara Yüce Kitab'ı daima tilavet etmelerini, aralarında müzakere yapmalarını tavsiye etmiş ve Kur'an'ı tekrar etmedikleri takdirde ezberledikleri ayetlerin unutulmasının, develerin bağlarından boşanıp kaçmasından daha şiddetli ve süratli olacağını haber vermiştir.¹⁶ Hadis âlimi İbn Hacer, Hz. Peygamber'in (s) Kur'an hafızına yapmış olduğu bu ikazda özellikle deve zikredildiğini söylemiştir. Bunun gerekçesini ise deve evcil hayvanlar içinde sahibinden en çok kaçan ve en zor yakalanandır,¹⁷ şeklinde belirtmiştir.

İslâm dininde Kur'an'ın ezberlenmesi ne kadar teşvik edilmişse ezberlenen Kur'an metninin unutulması da o derece yerilmiştir.¹⁸ Buna "Ama her kim Benim zikrim (ve öğüdüm olan Kur'an-ı Kerim)den yüz çevirir (de, ona uymaz ve buyruğuyla amel etmez)se, gerçekten onun için (dünyada ve kabirde) pek sıkıntılı bir yaşam vardır. Kıyamet gününde ise Biz onu kör bir şekilde (huzurumuza) haşredeceğiz."¹⁹ mealinde olan ayet delil sayılmıştır. Yine,

¹¹ el-Kiyâmet 75/16-17.

¹² Bk. Musa Carullah Bigiyef, *Kur'an ve Mushaflar Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 74.

¹³ Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2020), 112.

¹⁴ Suat Cebeci - Bilal Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları" *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/2 (2006), 28.

¹⁵ Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), Fezâilü'l-Kur'ân 8; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1419), Fezâilü'l-Kur'ân 18. Bu tür rivayetlerle ilgili genel birtakım değerlendirmeler için bk. Mesut Çakır - Yavuz Horoz, "Hafızlığı Teşvik Eden Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme" *KAÜF Dergisi* 5/9 (2018), 118-140.

¹⁶ Buhari, *es-Sahih*, Fezailü'l-Kur'an 14, (No. 5033); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422), Salatü'l-Müsafirîn 23, (No. 1791).

¹⁷ İbn Hâcer el-Askalanî, *Fethü'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1426), 4/7983.

¹⁸ Detaylı bilgi için bk. Ahmet Madazlı, "Öğrenilen, Ezberlenen Sure ve Ayetleri Unutmak", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 269-282.

¹⁹ Tâhâ 20/124.

“Kişinin, mescitten dışarı çıkardığı toza toprağa varıncaya kadar, ümmetimin alacağı mükâfatlar bana gösterildi. Yine bana ümmetimin günahları da arz edildi ki, kulun kendisine (nimet olarak) verilen bir sure veya ayeti unutmamasından daha büyük günah görmedim”²⁰ hadisinden dolayı Kur’an hıfzını unutmak büyük günah sayılmıştır. Hadiste geçen “Kur’an’dan bir sure veya bir ayet kendisine verilip” sözüyle ezberlemenin kast edildiği “veya” kelimesinden muradın ise muhtelif ayetler verildikten sonra onları unutan olduğu²¹ belirtilmiştir.

Kur’an-ı Kerim’i unutma dünyaya dalıp onu rafa kaldırmakla ve Kur’an’ın yasaklamış olduğu şeylerle meşgul olmakla meydana gelmişse bunun günahının affedilmesinin zor olduğu²² belirtilmektedir. Bundan dolayı Yüce Kitab’ın ayetlerini unutan kimse hafızlığını muhafazaya yönelmeli, hıfzını kuvvetlendirmeli ve önceki halinden ötürü de tevbe etmelidir. Fakat Kur’an dinin emretmiş olduğu cihat gibi bir meşguliyetten veya tilavete mani bir hastalıktan dolayı unutulmuşsa kişinin mazur sayılması ve affedilmesi umulmaktadır. Herhangi bir özürlü olmadan Kur’an’ı unutmak ilâhî cezayı gerektirmektedir. Bu konu ile alakalı olarak tabiin âlimlerinden Dahhak b. Müzahim’in (ö. 105/723) “Kur’an’ı ezberleyen herkes (eğer onu unutmussa) mutlaka işlediği bir gûnahtan dolayı ezberlediğini unutmıştır.” sözü ince bir kavrayışı ortaya koymuştur. Dahhak daha sonra “Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir”²³ ayetini okumuş ve şöyle demiştir: “Hangi musibet, Kur’an’ı unutmaktan daha büyüktür ki?”²⁴

1. HAFIZLIĞIN MUHAFAZA EDİLMESİ

Kur’an-ı Kerim’i ezberledikten sonraki aşamanın onu tekrar edip ayetleri kuvvetli bir şekilde zihne yerleştirmek olduğu söylenebilir. Bu aşama, hıfzı muhafaza olarak adlandırılabilir. Birkaç kısımda inceleyeceğimiz bu konuya önce hafızlığı tekrar edememe nedenleri ile başlamak faydalı olacaktır.

1.1. HAFIZLIĞI TEKRAR EDEMEME NEDENLERİ

Hafızlık sürecinden muhafızlığa geçerken, ilk iki yılda aralıksız bir şekilde kuvvetli haslar²⁵ yapılması, sağlam bir hafızlığın oluşmasını sağlamak için oldukça önemlidir. Bu süreçte ezberleri ilk kez yapmak, hafızlığı bitirdikten sonra tekrar yapmaya göre daha zordur. Nitekim modern bilim de bunu onaylamış ve ezberlendikten sonra tamamen unutulmuş metnin tekrar geri getirilmesinin, ezberlemek için daha önce öğrendiğimiz aynı uzunluktaki metne göre çok daha kısa bir zaman aldığını belirtmiştir.²⁶ Anlaşıldığına göre unutulmuş bir şeyi tekrar ezberlemek, onu ilk defa ezberlemekten daha kolaydır. Bununla birlikte hafızlığın zayıf tamamlanmış veya sonradan unutulmuş olması, hafız için zorlu ve yorucu bir sürecin sebebi olacaktır. Bunun nedeni ise birçok hafızın, hafızlık yaptıktan sonra hafızlığını tekrar etmemesidir. Yapılan araştırmalar hafızlık yapan ama hafızlığını tekrara yanaşmayan birçok hafızın mevcudiyetini tespit etmiştir.²⁷

Muhafaza süreci için hafızlık yaparken düzensiz ve istikrarsız verilen dersler, aray çok açmayayım diye zayıf verilen dersler, hafızlık yaparken tekrar etme metotlarındaki eksik

²⁰ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen*, (Beyrut: Dâru’l-Mârif, 1422), “Salat, 16”; et-Tirmizî, *Sünen*, “Sevabu’l-Kur’an”, 19.

²¹ Madazlı, “Öğrenilen, Ezberlenen Sure ve Ayetleri Unutmak”, 274.

²² Madazlı, “Öğrenilen, Ezberlenen Sure ve Ayetleri Unutmak”, 278.

²³ eş-Şûrâ 42/30.

²⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1420/1990), 6/124, (No. 1409).

²⁵ Has: Ezber yapılan sayfanın güçlenmesi için, tekrar yapılarak verilmesi anlamında kullanılan bir ifade. Bazı bölgelerde “has” yerine “pişmiş” de denilmektedir.

²⁶ Abdülkerîm Zeydân, *el-Medhal li-dirâseti’s-şerî’ati’l-İslâmiyye* (Bağdat: Matbaatü Selâm el-A’zamî, 1976), 236; Nihat Temel, “Kur’an Talimi ve Hafızlık Eğitimi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 57.

²⁷ Vejdi Bilgin, “Psiko-Sosyal Açıdan Hafızlık: Orta Yaş Erkek Hafızlar Üzerinden Bir Değerlendirme”, *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*, ed. Hatice Aynur Şahin, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2021), 256; Abdullah Emin Çimen, “Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmalarıyla İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlamlaştırılmasında Bir Metot Denemesi” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 127.

bilgiler, küçük yaşta aile bakışı ile yapılan hafızlık, hoca ile kurulan olumsuz ilişkiler ve yanlış uygulamalar bu sürecin öncesindeki olumsuz sebepler arasında sayılabilir.

Bu saydıklarımız dışında hafızlığı tekrardan alıkoyan nedenler arasında insanın hayatındaki günlük meşgaleler; evlilik, doğum, okul dersleri, meslek hayatına atılma, yoğun iş ve mesai saatleri gibi unsurlar da eklenebilir.

Bu konu hakkında yapılan bir çalışmada din görevliliği gibi hafızlığı kullanacağı bir alanda yer almayan iki şahsın hafızlıklarını tekrar durumlarına dair verdikleri cevapları somut örnek olması bakımından dikkat çekicidir.

Veteriner Abdurrahman: “Hafızlığım açıkçası zayıfladı. Sıfırdan başlamayı düşünüyorum. Bilmeyorum yapabilir miyim? Çünkü bazı yerler çok zayıflamış. Dünyalık işlerde nelere vakit ayırıyoruz ama hafızlığa ayıramıyoruz. Dünyalık işlerle meşgul olduğumuz için başına geçtiğimizde ya uykumuz geliyor ya hasta çıkıyor ya çocuklar rahatsız ediyor. Şu an kafada bin tilki dolaşiyor. O yüzden yapamıyorum... Camide imamların arkasında namaza her durduğumda şu hafızlığı pişir diyorum kendime ama bırakıyorum.”²⁸

Ticaretle uğraşan Arif: “Kur’an’ı unuttuk. Tekrar yapmamak çok büyük bir yük oluşturuyor. Hiç aklımdan çıkmıyor ama yine de yapamıyorum.”²⁹

Katılımcılar taşıdıkları yükün ağırlığı ve ezberledikleri Kur’an’ı unutmamanın vebaline ilişkin kaygıları nedeniyle kendilerini psikolojik baskı altında hissetmektedirler. Onlar kararlarını Kur’an’ı tekrar etmeme yönünde kullandıklarında vicdanları rahat etmemekte, tekrar etme yönünde kullandıklarında ders çalışma azim ve çabasının gerektirdiği emeği gözlerinde büyütülmektedirler. Böylece katılımcılar bir şekilde yine Kur’an’dan uzak kalmakta ve ezberleri tekrara yanaşmamaktadırlar.

Hafızların neden hafızlık yaptığını bilmemeleri³⁰ de hıfzlarını tekrar etmeme ve unutmama nedenlerinden biri olarak görülmüştür. Bu kimselere gerek hafızlık öncesinde gerekse hafızlık sonrasında hafızlığın önemi anlatılmalıdır. Bu konuda aile ve hocalarına büyük iş düşmektedir. Kanaatimizce Kur’an metnini anlayarak ezberlemesi, bunu yapmadan ezberlemişse ezberlediği yerlerin anlamlarını sonraki dönemlerde öğrenmeye yönelmesi bunun için de anlamaya yetecek düzeyde bir Arapça eğitimi alması faydalı olacaktır.

Hafızlığı tekrar edememede öne çıkan bir diğer neden ise hafızın tekrara başladığı ilk günün heyecanını, ve istikrarını onuncu cüzden sonraki cüzlere taşıyamamasıdır. Buna bağlı olarak genelde hafızların son 20 cüzden ziyade ilk 10 cüze daha fazla vakıf olduğu görülür. Bu durum ise diğer cüzlerin tekrarının ilk on cüze göre daha zor olduğunun zannedilmesine sebep olmaktadır.³¹

1.2. HAFIZLIĞIN MUHAFAZA EDİLMESİ

Hafızlık tamamlandıktan sonra ezberler muhafaza edilmezse hafızlık kaybolur. Onun için hafız denmez dense dense hafızdı denir. Eskilerin söylediği gibi “Hafız olmak değil hafız ölmek esastır!” sözü de hafız kalmanın önemini ortaya koymaktadır. Hafız kalmak ve hıfzı muhafaza eden biri olarak son nefesi vermenin tabii gereği ise ezberlerin yaşam boyu tekrar edilmesidir. Sadece yılın belli aylarında mukabeleler okumak veya hatimle teravih kıldırmak önemli katkı sağlasa da ne yazık ki hafızlığı muhafaza için yeterli olamamaktadır.

Hafızlık muhafazası; hafızlık eğitimini çok sağlam tamamlamak, hafızlık eğitiminde ham sayfaların bitmesinden hemen sonra ara vermeden çok fazla haslama yapmak, ezbere ve yüzüne mukabeleler okumakla olur. Yine ardı ardına hatimle teravih namazı kıldırmak, sistemli ve düzenli takip edeceği bir plan dâhilinde ömür boyu her gün düzenli olarak en az bir cüz tekrarı yapmak, hafızlığını aktif bir şekilde kullanabileceği bir meslek seçmek ve

²⁸ Bilgin, “Psiko-Sosyal Açıdan Hafızlık: Orta Yaş Erkek”, 256.

²⁹ Bilgin, “Psiko-Sosyal Açıdan Hafızlık: Orta Yaş Erkek”, 256.

³⁰ Erdoğan Baş, *Kur’an’ı Okuma Okutma ve Anlama Üzerine* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 7.

³¹ Mahir Demirkol, *Hafızlığı Kodlama Metotları* (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2020), 75-76.

ezberleri namazda okumak³² gibi şartları yerine getirmekle gerçekleşir. Ayrıca hafızlık muhafazası; Meal ve tefsir okuyarak mana ile beraber hafızlığın ruhunu hayatına yansıtmak, ezberleme aşamasını huzurlu ve Kur'an'la barışık geçirmek³³ ile sağlanabilir.

1.3. HAFIZLIK MUHAFAZASI UYGULAMALARI

Zorlu bir sürecin ardından hafızlığını tamamlamış olan hafızın, hıfzını kuvvetlendirip muhafaza etmek ve hafızlığını kaybetmeyip bu bahtiyarlığı ebediyen sürdürmek arzu ve gayesi taşıyan hafıza aşağıdaki uygulamaların faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1.3.1. HASLAMA UYGULAMASI

Ülkemizde talebenin hafızlığını tamamlamasından hemen sonra kuvvetlendirme amacıyla uygulanan, tecrübeyle sabit olduğu ve verim alındığı söylenen bir uygulama şu tablodaki gibidir:

Tablo 1: Haslama Hatim Uygulaması

Talebe ezberini hocanın huzurunda hadr ³⁴ usulüyle:
Her gün bir cüz (20 sayfa) = 30 günde bir hatim,
Her gün iki cüz (40 sayfa) = 15 günde bir hatim,
Her gün üç cüz (60 sayfa) =10 günde bir hatim,
Her gün beş cüz (100 sayfa) = 6 günde bir hatim,
Her gün altı cüz (120 sayfa) = 5 günde bir hatim,
Her gün on cüz (200 sayfa) = 3 günde bir hatim,
Her gün on beş cüz (300 sayfa) = 2 günde bir hatim,
Son gün otuz cüz (600 sayfa) = 1 günde bir hatim.

Kur'an hıfzını haslama diye isimlendirdiğimiz bu tekrar uygulaması yetmiş iki günde tamamlanmış olacaktır. Bu süre (72 gün) içinde toplam sekiz adet hatim yapılmış olur.³⁵ Hafızlık sürecini bitirdikten sonra bir hafızın burada önerdiğimiz sekiz hatmi uygulama ile birlikte tamamlaması hafızlığını ciddi ölçüde kuvvetlendirecek ve ezberi muhafaza sürecine önemli oranda yardımcı olacaktır. Bundan sonraki muhafaza süreci içinse her gün bir cüz yaparak hıfzını muhafazaya devam etmesi önerilir.

1.3.2. İKİLİ HATİM UYGULAMASI

Bu uygulamada iki hatim yapılır. Birinci hatim klasik anlamda hemen her uygulama için kullanılan her gün bir cüzün sırayla okunarak bir hatmin ezberden tamamlanmasıdır.

Bunun için aşağıdaki basit çizelge önerilir:

Hafız ezber tekrarında yapacağı ilk hatmini 1. cüz, 2. cüz, 3. cüz 30. cüz şeklinde cüz sıralaması gözeterek tamamlamalıdır.

Tablo 2: İkili Hatim Uygulaması-1

1. gün	2. gün	3. gün	4. gün	5. gün	30. gün
↓	↓	↓	↓	↓		↓

³² Hüseyin Algur, "Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Gözüyle Türkiye'de Hafızlık Eğitimi (Nitel Bir Araştırma)", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 100.

³³ Osman Eğin, Hüseyin Öresin, *Hafızlık Risalesi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 47.

³⁴ Hadr: Okuyucunun, rivayetin kurallarını ve tecvidin hükümlerini bozmaksızın Kur'an'ı hızlı ve kolayca okumasını belirten kavramdır. Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*. (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), "Hadr", 98.

³⁵ Temel, "Kur'an Talimi ve Hafızlık Eğitimi", 55-56.

1. cüz	2. cüz	3. cüz	4. cüz	5. cüz	30. cüz
--------	--------	--------	--------	--------	-------	---------

İkinci hatim birinci hatimden farklı uygulanır. Bunda ileriki cüzlere daha kısa zamanda ulaşmak suretiyle kalıcılığı sağlamak amaçlanır. Bunun için günde bir cüz ezbere okuyabilen bir hafızın ilk hatminde klasik hatim yapması önerilirken, ikinci hatimde klasik hatim yöntemi önerilmez.

İkinci hatime başlanarak ilk gün baştan 1. cüz okunurken, ikinci gün ortadan yani 16. cüzden devam etmesi önerilir. Çünkü ilk hatimde 16. cüze on beş gün sonra gelinirken ikinci hatme ilişkin uygulamada aynı cüze ikinci günde gelinmektedir. Süreç şu şekilde ifade edilebilir:

Tablo 3: İkili Hatim Uygulaması-2

1. gün	2. gün	3. gün	4. gün	5. gün	29. gün	30. gün
↓	↓	↓	↓	↓		↓	↓
1. cüz	16. cüz	2. cüz	17. cüz	3. cüz	15. cüz	30. cüz

Bu uygulama ile hafızlığın kuvvetlilik derecesi artar. Böylece hafız ilk cüzler ile son cüzlerin aynı zaman aralığında tekrar edilmesi mümkün hale gelir. Bu durum hafıza yukarıda bahsedilen sadece 1-10 arası cüzlere değil Kur'an-ı Kerim'in tamamına vakıf olma avantajı da sağlar.³⁶

1.3.3. ZAYIF CÜZLERİ KUVVETLENDİRME UYGULAMASI

Zayıf hafızlığın birçok sebebi vardır. Bunlarda en belirgin ve iyi niyetli gibi duranı fakat en tehlikelisi hafızlık yaptıran hocanın öğrencisinin zayıf dersi geçmesine izin vermesi ve öğrencinin de bunu kendisi için bir ilerleme zannedip arayışta çok açmayayım diye zayıf dersi bırakarak ertesi günün dersine geçmesidir.

Zayıf hafızlığı gidermenin önemli uygulamalarından biri günlük okuduğu sayfa veya cüzler dışında zayıf olduğu sayfa veya cüzleri belirleyip bir ay boyunca her gün onları tekrar okumaktır.³⁷

Kendisinin 22. cüzünün zayıf olduğunu varsaydığımız bir hafız için şu uygulamayı takip etmesini önerebiliriz:

Tablo 4: İkili Hatim Uygulaması-3

1. gün	2. gün	3. gün	4. gün
↓	↓	↓	↓
1. cüz+22. cüz	16. cüz+22. cüz	2. cüz+22. cüz	17. cüz+22. cüz

Bu uygulama sayesinde zayıf olan cüz kuvvetlenecek hatta bir hatim bu şekilde tamamlandığında zayıf olan cüz artık en kuvvetli olan cüzlerden biri haline gelebilecektir.

1.3.4. ZAYIFLAMIŞ HAFIZLIĞI KUVVETLENDİRME UYGULAMASI

Hafızlık tamamlandıktan sonra hangi nedenle olursa olsun herhangi bir uygulama yapılmadan ara verilmiş bir ezber için zayıflama kaçınılmazdır. Hiç tekrar edilmeyen veya belli cüzleri çok uzayan zaman aralıklarında düzensiz tekrar edilen hafızlıklar, sahibine istenilen düzeyde katkı sunmayacaktır. Hatta bu, gün geçtikçe artan tekrar etme isteksizliğini de tetikleyecektir. Bunu önlemek adına, günlük 1 cüz tekrar edemeyen hafızların hafızlıklarını kaybetmemesi için aşağıda birbirinin muadili şeklinde birkaç yöntem daha sunulmuştur.

³⁶ Demirkol, *Hafızlığı Kodlama Metotları*, 82-83.

³⁷ Demirkol, *Hafızlığı Kodlama Metotları*, 85.

1.3.4.1. ÜÇTE BİR ORANDA ZAYIFLAMIŞ HAFIZLIĞI KUVVETLENDİRME UYGULAMASI

Bu uygulamada hafız gün içinde yapacağı sayfa sayısını kendisi belirleyebilir. Bu belirlenecek sayıda asgari sınır 5 sayfa olmalıdır. Günlük ezber tekrarında 5 sayfanın altına düşülmesi sonucu olumsuz etkileyeceğinden daha az miktarda sayfa belirlenmemelidir. Hafız her gün yeni dersiyse beraber önceki gün yaptığı dersinin tekrarını vermelidir. Bu yöntem boyunca hafız gün içindeki durumuna göre sayfa sayısını arttırabilir. Eğer günde 10 sayfa yaparsa hatmini 2 ay içerisinde tamamlayacaktır. Günlük 5 sayfa yaparak ise hatim süresi uzayacak ve bir hatmi tamamlaması 4 ay sürecektir. Bu süre bir hafız için çok uzundur ancak tekrarı bırakıp Kur'an'dan tamamen uzaklaşmaktansa ilk etapta kişiyi mevcut durumundan kurtaracaktır. Böylece düşük sayıda sayfalarla başlanıp zaman içerisinde sayfaya olan vukufiyetin artması miktarınca, çalışılacak sayfaların adedi de arttırılacaktır. Bu sayede hatim süreleri kısalacak ve hafızlığın kuvvetlendirilmesi hedefine daha kısa bir sürede ulaşılabilecektir.

Aslı itibariye bu uygulamayı hafızlığın yapıldığı süreçte uygulanan ham³⁸-has tekniğine benzetebiliriz. Bu her dönüşte daha önceki ezberleri tekrar etme şeklinde gerçekleşmektedir. Bu tekrarlar sürekli yapılmakla ezber sağlamlaştırılmış olur.

Başlangıçta yapılacak beş sayfa belirlenir. Hatim boyunca ilk sayfadan başlanırsa, cüzün ilk beşer sayfaları şeklinde devam sağlanacaktır. Eğer son beş sayfadan başlanırsa her cüzün son beş sayfası şeklinde devam edilecektir.

Tablo 5: Hafızlığı Kuvvetlendirme Birinci Ay

1. gün	2. gün	3. gün	4. gün...	30. gün
↓	↓	↓	↓	↓
1. cüzün (ilk veya son) 5 syf'sı.	2. cüzün 5 syf'sı.	3. cüzün 5 syf'sı.	30. cüzün 5+ syf'sı.

30. cüzün 5+ sayfası yazılmasının sebebi bu cüzün sayfa sayısının 20'den fazla olmasıdır. Hafız haslama sürecinde buna dikkat ederek sayfa sayısını daha fazla olacak şekilde ayarlamalıdır.

İlk dönüş bu şekilde tamamlandıktan sonra ikinci ayda her cüzden, daha öncesinde baştan başlanmıyorsa baştan; 6, 7, 8, 9 ve 10. sayfalar + önceki ay çalışılıp ezberi dinletilmiş olan daha önceki 5 sayfa yapılarak dinletilir. Yok, eğer sondan başlanmıyorsa son taraftan 11, 12, 13, 14 ve 15. sayfalar + önceki ay çalışılıp ezberi dinletilmiş olan daha önceki 5 sayfa ile birlikte dinletilir.

Tablo 6: Hafızlığı Kuvvetlendirme İkinci Ay

1. gün	2. gün	3. gün	4. gün...	30. gün
↓	↓	↓	↓	↓
1. cüzün (ilk veya son) 10 syf'sı.	2. cüzün 10 syf'sı.	3. cüzün 10 syf'sı	30. cüzün 10+ syf'sı.

Üçüncü dönüş geçildiğinde ikinci ayda tamamlanan kısma bir beş sayfa daha ilave edilir. Aynı şekilde bu uygulamaya daha öncesinde baştan başlanmıyorsa baştaki on sayfaya 11, 12, 13, 14 ve 15. sayfalar eklenerek ezber dinletilir. Sayfalara sondan başlanmıyorsa baş taraftan 6, 7, 8, 9 ve 10. sayfalar 1.ve 2. ayda çalışılıp dinletilmiş olan sayfalara ilave edilir. Bu

³⁸ Ham: hafızlık sisteminde yeni ezberlenen sayfaya verilen isimdir. Bazı bölgelerde "çığ" de denilmektedir.

durumda yeni beş sayfa + 10 sayfanın tekrarı toplamda günlük 15'er sayfa hazırlanarak dinletilecektir.

Tablo 7: Hafızlığı Kuvvetlendirme Üçüncü Ay

1. gün	2. gün	3. gün	4. gün...	30. gün
↓	↓	↓	↓	↓
1. cüzün (ilk veya son) 15 syf'sı.	2. cüzün 15 syf'sı.	3. cüzün 15 syf'sı.	...	30. cüzün 15+ syf'sı.

Üçüncü dönüş bu şekilde tamamlandıktan sonra dördüncü aya geçilir. Bu ayda tamamlanan kısma bir beş sayfa daha ilave edilir. Aynı şekilde bu uygulamaya daha öncesinde baştan başlanmışsa baştaki on beş sayfaya cüzden kalan son beş sayfa (16, 17, 18, 19, 20. sayfalar) eklenir. Sayfalara sondan başlanmışsa baş taraftan ilk beş sayfa ilk üç ayda çalışılıp dinletilmiş olan sayfalara ilave edilir. Böylece artık yeni beş sayfa + 15 sayfanın tekrarı ile toplamda her gün birer cüz (20 sayfa) hazırlanarak dinletilir.

Tablo 8: Hafızlığı Kuvvetlendirme Dördüncü Ay

1. gün	2. gün	3. gün	4. gün...	30. gün
↓	↓	↓	↓	↓
1. cüzün 20 tamamı.	2. cüzün tamamı.	3. cüzün tamamı.	30. cüzün tamamı.

Böylece hafızın 4 ay içerisinde bir hatmi tamamlanmış olur. Elbette önceki dönüşlerin tamamı bir ay içerisinde zaman geçirilmeden tamamlanmış olmalıdır. Bu uygulamanın devam ettirilmesi ve devamla hafızın diğer hatmini sonraki 2. ay içerisinde daha sonraki hatmini ise ondan 1 ay sonra tamamlaması beklenir.

1.3.4.2. ORTA DÜZEYDE ZAYIFLAMIŞ HAFIZLIĞI KUVVETLENDİRME UYGULAMASI

Bu uygulama diğerleri kadar teferruatlı veya kurallı değildir. Uygulamadaki amaç sayfaları zayıflamış olan hafızı tekrar yapmaya ısındırmak ve hafızın cüz cüz şeklinde dönüşlere başlamasını kolaylaştırıp, yumuşak bir geçiş sağlamaktır.

Hafız Kur'an-ı Kerim'in ilk sayfasında yer alan Fatiha Suresi'nden başlayarak Kur'an'ın son sayfasında yer alan nas suresine gelinceye kadar günlük kaç sayfa çalışabiliyorsa o kadar sayfa çalışmalıdır. Bu uygulamada hafız gün içinde çalışacağı asgari sayfa sayısını belirlemeli (mümkünse 5 sayfanın altına düşmemesi tavsiye edilir) ve gün içerisinde mutlaka o sınırı aşmaya çalışmalıdır. Hafta sonları ve meşguliyetinin az olup çalışmadığı günlerde sayfa sayısını azami derecede arttırmalı ve hatmini en kısa sürede tamamlayamaya gayret göstermelidir. Hafız bir önceki gün yaptığı dersin tekrarını yeni dersi ile birlikte dinletmelidir.

Tablo 9: Sayfaları Zayıflamış Olan Hafızı Tekrara Isındırma

1. gün: Fatiha suresinden başlayarak 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9. sayfalar,
2. gün: 10, 11, 12, 13, 14, 15. sayfalar + bir önceki gün çalışılan 9 sayfanın tekrarı, (Bu tekrar sayfalar aynı gün yeni ezber sayfasına birleştirip verilebileceği gibi ayrı bir şekilde gün içinde bir miktar zaman sonra veya gün sonunda da dinletilebilir.)
3. gün: 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25. Sayfalar + bir önceki gün haslaması yapılan 6 sayfanın tekrarı,

4. gün: 4. günün hafta sonuna denk gelmesi halinde ve hafız bu gün işe gitmiyorsa sayfa sayısını azami seviyede arttırmaya çalışmalıdır. Bu günlerde hafız kendini zorlamalı ve hatmini en kısa sürede bitirmeye gayret etmelidir. 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41. sayfalar + bir önceki gün çalışılan 10 sayfanın tekrarı,

5. gün: 30 gün.

Hafız bu hatmini de en geç 4 ay içerisinde tamamlamalı ve diğer dönüşünde hatim süresini daha aza indirmeye gayret etmelidir. Burada amaç günde en az bir cüz yapacak seviyeye ulaşmaktır. Bunu sağlayacak gerekli artırma ile en son günlük bir cüz dinleterek ayda bir hatim yapmayı gerçekleştirinceye kadar bu şekilde devam etmelidir.

Bu devam eden bir hafızın 3. dönüşünde günde bir cüz yapması beklenmektedir.

1.3.4.3. ÇOK ZAYIFLAMIŞ HAFIZLIĞI KUVVETLENDİRME UYGULAMASI

Hafızlığı çok zayıflamış biri için burada önerilen tarz, haftalık birimler şeklinde ayarlanmıştır. Bu uygulamada her bir cüz bir hafta boyunca tekrar edilir ve bir hatim herhangi bir aksaklık olmadığı sürece 30 haftada tamamlanmış olur. Elbette bu süre hafızın ezber tekrarı yapması ve hatmini tamamlaması için çok uzun bir zaman dilimidir. Burada sunduğumuz uygulama hafızı tekrar sürecine alıştırmak ve 1 hafta boyunca aynı cüzü çalışarak aşinalık kazanmasını sağlayıp günlük bir cüz yapabilme kabiliyetini tekrar kazanmasını sağlamaktır. Bu uygulamanın senelerdir tekrar yapmayı Kur'an'dan ayrı kalmış bir hafızı tekrara ısındıracağı kanaatindeyiz. Zira bu süreçte üst üste aynı cüzün çalışılıp aşinalık sağlanması hafızda bir şeyleri başarabilme hissi uyandırıp onu tekrar yapmaya motive edecektir. Dahası hafız 5. günün sonunda o hafta 4 gün boyunca çalıştığı cüzü namazlarında rahatlıkla okuyabilecek seviyeye geleceğinden, isterse tekrarının birini namazlarında yapabilir. Bizim tavsiyemiz 5. gün sonunda tekrarının en az 1 tanesini namazlarında yapması yönündedir.

Birinci Hafta hafız vakti ölçüsünde 1. Cüzü istediği kadar okuyabilir. Bütün okuyuşların ardı ardına okumak zorunda da değildir. Örneğin sabah namazından sonra 1 cüz, boş vakitlerinde 10 sayfa 6 sayfa 4 sayfa şeklinde veya vakti varsa arka arkaya 1. Cüzü 5 defa da okuyabilir. İçerisinde bulunduğu gün içerisinde asgari sınır olarak 1 defa azami sınır olarak ise istediği kadar 1.cüzü okumalıdır. Yüzüne okuma yaparken baştan sona doğru olmak kaydıyla cüzün tamamını okumalıdır.

Tablo 10: Hafızlığı Çok Zayıflamış Olan Birinci Hafta

1. gün: 1. cüzü öncelikle yüzüne okur.
 2. gün: 1. cüzün tamamını bir okuyucudan dinlemelidir.
 3. gün: 1. cüzü ezber tekrarı olarak çalışmalıdır. Bu çalışma ertesi gün 1. cüzü ezberden okuyacak şekilde olmalıdır.
 4. gün: 1. cüzü ezber olarak dinletmelidir.
 5. gün: 1. cüzü en az 2 defa ezber olarak dinletmelidir.
 6. gün: 1. cüzü en az 2 defa ezber olarak dinletmelidir.
 7. gün: 1. cüzü en az 3 defa ezber olarak dinletmelidir.
-

Hafız bir hafta boyunca o hafta çalışacağı cüzü dilediği kadar okuyabilir ve dinletebilir. Dinletirken dikkat etmesi gereken husus 4. ve 5. gün mutlaka dinletmeli ve dinleteceği bu kişinin hafız olmasına özen göstermelidir. Bu sayede okuma esnasında yaptığı yanlışları hafız olan kişi fark edip uyaracaktır. Bu durum 6. ve 7. günde yapacağı haslardaki hataları minimum seviyeye düşürüp ezberinin yanlış yerleşmesini engelleyecektir. Bununla birlikte hafız 6. günden itibaren en az 2 tane olan ezber tekrarlarından 1 tanesini mutlaka sabah

namazından yatsı namazına kadar namazlarında okuyarak yapmalıdır. Dilerse ikisini de namazlarında okuyarak tekrar yapabilir. Bu ezberinin daha sağlam olmasını sağlayacaktır. Belirttiğimiz tüm bu kaideler 30 hafta için geçerlidir.

Tablo 11: Hafızlığı Çok Zayıflamış Olana İkinci Hafta

1. gün: 2. cüzü öncelikle yüzüne okur
2. gün: 2. cüzün tamamını bir okuyucudan dinlemelidir.
3. gün: 2. cüzü ezber tekrarı olarak çalışmalıdır. Bu çalışma ertesi gün 2. cüzü ezberden okuyacak şekilde olmalıdır.
4. gün: 2. cüzü ezber olarak dinletmelidir.
5. gün: 2. cüzü en az 2 defa ezber olarak dinletmelidir.
6. gün: 2. cüzü en az 2 defa ezber olarak dinletmelidir.
7. gün: 2. cüzü en az 3 defa ezber olarak dinletmelidir.

.....
.....

(Bu süreçte haftalara ilişkin uygulama aynı şekilde devam eder ve otuzuncu cüze böylece gelinir.

Tablo 12: Hafızlığı Çok Zayıflamış Olana Otuzuncu Hafta

1. gün: 30. cüzü öncelikle yüzüne okur
2. gün: 30. cüzün tamamını bir okuyucudan dinlemelidir.
3. gün: 30. cüzü ezber tekrarı olarak çalışmalıdır. Bu çalışma ertesi gün 30. cüzü ezberden okuyacak şekilde olmalıdır.
4. gün: 30. cüzü ezber olarak dinletmelidir.
5. gün: 30. cüzü en az 2 defa ezber olarak dinletmelidir.
6. gün: 30. cüzü en az 2 defa ezber olarak dinletmelidir.
7. gün: 30. cüzü en az 3 defa ezber olarak dinletmelidir.

30 hafta sonunda bu uygulama sona erer. Hafızın diğer dönüşünde bu uygulamayı tekrarlamasını asla tavsiye etmiyoruz. Devam sürecinde o, diğer uygulamalardan birini seçerek çalışmalarını devam ettirebilir. Bu sürecin sonunda hafızlığının kuvvetlenme durumunu tahmin ederek kendisine uygun olan kuvvetlendirme yöntemini seçmesi ve uygulamaya daha sonra bu şekilde devam etmesi onun hem süreçten kopmamasını hem de hıfzını geliştirmesi için gerekli imkânı sağlayacaktır.

1.3.4.4. ZAYIFLAMIŞ HAFIZLIĞI KUVVETLENDİRMEDE ALTERNATİF UYGULAMA

Bu yöntemde Kur'an-ı Kerim'in cüzleri 10 cüz /10 cüz /10 cüz şeklinde 3'e bölünür.

İlk 10 cüz için (1, 2, 3,, 9 ve 10);

Tablo 13: Hafızlığı Kuvvetlendirme İlk On Cüz

1. gün: 1. cüzün ilk veya son 5 sayfası (5 sayfanın altına düşülmemelidir. Tekrar süresince karışıklığı önlemek ve düzen sağlamak adına ilk 5 sayfadan başlanırsa baştan sona doğru, son 5 sayfadan başlanırsa da sondan başa doğru devam edilmelidir.)
2. gün: 2. cüzün 5 sayfası,
.....
10. gün: 10. cüzün 5 sayfası,

.....

25. gün: 5. cüzün 15. sayfası,

.....

40. gün: 10. cüzün 20. sayfası.

Bu yöntemde dönüşler 30 cüz değil 10 cüz üzerinden yapılmaktadır.

İlk 10 cüz tamamen bittikten sonra ikinci 10 cüze geçilmektedir. Bununla birlikte yapılan ilk 10 cüzü unutmamak için 11. cüzün ilk 5 sayfasını verdikten sonra 1. cüzü, 12. cüzün ilk 5 sayfasını verdikten sonra 2. cüzü 13. cüzün ilk 5 sayfasını verdikten sonra da 3. cüzü tekrar edilir. Böylece bir günde hem ikinci 10 cüzden sayfa yapılıp hem de ilk 10 cüz tekrar edilerek ikinci 10 cüz bitirilir.

İkinci 10 cüz için (11, 12, 13,, 19 ve 20);

Tablo 14: Hafızlığı Kuvvetlendirme İkinci On Cüz

1. gün: 11. cüzün 5 sayfası + 1. cüzün tamamı,

2. gün: 12. cüzün 5 sayfası + 2. cüzün tamamı,

.....,

10. gün: 20. cüzün 5 sayfası + 10 cüzün tamamı,

.....

25. gün: 15. cüzün 15 sayfası + 5. cüzün tamamı,

.....

40. gün: 20. cüzün 20 sayfası + 10. cüzün tamamı.

Üçüncü 10 cüz e geçilir ve birinci 10 cüz tamamen bırakılır, ikinci 10 cüz tekrar edilir.

Üçüncü 10 cüz için (21, 22,, 29 ve 30);

Tablo 15: Hafızlığı Kuvvetlendirme Üçüncü On Cüz

1. gün: 21. cüzün 5 sayfası + 11. cüzün tamamı

2. gün: 22. cüzün 5 sayfası + 12. cüzün tamamı,

.....

10. gün: 30. cüzün 5 sayfası + 20 cüzün tamamı

.....

25. gün: 25. cüzün 15 sayfası + 15. cüzün tamamı,

.....

40. gün: 30. cüzün 20 sayfası + 20. cüzün tamamı.

Kaynak: Memurlar Net Forum Hafızlık Koruma.

30. Cüzün sayfa sayısı diğer cüzlere oranla birkaç sayfa daha fazladır.³⁹ Tekrar aşamasında bunu göz önünde bulundurup o şekilde sayfa paylaştırmakta yapmakta fayda vardır.

Bu uygulama ile 120 gün içerisinde 3 bölüme ayırdığımız 10 cüz tekrar edilmiş olur. Diğer dönüşte sayfa sayısı 10'a çıkarılabilir ve cüzler 3 tane 10 şeklinde değil 2 tane 15 olarak bölünebilir. Bunun yanında ilk dönüşümüzde yapamadığımız 21. cüzden 30. cüz de dâhil olmak üzere kalan 10 cüzde 2. dönüşe geçince tekrar edilmelidir.

1.4. HAFIZLIĞI KUVVETLENDİRMEDE BİR İLKE "ZİNCİRİ KIRMA!"

³⁹ Memurlar Net Forum Hafızlık Koruma, (FMN), "https://forum.memurlar.net/konu/cevap/da7e4b9a53d3e1119ef8-14fe-b5cc13c9." (Erişim 05.06.2023).

Hayatta başarılı olacak her iş bir plana muhtaçtır. Plan aynı zamanda eldeki imkânları bilmeyi de gerektirir. Burada kastettiğimiz imkânlar şahsa göre değişmektedir. Hafızların hafızlıkla ilgili sorunları birbirine benzer veya farklı olabilir. Söz gelimi hafızlar *müşabih*⁴⁰ ayetleri, kimileri sayfa başlarını, kimileri cüz yerlerini karıştırabilmektedir. Bazıları kuvvetli hafıza ve kolay ezberleme imkânına sahipken bazıları böyle bir imkândan tamamen yoksun olabilmektedir. Bir kimse ezber tekrar etme işine uzun bir zaman ayırabilmekteyken bir diğerinin zamanı oldukça kısıtlı olabilmektedir. Hafızlığı kuvvetlendirmede tekrar süreci belli bir plan dâhilinde ve ilkeli bir biçimde yürütmelidir. Böyle yapılmadığında sonuç almak zorlaşacaktır.

Aslı itibarıyla bir gösteri adamı olan Jerry Seinfeld'a ait olan "Zinciri kırma!"⁴¹ prensibi sürekli uygulanması düşünülen aktivitelerin takibini yapabilmek için kullanılan oldukça basit bir ilkedir. Bu prensibin uygulanması kişinin oto-kontrolü sayesinde ulaşmak istediği hedef için 365 gün boyunca yapacağı aktiviteleri aksatmadan yapması ve hedefi için çalışıp her gün yaptığı işaretlemelerden bir zincir oluşturmaya dayanır. Herhangi bir gün aksatma olursa zincir kırılacağından bu prensip mucidi tarafından "Zinciri kırma!" olarak isimlendirilmiştir.

Bizim burada yaptığımız ise genellikle üniversiteye hazırlanan öğrenciler tarafından paragraf çözmek veya kitap okuma alışkanlığı kazanmak için kullandığı bu ilkeyi hafızlığı kuvvetlendirmeye uyarlamaktan ibarettir. Burada dikkat edilmesi gereken husus hafızın hıfzını kuvvetlendirmek için yapacağı uygulamalar sürecinde "Zinciri kırma!" ilkesini uygulayarak hareket etmesidir. Burada maksat, hafızın belirlediği hedefe yukarıda verilen uygulamalardan hangisiyle ulaşacaksa o süreçte hiçbir gün aksatmadan ana hedefine ulaşmasını sağlayan sistemleri gerçekleştirerek zinciri kırmamasını sağlamaktır. Hedef belirlendikten sonra uygulama sürecinde alınan kararı yürütmeye kararlılık göstermek gerekir.

Hedef söz konusu olunca onu belirlemenin en önemli unsuru ulaşılabilir olmasıdır. Örneğin 2 ayda hafızlığı bitireceğim hedefi öğrenci için ulaşılması zor, neredeyse imkânsız bir hedef olacaktır.

Belirlediğimiz hedef "Bu sene hafızlık yarışmasında derece alacağım" veya "15 cüzü Mushafa bakmadan ardı ardınca okuyacağım" şeklinde olmalıdır. Bunu gerçekleştirmek isteyen kişi kendisini hedefine ulaştıracak aylık, haftalık ve günlük ara hedefler koymalıdır. Bu hedefler ise onu asıl hedefine ulaştıracak olan, gerçekçi ve uygulanabilir nitelikte olmalıdır. Bu koyduğu hedefleri gerçekleştirdiği her gün için zinciri kırma takvimine yeni bir çarpı koyabilir, hazırladığı kutucuklara tik atabilir veya kutucukların içlerini doldurabilir. Asıl amaç bu işaretlerle bir zincir oluşturmak ve bu zinciri kırmamaktır.

Kişi bir gün bile alışkanlığını gerçekleştirmeyip işaret koymazsa zinciri kırmış olacaktır. Elbette insan hayatında beklenmedik ve istem dışı şeyler yaşanabilir ve bu zincir kırılabilir. Ancak kişinin hedefi bu zinciri kırmamak ve en azından her ay için uzun bir zincir elde etmek olmalıdır. Zinciri kırma yöntemi dört adımda ele alınabilir:

1. Adım: Hedefler yerine sistemler kurmaya odaklanmak. Örneğin "Bu yıl hafızlığı kuvvetlendirmek istiyorum." yerine "Her sabah işe gitmeden önce 10 sayfa Kur'an-ı Kerim ezberi çalışıp tekrar edeceğim."

Planın açık bir hedefi olmalıdır. Kuvvetlendirmek kavramı göreceli bir kavramdır. Hafızlığı tamamlamış bir hafız her gün kaç sayfa tekrar edeceğini mutlaka belirtmelidir.

2. Adım: Sisteminizin ölçülebilirliğinden emin olmak. Örneğin "Her sabah işe gitmeden önce Kur'an-ı Kerim ezberi çalışacağım" ölçülebilir bir sistem değildir. Kendinize 7 sayfayı bile hedef olarak seçmeniz ölçülebilir olacaktır.

⁴⁰ Müşabih: "lafız itibarıyla bir bine benzeyen ayetler için kullanılan bir tabidir."

⁴¹ Life Hacker, Jerry Seinfelds (LHJS), <https://lifehacker.com/jerry-seinfelds-productivity-secret-281626>. (Erişim 05.06. 2023).

3. Adım: Başarabileceğinize emin olduğunuz bir sistem kurmak. Örneğin, 2 cüz yapamayacak bir hafızın her gün 2 cüz yapacağım şeklinde kendine başlangıç için oldukça zorlayıcı bir hedef koyması doğru değildir. Küçük sayıda sayfalar olsa da gerçekçi tespitlerde bulunup bunu uygulamaya geçirmek daha önemlidir. Çünkü diğer türlü hafız sayfaları yapamadığından hedefini gerçekleştiremediği için motivasyonunu ve tekrar etme hevesini kaybedecektir.

4. Adım: Hedefine yönelik zinciri kırmamak adına uygulayabileceği bir takvim edinmek. Bu takvimi kendi oluşturabilir, internet üzerinden çıktı olarak alabilir veya telefonuna zinciri kırma adlı uygulamayı⁴² indirerek bir takvim edinebilir. Elde edeceği takvimi kullanarak zinciri kırmama gayretinin kişiye sağladığı motivasyondan istifadeyle hafızlığı koruma daha kolay sağlam adımlarla gerçekleştirilebilecektir.

1.5. MUHAFAZA KONUSUNDA BAZI TAVSİYELER

Türkiye’de hafızlık eğitiminden geçen kişilerin mesleki durumlarına bakıldığında hafızlık niteliği ile dini mesleklerinin genel itibariyle örtüştüğünü söylemek mümkün değildir. Yapılan araştırmalara göre yedi hafızdan altısı hafızlığını kullanmasına imkân bulunmayan meslekleri tercih etmişlerdir.⁴³ Hafızlığı muhafaza etmek için en uygun ve en elverişli meslek alanı din görevliliğidir. Dini görevlerde bulunanların hafızlığını muhafaza etmemesi birkaç istisna dışında kabul edilecek bir durum değildir.

Hafızlığı muhafaza için en elverişli alan din görevliliği olmasına rağmen Çimen’in yaptığı araştırmaya katılan din görevlilerinin çoğu hafızlıklarını koruyamadıklarını belirtmiştir. Bu görevlilerin sadece %26,2’si ezberlerinin iyi durumda olduğunu belirtmiştir. Ezberlerinin çok iyi durumda olduğunu söyleyen sınırlıyken yaklaşık her 5 din görevlisinin 4’ü ezberinin iyi olmadığını, zayıf veya çok zayıf olduğu beyan etmiştir. Yine bu görevlilerden %73,8’i ezberlerini uzun yıllar hiç tekrar etmediğini belirtmiştir.⁴⁴

Bu araştırmanın sonucunda ortaya çıkan tabloya göre hafızlık yapanların bir kısmı hafız kalmaya değil hafızlığın vermiş olduğu itibarı kullanıp belge almaya odaklanmıştır. Kur’an’ı Kerim sıradan bir kitap değildir. Hafız, Kur’an-ı Kerim’in başka kitaplardan farkına⁴⁵ uygun bir tavır takınarak hıfza tekrar dönmeli, titizlikle onu korumaya özen göstermelidir. Ayrıca tekrar aşamasında da manevi heyecanını daima diri tutmalıdır. Hz. Peygamber’in (s) bu konudaki “Kur’an’ı öğrenin fakat öğrendikten sonra Kur’an hususunda dengeyi koruyun ondan uzak kalmayın onu maddi beklentilere araç kılmayın ve onu zor göstermeyin”⁴⁶ uyarısını burada zikretmek manidar olacaktır.

Öte yandan Kur’an’ın tamamını ezberlemeyi başarıp hafız olan kişi hangi meslekte çalışırsa çalışsın onu korumanın ve kullanmanın yolunu da bulmalıdır. Bu konuda yetkililere tavsiyemiz hafızlık belgelerini alıp göreve geçen hafızların 5 senede bir hafızlıklarını ispat etmek adına sınava tabi tutulmalarıdır. Hafızlığını muhafaza etmeyen hafızların ise onu düzenli bir şekilde tekrar etmesine yönelik hizmet içi imkânlar sağlanmalıdır. Bunu teşvik edici bazı planlamaların yapılması onları muhafazaya yöneltecektir.

Hafızlıkta tekrar süreci de Kur’an’ı ezber sürecindeki gibi kişiye göre değişebilmektedir. Hafızlık eğitimini tamamlayan hafızlar kendi planlarını oluştururken bu amaçla hazırlanmış bazı programlardan yararlanabilirler. Hafızlar için Diyanet İşleri Başkanlığı’nca bir tekrar programı hazırlanmıştır. Bu hafızlık tekrar programı ile büyük bir

⁴² Google Play Ferhat Özçelik Zinciri Kırma, (FOZK), <https://play.google.com/store/apps/details?id=ferhatozcelik.zincirikirma&hl=tr&gl=US>. (Erişim 05.06.2023).

⁴³ Mustafa Atilla Akdemir, "Kur’an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2010) 25.

⁴⁴ Bk. Çimen, "Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmalarıyla İlgili Bazı Değerlendirmeler", 127.

⁴⁵ Bilgin, "Psiko-Sosyal Açıdan Hafızlık: Orta Yaş Erkek", 256.

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah es-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut vd., (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421), 3/428, (No. 444).

emekle kazanılmış olan hafızlığın unutulmasının önüne geçilmesi hedeflenmiştir.⁴⁷ Bu ve benzeri programlardan faydalanmak kişiye muhafaza konusunda önemli bir destek de verecektir.

Hafızlıklarını muhafazaya yönelik kimselerin pekiştirme süreçlerinin verimli ve sürdürülebilir bir nitelik kazanması için psikolojik desteğin, hedef ve motivasyon takviyesinin yapılması ve belirli zaman aralıklarında yenilenmesi faydalı olacaktır.⁴⁸ Psikolojik destek bundan başka onların hafızlığı muhafaza azimlerini artırmalarına da katkı sağlayacaktır.

Pek çok hafızın Kur'an kursundan mezun olduktan sonra hafızlığını koruyabilecek bir işte çalış(a)mıyor⁴⁹ olması sebebiyle mezun oldukları kurslara daha sonraki dönemlerde giderek kısa süreli çalışmalarla hafızlık tekrarı yapmaları da faydalı olacaktır. Bu uygulama hafızlığını yıl içerisinde tekrar etme imkânı bulamayan hafızların, yılda bir kez dahi olsa ezberlerini tekrar edebilmesine imkân sağlayacaktır.⁵⁰ Bunun yanında Kur'an kursunda sunulacak rehberlik hizmeti ile öğrencilerin kurstan ayrıldıktan sonra kendilerini nasıl bir geleceğin beklediği onlara anlatmalıdır. İhmal edilen veya nitelikli yapılamayan rehberliğin hıfzın korunmasını ve işlevselliğini olumsuz etkileyeceği⁵¹ dikkatlerden kaçırılmamalıdır. Rehberlik ders verme sürecinin tamamlayıcısı olduğunda daha faydalı olacaktır.

Hafızlık sürecinde ve sonrasında verilen dersin tekrar edilmesi çok önemli olmakla birlikte bir evvelki günün dersini her gün tekrar etmek de en az dersi vermek kadar önemlidir. Çünkü hafızlıkta yapılan dersler ne kadar çok tekrar edilirse akılda kalma oranı bir o kadar artmaktadır.⁵² Osmanoğlu ve Aslan tarafından yapılan bir araştırmaya göre öğrencilerin %55,6'sı yatmadan önce derslerini tekrar ettiklerini güçlü bir şekilde belirtirken, katılımcıların %12,1'i ise hiç tekrar yapmadığını söylemiştir.⁵³

Hafızlık sürecinde burada değinilmesi gereken bir husus da hafızlık hocalarının yüzüne sınıfları ile yer değiştirmesi meselesidir. Belirli bir dönem içinde hafız yetiştiremeyen hafızlık hocaları bağlı olduğu üst birim tarafından hafız yetiştirmeye son verdirilip yüzüne sınıfına döndürüldüğü için bazı hocalar öğrencinin ezberinde nitelikten ziyade niceliğe önem vermektedir. Hafızlık yaptıran hocalar öğrenciyi sadece belge alıp hafız yapmak değil mezun olduğunda yarışmalara girebilecek yeterlikte hazırlamalıdır. Hafızlık yarışmaları hıfzı sağlamaştırmanın en güzel vesilelerinden biridir. Bunlar hafızın sıkı bir şekilde çalışmasına ve Kur'an'a daha fazla zaman ayırmasına vesile olacaktır. Bununla beraber derece almak ya da almamak o kişiyi sağlam veya zayıf hafız yapmayacaktır.

Kur'an'ın sadece lafzının değil aynı zamanda manasının hafızlarını yetiştirmek de dikkate alınması gereken önemli bir husustur. Bunun için de ödüllü yarışmalar düzenlenebilir. Bu da öğrencinin ezberle birlikte Arapça öğrenmesine ve Kur'an'ı anlamasına yönelik katkı sağlamak adına faydalı olacaktır.⁵⁴

1.6. HAFIZLIĞI MUHAFAZADA DİĞER MESELELER

⁴⁷ Hafızlık Tekrar Programı, (DİB), <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/20-202015.pdf> (Erişim 07.06.2023).

⁴⁸ Heyet, "Hafızlık Sürecinde Anne Babalara ve Eğitimcilere Yol Haritası" (Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2019), 145.

⁴⁹ Akdemir, "Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık", 25.

⁵⁰ Ziya Salıhoğlu, *İdeal Hafız'ın El Kitabı* (İstanbul: Yasin Yayıncılık, 2010), 58-59.

⁵¹ Osman Eğin, Hüseyin Öresin, *Hafızlık Risalesi*, 35.

⁵² İbrahim Görener, "Kur'an Ezberinin Anatomisi: Bir Süreç Değerlendirmesi" *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 46.

⁵³ Cemil Osmanoğlu, Ferda Aslan, "Hafızlık Öğrencilerinin Çalışma Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 47 (2019), 212.

⁵⁴ Bu konuda farklı tavsiyeler için bk. M. Zeki Duman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 362.

Hafızların ezberlerini muhafaza etmeleri ile ilgili olarak dikkat etmeleri gereken bazı önemli hususlar da bulunmaktadır. Bunların bilinmesi de yukarıda önerilen uygulamalarda sürekli hatırdta tutulması oldukça faydalı ve motive edici olacaktır.

Öncelikle hatim yapmanın faziletine dair olan hususların gözden geçirilmesi her hafız için hatim yapma arzusunu güçlendirecektir. Söz gelimi bir hafızın tekrara başlarken günlük en az bir cüz yapmak gibi bir hedefi belirlemesi onun ayda bir hatim yapması anlamına gelecektir.

İbn Amr'ın rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s) İbn Ömer'e "Her ay Kur'an'ı oku (hatmet) buyurduğunda İbn Ömer "(Daha fazlasına) gücüm yeter" demiştir. Hz. Peygamber (s) "Öyleyse yirmi gecede oku" buyurunca İbn Ömer yine "(Daha fazlasına) gücüm yeter" diye cevap vermiştir. Hz. Peygamber (s) de "Öyleyse yedi gecede oku, daha kısa zamanda bitirme" buyurmuştur.⁵⁵

Hatim yapmanın azami ve asgari süresi hakkında çeşitli görüşler mevcuttur.⁵⁶ Hz. Peygamber'in (s) hadiste geçen otuz gün tavsiyesinin ve bunun neticesinde Kur'an'ın otuz cüze bölünmesinin ayda bir kere hatim yapılmasına matuf bir uygulama⁵⁷ olduğunu söyleyenler olmuştur. Ancak muhtar olan görüş hatim süresinin şahıslara göre farklılık göstermesidir. Bununla birlikte Kur'an hafızının durumu özeldir. O devamlı olarak Kur'an'la meşgul olmalıdır. İbn Ömer Hz. Peygamber'in (s) şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Kur'an sahibi (ehli), uykudan kalkar ve gece gündüz Kur'an okursa onu hatırlar ve onu (unutmaz); okumazsa unuttur."⁵⁸

Hatmin nasıl ve ne kadar zamanda yapıldığı kuvvetliliği sağlamak açısından önemlidir. Eğer hafız tekrarlarını ezberden okuyarak yapacaksa günlük 1 cüz yapması hafızlığını muhafaza için yeterli olabilir. Ancak yüzüne okuyarak cüzlerini tekrar edecekse kanaatimizce her gün bir cüz okuması yeterli olmayacaktır. Her gün bir cüz yüzüne okumak hafızlığı ilerletmek şöyle dursun geriletebilir. Hafızlığını muhafaza etmesi için her gün en az iki cüz okuması daha etkili olacaktır. Her gün üç cüz okunması ise hafızlığın kuvvetlenmesine daha çok katkı sağlar. Bununla beraber hatim yapmada sayıdan ziyade niteliğinde önemli olduğu göz ardı edilmemelidir.

İkinci mesele olarak çalışılan cüzler dinletilirken hafız olanlar tercih edilmelidir. Eğer çevresinde kendisini dinleyebilecek hafız yoksa ses kaydını açarak ezberini telefonuna okuyabilir. Daha sonra kaydettiği ezberini kendisi dinleyip hatalarını yine kendisi tespit edebilir.

Hatırlatacağımız üçüncü mesele, hafızın, tekrar sürecinde sayfa bağlantılarını sağlaması ve sayfanın son ayeti ile diğer sayfanın ilk ayetini birbiriyle ilişkilendirmesinin gerektiğidir. Hafız her cüz için sayfa başı ve sayfa sonu ayetlerini hatırlayıp söylemeye çalışmalıdır. Bunun için önce tüm sayfa başlarını sayıp daha tüm sonra sayfa sonlarını sayabileceği gibi her sayfa için sayfa başı ve sonu şeklinde aynı anda da sayabilir. Bu antrenman hafızın cüz içi sayfalarının kuvvetlenmesini sağlamaya yardımcı olacaktır.⁵⁹

Dördüncü mesele hafızın derslerini düzenli olarak dinletebilmesi için günlük programını ezber tekrarına göre şekillendirmesi gerektiğidir. Tekrar sürecinde araya giren dış etkenler bu süreci sekteye uğratabilir. Bu sebeple hafız, buna fırsat vermemeli, günlük programını cüzlerine göre ayarlamalıdır.

Bilindiği üzere hafızlığı tamamladıktan sonra kurstan ayrılan hafızlar ev ortamında kurs disiplinini sağlamakta güçlük çekmektedir. Bunu çözmek için kurstakine benzer şekilde

⁵⁵ Buharî, *Sahîh*, Fedâilü'l-Kur'an, 19, (No. 1927).

⁵⁶ Seyyid Bin Hüseyin el-Affani, *Zikir ve Kur'an Tilaveti* (İstanbul: Nebevi Hayat Yayınları, 2022), 23-31.

⁵⁷ Baş, *Kur'an'ı Okuma Okutma ve Anlama Üzerine*, 21.

⁵⁸ Müslim, *Sahîh*, Salatü'l-Müsafirin, 1 (No. 544).

⁵⁹ Detaylı bilgi ve yöntemler için bk. Mahir Demirkol, *Hafızlıkta Cüz İçi Sayfaları Yönetme Yöntemleri* (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2022), 7-26.

kayıt tutabilir. Bu sayede takip çizelgeleri hafızın düzenli hareket etmesine ve hangi gün hangi cüzü dinletip ne kadar hata yaptığına varıncaya kadar durumunun farkında olmasını sağlayabilir.

Beşinci mesele hafızın ezberlerini yaptığı Mushaf'ı tekrar sürecinde değiştirmemesi ve tekrarlarını da hafızlık yaptığı Kur'an-ı Kerim üzerinden devam ettirmesidir.

Mushaf'lar değişik matbaalarda çeşitli hat ve şekillerde basılmaktadır. Bir sayfada 12 satır bulunan Mushaf'lar vardır. Ekseriyetle Mushaf'ların 15 satır halinde basılmış olduğuna rastlanmaktadır. Kimi Mushaf'larda ise Allah ismi ve Peygamber isimleri gibi isimler çeşitli amaçlara matuf olarak renkli basılmıştır. Bunun yanında daha başka şekillerde basılan Mushaf'lar da vardır. Hafızın Mushaf'ını değiştirmesi kodladığı ve gözüyle fotoğrafını çekerek aşinalık kazandığı sayfaların şekil açısından değişmesine sebep olur. Bu da sanki yeni bir ezber yapıyorum hissine kapılmasına neden olarak sayfayı yeniden kodlamasını gerektirir. Hafızların bu hususa dikkat etmeleri gerekir. Çünkü hafızın evinde, iş yerinde, arabasında, cebinde ya da herhangi bir yerde okuyacağı Mushaf'ı aynı baskı üzere olduğunda okuduğu yerler zihninde şekil açısından değişmeyecek ve yeniden farklı fotoğraf çekmek ve onu hafızasına almak zorunda kalmayacaktır. Kişinin hafızlık yaptığı Mushaf'ı yıpranmış, yırtılmış, dağılmış veya ayetler çizilmekten dolayı okunmaz hale gelmişse o zaman Mushaf'ının aynısından temin etmelidir. Ayrıca Mushaf'ını hafızlık yaptığı Mushaf'ın aynısının yenisiyle değiştirse dahi hafızlık yaptığı Mushaf'tan istifadeye devam etmeli, takıldığı, kodladığı ve hocasının çizip üzerinde işaretleme yaptığı yerlerden –varsakendisinin henüz düzeltmediklerini, yeni Mushaf'ına da işaretlemelidir. Bu durum hafızlık sürecindeyken yaptığı hataları görmesini sağlayacak, tekrar sürecindeyken de aynı hataları pekiştirmesini engelleyecektir.

Yanımızda bir Mushaf taşımak çoğu zaman tekrarı tamamlamaya yardımcı olur. Çünkü insanlar doğal olarak gün boyunca birden fazla randevu ile karşı karşıyadır. Bir yere gitmek için herhangi bir ulaşım aracında yarım saat ya da 1 saat, okuldaki ders aralarında bazen yarım saat veya daha fazla zaman harcarız. Bu esnada kısa da olsa boş vakitler ezber yapmak için kullanılabilir. Çünkü Kur'an-ı Kerim ezberi insanların vakitlerini ve gayretlerini tam olarak vermeden başaracakları basit bir iş değildir. Bu konuda İmam Nevevî (ö. 676/1277) şöyle demiştir: "Kur'an taşıyıcılarının ezberlediklerini muhafaza etmesi gece ve gündüz, yolculukta veya mukim iken kıraati arttırmaya çalışması gerekir."⁶⁰

Fakat bazı durumlarda hafızlıkta kullanılan Mushaf taşınamayacak kadar büyük olabilir ve o zaman cep boy ya da çanta boy denilen Mushaf devreye girer. Bu türden edinilecek küçük Mushaf'ların da aynı hatla yazılmış olmasına dikkat edilmelidir. Hafızın boş vakitlerini bu şekilde verimli kullanması hıfzını muhafaza edip kuvvetlendirmesine yardımcı olacaktır.

Altıncı mesele hafızın ezberlerini tekrar ederken kendine uygun vakitleri belirlemesidir. Bu da şahıstan şahsa değişir. Bazıları için seher vakti, bazıları için sabah namazından sonra, bazıları için ise akşam vakitleri uygun olabilir. Genel olarak hafızların ezber tekrarında tercih ettikleri vakitler sabah namazı vaktidir.⁶¹ Sabahın erken saatleri günün en verimli ve motive edici saatleridir. Ezber tekrarı için gecelerden istifade etmek de çok faydalıdır. Ayet-i kerime: "Şüphesiz ki gece kalkışı hem daha tesirli hem okuyuş bakımından daha elverişlidir"⁶² buyrulur. Bu doğrultuda sabahın erken vakitleri ve yatsıdan sonrası ezber için en elverişli zaman gibi gözükmektedir. Bununla beraber hıfzını tekrar

⁶⁰ Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *et-tıbyan fi hameleti'l-Kur'an*, (Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1996), 11-12.

⁶¹ Ramazan Gürel - Umut Kaya, "İlahiyat Fakültelerinde Hafızlık Çalışmaları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoglu - Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 267-268.

⁶² el-Müzzemmil 73/6.

ederken her gün aynı saatleri tercih etmek kişinin disipline olmasını ve daha çok verim almasını sağlayacaktır.

Yedinci mesele müşabih ayetlere karşı önlemler almasıdır. Müşabih ayetler birbirinin birebir aynısı veya benzer ayetlerin oluşturduğu ayet grubudur. Bu kelime tefsir usulündeki müteşabih kelimesi ile karıştırılmamalıdır. Burada müşabih kavramı ile sadece lafzî benzerlik kastedilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de yaklaşık iki bin ayet bir yönden de olsa bir başka ayete benzemektedir. Bir suredeki bir ayet başka surede sadece bir kelimeyle diğerinden farklılık arz ederek yer alabilmektedir. Bazen bu farklılık sadece bir harfle de olabilir. Böyle bir durum ilk başta ezberleme açısından kolaymış gibi gözükse de ezberlerin birikip çoğalmasıyla hafızın ezberlediği yerleri iyice zihnine yerleştirmemesi ve ayetler arasındaki benzerliklerin farkında olmaması işi daha da zorlaştırabilir. Hafız, herhangi bir ayeti ezberlediği zaman buna benzer bir ayetin daha önce geçtiğini fark etmesi durumunda iki ayeti dikkatlice karşılaştırması ve aralarındaki farkı düşünmesi gerekir. Bu karşılaştırmada tefsirlere müracaat ederse ayetlerin arasındaki farklılıkların çok açık bir şekilde izah edildiğini görecektir.⁶³ Bununla birlikte müşabih ayetlere rastlanılan yerlerde boşluk varsa ayet kenarına yoksa karşı sayfa kenarlarında bulunan boşluklara veya diğer ayetin geçtiği müşabih ayetlerin sayfa kenarlarına bu ayetler farklı kısımlarıyla not edilmelidir. Ayrıca diğer müşabih ayetlerin cüz ve sayfa numaralarının bu ayetlerin kenarlarına yazılması da faydalı olacaktır. Bu notlar hafızın müşabih ayetlerde takılma oranını azaltmasına yardımcı olacaktır. Henüz hafızlık aşamasındayken bu ayetlerde meydana gelen takılmalar normal karşılanmalı, hafızlık bittikten sonraki süreçte ise bahsettiğimiz not almalar ile minimum seviyeye indirilmelidir. Birbirine benzeyen ayetleri ilk aşamada hafızada tutmak her zaman kolay olmayabilir. Bunu kolaylaştırmak için bu meselenin müstakil olarak ele alındığı bazı eserlere müracaat edilmesi faydalı olacaktır.⁶⁴

Sekizinci mesele tekrar aşamasında duyu organlarından azami düzeyde yardım almaktır. Ezberi tekrar ederken duyu organlarının çok büyük önemi vardır. Ezber tekrarı aynı anda ne kadar çok duyu organına hitap edilirse ezberin kalıcılığı o ölçüde artacaktır. Ancak bu konuda farklı görüşleri ifade eden araştırmalar da mevcuttur.⁶⁵

Sayfa tekrar edilirken mutlaka Mushaf'a bakılarak çok kısık ya da çok yüksek olmayan bir sesle okunmalıdır. Bu sayede görme ve işitme duyuları birlikte kullanılmış olur. Bu iki hususun ezberlemede ihmal edilmemesi gereken durumlar olduğu belirtilmiştir.⁶⁶ Sesli ve sessiz okurken aşırılığa gidilmemeli, itidale rivayet edilmelidir. Bu konuda Hz. Peygamber'in (s) Kur'an'ı kısık sesle okuyan Hz. Ebu Bekir'e sesini biraz yükseltmesi, yüksek sesle okuyan Hz. Ömer'e ise sesini biraz alçaltması konusunda uyarıları olmuştur.⁶⁷

Eğer kalıcılığın daha da artması isteniyorsa bunlara ilaveten tekrarlanacak ezber yerlerinin yazılmasında da fayda vardır. Nitekim Osmanlılar döneminde de imla ve ezberlemede öğrencilerin mükâtebe yani ayetleri yazma yöntemi ile hafızlık yaptıkları kaydedilmiştir.⁶⁸ Fakat bu uygulama, anadili Arapça olan yazısı düzgün, okunaklı ve kolayca

⁶³ Sercani, *Kur'an'ı Nasıl Ezberlersin?*, 88.

⁶⁴ Bu konuda okunacak kitaplar için bk. Muhammed Fuat Abdülbaki, *el-Mü'cemü'l-müfehres li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm (Kur'an-ı Kerîm Fihristi)* (Kahire: Darül Hadis, 1996); Siraç Salih Melaïke, *Delilü'l-ayat müteşabihetü'l-elfaz fi kitabillahi'l-aziz*, (Demmam: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2017); Cemal Abdurrahman Ebu Hamid, *el-İkaz li tezkiri'l-huffaz bi'l-ayati'l-müteşabiheti'l-elfaz*, (Kahire: Merkezü Ammi'l-Ensari's-Sünne, 1425/2004); Mehmet Tüfekçioğlu, *Hafızlar ve Hafız Olmak İseyenler İçin Kur'an-ı Kerim'de Lafzı Müteşabih Ayetler* (İstanbul: Saadet Yayınevi, 2013).

⁶⁵ Görener, "Kur'an Ezberinin Anatomisi: Bir Süreç Değerlendirmesi", 44. Bu konuda bk. Ömer Özbek "Çoklu Zeka Uygulamaları ve Hafızlık Eğitimi", *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 203-246.

⁶⁶ Yavuz Fırat, "Kur'an Öğretimi ve Hafızlık Eğitimi Üzerine Bazı Düşünceler" *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2007), 563-564.

⁶⁷ Ebû Davûd, *Sünen*, 1/305 vd.

⁶⁸ Mustafa Kara, "Hafızlık - Meal/Tefsir İlişkisi", *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2021), 174.

yazabilme becerisine sahip öğrenciler için tavsiye edilebilir.⁶⁹ Buradan yazmak konusundaki tavsiyenin her ayet veya sayfa için değil sadece hafızın gerek telaffuz gerekse hatırlamakta ekseriyetle zorluk çektiği yerleri yazmak olduğu anlaşılmaktadır.

Dokuzuncu mesele hafızlığın yapılması için ezberin zihne yerleşeceği bir zaman ayrılmasıdır. Günümüzde hafızlığını vaktinden evvel bitiren birçok kimsenin vaktinde bitirenlere göre tekrar yapma isteğinin daha az olduğu görülmektedir. Bunun nedeninin hızlı bir şekilde yapılan bu ham sayfaların yeterince tekrar edilemeyip bir sonraki hatimde normal has değil de hafızlık diliyle zor has kategorisinde yer alması olduğu ifade edilmiştir.⁷⁰ Hafızlık adeta bir yarış halinde yaptırılmakta ve öğrenci hafızlığını tanınan süre içerisinde bitirmek zorunda bırakılmaktadır. Aile ve hocaların kısıtlı bir zamanı işaret etmeleri halinde öğrenci hafızlığını niteliksiz bir şekilde bitirmeye yönelecektir. Bu yüzden ders verirken sayfaları çok hızlı okuyacak ve bir sonraki dönüşünde yükleneceği ekstra sayfalar için yanlış telaffuzlar yapabilecektir. Böylece hafızlığın sağlanması daha da zor bir hal alacaktır.⁷¹ Hafızlıktan sonra düzenli bir şekilde yapması gereken tekrarlar ve hafızlığını muhafaza uygulamalarını yapması daha da zorlaşacaktır.

Yaptığı bir araştırmada bu konuyla ilgili olarak Baş, ilk ezberlemenin son derece önemli olduğundan ezberlenen cümle ve ayetlerin doğru ve sağlam ezberlenmesi tavsiye etmiş, ilk başta doğru ve sağlam ezberlenmeyen metinleri sonraki tekrarlarla düzeltmenin ve sağlamlaştırmanın o metni yeniden ezberlemekten daha zor olacağını⁷² belirtmiştir.

Son olarak ifade edelim ki, normal bir hafız iki ya da üç okumada bir sayfayı hatasız okuyacak hale getirmiş olmalıdır. Bu seviyeye geldiğinde onun bir sayfayı tekrar etmesi üç dakikasını alır. 3 dakika cüzdeki sayfa sayısı ile çarpılacak olursa $3 \times 20 = 60$ dakika bulunur. Bu bir saate tekabül eder. Hafızın iş ve mesleği ne olursa olsun ya da o, kendisini meşgul edecek durumlardan hangisi ile karşı karşıya kalmış olursa olsun fark etmemektedir. Gün içinde herkesin hafızlığı muhafaza için yukarıda bahsedilen şekilde okumaya ayırabileceği bir saati elbette olur ve kişi aradığında bu zamanı bulabilir.

Hafızlık sürecinde çalışkanlığı ile öne çıkmış hatta derece almış hafızların dahi kimi zaman düzenli tekrar yapmadığı bilinmektedir. Burada bahsettiğimiz örnekler kendi özel durumları ile ilgilidir. Önceki süreçte çalışkan ve hafızlıkta iyi kimseler olmak tek başına yeterli olmaz. Hafızlık tekrarını sürekli yapmak ve nihayetinde bu dünyadan hafız olarak ayrılmak için Kur'an'a aşk derecesinde bağlı olmak gerekir. Kur'an aşkı kalbini doldurmuş olan kişi mutlaka 24 saatinden bir saatini ona ayıracak ve günlük bir cüzü yapacaktır. Bir cüz ezber okuyan da ayda bir hatmi tamamlayacağından hayat boyu onu unutmayacaktır.

SONUÇ

Kur'an-ı Kerim İslâm dininin en önemli kaynağı olduğu için onun ezberi çok önemlidir. Ezberlenen ayetlerin unutulmaması da bu kaynaktan ömür boyu muhafaza için bir zarurettir. Her ne sebeple olursa olsun unutulduktan sonra hafızlığın tekrar kuvvetlendirilmesi ve bir daha unutulmaması önem arz etmektedir. Bunun için bu çalışmada muhafaza konusunda bir takım uygulamalar ve hemen akabinde tavsiyeler verilmeye çalışılmıştır. Üzerinde durulan esas konu muhafazanın sağlanması olduğundan hafızlıkla ilgili diğer süreçlere temas edilmeyip muhafaza sürecine daha çok yer verilmiştir. Bu cümleden olarak hafızların ezberlerini muhafaza etmeme nedenleri üzerinde durulup alternatif uygulamalar ve tavsiyelerle muhafaza sürecine katkı sunmak konusuna dikkat çekilmiştir.

"Hıfzı Korumanın Önemi -Bazı Uygulama ve Tavsiyeler-" konusunun işlendiği bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

⁶⁹ Ömer Özbek, "Dünyada Hafızlık Yöntem Örnekleri", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 29 (Şubat 2015), 198.

⁷⁰ Mahir Demirkol, *Hafızlığın Yol Haritası*, (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2022), 14.

⁷¹ Mahir Demirkol, *Akademik Hafızlık'ta Aile, Çocuk ve Hoca İlişkileri*, (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2021), 51.

⁷² Baş, *Kur'an'ı Okuma Okutma ve Anlama Üzerine*, 45.

• Hz. Peygamber'den (s) bu yana Kur'an yazıya geçirilmiş olsa da muhafazasında sözlü kültür öncelikli ve önemli bir unsur olmuştur.

• Türkiye'de hafızlık yapma metotları hemen her yerde aynı olmasına rağmen, hafızlığı bitirdikten sonraki tekrar aşamasındaki uygulamalarda farklılıklar olabilmektedir.

• Hafızlıkta tekrar süreci de Kur'an'ı ezber sürecindeki gibi kişiye göre değişebilmektedir. Hafızlık eğitimini tamamlayan hafızlar kendileri için bir tekrar programı hazırlamalıdır. Bunun için Diyanet İşleri Başkanlığı'nca hazırlanmış olan hafızlık tekrar programından faydalanılabilir.

• Muhafaza konusunda mevcut uygulamaların yanında ebeveynler ve öğretmenlere de önemli sorumluluklar düşmektedir. Çocuğunun hafız olmasını arzu eden anne ve babaların hafızlığı muhafaza konusunda mesleki yönlendirmelerle muhafaza sürecine katkıda bulunması bu süreci olumlu etkileyecektir. Keza bu süreçte hafızlık bilinciyle yetişmesi ve bunu sürdürmesi konusunda hocalar da üzerine düşen görevi yerine getirmelidir.

• Hafızlar çalışmamızda da bahsettiğimiz çeşitli nedenlerden dolayı hafızlıklarını kaybedebilmektedirler. Fakat birkaç istisnai durum dışında hiçbir neden hafızlığı koruyamama konusunda geçerli neden sayılmamaktadır. Hafız olmayı başaran her insan gerekli motivasyon, zaman ve mekânı kendisine sağladığında onu muhafaza etmeyi de başaracaktır.

• Her dönemde olduğu gibi günümüzde de hafızlığa karşı rağbet vardır. Fakat hafız olmak için harcanan emekler kimi zaman muhafaza sürecinde heba olmaktadır.

• Hafızlığın korunması için en önemli tedbirin Kur'an'ın sağlam bir şekilde ezberlenmesi olduğu göz önünde bulundurulmalı, ezber için harcanan zamanın boşa gitmemesi ve hafızlığın korunması için neler yapılabileceği önceden planlanmalıdır.

• Hafızlığını tamamlayan talebelerin ezberlerini kullanabilecekleri bir alanda görev almaması, ezber manasında hıfzlarını tamamlamış olsalar bile bu ezberlerini büyük oranda kaybetmelerine neden olmaktadır.

• Mevcut hafızlık sistemlerindeki eksikliklerden biri henüz ezber aşamasındayken yapılan ezberin koruma altına alınmamasıdır. Henüz ezber aşamasındayken hıfzı muhafazaya yönelik tekrar programları düzenlenmesi yapılan ezberin unutulmaması bakımından faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim

- Abdülbaki, Muhammed Fuat. *el-Mü'cemül müfehres li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm (Kur'ân-ı Kerîm Fihristi)*. Kahire: Darül Hadis, 1996.
- Affani, Seyyid bin Hüseyin. *Zikir ve Kur'an Tilaveti*. İstanbul: Nebevi Hayat Yayınları, 2022.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah es-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut ve diğerleri, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2010) 21-40.
- Algur, Hüseyin. "Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Gözüyle Türkiye'de Hafızlık Eğitimi (Nitel Bir Araştırma)". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018): 67-105.
- Askanî, İbn Hâcer. *Fethü'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-Mârifetü'l-İlmiyye, 1426.
- Baş, Erdoğan. *Kur'an'ı Okuma Okutma ve Anlama Üzerine*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım. 2022.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Kur'an ve Mushaflar Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Bilgin, Vejdî. "Psiko-Sosyal Açıdan Hafızlık: Orta Yaş Erkek Hafızlar Üzerinden Bir Değerlendirme". *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2021.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Nebi Bozkurt, "Hafız", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA)*, 15. cilt, İstanbul, 1997, 74-78.
- Cebeci, Suat - Ünsal, Bilal. "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/2 (2006), 27-52.
- Çakır, Mesut - Horoz, Yavuz. "Hafızlığı Teşvik Eden Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9 (2018), 118-140.
- Çimen, Abdullah Emin. "Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmalarıyla İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlamlaştırılmasında Bir Metot Denemesi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 91-166.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: İSAM Yayınları, 2. Basım. 2019.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım. 2020.
- Demirkol, Mahir. *Hafızlığı Kodlama Metotları*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2020.
- Demirkol, Mahir. *Akademik Hafızlık'ta Aile, Çocuk ve Hoca İlişkileri*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2. Basım. 2021.
- Demirkol, Mahir. *Hafızlıkta Cüz İçi Sayfaları Yönetme Yöntemleri*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2022.
- Demirkol, Mahir. *Hafızlığın Yol Haritası*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2022.
- DİB, Hafızlık Tekrar Programı, Erişim 07.06.2023.
<https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Hafizliktekrarprogrami20-202015.pdf>
- Duman, M. Zeki. *Nuzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 6. Basım. 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, es-Sünen, Beyrut: Dâru'l-Mârifetü'l-İlmiyye, 1422.

- Ebu Hamid, Cemal Abdurrahman. *el-İkaz li tezkiri'l-huffaz bi'l ayati'l müteşabiheti'l-elfaz*. Kahire: Merkezü Ammi'l-Ensari's-Sünne, 4. Basım, 1425/2004.
- Eğin, Osman - Öresin, Hüseyin. *Hafızlık Risalesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım. 2017.
- Fırat, Yavuz. "Kur'an Öğretimi ve Hafızlık Eğitimi Üzerine Bazı Düşünceler". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 23 (2007), 549-568.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- FMN, Memurlar Net Forum Hafızlık Koruma, Erişim 05.06.2023. <https://forum.memurlar.net/konu/cevap/da7e4b9a-53d3-e111-9ef8-14feb5cc13c9>.
- FOZK, Google Play Ferhat Özçelik Zinciri Kıрма, <https://play.google.com/store/apps/details?id=ferhat.ozcelik.zincirikirma&hl=tr&gl=US>. Erişim 05.06.2023.
- Görener, İbrahim. "Kur'an Ezberinin Anatomisi: Bir Süreç Değerlendirmesi". *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar* (Ed. Cemil Osmanoglu - Ömer Özbek). 41-55. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Gürel, Ramazan - Kaya, Umut. "İlahiyat Fakültelerinde Hafızlık Çalışmaları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar* (Ed. Cemil Osmanoglu - Ömer Özbek). 247-295. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Heyet. "Hafızlık Sürecinde Anne Babalara ve Eğitimcilere Yol Haritası". Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2019.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- Kara, Mustafa. "Hafızlık-Meal/Tefsir İlişkisi" *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2021.
- LHJS, Life Hacker, Jerry Seinfelds, Erişim 05.06.2023. <https://lifehacker.com/jerry-seinfelds-productivity-secret-281626>.
- Madazlı, Ahmet. "Öğrenilen, Ezberlenen Sure ve Ayetleri Unutmak". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3 (1986), 269-282.
- Melaïke, Sıraç Salih. *Delilü'l-ayat müteşabiheti'l-elfaz fi Kitabillahi'l-aziz*. Demmam: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2017.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422.
- Nevevî, Ebû Zekerıyya Yahya b. Şeref. *et-Tıbyan fî hameleti'l-Kur'an*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1996.
- Osmanoğlu, Cemil - Aslan, Ferda. "Hafızlık Öğrencilerinin Çalışma Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 47 (2019), 175-232.
- Özbek, Ömer. "Dünyada Hafızlık Yöntem Örnekleri". *Bilimname: Düşünce Platformu*. 29 (Şubat 2015): 183-209.
- Özbek, Ömer. "Çoklu Zekâ Uygulamaları ve Hafızlık Eğitimi", *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar* (Ed. Cemil Osmanoglu - Ömer Özbek). Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Salıhoğlu, Ziya. *İdeal Hafız'ın El Kitabı*. İstanbul: Yasin Yayıncılık, 2010.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'an Tilavetinde Türk Tavrı ve Merhum Temsilcileri*. İstanbul: Mihrabad Yayınları, 2. Basım. 2023.
- Sercani, Ragıp. *Kur'an'ı Nasıl Ezberlersin?* İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 25 cilt, Kahire: Dâru hicr, 1422/2001.

- Temel, Nihat. "Kur'an Talimi ve Hafızlık Eğitimi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 18 (2007), 35-60.
- Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*, Kahire: Dâru'l-hadis, 1419.
- Toker, İhsan. *Hafızlık Anlam ve Deneyim*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Tüfekçioğlu, Mehmet. *Hafızlar ve Hafız Olmak İsteyenler İçin Kur'an-ı Kerim'de Lafzı Müteşabih Ayetler*. İstanbul: Saadet Yayınevi, 2013.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezeri ve Tayyibetün'n-neşr*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım. 2016.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Medhal li-dirâseti's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Bağdad: Matbaatü Selmân el-A'zamî, 1976.
- Zürkani, Muhammed Abdülazim. *Menahilü'l-irfan fi ulumi'l-Kur'an*. thk, Ahmed Şemdüddin. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1988.

Tafsir Dergisi - Tafsir Journal

e-ISSN: 2792-078X

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 2 (Kasım/November 2023):42-61

Bir Kur'ân Kavramı Olarak "İrâde" "Will" (İrâda) as a Qur'an Concept

Hasan Hüseyin Karataş

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi/ Temel İslam Bilimleri Ana
Bilim Dalı (Dr.) Öğrencisi
Fatih Sultan Mehmet Foundation University, Faculty of Islamic Sciences
İstanbul, Türkiye
e-mail: hhkaratas66@hotmail.com orcid.org/ 0000-0003-0841-2416

Makale Bilgisi/Article Information
Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 2.06.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 30.7.2023
Yayın Tarihi/Pub Date: 30.11.2023

Atıf/Cite as

Karataş, Hasan Hüseyin. Bir Kur'ân Kavramı Olarak "İrâde", Tafsir Dergisi 3/2 (Kasım 2023),
42-61
Karataş, Hasan Hüseyin. " İrâda " as a Concept of the Qur'an, Tafsir Journal 3/2 (November
2023), 42-61

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article
has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. Published
by Tafsir Journal, Turkey. <http://www.tafsirdergisi.com/index.php/tafsir/index>
Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Bir Kur'ân Kavramı Olarak "İrâde"

Öz

Allah Teâlâ'nın bütün insanlığa hidayet rehberi olarak gönderdiği son ilâhî kitap Kur'ân'ı Kerîm'i Allah'ın murâdı doğrultusunda en iyi şekilde anlayabilmek için Kur'ân kavramlarının anlamlarını doğru öğrenmek büyük önem arz etmektedir. Nitekim Kur'ân'da yer alan bilgiler, emirler, yasaklar ve hükümlerin hemen hepsi kavramlarla ifade edilmektedir. Kur'ân kavramları üzerine yapılan araştırmalar, o çalışmaya konu olan kavramın; gerek sözlükler gerekse de âyetler ve tefsirler bakımından hangi manaları ifade ettiğini bütüncül bir bakış açısıyla sunmaya yöneliktir. İş bu araştırma tarihten günümüze kadar güncelliğini koruyan ve felsefe, psikoloji, kelâm gibi pek çok ilmî disiplinin temel problemlerinden olan "irâde hürriyeti" meselesinin özü niteliğindeki "irâde" teriminin, Kur'ân'da ve tefsirlerde geçen ve "istemek" olan gerçek anlamının dışında başka hangi farklı manalarda kullanıldıklarını konu edinmektedir. Kavramla alakalı olarak "irâde hürriyeti" meselesi merkezli felsefî ve kelâmî içerikli pek çok çalışma mevcuttur. Ancak bu araştırma ilgili kavramı problemleriyle ele almayı Kur'an ve tefsirler özelinde bir çalışma olması hasebiyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Farklı ilim dallarında söz konusu kavramı merkeze alan çalışmalar ise kavramın anlamsal boyutunu geniş ve bütüncül bir yaklaşımla değil, bazı anlamları ön plana çıkarılan çalışmalardır. Biz ise bu incelememizde kavramın ilim dallarındaki tartışmalı yönünü değil, Kur'ân âyetleri ve tefsirler özelinde irâde kelimesi için tercih edilen farklı anlamları geniş perspektifle ele aldık. Aynı zamanda müfessirlerin ve sözlük müelliflerinin tariflerini karşılaştırmalı olarak ele alacak olmamız da çalışmamızın ayırıcı taraflarındandır. Dolayısıyla çalışmamıza konu olan irâde kavramının âyetlerde hangi anlamlarda kullanıldığı, müfessirlerin de tefsirlerinde -gerçek anlamı dışında- hangi manalarda yorumladıkları, üzerinde durulması gereken bir husustur. Netice olarak diyebiliriz ki, bu çalışmanın ana hedefi, söz konusu kavramın anlamsal boyutunu dilciler ve müfessirler bağlamında ele alıp Kur'ân bütünlüğü içerisinde kazandığı, aynı zamanda müfessirlerin de kavrama yüklediği farklı anlamları ilgili âyetler ışığında değerlendirmektir.

Anahtar Kelimeler: İrâde, Kavram, Kur'ân, Tefsir, Anlam.

"Will" (İrâda) as a Qur'an Concept

Abstract

In order to understand the Quran, the last divine book sent by Allah Almighty as a guide for all mankind, in the best way in accordance with Allah's wish, it is of great importance to learn correctly the meanings of the concepts of the Qur'an. As a matter of fact, the information, orders, prohibitions and decrees contained in the Quran are almost all expressed in concepts. The studies conducted on the concepts of the Quran are aimed at presenting from a holistic point of view what meanings the concept that is the subject of this study expresses in terms of both dictionaries and verses and exegesis. This research deals with how different meanings of term "irâda" which is essence of issue "freedom of will" which remained current from history to present day and is one of the fundamental problems of many scientific disciplines such as philosophy psychology and *kalâm* is used in addition to its real meaning of "irâda" in the Quran and *tafsir*. As related to the concept, there are many philosophical and *kalâm*-based studies centered on the issue of "freedom of will". However, this study does not deal with the issue and concept in a problematic way and differs from the others because it is a study on the Qur'an and *tafsir*. In the studies that center the concept in question in different branches of science, the semantic dimension of the concept has been considered not with a broad and holistic approach, but in such a way that some of its meanings are brought to the fore. In this study, we revealed not the controversial aspect of the concept in the branches of science, but the different meanings preferred for the word "irâda" in the verses of the Qur'an and *tafsirs* with a broad perspective. At the same time, the

fact that we will consider the recipes of the interpreters and dictionary authors comparatively is also one of the distinguishing aspects of our study. Therefore, the meanings in which the concept of will, which is the subject of our study, is used in the verses, and the meanings in which the *mufasssirin* interpret this concept - other than its true meaning - in their interpretations, is a matter that needs to be focused on. As a result, we can say that the main goal of this study is to consider the semantic dimension of the concept in question in the context of linguists and *mufasssirin*, and to evaluate the different meanings that it has gained within the integrity of the Quran, as well as the different meanings that the *mufasssirin* attribute to the concept, in the light of the relevant verses.

Keywords: *İrâda*, Concept, Qur'an, *Tafsir*, Meaning.

Giriş

Kavramlar, en genel tanımıyla "bir objenin zihindeki tasavvuru"¹, yani "düşünme faaliyetinden bağımsız olan objenin kavranılması"² şeklinde tanımlanmaktadır. Dolayısıyla kavramlar bir düşüncenin, bir inancın doğru anlaşılmasında anahtar vazifesi görmektedir. Herhangi bir konuyla ilgili kavramların yanlış ve eksik öğrenilmesi ya da hatalı anlaşılması, büsbütün o meselenin yanlış anlaşılmasına sebebiyet verecektir. Bu yüzden herhangi bir konuyu ya da düşünceyi doğru anlamak, ilgili meseleyi, inancı ya da düşünceyi oluşturan kavramları eksiksiz bir şekilde ifade etmekten geçer.³ Bu da bize doğru düşünmeyi, doğru konuşmayı ve nihayetinde doğru hareket etmeyi sağlayacaktır. İnsanın bu dünyaya gönderiliş gayesinin istikâmet (dosdoğru) üzere bir yaşam olduğunu düşündüğümüzde hayatımızdaki kavramların zihinlerimizdeki tasavvurunun da yerli yerinde olması önem arz etmektedir.

Doğru anlaşılmasına ve yorumlanmasına en çok ihtiyaç duyulan kitap şüphesiz ki Kur'an'dır. Çünkü o, okunup anlaşılması ve nihayetinde kendisiyle amel edilmesi için insanlığa hidayet rehberi olarak gönderilmiş bir hayat rehberidir. Anlaşılması ve pratik hayatta yaşanılır olması gerektiğinin önemine binâen, âyetlere yönelik kavram çalışması, Kur'an merkezli yapılan çalışmaların önemli bir bölümünü teşkil etmektedir. Özellikle, konulu tefsir metodunun önemli bir parçası olan ve belli başlı kavramları ilmi metotlarla inceleyip bir takım sonuçlara varmaya yönelik araştırmalar, bu son ilâhî kitabın daha iyi anlaşılmasına önemli katkı sunmaktadır.

Kur'an'da geçen bir kelime zikredildiği her âyette aynı anlamı ifade etmeyebilir. Diğer bir ifadeyle, Kur'an içerisindeki kelimeler, siyâk-sibâk bağlamında ve Kur'an bütünlüğü çerçevesinde değerlendirildiğinde anlam kaymasına uğrayıp temel anlamlarının dışında farklı manaları çağrıştıracak şekilde kullanılabilir. Bu durum, Kur'an'ın ilâhî bir kitap oluşunun en önemli göstergelerindedir. Dolayısıyla yaratıcının maksadına en doğru şekilde ulaşmak, âyetlerdeki kelime ve kavramların tanımlamalarının hatasız yapılmasıyla mümkün olacaktır.

İrâde kavramı hakkında pek çok çalışma mevcut olup daha çok "irâde hürriyeti" yani insan hürriyeti problemi esas alınarak yapılan çalışmalar ön plana çıkmaktadır. Kavramın Kur'an âyetlerinde kullanımını esas alan çalışmaların bir kısmı kavramın âyetlerdeki anlamları üzerinde durmazken, bazıları sadece birkaç anlamını örneklerle zikretmektedir. Bizim bu araştırmamızda ise, irâde kelimesine yönelik tarifler karşılaştırma metoduyla ele alınmakta ve Kur'an'da ve tefsirlerde irâdenin anlamsal boyutu geniş perspektifte değerlendirilmektedir. Dinî terminolojide ve ilgili ilim dallarında irâde kavramına yönelik araştırmalar muhtelif kitap, makale ve lisansüstü tezlerden oluşmaktadır. Ağırlıklı olarak

¹ Ahmet Cevzici, "İrâde", *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 499.

² Zakir Demir, *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rifât, Hudûd ve Mustalahât Kitâbiyâtı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 104.

³ Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *İslâmî Kavramlar*, çev. Süleyman Akyüz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 7.

"irâde hürriyeti" meselesi merkezli felsefî ve kelâmî çalışmaların içeriğinde rastlasak da kavrama yönelik müstakil çalışmalar da mevcuttur. Söz konusu araştırmalar içerisinde bizim çalışmamızla yakından alakası olabilecek olanları burada zikretmek istiyoruz. Bu hususta te'lif edilen kitaplar şunlardır: M. Saim Yeprem tarafından 1983 yılında *İrade hürriyeti ve İmam Mâturîdî* ismiyle doktora tezi olarak hazırlanan sonrasında ise *İrade Hürriyeti* adıyla olarak basımı gerçekleştirilen (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016) eserdir. İrade hürriyeti meselesini felsefe, psikoloji ve kelam ilimleri çerçevesinde derinlemesine ele alan eserin içerisinde irade kavramına yönelik tarifler ve yaklaşımlar da mevcuttur. Bir diğer eser ise, Mustafa Said Yazıcıoğlu tarafından 1983 yılında doçentlik tezi olarak hazırlanan ve akabinde kitap olarak telif edilen, *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti* (Ankara, Otto yayınları, 2017) isimli çalışmadır. Bu da özellikle irâde hürriyeti meselesinin mezhepler arası karşılaştırmalı olarak ele alındığı kelâmî bir araştırmadır. Bu konudaki diğer bir çalışma, Rıdvan Özdiñç tarafından doktora tezi olarak çalışılan ve sonradan kitaplaştırılan; *Akıl, İrade, Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi* (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2013) adlı eserdir. Bu kitap, irâde hürriyeti meselesini Osmanlı düşünce dünyası merkezli ele alan, kelâmî yönü baskın bir çalışmadır. İlyas Çelebi editörlüğünde basımı gerçekleştirilen *İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'alesi* (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014) isimli matbu eser de yine kader meselesini derinlemesine inceleyen bir eserdir. Konumuzla alakalı kaleme alınan makaleler ise şunlardır: Mehmet Türkeri, "İrade Özgürlüğü Açısından Tefsîr-i Kebirdeki Din Anlayışı", *Dinler Tarihi araştırmaları*, 2 (2000). Bu makale irâde kavramının tefsirlerde kullanıldığı anlamlar üzerinde durmamaktadır. Hayati Aydın, "Kur'an'da İrade, Azm ve Tevekkül" *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9/22 (2008). Bu çalışma, irâde kavramının tarifi yapılmakla birlikte kelâmî sadadaki kullanımıyla alakalı bilgilendirme yapmaktadır. Sıtkı Gülle, "Erken Dönem Tefsirlerinde Meşîet ve İrade Kavramları" *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 2/7 (2009). Bu makalede ise irâde ve meşîet kavramlarının ilk dönem tefsirlerinde yer alıp almadıkları, yer alıyorsa hangilerinde ne kadar yer aldıkları üzerine bir çalışmadır. İrade kelimesinin tefsirlerdeki anlamları üzerinde durmamaktadır. Hamdi Gündoğar, "Kur'an'da Allah'ın Mutlak İradesi ve İlmî Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü", *Marife Dergisi* 10/3 (2010). Bu araştırma ise "irâde hürriyeti" meselesi esas alınarak hazırlanmış bir araştırmadır. Dolayısıyla bizim çalışmamızdan farklıdır. Murat Memiş, "Allah'a İzafesi Bakımından Kur'an'da İrade ve Meşîet Kavramları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2010). Bu çalışma, irâde ve meşîet kavramlarının Kur'an'da Allah'a izafe edildiği şekliyle ele alan kelâmî bir çalışmadır. Kavramın Kur'an'daki bazı anlamları üzerinde dursa da sadece birkaç anlamını örneklerle açıklamaktadır. Bütün anlamlarını tefsirler özelinde ele alan bir çalışma olmadığı için bizim araştırmamızdan ayrılmaktadır. Arif Aytekin, "Mâturîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında İrade ve Meşîet Yorumları", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (2018). Bu çalışma kulun hidâyeti, dalâleti ve rızkı hususunda Kur'an'da geçen ilâhî ve beşerî irâde ve meşîetle ilgili âyetlere Mâturîdî'nin ayptığı te'villerden örnekler sunmaktadır. Konuyla alakalı yüksek lisans tezleri ise; Abdurrahman Özcan, *Kur'an'da İlâhî İrade Kavramı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002. Söz konusu tez, Kur'an'da ilâhî irâdenin kullanım alanlarıyla alakalı bir çalışma olup bizim çalışmamızdan farklıdır. Fatih Açık, *Kur'an'ı Kerim'de İrade Hürriyeti ve Sorumluluk Çerçevesinde İnsan Hayatı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007. Bu araştırma ise ağırlıklı olarak insanın sorumluluğu ve hürriyeti üzerinde durmakta, İrade kavramının Kur'an'da kullanıldığı anlamlar üzerinde durmamaktadır. Hüsnâ Çelebi, *Elmalılı Hamdi Yazır'da İrade-Meşîet Kavramı*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2013. Bu çalışma ise kavramın Hamdi Yazır tefsiri özelinde ilâhî ve beşerî irâdeyi konu edinmektedir. Salih Öğretici, *Semantik Açısından Tefsirlerde İrade Kavramı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2015. Bu çalışma irâde kavramının, Kur'an'ın nüzûlünden önceki anlamları ve tefsirlerdeki kullanımları üzerinde durmaktadır. Bizim araştırmamız özellikle irâde kavramının dilciler ve müfessirler tarafından ele alınışını

karşılaştırma yaparak ele alması ve kavramın Kur'an ve tefsirlerdeki kullanıldığı anlamların bütüncül bir yaklaşımla ele alması açısından farklılık arz etmektedir. Sacide Aytaç, *Çağdaş Tefsirlerde İnsan Hürriyetine Yaklaşımlar*, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karaman, 2018. Bu tez, Kur'an'da insanın temel hak ve özgürlüklerini esas alan bir çalışma olup bizim araştırmamızdan farklılık arz etmektedir.

Bu itibarla, hakkında yapılan diğer çalışmalardan farklı olarak, "irâde" kelimesinin geçtiği âyetlerin, Kur'an bütünlüğü çerçevesinde en doğru biçimde anlaşılabilmesi için, kelimenin geçtiği âyetlerde ihtiva ettiği manaların tek tek ele alınıp değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Netice olarak diyebiliriz ki, bu araştırma, Kur'an'da geçen irâde ve türevlerinin müfessirler tarafından ilgili âyetlerde hangi farklı anlamlarda yorumlandığını ele alan bir çalışmadır.

1. İrâde Kelimesinin Manası

1.1. Lugat Manası

رَوَد (r-v-d) kökünden türemiş olan irâde kelimesi, رَادَ-رَوَدُ fiilinin "if'âl" vezninin mastarı olup talep etmek/istemek,⁴ ve tercih etmek,⁵ manasındadır. Aynı zamanda emretmek,⁶ yönelmek (meyil),⁷ özlem,⁸ kast etmek,⁹ şehvet,¹⁰ meşîet¹¹ ve hükmetmek¹² gibi kullanımı da mevcuttur. Bu manalarının dışında irâde kavramının "sevgi-muhabbet"¹³ anlamında kullanımına da rastlanmaktadır.

Aynı kökten türemiş olan kelimelerin bir kısmının da doğrudan ya da dolaylı olarak "istemek" manasını ihtiva ettiği görülmektedir. Örneğin; رَادَ fiilinin ismi faili olan رَادٍ kelimesi "isteyen, otlak bulmayı talep eden" gibi anlamları içermektedir.¹⁴ Aynı kökten türeyen رَوَدَ fiili de "cân-ı gönülden isteme" manasında kullanılmaktadır. "Bir şeyi bulmak için çaba göstermek" anlamına gelen رَوَدَ fiilinde dolaylı da olsa "istemek" anlamı olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵ Aynı zamanda devenin otlamak için sağa sola gidip gelmesine Araplar, الرَّوْدُ

⁴ Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, "rvd", *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî, İbrahim Semerrâî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1988), 8/63; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah: Tâcül-Luga ve Sihâhü'l-Arabîyye*, thk. Şehabeddin Ebû Amr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998), "rvd", 1/409; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğib el-İsfahânî, "rvd", *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Aytenî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2010), 212; Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, "rvd", *Lisânü'l-Arab*, nşr., Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî (Beyrut: Dârü'l-İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1997), 5/365; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid Şerif Cürcânî el-Hanefî, "irâde", *Kitâbü't-Târifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 16; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firuzâbâdî, "rvd", *Kâmûsü'l-Muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 362; Eyyüb b. Musa el-Hüseynî Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, "irâde", *el-Külliyât: Mu'cem fî'l-Mustalahâti ve'l-Fürûka'l-Lugaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mirî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 73; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hamîd et-Tehânevî el-Fârûkî, "irâde", *Keşşâfû Istilahâti'l-Fünûn*, haz. Ahmed Hasan Besic (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 2/210.

⁵ Halil b. Ahmed, "rvd", 8/63; İbn Manzûr, "rvd", 5/365.

⁶ İsfahânî, "rvd", 212.

⁷ İbn Manzûr, "rvd", 5/367; Seyyid Şerif Cürcânî, "irâde", 16; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, "irâde", 74.

⁸ Tehânevî, "irâde", 2/210.

⁹ İsfahânî, "rvd", 212; İbn Manzûr, "rvd", 5/366; Tehânevî, "irâde", 2/210.

¹⁰ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, "irâde", 75.

¹¹ Cevherî, "rvd", 1/409; Firuzâbâdî, "rvd", 362.

¹² İsfahânî, "rvd", 212.

¹³ Seyyid Şerif Cürcânî, "irâde", 16.

¹⁴ İsfahânî, "rvd", 212.

¹⁵ İbn Manzûr "rvd", 5/365-366.

kelimesini kullanırlar.¹⁶ Bununla birlikte bu ifadenin, incelemek ve bir şeyi yumuşaklıkla isteme hususunda tereddüt etmek¹⁷ kullanımı da bulunmaktadır.

Ayrıca irâde kelimesine, bir şeyi yapabilme hürriyetini içinde bulunduran "isteme" manasında "itici güç", insanın düşüncelerini duygularıyla değil, akli melekeleriyle harekete geçiren ve insana akıllı karar verme yeteneği kazandıran "bilinç yetisi" gibi anlamlar da verilmiştir.¹⁸ Bunlarla birlikte günlük hayatta irâde kavramı, "herhangi bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü", "istenç,¹⁹ ve "emir"²⁰ manalarında kullanılmasının yanında, Allah'ın irâdesi olarak "irâde-i ilâhiyye", insanların iradesi olarak "irâde-i cüz'iyye", halkın talebi ve tercihi anlamında ise "irâde-i milliyeye" şeklinde izafet tertibiyle de kullanılabilir.²¹

İrâde kelimesinin ihtiva ettiği bu manalardan hareketle kavramın çeşitli tanımları yapılmıştır. Fakat bu tanımların çoğunda "isteme" ve "tercih etme" anlamları ön plana çıkmaktadır.²² Bununla birlikte aralarında az-çok anlam farklılıkları bulunsada meşîet, ihtiyâr, kasit, şevk ve azim gibi kelimelerin de İslam kaynaklarında irâde kavramına yakın anlamda kullanıldıkları görülmektedir.²³

Şunu da ifade etmek gerekir ki, irâde kelimesi sözlüklerde ağırlıklı olarak "istemek" "tercih etmek" ve "meyletmek" manalarıyla tarif edilmiştir. Cahiliye şiirlerinde ise irâde lafzı, sadece "istemek" manasında kullanılmıştır. Dolayısıyla söz konusu kelime Cahiliye edebiyatında, daha sonra Kur'ân içerisinde kazanacağı anlamlarla kullanılmamıştır. Buradan da şunu anlıyoruz ki Kur'ân, irâde kelimesini kendinden önceki insanların kullandıkları anlam çerçevesinin dışında farklı manalarda kullanmıştır. Bu durum da bize hem Kur'ân'ın Arapçaya olan somut müdahalesini göstermesi, hem de Kur'ân lafızlarının kendi iç bağlamı ve bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini göstermesi açısından önemlidir.²⁴

1.2. İstilah Manası

İnsanoğlunun sahip olduğu güçlerin (kuvve) en kıymetlisi olarak ifade edilen²⁵ irâde, "fillerimizi istek ve amaçlarımıza göre kontrol edebilme gücü"; "kişinin eylemlerini gerçekleştirme hususunda gösterdiği kararlılık" ve "herhangi bir durum karşısında yapılacak olan fiili, hiç bir dış zorlama olmaksızın kararlaştırma ve hayata geçirme gücü" şeklinde tarif edilir.²⁶ Bunların yanı sıra, "fikirler üzerinde düşünerek onları hayata aktarma kararı", "fiil işlemeye yönelik ruhsal güçlerin tamamı"²⁷ ve "insan denilen öznel varlığın cevheri"²⁸ şeklindeki tariflere de rastlamak mümkündür.

¹⁶ İbn Manzûr, "rvd", 5/367.

¹⁷ Halil b. Ahmed, "rvd", 8/63; İsfahânî, "rvd", 212.

¹⁸ Bedia Akarsu, "İrâde", *Felsefi Terimler Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 101.

¹⁹ Şükrü Haluk Akalın vd., "İrâde", *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2010), 1203.

²⁰ Ferit Devellioğlu, "irâde", *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*, yay. haz: Aydın Sami Güneşçâl (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1999), 444.

²¹ *Meydan Larousse: Büyük Lugat ve Ansiklopedi*, "irâde" (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1969), "irâde", 6/370; Devellioğlu, "irâde", 444.

²² Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 21.

²³ Mustafa Çağrı - Hayati Hökelekli, "İrâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/381.

²⁴ Salih Öğretici, *Semantik Açından Tefsirlerde İrade Kavramı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 22.

²⁵ Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası: Devlet ve Demokrasi*, haz. Ezel Erverdi - İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 19.

²⁶ Cevizci, "irâde", 469.

²⁷ Süleyman Hayri Bolay, "irâde", *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 219.

²⁸ Topçu, *İrâdenin Davası*, 20.

İslam âlimleri, kelimenin içerdiği anlam çeşitliliği sebebiyle irâdeyi farklı şekillerde tarif ederler. Buradan hareketle sözlük (lûgat) müelliflerinin ve müfessirlerin irâde kavramına yönelik tariflerini zikretmek istiyoruz.

Cevherî (öl. 400/1009), irâde ve meşîet kelimelerinin eş anlamlı olduğunu söyleyerek irâdeyi, "meşîet" olarak tanımlamıştır.²⁹ Nitekim meşîet kavramı da istemek ve arzu etmek manalarında olup irâde kelimesinin yerine kullanılabilir.³⁰

Râğıb el-İsfahânî'ye (öl. 502/1108) göre irâde kavramı, herhangi bir fiile yönelme zamanının başlangıcında, "nefsin bir eylemi yapma hususundaki arzusudur." Fiilin nihayetinde ise bir şeyin yapılması veya yapılmamasına karar vermek anlamında kullanılır. Kavramın Allah için kullanıldığı durumda, sadece ikinci mana kastedilir. Çünkü Allah arzu etmekten ve bir şeyi temenniden münezzehtir.³¹ Çünkü dilemek ve istemek manasında "Allah irâde etti" diyemeyiz. Eğer böyle diyecek olursak, bu durumda Allah Teâlâ için acziyyet söz konusu olmuş olur ki Allah aciz bir varlık değildir. Öyleyse irâde kavramının içerdiği manalar arasında Allah hakkındaki kullanıma en uygun olanı, "fiilin, Allah'ın takdir edip irâde ettiği şekilde vuku bulması" olarak ifade edilendir.³²

İsfahânî'nin burada ilâhî irâde ile insan irâdesini ayırdığı görülmektedir. Bu ayrıma göre ilâhî irâde, herhangi bir şeyin olmasını istediğinde o şeyin meydana gelmesini gerektirecek mutlak bir irâdedir. Buna mukâbil insan irâdesi, bir şeyin olmasını dilediğinde, o şeyin meydana gelmesini gerektirmeyecek olan sınırlı bir irâdedir.

İrâdenin "bir şeye yönelme" anlamına vurgu yapan İbn Manzûr (öl. 711/1311), bu manadaki irâdenin cansız varlıklar ve hayvanlar için de kullanılabilirliğini ifade etmektedir. Bu söylemini desteklemek için de, "فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُصَ" "*Derken orada yıkılmak üzere olan (yıkılmayı irâde eden) bir duvar buldular*"³³ âyetini, örnek göstermektedir.³⁴

Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (öl. 816/1413) "kalbin, kendi arzu ve isteğiyle ruhun gıdasını talep etmesidir."³⁵ şeklinde tanımladığı irâdeyi Fîruzâbâdî, (öl. 817/1515) "basit şekilde istemek"³⁶ olarak tarif etmiştir.

Ebu'l-Bekâ el-Kefevî (öl. 1095/1684) ise, irâde kavramının tanımı hakkında, "şehvet ve ümitten oluşan bir kuvvet olup bir hükümle birlikte kişinin bir fiile meyiletmesini ifade eden bir isimdir."³⁷ şeklinde tarif etmektedir. Bu tarife benzer şekilde kelimeyi tanımlayan Tehânevî ise (öl. 1158/1745) irâde lafzını, "nefsin fiile doğru meylinde ortaya çıkan muhabbet ve kasıttır."³⁸ şeklinde tanımlamıştır.

Söz konusu tariflerde de görüleceği üzere müelliflerin çoğunluğu kelimeyi temel anlamı olan "talep/istek" anlamıyla ele alıp dar bir çerçevede tanımlamışlardır. Ancak İsfahânî, İbn Manzûr ve Kefevî "istemek" anlamıyla yetinmeyip kelimeyi, mecazi anlamlarını da dikkate alarak daha geniş bir bakış açısıyla tarife yönelmişlerdir. İbn Manzûr kavramın bütün varlıklar için kullanılabilirliğini vurgularken, İsfahânî ve Kefevî ise tariflerinde kelimenin istek, meyil, özlem, şehvet ve ümit anlamlarını birlikte zikretmişler, aynı zamanda irâdenin, "hüküm vermek" ve "tercih etmek" anlamlarını da barındırdığını ifade etmişlerdir. İrâde kavramının anlamsal boyutunun genişliği düşünüldüğünde, İsfahânî ve Kefevî'nin tariflerinin daha kapsamlı ve isabetli olduğunu söyleyebiliriz.

²⁹ Cevherî, "rvd", 1/409.

³⁰ İbn Manzûr, "rvd", 5/368.

³¹ İsfahânî, "rvd", 212.

³² Hüdverdi Adam, *İbn Arabî Kaza ve Kader* (Adapazarı: Değişim Yayınları, 1998), 125.

³³ el-Kehf 18/77.

³⁴ İbn Manzûr, "rvd", 5/366.

³⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, "irâde", 16.

³⁶ Fîruzâbâdî, "rvd", 363.

³⁷ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, "irâde", 74.

³⁸ Tehânevî, "irâde", 2/210.

İrâde kavramına yönelik müfessirlerin tariflerini burada zikretmemiz, çalışmanın mahiyeti açısından önemlidir. Bu doğrultuda müfessirlerden Mâtürîdî'ye (öl. 333/944) göre kulda görülen her fiilde irâde bulunur. Çünkü irâde, her gerçek failde bulunan bir vasıftır.³⁹ Zemahşerî (öl. 538/1144) ise, insanın bir şeyi istemesi ve kalbinin de o şeyi meyletmesi halinde irâde kelimesinin kullanıldığını söylemekte ve irâdeyi şöyle tarif etmektedir: "canlı bir varlık olan (hayat sahibi) insanda var olan ve davranışın şu şekilde değil de bu şekilde ortaya çıkmasına sebep olan haldir."⁴⁰ Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) irâdeyi tarifinde, "akıllı kişinin nefsinde hissettiği bir şeydir ki bununla kudreti, ilmi, lezzeti ve acısı arasında açık bir fark bulunmasına sebep olan mâhiyettir"⁴¹ ifadesini kullanmaktadır.

Müfessirlerden Beydâvî (öl. 685/1286) irâdeyi; "nefsin bir fiile yönelmesi (meyil) ve ona sürüklenmesidir."⁴² şeklinde tanımlarken, Ebü'l-Berekât en-Neseî (öl. 710/1310) ise, "bir kimsenin herhangi bir şeyi kendi adına istemesi ve kalben de şeye doğru meyletmesidir."⁴³ şeklinde tanımlamıştır.

Ebussuûd Efendi'nin (öl. 982/1574) "nefsi eyleme sürükleyen bir eğilim ve çekim gücü"⁴⁴ şeklindeki tarifine benzer şekilde Âlûsî (öl. 1854) de irâdeyi, "şehvet ve umudun ortak gücü olarak bir işi yapmaya yönelik istek ve arzu"⁴⁵ olarak tarif etmektedir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a (öl. 1942) göre ise insanın bir irâdeye sahip olması onun diğer varlıklardan ayıran en temel niteliklerden birisidir ve insanlığının gerekçesidir.⁴⁶

Görüldüğü üzere müfessirler, irâde kelimesini çoğunlukla "istemek" anlamının dışında mecâzî olarak tarif etmişlerdir. Müfessirlerin tanımlamalarında en çok kullandıkları anlamın ise, "meyletme" anlamı olduğu anlaşılmaktadır. Birden çok şey içerisinde kalbin birine meyletmesi, onun tercih edildiğini göstermektedir. Bu da müfessirlerin, irâde kelimesindeki "tercih" anlamını ön plana çıkardıklarının göstergesidir.

Müfessirler içerisinde irâde kelimesini en geniş anlamsal boyutuyla tarif eden kişi Zemahşerî'dir. Zira Zemahşerî kavramı tarif ederken, tercih ve seçim anlamlarına vurgu yapmakta, aynı zamanda da sahip olduğu arzu, istek ve meyil anlamlarıyla da kavramın anlamsal boyutunu geniş tutmaktadır.

Yukarıda geçen anlamlar, müfessirlerin irâde kavramını tarif ederken kullandıkları ifade biçimleridir. Lakin ilerde geleceği üzere müfessirler, ilgili âyetlerin tefsirleri esnasında irâde ve türevlerine farklı manalar da yüklemişlerdir. Kur'ân bütünlüğünü göz önünde bulundurmamak ve âyetleri, siyâk ve sibâk bağlamında değerlendirmek suretiyle, zikredilen anlamlarının dışında emretmek, hükmetmek, kastetmek ve yaratmak gibi anlamlarda kullanmışlardır. Bu anlamlar ise, irâde kelimesinin gerçek anlamının dışında ele alınan izâfî anlamlarıdır.

Son olarak ifade etmek gerekir ki, her ne kadar irâde kelimesi istilahta istemek, meyletmek ve tercih etmek anlamlarına gelse de örfümüzde ve günlük hayatımızdaki

³⁹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2007), 3/171-172.

⁴⁰ Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf 'An Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-te'vîl*, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/322.

⁴¹ Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *Mefâtihi'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 2/365.

⁴² Beydâvî, Ebû Said Nâsırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 1/63.

⁴³ Neseî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü'l-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2008), 1/73.

⁴⁴ Ebussuûd, Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/74.

⁴⁵ El-Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd, *Rûh'ul-Meânî fi Tefsiri'l-Kurâni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali 'Abdulbârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/ 210.

⁴⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. Sıtkı Güllü (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2003), 4/9.

kullanımı daha çok, kişinin tercihindeki sabrı, kararlılığı ve azimli oluşuna tekabül eder. Bu yönüyle irâde kelimesi "azim" anlamına daha yakın bir kullanımdadır. Zira dilimizde birisi için "irâdeli kimse" denildiğinde, yapmış olduğu tercihte ve almış olduğu kararda sebat eden, azim ve kararlılık gösteren kimse kastedilir. Günlük dilimizdeki bu kullanım ise daha çok felsefe ve psikolojideki irâde tanımlarıyla benzerlik göstermektedir.⁴⁷

2. Kur'ân'da ve Tefsirlerde "İrâde" Kavramının Anlamları

Kur'ân-ı Kerim'de irâde kavramı müştakları (türev) ile birlikte 139 yerde geçmektedir.⁴⁸ Kavramın âyetlerdeki kullanımında hem Allah'ın irâdesi hem de kulun irâdesi zikredilmektedir. Bu âyetlerden 47 tanesinde fâil Allah'tır.⁴⁹ Âyetlerin önemli bir bölümünde ilâhî irâdenin mutlak, sınırsız ve özgür olduğu,⁵⁰ kâinatta meydana gelen hayır-şer, güzel-çirkin, iyi-kötü, vb. her şeyin O'nun irâdesiyle ortaya çıktığı,⁵¹ kulları için hiçbir zaman kötülümü, zulmü ve zorluğu istemediği,⁵² ifade edilmektedir.

Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak insan, hem şerefli ve üstün yaratılmış hem de kendisine sorumluluk yüklenmiştir. Bir tarafta kendisine irâde hürriyeti verilmiş, diğer taraftan ise bu hürriyeti kullanma sorumluluğu onun omuzlarına yüklenmiştir.⁵³ Sorumluluk sahibi insanın irâdesinin zikredildiği âyetlerin bazıları insanın pratik hayata dair taleplerini bildirmektedir. Bununla birlikte insanın, irâdesinde özgür olduğu,⁵⁴ bundan dolayı da iyi ya da kötü şeyleri tercih etme noktasında serbest olduğu ifade edilmektedir.⁵⁵ Bununla beraber Allah'ın irâdesinin insan irâdesini sınırlandırdığı bildirilirken, insanın bütün eylemlerinde irâdesini, "Allah'ın rızâsına yönelme ve onu isteme" yönünde belirlemesi gerektiği⁵⁶ ifade edilmektedir.

Kur'ân'da geçen irâde kelimesi ve türevleri incelendiğinde, kavramın çoğunlukla "istemek" ve "tercih etmek" anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. Bununla beraber kelimenin zikredildiği âyetler bağlam (siyâk-sibâk) açısından değerlendirildiğinde bu manaların dışındaki kullanımlarıyla da karşılaşılmaktadır. İrâde kavramının gerçek anlamı dışında farklı manalardaki kullanımının, sadece Allah'ın irâdesinden söz eden âyetlerde olduğu görülmektedir. Zira Allah ile ilgili bu kullanımların sadece bir mana ile karşılanması mümkün değildir.⁵⁷

- ⁴⁷ Hayati Aydın, "Kur'ân'da İrâde, Azm ve Tevekkül", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/22 (2008), 61-62.
- ⁴⁸ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1988), 314-317.
- ⁴⁹ Murat Memiş, "Allah'a İzfâsi Bakımından Kur'an'da İrâde ve Meşîet Kavramları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2010), 99.
- ⁵⁰ "وَلَكِنَّ اللَّهَ يُفَعِّلُ مَا يُرِيدُ" *"Lâkin Allah dileğini yapar."* el-Bakara, 2/253; diğer âyetler için bk. er-Ra'd 13/11; el-Ahzâb 33/17.
- ⁵¹ "فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأْتَمَا بَعْضُهُ فِي السَّمَاءِ" *"Allah her kimi doğruya erdirmek isterse onun göğsünü İslam'a açar. Kimi de saptırmak isterse onun da göğsünü göğse çıkıyormuşçasına daraltır, sıkır"* el-En'âm, 6/125; ayrıca bk. el-İsrâ, 17/16; el-Cin 72/10.
- ⁵² "بَلْكَ آيَاتِ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظَلْمًا لِّلْعَالَمِينَ" *"İşte bunlar Allah'ın sana, hak olarak okuduğumuz âyetleridir. Allah, âlemlere hiç zulüm etmek istemez."* Âl-i İmrân 3/108; ayrıca bk. el-Bakara 2/26, 185; el-Mü'min 40/31.
- ⁵³ Fatih Açık, *Kur'an'ı Kerim'de İrâde Hürriyeti ve Sorumluluk Çerçevesinde İnsan Hayatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 27.
- ⁵⁴ "وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَخَّرْنَا لِّلشَّكْرِينَ" *"Kim dünya menfaatini isterse kendisine ondan veririz. Kim de ahiret mükâfatını isterse, ona da ondan veririz. Biz şükredenleri mükâfatlandıracağız."* Âl-i İmrân, 3/145; ayrıca bk. el-İsrâ 17/18-19; el-Ahzâb 33/28-29.
- ⁵⁵ "فَالْتِ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يَنْسِجَ أَوْ عَذَابَاتِ آيِمٍ" *"Dedi ki: Senin ailene kötülük yapmak isteyen cezası, ancak zindana atılmak veya can yakıcı bir azaptır."* Yûsuf 12/25; ayrıca bz. el-Enfâl 8/62; el-Hacc 22/25.
- ⁵⁶ "قَاتِ ذَا الْفُرْقَى حَقَّهُ وَالْمَشْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" *"Öyle ise akrabaya, yoksula ve yolcuyla hakkını ver. Bu, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak isteyenler için daha hayırlıdır. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir."* er-Rûm, 30/38-39; ayrıca bk. el-Ahzâb 33/29; el-İnsân 76/9.
- ⁵⁷ Memiş, "Allah'a İzfâsi Bakımından Kur'an'da İrâde ve Meşîet Kavramları", 99.

Müfessirler de tefsirlerinde bu kavramı ilgili âyetlerde, gerçek anlamının dışında farklı anlamlarda yorumlamışlardır. İrâde ve türevlerinin, müfessirler tarafından farklı manalarda yorumlanmasının sebeplerinden birisi, âyetleri bağlamları (siyâk ve sibâk) dikkate alınarak bütüncül bir bakış açısıyla yoruma tabi tutmuş olmalarıdır. Aynı zamanda irâde lafzının âyetler içerisinde birlikte kullanıldığı kelimelerle de etkileşime girerek anlam genişlemesine uğramış olması da kavramın, bazı âyetlerde farklı anlamlarda yorumlanmasının sebeplerindedir. Bununla birlikte bazı müfessirlerin, özellikle mezhepler arası tartışmalı meselelerle ilgili âyetleri ve kavramları, müntesibi oldukları mezheplerin fikirleri doğrultusunda yorumlamayı düstûr edinmiş olmaları da onların irâde kavramına farklı manalar vermelerine sebep olmuştur. Zira irâde kavramı, tarihin her safhasında tartışılmış ve tartışılmakta olan "irâde hürriyeti" probleminin temel kavramı niteliğinde olup bu tartışmalardan ve yorum farklılıklarından nasibine düşeni almıştır.

İrâde kavramının Kur'ân'da ve tefsirlerde kullanıldığı manalarla ilgili tespitlerimiz şunlardır:

2.1. İstemek/Talep Etmek

İrâde kelimesi, "telep etmek/istemek" anlamındadır. Kelimenin türevlerinin geçtiği pek çok âyette bu mana ön plana çıkmaktadır. Bununla ilgili bir âyett-i kerîmede şöyle buyrulmaktadır:

تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْزِيلُهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ

"İşte bunlar Allah'ın, sana hak olarak okuduğumuz âyetleridir. Allah âlemlere hiç zulmetmek istemez."⁵⁸ İrâde lafzının yine "istemek" anlamında kullanıldığı bir başka âyette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنُ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا

"O, öğüt almak isteyen ve çok şükredici olmayı dileyen kimseler için geceyi ve gündüzü birbirini ardınca getirendir."⁵⁹

Yukarıdaki âyetlerde irâde kavramı, "isteme/talep etme" manasında kullanılmıştır. Nitekim Kur'ân'ı Kerim'deki irâde kelimesi ve türevleri incelendiğinde kelimenin, çoğunlukla temel anlamı olan "istemek/talep etmek" manasında kullanıldığı görülecektir. Bu doğrultuda müfessirler de Kur'ân'daki irâde kelimesinin ve türevlerinin geçtiği âyetlerin çoğunluğunda kelimeyi, "talep etme/isteme" olan, temel anlamıyla tefsire tabii tutmuşlardır. Bu anlam doğrultusunda bir âyette Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

وَمَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مَنَ اللَّهُ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ

"Allah kimin azaba (fitne) uğramasını istemişse, artık sen onun için asla Allah'a karşı hiçbir şey yapamazsın. Onlar Allah'ın kalplerini temizlemeyi istemediği kimselerdir."⁶⁰

İmam Mâtürîdî bu âyette geçen, "وَمَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ" "Allah kimin fitneye düşmesini isterse" ifadesindeki fitnenin helak etmek ve azap etmek manalarına geldiğini, Allah'ın böyle bir şey istemesi durumunda ise, o kişiden azabı defetmeye hiç kimsenin gücünün yetmeyeceğini söylemektedir. Aynı zamanda bu cümlede Allah, fitne çıkarmayı tercih edeceklerini bildiği kimseleri fitneye düşürür. Dolayısıyla Allah Teâlâ ancak o kişinin irâde ettiği/istediği şeyi istemiş ve yine onun tercihini irâde edip seçmiştir.⁶¹

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/108.

⁵⁹ el-Furkân 25/62.

⁶⁰ el-Mâide 5/41.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/ 231-232.

Görüldüğü üzere yukarıda zikredilen âyetlerde irâde kavramı temel anlamı olan "isteme" manasında kullanılmıştır. İrâde ve türevlerinin hem Kur'ân âyetlerinde hem de tefsirlerde en fazla "isteme" anlamında kullanıldığı için, üzerinde fazlaca durmuyoruz.

İsteme/Talep etme, irâde kavramıyla kastedilen diğer manaları da ihtiva etmektedir. Bununla beraber yukarıda da ifade edildiği gibi kavramın zikredildiği bazı âyetler, bağlamı (siyâk-sibâk) çerçevesinde değerlendirildiğinde temel anlamının dışında bir takım izâfi anlamlar da ortaya çıkmaktadır. İlgili âyetlerin, Allah'ın muradına ve Kur'ân'ın ruhuna en uygun olacak şekilde doğru anlaşılabilmesi için bu âyetlerde geçen irâde kavramının temel manasının dışında farklı anlamlarda yorumlanması gerekli hale gelebilmektedir.⁶²

2.2. İhtiyâr (Tercih)

İrâde kelimesinin ve türevlerinin Kur'ân'da ifade ettiği manalardan bir diğeri "ihtiyârdır." Yani bir şeyi diğerine tercih etmek anlamıdır. Öncelikle şunu söyleyebiliriz ki, kâinatta herhangi bir varlığın var olması ve varlığının çeşitli özelliklere sahip olması, hep bir tercih ile olmuştur. Herhangi bir varlığın var oluşunu, var olmamasına tercih etmek ile var olduğu takdirde sahip olacağı özellikleri tercih etmek, her zaman bir irâde ile olmaktadır. Dolayısıyla her bir irâde, içerisinde bir tercihi barındırmaktadır.⁶³ İrâde kelimesinin ihtiyâr anlamını çağrıştırdığı bir âyette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا

"Kim de mü'min olarak âhireti ister ve ona ulaşmak için gerektiği gibi çalışırsa, işte bunların çalışmalarının karşılığı verilir."⁶⁴

Fahreddin Râzî'ye (öl. 606/1210) göre Allah Teâlâ, bu âyet-i kerîmede üç şart koşmuştur. Birinci şart, insanın yapmış olduğu âmellerle âhireti, yani âhret mükâfatını istemesidir. Yani kişinin amellerini, iyi niyetlerle samimi bir şekilde yapmasıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, "Âmeller niyetlere göre değerlendirilir, herkes yaptığı işin karşılığını niyetine göre alır."⁶⁵ hadis-i şerifinde buyurduğu gibi kalpteki niyetler, âhirete yönelik, içten ve ihlaslı olmaz ise kişi o âmellerinden bir karşılık bulamaz. İkinci şart, kişinin âhret için çabalamasıdır. Bu da âhret sevabını kazanmak için yapılacak olan âmelin, âhirette mükâfat kazandıracak âmellerden olmasıdır. Şartların üçüncüsü ise âyette geçen, "وَهُوَ مُؤْمِنٌ" "mü'min olarak" ifadesidir. Çünkü salih âmellerin mükâfata nâil olabilmesinin temel şartı, kişide imanın mevcut olmasıdır. Şayet şart bulunmaz ise bu durumda meşrû (ona bağlı şey) da bulunmaz.⁶⁶

Görüldüğü üzere Râzî âyetin tefsirinde doğrudan zikretmese de irâde lafzındaki "tercih" anlamını ön plana çıkarmıştır. Zira belirtmiş olduğu şartların hepsi bir tercihi ifade etmektedir. Dolayısıyla kişi sahip olduğu irâdeyi, mezkur şartların gereklerini yerine getirecek doğrultuda, bir "tercih" olarak ortaya koyarsa, tercihlerinin karşılığında arzu ettiği mükâfatı da elde edecektir. Bu âyetin hemen öncesindeki âyette Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاها مَدْموماً مَدْحُورًا

⁶² Memiş, "Allah'a İzafe Bakımından Kur'an'da İrâde ve Meşîet Kavramları", 101.

⁶³ Salih Öğretici, *Semantik Açıdan Tefsirlerde İrade Kavramı*, 29.

⁶⁴ el-İsrâ 17/19.

⁶⁵ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Sahîh-i Buhârî* (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1993), "Bed'ül-Vahy", 1 (1), "İmân", 39 (54), "Nikâh", 5 (4783); et-Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd), *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Fezâilü'l-Cihâd", 16 (1647).

⁶⁶ Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, 20/317.

"Kim bu geçici dünyayı isterse orada ona, (evet) dilediğimiz kimseye dilediğimiz kadar hemen veririz. Sonra da cehennemi ona mekan yaparız. O, buraya kınanmış ve Allah'ın rahmetinden kovulmuş olarak girer."⁶⁷

Zemahşerî'ye göre Yüce Allah bu âyetteki durumu, iki şart ile kayıt altına almıştır. Birincisi, dünyada verilecek olan her şeyin ilâhî irâde ile kayıt altına alınması, ikincisi ise kendilerine dünyalık verilecek olan kişilerin, ilâhî irâde ile tespit edileceklerinin kayıt altına alınmasıdır. Nitekim dünyayı tercih edip Allah'tan sadece onu isteyen kimseler, Allah'ın dilediği miktarda isteklerine karşılık bulacaklardır. İhlâslı ve takva sahibi mü'min kulların tercihi ise bu dünya değil, âhiret yurdunun zenginliğidir.⁶⁸ Görüldüğü üzere Zemahşerî, âyetin tefsirinde irâde lafzını tercih anlamında yorumlamıştır.

Bu doğrultuda diyebiliriz ki âyette, dünyayı ve dünyanın zevklerini isteyenlerin, yani dünyayı ahirete tercih edenlerin ne ile karşılaşacakları haber verilmektedir. Hemen sonrasında gelen -yukarıda da zikrettiğimiz- âyette ise, geçici dünyayı değil de âhireti tercih edenlerin karşılaşacakları durum bildirilmekte olup adeta dünya ile âhiret arasında bir tercih yapılması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu da, âyetlerdeki irâde kelimelerinin ihtiyâr (tercih) anlamında kullanıldıklarının bariz göstergesidir.

2.3. Hüküm Vermek

İrâde kelimesinin ihtiva ettiği manalardan birisi de "hüküm vermek"tir.⁶⁹ Sözlüklerde geçen manalarının ifade edildiği kısımda, irâde kavramının anlamlarından birisinin de "hüküm vermek" olduğu geçmişti. İsfahânî de irâde kavramının "güç/kuvvet" manasını ihtiva etmesinden dolayı hüküm anlamını da içerdiğini söylemektedir.⁷⁰ Aşağıda geleceği üzere müfessirlerden bir kısmı da irâde ve türevlerini bazı âyetlerde temel manasının dışında "hüküm vermek" anlamında yorumlamışlardır. İrâde kavramının hüküm anlamını ihtiva ettiği bir âyette Allah Teâlâ bir âyette şöyle buyurmuştur:

قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً

"De ki: Eğer Allah size bir kötülük dilerse sizi Allah'tan koruyacak kimdir? Yahut size bir rahmet dilerse (buna engel olacak kimdir?)."⁷¹

Râğıb el-İsfahânî'ye göre irâde kelimesinin Allah ile ilgili kullanımlarında başlangıç değil yalnızca son kastedilir. Çünkü Allah Teâlâ kendisinde istek veya özlem duyma gibi anlamların bulunmasından münezzehtir. Bu sebeptendir ki ne zaman "اراد الله كذا" (Allah şöyle bir şey irâde etti) denilirse bunun anlamı şudur: "Yüce Allah bir şeyle ilgili olarak, onun nasıl olacağı hususunda hüküm verdi."⁷²

Aynı şekilde Müfessirler de tefsirlerinde irâde ve türevlerinin geçtiği bazı âyetlerde ilgili kavramı, temel anlamının dışında 'hüküm vermek' manasında tefsir etmişlerdir. Müfessirlerin irâde kelimesine hüküm anlamını verdikleri bir âyette Mevlâ Teâlâ şöyle buyurmuştur:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُنْتَلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحْلِيِّ الصَّيِّدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ

⁶⁷ el-İsrâ 17/18.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/1086.

⁶⁹ Harun Işık, *Mâturîdî'de İnsan Özgürlüğü* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 60; İsfahânî, "rvd", 212.

⁷⁰ İsfahânî, "rvd", 212.

⁷¹ el-Ahzâb 33/17.

⁷² İsfahânî, "rvd", 212.

"Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin. İhramda bulunduğunuz sırada avlanmayı helal saymamanız şartıyla, size bildirilecek olanların dışındaki "en'am" denilen hayvanlar sizin için helâl kılınmıştır. Şüphesiz Allah dilediği hükmü verir."⁷³

İmam Mâtürîdî, âyette geçen, "إِنَّ اللَّهَ يَخُكُّمُ مَا يُرِيدُ" "*Şüphesiz Allah dilediği hükmü verir.*" ifadesini şöyle açıklamaktadır: "Hüküm Allah'ındır, helal ve haram kılma hususunda istediği konuda istediği hükmü veren sadece O'dur. Sizin hüküm vermek gibi bir hakkınız ve yetkiniz yoktur. Allah'ın dilediği (irâde ettiği) bir konuda hüküm vermemesi ise düşünülemez."⁷⁴ Mâtürîdî burada "hüküm vermek" anlamını irâde etmek ile aynı manada kullanmıştır.

Râzî de "إِنَّ اللَّهَ يَخُكُّمُ مَا يُرِيدُ" ifadesini şöyle tefsir etmiştir: "Allah her şeyin sahibi ve her şeyin yaratandır. Bu sebeple onun hükmüne kesinlikle itiraz edilemez."⁷⁵ Elmalılı Hamdi Yazır da âyette geçen irâde lafzını; "Allah neyi irâde ederse onu hükmeder" şeklinde yorumlamıştır.⁷⁶ Dolayısıyla ona göre "Allah bir şeyi irâde etti" denildiğinde bunun anlamı, "Allah o konuda böyle hüküm verdi" şeklinde olmaktadır. Görüldüğü üzere hem Râzî hem de Hamdi Yazır ilâhî irâdeyi, "hüküm vermek" anlamıyla tefsire tabii tutarak irâdedeki "hüküm" manasını ön plana çıkarmışlardır.

2.4. Kastetmek

Kur'ân'ı Kerim'de ve tefsirlerde irâde kelimesinin ihtiva ettiği manalarda birisi de "kastetmek" tir. Bazı müfessirlerin irâde lafzını "kastetmek" anlamı doğrultusunda yorumladıkları bir âyette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا بَلْ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ

"Şüphe yok ki, Allah herhangi bir şeyi, bir sivrisineği, hatta onun da ötesindeki misal vermekten utanıp çekinmez. Bunun karşısında iman edenler onun, Allah'tan gelen gerçek olduğunu bilirler. İnkâr edenler ise, "Allah örnek olarak bununla neyi kastediyor?" derler. Allah birçok kimseyi onunla saptırır, birçok kimseyi de onunla doğru yola iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri saptırır."⁷⁷

Bu âyette geçen irâde lafzı "kastetmek" anlamında kullanılmıştır.⁷⁸ Çünkü buradaki kullanıma "kastetmek" anlamının dışında, kavramın ihtiva ettiği diğer anlamlardan herhangi birini vermek uygun düşmemektedir.⁷⁹

Bu âyet, inkârcıların yadırgadıkları küçük şeylerin örnek olarak verilmesinin, yadırganacak bir şey olmadığını bildirmek üzere nâzil olmuş olup, özellikle maksadın anlaşılması için örneklendirmeye başvurulduğunu anlatmaktadır. Buna göre eğer verilen temsil ile anlatılmak istenen şey sıradan bir şey ise, bu durumda örnek aynı şekilde olur. Şayet temsil ile anlatılmak istenen şey sıradan bir şey ise, bu durumda örnek aynı şekilde olur. Buradan hareketle, inkârcıların Allah'a şirk koştukları putların sinekten bile değersiz olduklarını anlatmak için, "بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا" "*sivrisinek ve ondan daha küçüğü*" benzetmesi yapılmıştır. Bu şekilde bir örnek veren kişi asla yadırganamaz ve alaya alınamaz zira örnek, gayet yerinde

⁷³ el-Mâide 5/1.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/ 133-134.

⁷⁵ Râzî, *Mefâti'hü'l-Gayb*, 11/279.

⁷⁶ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 3/269.

⁷⁷ el-Bakara 2/26.

⁷⁸ Râzî, *Mefâti'hü'l-Gayb*, 2/365; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/92.

⁷⁹ Memiş, "Allah'a İzfafesi Bakımından Kur'an'da İrâde ve Meşîet Kavramları", 100.

bir örnektir. Ne de olsa benzetilen ile benzeyen tamamen uyumlu olmuş ve maksadını hâsıl etmiştir.⁸⁰

Zemahşerî, bu ifadeleriyle, âyette geçen irâde kelimesindeki "kastetmek" anlamını ön plana çıkarmaktadır. Allah'ın böyle bir temsil getirmekteki maksadının ne olduğu hususunda inkârcıların şaşkınlıklarına yer vermiş ve bu şaşkınlık karşısında bir maksat arayışına düştüklerini ifade etmiştir. İrâde kavramının kastetmek anlamıyla tefsir edildiği bir başka âyet-i kerîmede Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ

"İşte ahiret yurdu. Biz onu yeryüzünde büyüklük taslamayan ve bozgunculuk çıkarmayanlara has kılarız. Sonuç, Allah'a karşı gelmekten sakınanlarıdır."⁸¹

Bu âyette geçen irâde kelimesi de yine "kastetme" manasında kullanılmıştır. Bu doğrultuda âyetteki anlam şu şekildedir: "(kibre) meyletmezler, yönlerini kibre çevirmezler ya da onu amaçlamazlar (kastetmezler)..."⁸²

Zemahşerî'ye göre Yüce Allah bu âyette âhiret yurdunu ve oranın nimetlerini, kibri ve fesâdı terk etmeye değil, bu gibi hasletleri irâde etmeye, yani kalbin bunlara yönelik meylinin ve kastının terk edilmesine bağlamıştır.⁸³

Neseî de ilgili âyeti şöyle açıklamıştır: "Allah, bu âyette vaad edilen âhireti ve mükâfatlarını, bozgunculuğu ve kibirlenmeyi bırakanlara değil, kalben böyle kötülöklere kastetmeyenlere, yani irâdelerini bu doğrultuda kanalize edenlere taallük ettirmiştir."⁸⁴

Görüldüğü kadarıyla söz konusu iki müfessir de âyeti neredeyse aynı manada yorumlamışlardır. İkisi de âyette geçen "لَا يُرِيدُونَ" ifadesini, "kastetme" anlamı doğrultusunda ele almışlardır. Yani kibir ve fesâdı uygulamak bir tarafa, kalpte bu hasletlere yönelik bir niyetin ve kastın dahi olmaması gerekmektedir.

2.5. Emretmek

İrâde kavramının içerdiği manalardan bir diğeri de, "emretmek" anlamıdır ve Kur'ân'da irâde ve türevlerinin geçtiği bazı yerlerde kavramdan kastedilen mana olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı müfessirler, aşağıda geçen âyet-i kerîmedeki يُرِيدُ kelimesini emretmek anlamı doğrultusunda tefsir etmişlerdir. İlgili âyette Allah şöyle buyurmaktadır:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

"Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez."⁸⁵

Bu âyet-i kerîmede geçen irâde kavramlarından ağırlıklı olarak "emir" anlamı kastedildiği anlaşılmaktadır.⁸⁶ Bazı âyetlerde irâde lafzı, buradaki kullanımında olduğu gibi "emretmek" manasında kullanılmıştır. Günlük dilde "şunu sana emrediyorum" anlamında "أريد منك كذا" denildiği gibi, âyette geçen irâde kelimeleriyle de emir anlamı kastedilmiştir.⁸⁷

İmam Mâtürîdî, bu âyeti yorumlarken, Mu'tezile'nin âyet hakkındaki beyanını nakleder. Onun nakline göre: "Mu'tezile âlimleri: "Hastalık veya yolculuk esnasında oruç tutan kimse Allah'ın istemediği bir şeyi yapmış olur. Zira Allah, bizim için zorluk değil kolaylık istediğini (emrettiğini) bildiriyor. Bir kimse hastalık halinde veya yolculuk esnasında oruç

⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/309-310.

⁸¹ el-Kasas 28/83.

⁸² İsfahânî, "rvd", 212.

⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/116.

⁸⁴ Neseî, *Medârikü'l-Tenzil*, 2/ 661.

⁸⁵ el-Bakara 2/185.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/11; Işık, *Mâtürîdî'de İnsan Özgürlüğü*, 60.

⁸⁷ İsfahânî, "rvd", 212.

tuttuğu takdirde zorluğu seçmiş olur. Allah ise bunu istemediğini beyan etmiştir, dolayısıyla insan Allah'ın emretmediği (dilemediği) bir şeyi yapmış olur."

Mu'tezile'nin bu görüşünü aktaran Mâtürîdî şöyle devam eder: "Bizim bu husustaki düşüncemiz ise şöyledir: "Hastalık veya yolculuk sırasında oruç tutamayabileceğinize izin vermek suretiyle Cenâb-ı Hakk, sizin için kolaylık ister, anlamındadır. Zira fıkıh âlimleri yolculuk halinde iken oruç tutmanın daha faziletli olduğu hususunda ittifak etmişlerdir."⁸⁸

Söz konusu âyet özelinde ifade edecek olursak, Mu'tezile'nin yaklaşımının daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Neticede Allah kulları için her durumda kolaylık murâd ediyor, lâkin kullar kolay olanı değil de zor olanı tercih ettiklerinde, Allah'ın rızasının olmadığı ve istemediği, yani irâde etmediği bir şeyi yapmış oluyorlar. Dolayısıyla burada Mu'tezile, Allah'ın irâdesinin mutlak bir emir olmadığını ve hür irâdesiyle tercih hakkı olan insanın da Allah'ın isteğinin ve irâdesinin aksine hareket edebileceğini söylemektedir.

Zemahşerî'ye göre de Allah, yolculuk esnasında oruç tutmayı ve yiyip içmeyi kolaylık olsun diye kastetmiştir. Böylelikle din ile ilgili bir meselede insanlardan zorluğu kaldırmış ve nihayetinde onlara kolay olanı emretmiştir.⁸⁹ Zemahşerî'nin buradaki açıklamasından, âyette geçen irâde lafzını "emretmek" manasında ele aldığını anlıyoruz.

Fahreddin er-Râzî ise, âyette geçen kolaylık ve zorluğun (yüsr ve 'usr) umûmî bir şey olmadığını söyler ve Allah'ın, zorluk bulunan bir şeyi emretmeyi irâde etmediğini bildirir. Devamında ise şunları söyler: "Lakin Allah, bazen zor olanı emretse de, bu da emrin irâdeden ayrı olarak meydana gelebileceğinden dolaydır."⁹⁰ İlgili âyeti bu şekilde yorumlayan Râzî, âyette geçen irâde lafzının "emretmek" anlamında yorumlanabileceğini vurgulamıştır. Bununla birlikte Allah Teâlâ'nın, kullardan zor olan şeyleri de isteyebileceğini, dolayısıyla âyetten böyle bir anlamın da çıkabileceğini bildirmiştir. Râzî'nin bu ifadeleri, kendisinin diğer müfessirlerden ayrıldığı noktadır.

Âyet-i kerîmede Allah'ın, kulları için irâde ettiği (emrettiği) hususların kullar için hem dünyevî hem de uhrevî kolaylıkları olduğu bildirilmiştir. Yolcuların ve hasta olanların, oruç tutamadıkları günlerin sayısı kadar oruçlarını kaza edebilecekleri ifade edilmiş ve daha sonra da Allah'ın kulları için kolaylık istediği bildirilmiştir. İrâde lafzından önce orucun emredilmesi ve hastalar ile yolculara ruhsat tanınması, âyette geçen irâde kavramı ile "emretmek" anlamının kastedilmiş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.⁹¹

Ebü'l-Berekât en-Neseî, Bakara sûresinde geçen; "وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا" "Küfre saplananlar ise "Allah bununla neyi kastetmiştir" diyorlar."⁹² âyet-i kerîmesini tefsir ederken irâde hususunda Mu'tezile'nin Allah Teâlâ'yı, kendi fiilleri konusunda irâde eden, yani yaratan bir fâil olarak, kulların fiilleri konusunda ise "emreden" olarak izah ettiğini söylemektedir. Bu "irâde etme/emretme" durumu ise onlara göre kulların kötü olarak nitelendirilen fiillerinde değil, sadece iyi olarak değerlendirilen fiillerinde kendini göstermektedir.⁹³

Âyetler çerçevesinde yorumlarını aktardığımız müfessirler, mezkur âyetlerde geçen irâde lafızlarını "emretmek" manasında yorumlamışlardır. Mu'tezile'ye göre Allah bir meselede kolay olanı emretse bile insanın kendi irâdesiyle zor olanı tercih edebileceğini, dolayısıyla Allah'ın irâdesinin aksine bir iş yapmış olacağını söylemektedir. Mu'tezile'nin bu yaklaşımını eleştiren Mâtürîdî ise, Allah'ın irâdesinin her durumda geçerli olduğunu vurgulamıştır. İrâde kelimesindeki "emretmek" anlamını kabul eden Râzî ise, bununla birlikte Allah'ın, yaratmak ve istemek anlamlarındaki irâdesinin seferîlik anındaki oruç

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/ 361.

⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/618.

⁹⁰ Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, 5/258.

⁹¹ Salih Öğretici, *Semantik Açısından Tefsirlerde İrade Kavramı*, 29.

⁹² el-Bakara 2/26.

⁹³ Neseî, *Medârikü'-Tenzil*, 1/73.

tutma durumunu da kapsadığını, bu sebeple de kulun yine Allah'ın irâdesinin dışına çıkmadığını ifade etmektedir. Neseî'nin ifadelerinden de anladığımız kadarıyla o da ilgili âyetteki irâde kelimesini, "emretmek" anlamında ele almaktadır.

2.6. Yaratmak

İrâde kelimesiyle müştak olup Allah'a izafe edilen fiillerden bazıları "yaratma" anlamı ifade etmektedir. İrâde ve türevlerinin müfessirler tarafından söz konusu anlam doğrultusunda yorumlandığı âyetlerin birinde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلْنَا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلْنَا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ

*"Eğer Allah dilesedydi bunların arkasından gelen (millet)ler kendilerine apaçık deliller geldikten sonra birbirlerini öldürmezlerdi. Fakat ayrılığa düştüler. Onlardan inananlar da vardı, inkâr edenler de. Yine Allah dilesedydi birbirlerini öldürmezlerdi. Lâkin Allah dilediğini yapandır."*⁹⁴

Mâtürîdî bu âyeti yorumlarken birkaç yerinde, Mu'tezile'ye cevap olacak nitelikte ifadeler olduğunu belirterek şöyle demiştir: "Allah Teâlâ eğer insanların savaşmamalarını dilemiş olsaydı bu takdirde onlar zaten savaşmazlardı. Mu'tezile ise, "Allah onların savaşmalarını istemediği halde onlar savaşmışlardır." demektedir. Oysaki Cenâb-ı Hak, âyetin son kısmındaki "وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ" "*Lâkin Allah dilediğini yapandır.*" cümlesiyle Allah'ın, dilediği şeyi mutlaka yerine getirdiğini veya getireceğini bildirmektedir. Böylelikle ilâhî irâdenin içerisinde fiilin de var olduğu sabit olmuştur. Oysa Mu'tezile âlimleri: "Allah irâde ettiğini (dilediğini) yapmaz" demektedirler.⁹⁵

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, âyette geçen irâde ifadesiyle, fiilin meydana geldiğini söylemektedir. Buna göre Mâtürîdî, buradaki irâde kavramını "istemek" anlamındaki bir kelime olarak değil, fiilin gerçekleşmesini de gerekli kılan bir kavram olarak ele almaktadır. Bu doğrultuda âyetteki irâde kelimesine, "yaratma" anlamını uygun görmektedir.⁹⁶

Bu âyetin tefsirinde Zemahşerî, ihtilafların ve savaşların gerçekleşmemesi konusunda Allah'ın irâdesinin söz konusu olduğunu, ancak bu irâdede herhangi bir icbar (zorlama) olmadığını belirtmiştir. Şöyle ki; Allah'ın irâdesi aksi istikamette olmasına rağmen insanlar yine de birbirleriyle savaşmışlardır. Bir başka ifadeyle; Allah Teâlâ insanların savaşmalarını istemediği (irâde etmediği/dilemediği) halde onlar savaşmışlardır.⁹⁷ Görüldüğü kadarıyla Zemahşerî âyette geçen irâde kelimesini, Mâtürîdî'nin aksine zorlayıcı olmayan bir "isteme" manasında yorumlamıştır.

Fahreddin er-Râzî ise, âyetin son kısmındaki "وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ" ifadesiyle, Allah'ın istediğini muvaffak kılıp istediğini de yardımsız bırakabileceğini, bundan dolayı da onun irâdesine ve fiiline hiçbir kimsenin itiraz edemeyeceğini bildirmektedir. Aynı zamanda âyetin bu kısmının, Cenâb-ı Hakk'ın dilediği her şeyi yapabileceğine/yaratabileceğine delil teşkil ettiğini bildirmektedir. Ayrıca Râzî'ye göre bu cümle, Allah'ın amelleri yarattığına ve kâinatı irâdesine doğrultusunda idare ettiğine de delâlet etmektedir.⁹⁸ Râzî söz konusu irâde kavramını, iyi, kötü, itaat, isyan, yaratma vb. her şeyi içine alacak şekilde geniş anlamsal boyutuyla yorumlamıştır. Ona göre Allah'ın irâdesi kesinlikle karşı konulamaz ve geri çevrilemez bir istek ve irâdedir.

⁹⁴ el-Bakara 2/253.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/150.

⁹⁶ Salih Öğretici, *Semantik Açısından İrade Kavramı*, 46.

⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/790-792.

⁹⁸ Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, 6/530.

Görüldüğü üzere, söz konusu âyetle alakalı yorumlarına yer verdiğimiz müfessirler, irâde kelimesi hakkında farklı değerlendirmeler yapmışlardır. Mâturîdî ve Râzî, Allah'ın irâde ettiği/dilediği bir şeyin mutlaka olacağını, dilemediği bir şeyin ise kesinlikle gerçekleşmeyeceğini söylemektedirler. Anladığımız kadarıyla bu iki müellif âyette geçen ilâhî irâdeye, tekvînî irâde cihetinden yaklaşarak, irâde kelimesine "yaratmak" anlamını yüklemişlerdir. Bununla beraber, O'nun irâdesinde hiçbir değişiklik olmayacağını ve istediği bir şeyin kesinlikle gerçekleşeceğini, istemediği bir şeyin ise hiçbir surette gerçekleşmeyeceğini vurgulamışlardır.

Bu iki müfessirin aksine Zemahşerî, âyette geçen ilâhî irâdeyi, teşrî irâde anlamında değerlendirerek Allah'ın, savaş halini istemediği halde teşrî irâdesi gereği ona müdahale etmediğini ifade etmektedir. Nasıl ki, teşrî irâdede Allah'ın bir şeyi istemesi, o şeyin olmasını gerekli kılmıyorsa, burada da Allah Teâlâ'nın savaş olmaması yönündeki istegi ve irâdesi, savaşın gerçekleşmesine mani olmamaktadır. Zira eğer kullar kendi irâdeleriyle savaşmayı tercih etmişlerse Allah, savaşın olmasını istemese de kâinata koyduğu kanun ve nizam gereği onu yaratır. Neticede şunu söyleyebiliriz ki, Zemahşerî'nin âyet hakkındaki yaklaşımı daha isabetli durmaktadır.

Elmalılı Hamdi Yazır da, söz konusu âyette geçen irâde lafzını, "yaratmak" anlamıyla ele almaktadır. Yazır âyette geçen, "وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ" "*Lâkin Allah dilediğini yapandır.*" ifadesini açıklarken, Allah'ın dilediğini mutlak manada yapabilen bir irâdeye sahip olduğunu bildirir. Aynı zamanda Yazır, Zemahşerî'nin de dediği gibi Allah'ın bu irâdesinin her zaman hayır olarak tecelli etmeyebileceğini, bazen şer olarak da tecelli edebileceğini söyler. Bu durumun sebebinin ise, Allah Teâlâ'nın kullarını mecbur tutucu olamaması olduğunu ifade eder. Ona göre Allah isteseydi insanları zorla barışa yönlendirirdi. Ancak koymuş olduğu âlem nizamı gereği bu duruma müdahale etmemiştir. Dolayısıyla ihtilâfların ve savaşların hayır yönü de şer yönü de Allah'ın irâdesi dâhilinde meydana gelmekle birlikte Allah'ın emri ve rızası hayır yönündedir.⁹⁹ Bazı müfessirlerin irâde kelimesine yaratma anlamını verdikleri bir diğer âyette Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

"Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri o şeye ancak "Ol!" demektir. O da hemen oluverir."¹⁰⁰

Zemahşerî bu âyeti şu şekilde yorumlamıştır: "Allah'ın "emri", yani durumu şudur: Bir şeyi irâde ettiğinde, yani hikmetinin gereği olarak bir şey vücûda gelmesi gerektiğinde, ona "ol" demesi ve o şeyi varlık âlemine çıkarmasıdır, yani yaratmasıdır."¹⁰¹ Dolayısıyla burada irâde lafzının, Zemahşerî tarafından "yaratma" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu âyetin bir öncesindeki âyette ise şöyle buyrulmaktadır:

أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ

"Gökleri ve yeri yaratan Allah'ın, onların benzerini yaratmaya gücü yetmez mi? Evet yeter. O, hakkıyla yaratandır, hakkıyla bilendir."¹⁰²

Görülüyor ki, bu âyette de Allah Teâlâ'nın her türlü yaratmaya kâdir olduğu bildirilmektedir. Dolayısıyla bu iki âyet Kur'ân bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde yukarıdaki âyetteki irâde lafzının "yaratma" anlamında kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü dünyada ve ahretteki her şeyin, Allah'ın irâdesi doğrultusunda yaratılmış veya yaratılacak olması, bu âyetlerden anlaşılmaktadır. Bu da bize yaratma gerçeğinin, Allah'ın irâdesi sonucunda ortaya çıkan bir vâkıa olduğu gerçeğini açıklamaktadır. Yine Bürûc

⁹⁹ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 2/224-225.

¹⁰⁰ Yâsîn 36/82.

¹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/674-675.

¹⁰² Yâsîn 36/81.

sûresindeki "فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ" "Dilediğini mutlaka yapandır."¹⁰³ âyetinde geçen irâde lafzı da "yaratma" manasında kullanılmıştır.¹⁰⁴ İrâde lafzının yaratma anlamıyla ele alındığı bir başka âyette Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ

"Muhakkak ki Allah, iman edip salih amel işleyenleri çinden ırmaklar akan cennetlere koyacaktır. Şüphesiz Allah dilediğini yapar."¹⁰⁵

Bu âyeti yorumlarken âyette geçen irâde lafzıyla ilgili bir değerlendirmede bulunan Fahreddin er-Râzî'ye göre Allah, burada insanın imanını murâd etmiştir. Bu da imanın yaratıcısının Allah olduğunu bizlere göstermektedir. Bununla birlikte Râzî, Ka'bî'nin (öl. 319/931) bu duruma karşı çıktığını belirtir ve onun, "Allah Teâlâ başkasının yapmak istediğini değil, kendisinin yapmak istediği şeyi yapar." dediğini aktararak Ka'bî'ye şu şekilde cevap verir: "Âyette geçen "مَا يُرِيدُ" 'ne dilerse' ifadesi Allah hakkında hem insanların yapmak istediği fiilleri hem de kendi yapmak (yaratmak) istediği fiilleri içine alan genel (umûmî) bir ifadedir. Bu genelleyici ifadeyi sınırlamak veya kayıtlamak ise âyetin anlamına ters düşmektedir."¹⁰⁶

Burada Râzî, inanan kulların imanlarının fâilinin, yani irâde edenin Allah olduğunu söylemektedir. Binaenaleyh Allah'ın bir fiili irâde edip o fiilin faili olması, aynı zamanda o fiilin yaratıcısı olması anlamına gelmektedir. Bu da Râzî'nin âyette geçen irâde kelimesini "yaratma" anlamında yorumladığını göstermektedir.

Râzî ifadesinin devamında, kulların fiillerinin yaratılması mevzusunda İslam âlimlerinin, âyette geçen "إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ" "Allah ne dilerse yapar." cümlesini delil getirdiklerini aktarmaktadır.¹⁰⁷

Görüldüğü üzere irâde kavramı, yorumlarına müracaat ettiğimiz müfessirler tarafından söz konusu âyetlerde, temel anlamının dışında "yaratmak" manasında yoruma yorumlanmıştır.

Sonuç

Bu çalışma, kavramların anlamlarının doğru bilinmesinin ve öğrenilmesinin, Kur'ân'ı doğru anlama hususundaki önemine binâen irâde kavramının Kur'ân'da ve tefsirlerde kullanıldığı farklı anlamları ele almaktadır. Bu doğrultuda araştırmamızda çalışmaya konu olan irâde kavramının âyetler içerisinde ve tefsirlerde kullanıldığı anlamlar üzerinde durulmuştur. Farklı ilim dallarına mensup ilim adamları tarafından çeşitli şekillerde tarif edilen irâde kavramı, Kur'ân'da ve tefsirlerde "istemek/talep etmek" anlamının dışında "hüküm vermek", "yaratmak", "kastetmek", "emretmek" ve "ihtiyâr" manalarında kullanılmıştır. Bu da ilgili âyetlerin muhatapları tarafından en doğru şekilde anlaşılmasını sağlamıştır. Ayrıca zikredilen anlamların dışında sözlük/lügat müellifleri tarafından irâde kavramının, yönelmek, özlem ve şehvet gibi manaları da ihtiva ettiği gözlemlenmiştir.

İrâde kavramı özellikle felsefe, psikoloji, ahlâk ve kelâm gibi ilim dallarında ağırlıklı olarak ele alınan ve üzerinde çokça durulan bir kavramdır. Ancak her ilim dalı söz konusu kavramı, farklı şekilde ele alıp kendi ilmî disiplini doğrultusunda tarif etmişlerdir. Bununla birlikte irâde kelimesi, her ne kadar istemek, meyletmek ve tercih etmek gibi sözlük ve ıstılah anlamlarını ifade etse de günlük kullanımlarımızda daha çok azmi, sabrı ve kararlılığı ifade eden ve çoğunlukla bu anlamlar etrafında kullanılan bir kavram olarak karşımıza

¹⁰³ el-Burûc 85/16.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 17/152.

¹⁰⁵ el-Hac 22/14.

¹⁰⁶ Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, 23/ 210.

¹⁰⁷ Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, 23/ 210.

çıkmaktadır. Bu kullanımlar, irâde kavramının dilimizde kullanımının; âyetlerde ve tefsirlerde kullanılanların dışında farklı anlamlara evrildiğinin kanıtı niteliğindedir.

Kaynakça

- Abdülbâkî. Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2. Basım, 1988.
- Açık, Fatih. *Kur'an'ı Kerim'de İrâde Hürriyeti ve Sorumluluk Çerçevesinde İnsan Hayatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Adam, Hüdvendi. *İbn Arabî Kaza ve Kader*. Adapazarı: Değişim Yayınları, 1998.
- Akarsu, Bedîa. "İrâde". *Felsefî Terimler Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Akalın, Şükrü Haluk. vd. "irâde", *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 11. Basım, 2010.
- Aydın, Hayati. "Kur'ân'da İrâde, Azm ve Tevekkül", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/22 (2008), 59-79.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîh-i Buhârî*, 5. Basım, Beyrut: Dâr-u İbni Kesîr, 1993.
- Bolay, Süleyman Hayri. "irâde", *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 9. Basım, 2004.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. "rvd", *es-Sıhah: Tâcü'l-Luga ve Sıhâhü'l-Arabiyye*. thk. Şehabeddin Ebû Amr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998.
- Cevizci, Ahmet. "İrâde". *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Çağrı, Mustafa – Hökelekli, Hayati. "İrâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/380-384. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Devellioğlu, Ferit. "İrâde". *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat: Eski ve Yeni harflerle*. yay. haz. Aydın Sami Güneyçal Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 16. Basım, 1999.
- Ebussuûd, Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî. *İslâmî Kavramlar*, çev. Süleyman Akyüz. İstanbul: Pınar Yayınları, 12. Basım, 2018.
- Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî. "irâde", *el-Külliyât: Mu'cem fi'l-Mustalahâtı ve'l-Fürûk'l-Lugaviyye*. thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mirî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *Üstün ülke*. çev. Seyfi Say. İstanbul: Kurtuba Kitap Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Fîruzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. "rvd", *Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. "rvd", *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî, İbrahim Semerraî. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1988.
- Işık, Harun. *Mâtürîdî'de İnsan Özgürlüğü*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. "rvd", *Lisânü'l-Arab*. nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1997.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.

- Memiş, Murat "Allah'a İzafesi Bakımından Kur'an'da İrâde ve Meşîet Kavramları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2010), 93-133.
- Meydan Larousse: *Büyük Lugat ve Ansiklopedi*. 12 Cilt. İstanbul: Meydan Yayınevi, 1969.
- Neseî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. thk. Yusuf Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2008.
- Öğretici, Salih. *Semantik Açından Tefsirlerde İrade Kavramı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. "rvd", *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halil Aytenî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 6. Basım, 2010.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihi'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.
- Seyyid Şerif Cürçânî. "İrâde". Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî. el-Hanefî. "irâde", *Kitâbü't-Tâ'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hamîd el-Fârukî. "irâde", *Keşşâfü Istilahâti'l-Fünûn*. haz. Ahmed Hasan Besic. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd), *el-Câmiü'l-Kebîr=Sünenü't-Tirmîzî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, 2. Basım, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Topçu, Nurettin. *İrâdenin Davası: Devlet ve Demokrasi*. yay. haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. sad. Sıtkı Güllü. 10 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2003.
- Yeprem, Saim. *İrâde Hürriyeti*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'An Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-te'vîl*, çev. Muhammed Coşkun vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Tafsir Dergisi - Tafsir Journal

e-ISSN: 2792-078X

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 2 (Kasım/ November 2023): 62-77

Kur'an-ı Kerim'de Kıssaların Tekrar Edilme Sebepleri Reasons for Repeating the Parables in the Holy Qur'an

Ertuğrul Aydın

Yüksek Lisans Öğrencisi

Zonguldak, Türkiye

e-mail:essemmaatu@hotmail.com

orcid.org/ 0000-0002-9078-5926

Makale Bilgisi/Article Information Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 10.06.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 25.08.2023

Yayın Tarihi/Pub Date: 30.11.2023

Atıf/Cite as

Aydın, Ertuğrul. Kur'an-ı Kerim'de Kıssaların Tekrar Edilme Sebepleri, Tafsir Dergisi 3/2 (Kasım 2023), 62-77.

Aydın, Ertuğrul. Repetition Fact in The Qur'an Parables, Tafsir Journal 3/2 (November 2023), 62-77.

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. Published by Tafsir Journal, Turkey. <http://www.tafsirdergisi.com/index.php/tafsir/index>

Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Kur'an-ı Kerîm'de Kıssaların Tekrar Edilme Sebepleri¹

Öz

Kur'an kıssaları, geçmişten günümüze kadar eğitimden felsefeye, psikolojiden sosyolojiye, edebiyattan dine birçok farklı alanda çeşitli yönleriyle araştırılmıştır. Kıssalar üzerinde bu kadar çok çalışma yapılmasının sebeplerinden biri ondaki dil ve üslûptur. Zira kıssalarda geçen konular muhataplara çeşitli üslûplarla anlatılmaktadır. Kıssalarda yer alan bu üslûp özelliklerinden biri de tekrarlardır. Kur'an-ı Kerîm'de büyük bir yer tutan kıssalar incelendiğinde bazı kıssaların bir defa anlatıldığı görülür. Bunlar arasında Hz. Yûsuf ve Hz. İlyas gibi kıssalar sayılabilir. Bazı peygamber kıssaları ise Kur'an'da birçok defa anlatılmasına rağmen bazı kesitleri sadece bir defa zikredilir. Bunlar arasında Hz. Mûsâ ile Sâlih kul kıssası, Hz. Mûsâ ile İsrailoğulları arasında geçen bir ineği kurban etme kıssası ve Hz. Mûsâ ile İsrailoğullarının mukaddes arza girmelerinin anlatıldığı kıssa sayılabilir. Buna karşılık Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Lût, Hz. Sâlih, Hz. Şuayb, Hz. Hûd, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ, Hz. Meryem gibi kıssalar ise Kur'an'ın çeşitli sûrelerinde birçok defa yinelenmektedir. Bu makalede kıssaların Kur'an'da tekrar edilmelerinin bazı sebepleri incelenmiştir. Araştırmada yöntem olarak farklı surelerde bazı kıssaların tekrarlanan kısımları ile ilgili örnekler verilmiştir. Daha sonra ilgili kısımlar mukayese edilerek aralarındaki farklılıklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada kıssaların tekrar edilmelerinde bir sebep olarak gördüğümüz Kur'an'ın metin yapısı ve üslûbu ile bağlamsal ve tarihî şartlar üzerinde de durulmuştur. Bu çalışma ile kıssaların tekrarlanan kısımlarında gereksiz ve anlamsız bir tekrarın olmadığı, her bir sûrede çeşitli sebeplerden dolayı yinlendikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın neticesinde ise kıssaların Kur'an'da her geçtiği surede farklı nedenlerden dolayı yinlendikleri sonucuna ulaşılmıştır. Çalışmada başta Kur'an-ı Kerîm olmak üzere çeşitli tefsir kaynaklarından, tekrarlar ile ilgili yazılan makalelerden ve ilmî eserlerden faydalanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Tekrar, Kıssa, Üslûp

Reasons for Repeating the Parables in the Holy Quran

Abstract

Quranic parables have been researched in various aspects from past to present in many different fields, from education to philosophy, psychology to sociology, literature to religion. One of the reasons why so much work has been done on parables is the language and style in them. Because the topics in the parables are explained to the addressees in various styles. One of these stylistic features in parables is repetition. When the parables that occupy a large place in the Holy Quran are examined, it is seen that some of them are told only once. Among these, parables such as *Yusuf* (Joseph) and *İlyas* (Elijah) can be mentioned. Although some parables of prophets are repeated many times in the Quran, some sections of them are mentioned only once. Among these, the parable of *Musa* (Moses) and the servant with good action, the parable of sacrificing a cow between *Musa* (Moses) and the Israelites, and the parable of *Musa* (Moses) and the Israelites entering the holy earth can be counted. On the other hand, parables such as *Adem* (Adam), *Nuh* (Noah), *İbrahim* (Abraham), *Lût* (Lot), *Salih* (Saleh), *Şuayb* (Shuaib), *Hûd* (Hud), *Musa* (Moses), *İsa* (Jesus) and *Meryem* (Mary) are repeated many times in various *surahs* of the Quran. In this article, focuses on some of the reasons why stories are repeated in the Quran. With this, it has been attempted to show that there is no same, unnecessary or meaningless repetition in the repeated parts of the parables, and that they are repeated in each *surah* for various reasons. As a method in the research, verses related to some parables repeated in different *surahs* were mentioned. Then, the relevant verses were compared and

¹ Bu çalışma, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde devam eden "Kur'an Kıssalarında Tekrar Olgusu" isimli yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

the differences between them were tried to be determined. In addition, the text structure and style of the Quran and the contextual and historical conditions were emphasized. In this study, especially the Holy Quran, various exegetical sources, articles written about repetitions and scientific works were used. At the end of the study, it was concluded that the parables were repeated in each *surah* for various reasons.

Keywords: *Tafsir*, Quran, Repetition, Parables, Style.

Giriş

Kur'an-ı Kerîm, bütün insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak gibi ulvî bir gaye için Yüce Allah tarafından gönderilmiş mucize bir kitaptır. Bu kitabı mucize kılan yönlerinden biri, onun mesajlarının şaşmaz, değişmez, dosdoğru hakikatleri barındırmasıdır. Bir başka yönü ise eşsiz bir üslûp zenginliğine sahip olmasıdır. Kur'an'ın metin yapısı incelendiğinde, ilahi hakikatleri muhataplarına tekdüze bir şekilde değil, çeşitli anlatım biçimleri ile sunduğu görülür. Mesela Kur'an'da mecazlar, teşbihler, meseller, kıssalar, hitaplar, yeminler, fasılalar gibi üslûp özellikleri bunlardan bazılarıdır. Kur'an'ın bu üslûp özelliklerinden birisi de tekrarlardır. Tekrarlar, Kur'an'ın en ehemmiyetli anlatım özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Kur'an'daki tekrarlar bazen bir lafzın tekrarlanması şeklinde karşımıza çıkarken bazen de bir mananın veya konunun tekrarlanması şeklinde meydana gelir. Lafzî tekrarlar, Kur'an'da daha çok bir harfin, kelimenin, ibarenin veya âyetin aynen yinelenmesi biçiminde geçer. Bu tekrar çeşidi kendi içinde faydalı (müfid) ve faydasız (gayri müfid) olmak üzere ikiye ayrılmıştır.² Kur'an'da, lafız tekrarlarının geçtiği yerlerde dil ve anlam açısından gereksiz bir yineleme söz konusu değildir. Zira tekrarlanan her lafız, bulunduğu surenin içerisinde bir bağlam doğrultusunda tekrarlanmaktadır. Diğer bir deyişle sözün bağlamı, kelime veya cümlenin orada tekrarlanmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da yer alan lafzî tekrarlarla ilgili olarak tekrarların, Kur'an'ın insicamını, acıklılığını ve ahengini bozduğu iddia edilemez. Aksine lafzî tekrarlar çıkarıldığında Kur'an üslûbunun, uyum ve ahenginin bozulacağı söylenebilir.³ Mana tekrarları ise bir lafzın aynen değil de yine kendi anlamını barındıran başka bir kelimeyle ifade edilmesi şeklinde olur.⁴ Buna konu tekrarları da denir.⁵ Kur'an'da mana tekrarlarının kapsamına ulûhiyet, ubûdiyet, nübüvvet, sabır, şirk, adalet, takva, cihad, kıssalar v.b. çeşitli konular girer.⁶ Kur'an'daki bu tekrar türünün esasını ise kıssalar oluşturmaktadır. Kur'an'da yer alan mana tekrarlarında tam bir tekrar yoktur. Çünkü mana tekrarlarının geçtiği ayetler incelendiğinde, bu ayetler arasında anlam farklarının olduğu ve her ayette başka bir boyutun ele alındığı görülmektedir.⁷

1. Kur'an-ı Kerîm'de Kıssaların Tekrar Edilme Sebepleri

Kur'an'da bazı kıssalar farklı surelerde birden fazla zikredilmişlerdir. Bu kıssaların Kur'an'da tekrar edilmelerinin çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Bu sebepler şöyle sıralanabilir:

1.1. Peygamberlerin Davalarının Bir Olmasından Dolayı Kıssaların Tekrarlanması

Kur'an kıssalarında anlatılan hususlar, insanoğlunun ilk atası aynı zamanda ilk peygamberi olan Hz. Âdem ile başlayan ve Hz. Muhammed (s.a.s.) ile nihâyete eren insanlık serüveninin ortak tecrübeleridir. Bu ortak tecrübe bize, insanlıkla peygamberlik kurumunun ayrılmaz iki gerçeklik olduğunu göstermektedir. Bu yüzden insanın mevcut olduğu yerde peygamberlik kurumu da her zaman var olagelmıştır.⁸

² Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 39.

³ Erdoğan Baş, *Kur'an'ın Üslûbu ve Tekrarlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 94.

⁴ Ali Erbaş, *Kur'an'daki Tekrarlar ve Hikmetleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 87.

⁵ Baş, *Kur'an'ın Üslûbu ve Tekrarlar*, 11.

⁶ Baş, *Kur'an'ın Üslûbu ve Tekrarlar*, 39.

⁷ Baş, *Kur'an'ın Üslûbu ve Tekrarlar*, 38.

⁸ Celil Kiraz, "Peygamberlerin Mesajlarındaki Birlik ve Bütünlük", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 243.

Ne zaman ki nübüvvet kurumunun mümessili konumundaki peygamberlerin tebliğ ettikleri temel prensiplerde sapmalar meydana gelmiş, o zaman Yüce Allah, sapmanın yaşandığı toplumlarda baş gösteren bozulmaları ıslah etmek, kendi varlığını insanlara hatırlatmak ve içerisinde buldukları kargaşa ortamını ıslah etmek için her topluma peygamber göndermiştir. Nitekim Yüce Allah'ın; *"Geçmiş her ümmet içinde mutlaka bir uyarıcı buluna gelmiştir."*⁹ *"Her toplumun bir peygamberi vardır."*¹⁰ şeklindeki beyanları bu ilahi yasanın birer ifadesidir.

Tarih boyunca insanlara nasıl bir hayat süreceklerinin yolunu gösteren tüm peygamberleri Yüce Allah seçmiştir. Bunun tabii bir neticesi olarak da, gönderilen tüm ilâhî mesajlar, birçok açıdan birbirleri ile benzerlik göstermektedir. Çünkü hepsinin göndereninin aynı olması, mesajların içeriklerinin tabii olarak benzer olmasına sebep olmuştur.¹¹ Nitekim *"Allah, Nûh'a emrettiği şeyleri, size de dîn olarak buyurmuştur. Sana, İbrâhîm'e, Mûsâ'ya ve İsrâ'ya da vahyettik: Dîne bağlı kalın, onda ayrılığa düşmeyin."*¹² beyanı, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelip geçen tüm peygamberlerin anlattıkları dinlerin esas itibarıyla bir olduğunu ifade eder. Ayrıca görevlendirilen bu peygamberlerin aynı dinin temsilcileri olduğunu, aynı Allah'tan emir aldıklarını ve davetlerindeki mesajların aynı nitelikte olduğunu gösterir.¹³

Kur'an'da Peygamberlerin toplumlarına ilettikleri mesajların içerik olarak birbirine benzer nitelikte olduğuna dair birçok örnek bulmak mümkündür. Mesela Şuarâ sûresinde peşe peşe kıssaları anlatılan Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. Lût ve Hz. Şuayb kıssaları buna örnek gösterilebilir. Bu sûrede *"Artık Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin. Bunun için sizden bir karşılık beklemiyorum. Benim ecrimi vermek yalnız âlemlerin rabbine aittir. Artık Allah'a isyandan sakının ve bana itaat edin"* ifadeleri beş defa tekrar edilmiştir.

Başka bir örnek ise Hûd sûresi bağlamında bazı peygamberlerin ulûhiyet inancını tesis edebilmek için kavimlerine söyledikleri sözlerin yer aldığı kısımlardır. Bu kısımlar muhtelif âyetlerde şu şekilde zikredilmiştir:

*"Andolsun, biz Nuh'u kavmine elçi gönderdik. Onlara: «Ben (dedi), sizin için apaçık bir uyarıcıyım. Allah'tan başkasına tapmayın! Ben, size (gelecek) elem verici bir günün azabından korkuyorum."*¹⁴

*"Âd kavmine de kardeşleri Hûd'u (gönderdik). Dedi ki: Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin O'ndan başka tanrınız yoktur. Siz yalan uyduranlardan başkası değilsiniz."*¹⁵

*"Semûd kavmine de kardeşleri Sâlih'i (gönderdik). Dedi ki: Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin O'ndan başka tanrınız yoktur. O sizi yerden (topraktan) yarattı. Ve sizi orada yaşattı. O halde O'ndan mağfîret isteyin; sonra da O'na tevbe edin. Çünkü Rabbim (kullarına) çok yakındır, (dualarını) kabul edendir."*¹⁶

*"Medyen'e de kardeşleri Şuayb'ı (gönderdik). Dedi ki: Ey kavmim! Allah'a kulluk edin! Sizin için ondan başka tanrı yoktur. Ölçüyü ve tartıyı eksik yapmayın. Zira ben sizi hayır (ve bolluk) içinde görüyorum. Ve ben, gerçekten sizin için kuşatıcı bir günün azabından korkuyorum."*¹⁷

Bu âyetlerde Peygamberlerin kavimlerine yönelik bu uyarılarının aynı doğrultuda olduğu ve birbirine benzer özellikler taşıdığı görülmektedir. Bu durum, ilk bakıldığında zikredilen peygamberlerin sözlerinde bir tekrarın olduğu izlenimi vermektedir. Ancak bu kavimlere gönderilen peygamberlerin her birinin yaşadığı dönemin ve muhatap oldukları kitlelerin farklılaşması, bahsi geçen peygamberlerin bu sözlerinde bir tekrarın olmadığını

⁹ Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî, çev. Hayrettin Karaman v.d (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), el-Fâtır 35/24.

¹⁰ el-Yûnus 10/47.

¹¹ Kiraz, "Peygamberlerin Mesajlarındaki Birlik ve Bütünlük", 241.

¹² eş-Şûrâ 42/13.

¹³ Kiraz, "Peygamberlerin Mesajlarındaki Birlik ve Bütünlük", 243.

¹⁴ el-Hûd 11/25-26.

¹⁵ el-Hûd 11/50.

¹⁶ el-Hûd 11/61.

¹⁷ el-Hûd 11/84.

gösterir. Bu sebeple farklı zamanlarda gönderilen peygamberlerin kıssaları ve her birinin ümmetlerine tebliğ ettikleri bu sabit temel ilkeler tekrar olarak değerlendirilmemiştir.¹⁸

1.2. Kur'an'da Kıssaların Bir Yerde Bütün Halinde Değil de Parçalar Halinde Anlatılmasından Dolayı Tekrarlanması

Kur'an-ı Kerim'in metinsel yapısı incelendiğinde günümüz mu'tad (alışılmış) kitaplarındaki gibi konu esasına göre bölümlere ayrılmadığı görülmektedir.¹⁹ Kur'an, bir konuyu muhatabına anlatırken, bir bütün halinde değil de parça parça anlatmaktadır. Mesela Kur'an'ın en temel konularından birisi olan tevhid ilkesi, Kur'an'da bir yerde bütün olarak değil, farklı bağlamlarda çeşitli sûrelerde defalarca anlatılmıştır. İşte Kur'an'da anlatılan konuların bir bütün halinde değil de kesitler halinde zikredilmesi tekrarları meydana getirmiştir.²⁰

Kur'an'ın genelinde hâkim olan bu durumun, Kur'an kıssaları için de geçerli olduğu söylenebilir. Kur'an'da Hz. Yûsuf kıssası hariç, tüm kıssaların tek sûrede bir bütün şeklinde değil, farklı sûrelerde bölümler halinde zikredilmiştir. Buna göre tekrar edilen kısma, konu edildiği sûrelerde her defasında yeni bir unsur eklenerek veya başka bir husus gündeme getirilerek sunulur. Mesela, ilk peygamber olan Hz. Âdem kıssası bunun için güzel bir örnektir. Bu kısma, Kur'an'da sekiz ayrı sûrede anlatılmıştır. Bakara sûresinde kısma Allah'ın nimetlerini hatırlama sadedinde anlatılmaktadır. A'raf sûresinde ise Allah'ın verdiği nimetlere karşı insanoğlunun ne kadar az şükrettiği vurgusu yapılmıştır. Hicr sûresinde ise insanın ve cinin yaratılış maddesinden bahsedilerek, bu iki maddenin birbirinden üstün olmadığına dikkat çekilmiş, İblis'in bunu dayanak göstererek kendisini Hz. Âdem'den daha hayırlı görmesinin cahilce bir tutum olduğu ifade edilmiştir. Kehf sûresinde İblis'in insanın hasmı olduğu ve bundan dolayı onun türünden olanlarla dostluk kurulmaması gerektiği bildirilmiştir. Tâhâ sûresinde ise insanın zayıf tabiatlı olmasından dolayı her zaman Allah'ın yardımına muhtaç olduğu hatırlatılmıştır.²¹

Hz. Yûnus kıssası da bu konuyla alakalı diğer bir örnektir. Bu kısma, Kur'an'da altı yerde geçmektedir. Kıssanın anlatıldığı Nisâ ve En'âm sûresinde Hz. Yûnus, vahiy gönderilen peygamberler arasında zikredilirken,²² Yûnus sûresinin 98. âyetinde Hz. Yûnus'un halkının inkârdan vazgeçerek helâktan kurtuldukları haber verilmektedir. Enbiyâ sûresinin 87-88. âyetlerinde ise Hz. Yûnus'un tebliğinin başlangıcında halkının kendisine inanmamasına öfkelenerek ülkesinden kaçtığı, ancak Allah tarafından sıkıntıya maruz kalınca hata yaptığının farkına vararak karanlıklar içinde, "*Senden başka hiçbir tanrı yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben kötü işler yapmışım!*" diyerek Allah'a yalvardığı; bunun üzerine duasının kabul edilip sıkıntı ve gamdan kurtarıldığı bildirilmektedir. Kalem sûresinin 48-50. âyetlerinde ise Hz. Yûnus'un sabırsızlık göstererek öfkeye kapılması eleştirilmiş, ardından Allah'ın lütfuyla içinde bulunduğu sıkıntılı halden kurtarıldığı ifade edilmiştir. Saffat sûresinin 139-148. âyetlerinde ise Hz. Yûnus'un ülkesinden gittikten sonraki durumu hakkında bilgiler verilmiştir.²³

Netice itibariyle Kur'an'ın farklı sûrelerinde anlatılan bir kıssanın kesitler halinde sunulması zahirde bir tekrarı meydana getirmektedir. Ancak kıssada bahsi geçen kesitin her defasında farklı bir boyutu ile gündeme getirilmesi ve her zikredildiği yerde bir yenilik ve çeşitlilik ile sunulması, kıssaları bilindik anlamda tekrar olmaktan çıkarmıştır.

¹⁸ İdris Şengül, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 233.

¹⁹ Suat Yıldırım, "Kur'an'ı Kerim'in Muhtevası", *Vahyin Nuzûlünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.s.) -Milletlerarası İlmî Toplantı-* (2011), 318.

²⁰ Şengül, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*, 228.

²¹ Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 99.

²² en-Nisa 4/163; el-En'âm 6/86.

²³ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 4/552-554.

1.3. Kıssaların Konu Edildiği Sûrelerde Bağlamlarının Farklı Olmasından Dolayı Tekrarlanması

Kuşkusuz her kitabın olduğu gibi Kur'an'ı tilavet etmenin ve anlamının da birtakım kuralları vardır. Bu kuralların uygulanması her kitabın sağlıklı bir biçimde anlaşılabilmesine yardımcı olmaktadır. Yaygın kullanımıyla siyak ve sibak ilkesi de, bu kurallardan biridir. Siyak, Türkçede bağlam kelimesi ile karşılanmaktadır. Bu kelime sadece Kur'an'la ilgili bir husus olmayıp, her hangi bir metinle veya davranışla da alakalı olan evrensel bir olgudur. Bu anlamda insanın yüzünde beliren bir gülümsemeden, bir çiçeğin açmasına veya konuşma ya da yazma sırasında bir cümlenin hatta bir kelimenin sarf edilmesine varıncaya kadar hemen her şeyin siyakla alakalı olduğu görülür.²⁴

Kur'an'da yer alan her ifade bir bağlamda geçmektedir. Kur'an'daki âyetlerin kendi iç dinamiğinde önceki ve sonraki âyetlerle bir bağlantısı olduğu gibi sûrelerin de kendi iç sistematiği içerisinde, önceki ve sonraki sûrelerle bir irtibatının olduğu görülür. Kur'an'da geçen bazı konuların ise siyak kapsamında adeta bağımsız olarak ele alındığı hissedilir. Fakat incelendiğinde her konunun yine Kur'an'ın diğer konularıyla doğrudan veya dolaylı bir şekilde irtibatlı²⁵ olduğu fark edilir. Kur'an'ın âyetler ve sûreler arasındaki bu münasebetini Draz, "*En Mühim Mesaj Kur'an*" adlı eserinde şöyle ifade eder:

"Parça parça vahyedilen uzun bir sûreyi okuyan cahil birisi, dağınık bir takım manalar ve rastgele toplanmış malzeme ile karşı karşıya bulunduğunu zannedebilir. Fakat iyice düşünürseniz, o sûrenin, bir esasa göre düzenlendiğini, ana bölümlere ayrıldığını, bazı küllî maksatlar esas alınarak muhkem bir bina teşkil ettiğini, sonra her ana bölümün tâli bölümlere ayrıldığını, keza her bir bölümün de kendi içinde bölündüğünü görürsünüz. Siz o binanın bölümlerinde dolaşırken, bir elden çıkmış ve kapsamlı bir plana göre yapılmış, büyük bir binanın odaları ve salonlarında dolaştığınızı hissedersiniz."²⁶

Kur'an'ın kendi iç sistematiği içerisindeki bu insicâmının sebebi, aslında bizim düşündüğümüz hedefin yanında zikredilen irtibatı sağlayan başka hedeflerinin bulunmasından dolayıdır. Çünkü değil bir âyet grubu, bazen bir terkip bile birkaç hedef birden gözetebilmektedir.²⁷ Dolayısıyla bütün parçalar, buldukları mana çerçevelerinde üzerlerine düşeni yaparken, Kur'an'ın manzumesi içindeki diğer birimlerle olan ilişkilerini de sürdürürler.²⁸

Kur'an'ın âyetleri ve sûreleri arasında görülen bu siyak-sibak uyumunu Kur'an kıssalarında da görmek mümkündür. Kıssaların, Kur'an'daki konularına bakıldığında Yûsuf kıssası hariç, diğer kıssaların çeşitli sûrelere paylaştırıldığı görülür. Kıssaların paylaştırıldıkları bu sûreler ise farklı bağlamlarda yer alır. Bununla Kur'an, aynı kıssayı, her defasında farklı ayrıntılar ilave ederek; yeniden ele almaya ve eklenen taraflarıyla, çeşitli öğütler vermeyi amaçlar. Bundan dolayı, dini maksad onun tekrardan ele alınmasını gerektirir ve böylece kissa, farklı bir üslûp ve yeni detaylarla bir defa daha karşımıza çıkar. Ancak bu münasebet, ayrıntı ve üslûptaki değişiklik ve yenilik, muhatapta öylesine bir etki meydana getirir ki, onu daha önce işitmemiş ve görmemiş intibai uyandırır.²⁹

Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim'e oğlu İshak'ın müjdelenmesi ile Lût kavminin helak edilmesinin anlatıldığı sahneler buna örnek olarak verilebilir. Bu sahneler, Kur'an'da Hûd, Hicr, Ankebût ve Zâriyât sûrelerinde geniş bir şekilde tekrar edilmekte ve aşağı yukarı aynı hususlara değinilmektedir. Ancak bu sahneler, zikredildikleri sûrelerin içinde, geçtikleri bağlamlarıyla birlikte incelendiğinde, konu ve bağlamlarıyla sergiledikleri güçlü uyum ve

²⁴ Mustafa Ünver, "Kur'ani Siyakın Metinsel Boyutları Üzerine Yeni Bir Öneri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996), 239.

²⁵ Ünver, "Kur'ani Siyakın Metinsel Boyutları Üzerine Yeni Bir Öneri", 245.

²⁶ M. Abdullah Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Suat Yıldırım (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 181-182.

²⁷ Ünver, "Kur'ani Siyakın Metinsel Boyutları Üzerine Yeni Bir Öneri", 245.

²⁸ Halis Albayrak, *Kur'an Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şule Yayınları, 2020), 163.

²⁹ Suat Yıldırım, "Kur'an'ı Kerim'de Kıssalar", *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3 (1979), 49-50.

bütünlük açıkça müşâhade edilebilir. Örneğin ilgili sahneler el-Hicr sûresinde şu âyetlerden sonra anlatılmaya başlanır: “Kullarıma Benim (nasıl) çok affedici ve merhamet edici olduğumu haber ver. (Bununla birlikte) azabımın da çok acı olduğunu (yine onlara haber ver.)”³⁰ Bu âyetler, daha önce anlatılanlarla da büyük bir irtibat sergilemekle birlikte, Hz. İbrahim ve Hz. Lût kıssalarıyla da yakından ilgili oldukları görülmektedir. Zira burada, Yüce Allah'ın ne kadar bağışlayıcı ve merhamet edici olduğuna, Hz. İbrahim'e kısır olan hanımından Hz. İshak'ı müjdelemesiyle; azabının ne kadar acı olduğuna ise Hz. Lût'un ahlaksız kavminin başına gelenlerin anlatılmasıyla işaret edilmiş bulunmaktadır.³¹

Diğer bir örnek ise Hicr sûresinin 26-44. âyetlerinde anlatılan Hz. Âdem kıssası ile ilgili pasajlardır. Kıssada insanın kuru balçıktan, cinlerin ise ateşten yaratıldığı, şeytanın, Hz. Âdem'e secde etmeyip, isyanından Yüce Allah'ı sorumlu tutması, kıyamete kadar mühlet istemesi ve şeytan ve yandaşlarının cehennemde olacakları gibi hususlar anlatılmaktadır. Sûrenin sibakında yaratmanın, Allah'a mahsus olduğu belirtildikten sonra şeytanın insanoğlunun düşmanı olduğu, insanların ona karşı uyanık olmasının gerekliliğini açıklamak için Hz. Âdem'in kıssası anlatılır. Böylece bir şeyin ilk defa yaratılması, kudretin yüceliğini daha iyi anlattığı için ahireti inkâr eden müşriklere dirilişin imkânını izah etmek ve ders vermek için Hz. Âdem'in yaratılışı örnek verilmektedir. Topraktan yaratılan insana, Allah'ın ruhundan üflemesinin bildirilmesi, meleklerle en şerefli varlığın maddi oluşumundan dolayı değil, meziyetlerinden ve ruh üflenmesinden dolayı üstün kılındığını açıklamaktadır. Ayrıca şeytanın ancak dalâlet ehli ve yanlışa eğilimi olanlar üzerinde etkisi olduğu³² ve müşriklerin liderleri ve taraftarlarının durumları açıklanmıştır.³³ Böylece Hicr sûresinde bahsedilen Hz. Âdem kıssası ile bir yandan müşriklerin kibir ve gururlarıyla şeytanın yolundan gittikleri ve neticede batıl yolda oldukları hem hatırlatılıp hem de uyarılırken; kendilerinin mecnun, şair ve kâhin olarak niteledikleri, değersizleştirmeye çalıştıkları Hz. Peygamber'in ve ona iman eden ashabın, Allah'ın koruması altında oldukları, hak yolda oldukları sürece muttakilerin cennette olacakları, Hz. Peygamber'e ve inananlara haber verilerek teselli edilmiştir. Diğer yandan ise bağlama uygun olarak, dirilişin imkânı, şeytanın ilahi huzurdan kovulduğu için vahye zarar veremeyeceği gibi temel meseleler bahsedilerek kıssa ile konu bütünlüğü sağlanmıştır.

Netice olarak farklı bağlamlarda anlatılan kıssaların muhtelif sûrelerde birçok defa zikredilmesi aslında tam bir tekrar olmamaktadır. Çünkü bu tekrarlar, Kur'an'ın hiçbir yerinde lafzî olarak aynen geçmemektedir. Tekrar edilen yerlerde, konunun siyakla alakalı olan tarafına değinilmek sûretiyle, bazı yerlerde ayrıntılı, bazı yerlerde ise daha farklı şekillerde olay anlatılmıştır. Tüm bunlarda belirleyici unsur yine siyak olmuştur. Bu sebeple tekrarlar sadece siyakın gerektirdiği oranda ele alınmışlardır. Ayrıca bu unsurlar, konuyla ve siyakla öylesine bütünlük sergilemişlerdir ki, o unsurun tekrar olduğu bile hissedilmemiştir.³⁴

1.4. Kur'an'da Bir Kıssanın Farklı Üslûplarla Anlatılmasından Dolayı Tekrarlanması

Kur'an'ı Kerim'de geçen bir konu veya o konuyla alakalı bir kelime bazen çeşitli üslûplarla anlatılabilmektedir. Kur'an'ın bu üslûp özelliği insanoğlunun bu tür açıklamalarda yer alan soyut manaları, müşahade edilen olaylar ve manzaralar eşliğinde yaşanan canlı bir hayata dönüştürmesini sağlar. Böylece muhatapları olayların vuku bulduğu alanlara çeker. Bu

³⁰ el-Hicr 15/49-50.

³¹ Seyyid Kutub, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, çev. İsmail Aslan (İstanbul: Ravza Yayınları, 1999), 183-184.

³² Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beirut: Dâru'l-Fikir, 1981), 19/182-195.

³³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân* (Beirut: el-Müessesetü'l-Risâle, 1994), 7/511-519.

³⁴ Mevdûdî, *Kur'an'ı Nasıl Anlayalım*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991), 46-47; Kutub, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, 128-129.

sayede muhatap, olaylar ile bütünleşerek yaşanan hadiselerden etkilenip hislerini açığa çıkarır.³⁵

Kur'an'ın bu üslup özelliğine kıssalarda sıkça rastlanmaktadır. Mesela, Hz. Musa ile sihirbazların karşılaşmasının anlatıldığı hadisede Hz. Musa'nın, asasını yere attığı sırada yılanı dönüştüğüne dair âyetteki³⁶ ifadelerin farklı kelimelerle anlatılması buna örnek gösterilebilir. Tâhâ sûresinin 20. âyetinde asanın durumu ile ilgili "hayye" kelimesi kullanılırken, Neml sûresinin 10. âyetinde "cân", A'raf sûresinin 107. âyetinde ise "su'ban" kelimeleri geçer. Aslında bu kelimelerin hepsi asanın, yılanı dönüşmesini ifade eder. Fakat bu farklı isimlendirmeler, onun bazı değişik özelliklerini ortaya çıkarmaktadır. Bir diğer deyişle bu ifadeler, bahsedilen asanın üç ayrı durumudur. Şöyle ki, Tâhâ sûresinde yılanın iriliğini belirtmek için hayye, Neml sûresinde yılanın hareket kabiliyetindeki üstünlüğü ifade etmek için cân, A'raf sûresinde ise yılanın uzanıp kıvrılmasını göstermek için su'ban kelimeleri kullanılmıştır. Görüldüğü gibi, Kur'an kıssalarının bazı manzaralarında vaki olan tekrar, bir tek ifade ile anlatılması kolay olmayan değişik yönleri açığa çıkarmakta, böylece önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Bu tarzda yapılan tekrarlar, her defasında, manzaranın yepyeni bir başka müşahhas unsuru ortaya konulmaktadır.³⁷

Diğer bir örnek ise aynı kıssanın, Hz. Musa'ya risalet verilmişinden hemen önce gerçekleşen Hz. Musa'nın uzaktan bir ateş görmesi ile ilgili sahnesidir. Bu olay Tâhâ, Neml ve Kasas sûrelerinde tekrarlanır. İlgili âyetler şöyledir:

*"Hani o bir ateş görmüştü de ailesine: Siz durun, ben bir ateş gördüm; belki ondan size bir kor (kabes) getirir yahut ateşle bir yol bulurum."*³⁸

*"Hani Musa ailesine : «Ben bir ateş gördüm, size ondan ya bir haber getireyim yahut ısınırınız diye tutuşturulmuş bir alev (şihab), bir kor (kabes) getireyim, ta ki ısınasınız» demişti."*³⁹

*"Mûsâ bu süreyi doldurup ailesiyle birlikte yolda giderken Tûr tarafında bir ateş gördü; ailesine, "Siz bekleyin; ben bir ateş gördüm, belki oradan size bir haber yahut ısınmanız için bir parça ateş (cezve) getiririm" dedi."*⁴⁰

Hz. Musa, Medyen'den Mısır'a doğru ailesiyle birlikte giderken, Tur (dağı) tarafında bir ateş fark etmiştir. Kış ve gece dolayısıyla soğukta ve karanlıkta ilerlerken yolu da kaybettiği için ışığa, ısıya ve yolu bulmaya şiddetle ihtiyacı vardır.⁴¹ Kıssanın buraya kadarki kısmında Hz. Musa'nın amacı, kendisini ve ailesini ısındıracak bir malzeme bulmaktır. Bu durum, Hz. Musa'nın ateş görmesi ve onu ısınmak için almaya gitmesinden anlaşılabilir. Kıssanın bu kısmında, Hz. Musa'nın ısınmak için gittiği yerde ateşe dair kullandığı ifadelerde "kabes", "şihab" ve "cezve" kelimeleri kullanılmaktadır. Tâhâ sûresinde geçen kabes kelimesi, parlak ateş közü, kora, şihab, odun parçası, fitil gibi bir aracın ucundaki parlak ateşi ifade ederken, Kasas sûresinde geçen cezve kelimesi ise, yanmış odundan kalan alevi geçmiş ateş yani kül manasına gelmektedir. Dikkat edilirse bu üç âyette, Hz. Musa'nın ateş görmesi aynı lafızla zikredilmektedir. Çünkü ateş, dışarıda meydana gelen objektif bir durumdur. Bundan dolayı bu ifade de herhangi bir değişiklik yoktur. Hâlbuki aynı lafızlarla tekrar edilen ateşin nitelikleri arasında ise bazı ayrımların varlığı görülür. Bu durum, kıssada bahsedilen ateşin farklı bir boyutuna işaret eder ki, bu da kıssanın ilgili kısmının aynen bir tekrarı olmadığını gösterir.

Kıssayla ilgili bir diğer önemli husus ise gerçekten soğuk ve karanlığın çöktüğü bir gecede, çölde ailesi ile birlikte yola çıkıp, sonrasında yolunu kaybetmiş bir kimsenin uzaktan ateş görmesiyle, ailesine söylediği ve o anda zihninden geçirdiği his ve düşüncelerinin sahnelendiği âyetlerdeki lafızların tekrarlanmasında görülmektedir. Âyetlerden anlaşılan o ki,

³⁵ Kutub, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, 36.

³⁶ eş-Şuarâ 26/32.

³⁷ Yıldırım, "Kur'an'ı Kerim'de Kıssalar", 52.

³⁸ et-Tâhâ 20/10.

³⁹ en-Neml 27/7.

⁴⁰ el-Kasas 28/29.

⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyan*, 8/650.

Hız. Musa'nın ateşin bulunduğu yerden elde etmeyi düşündüğü Şeyler henüz belli değildir. Onun benliğinde duyduğu ümitleri ve özlernleri sübjektif hisler olduğundan, içinden tahminler yürütmekte ve hatırından geçenleri sözlerine aktarmaktadır. Bu yüzden kendisinde bir tereddüt hâkimdir. Onun bu tereddüdü, Neml sûresindeki Şu ifadesinde de açıkça görölür: "Size ondan ya bir haber getireyim yahut size bir alev bir kor getireyim."⁴² Bu ifadelerde, Hız. Musa'nın ne getireceği belli değildir. Getirebileceği Şeyleri bir tek fiille ifade etmesi mümkünken aynı fiili "âti/getireyim" Şeklinde ayrı ayrı kullanması da bunu ifade eder. Ayrıca her üç âyette gelen teracci (temenni) üslûbu da bu tereddüdü gösterir. Bundan dolayı âyetlerdeki bu ifadeler, Hız. Musa'nın iç dünyasında hissettiği sübjektif duygu ve temenniler olduğundan aradaki mahiyet farkına çok açık işaret eden farklı lafızlarla tekrarlanmıştır. Bu da aynı ateş motifinde olduğu gibi kıssanın ilgili kısmını tekrar olmaktan çıkarmaktadır. Neticede Kur'an, aynı kıssadaki ateş motifini, farklı üslûplarla değişik sûrelerde tekrarlayarak, ateşin bu boyutlarını görme imkânı vermiş olmaktadır. Ayrıca kıssada Hız. Musa, söylediklerinin bir kısmını içinden geçirmiş, bir kısmını ise diliyle ifade etmiş de olabilir. İşte tekrarlardaki bu üslûp değişikliği içinde Kur'an, bütün ayrıntıları ayrı ayrı yerlere dağıtmak sûretiyle bunları bize bildirmiş olmaktadır.⁴³

1.5. Kıssaların Nüzul-Sîret İlişkisi Sebebiyle Tekrarlanması

Kur'an-ı Kerim yirmi üç yıl boyunca muhatapın içinde bulunduğu sosyo-psikolojik, kültürel, siyasal, ekonomik, dini durumlara istinaden indirilen ilahi bir hitaptır. Böylesi canlı bir ortamda âyetler, bazen görünür bir nedene, bazen de muhatapların zihinlerinde yer alan bir soru veya probleme cevap olarak nazil olmuştur. Bu itibarla, Kur'an'ın sağlıklı bir Şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle nazil olduğu döneme gidilmesi gerekir. Böyle olunca olgu-nass ve hitap-muhatap diyalektiğinin yeniden kurgulanmasının önemi ortaya çıkmaktadır. Zira Kur'an'ın, insanın güçlü bir din telakkisini tesis etmede fonksiyonel bir rol üstlenmesi, ilk muhataplar tarafından nasıl anlaşıldığının ortaya çıkarılması ile yakından ilgilidir. Çünkü âyetleri ilk indirildiği bağlamından soyutlayarak anlama ve yorumlama teşebbüsü, her zaman diliminde âyetleri anlamlandırma ve anlam dayatması riskini doğurmaktadır. Böyle bir bakış açısı çoğu zaman insan tabiatını güçlendiren bir din telakkisi yerine, yapay ve insan tabiatını sınırlandıran bir anlayışın doğmasına sebebiyet verir. Bu hakikati, söz konusu âyetin özgün bağlamında anlaşılmasını sonucu meydana gelen yanlış istidlal ve onun hakikate te'vil edilme çabalarında görmek mümkündür.⁴⁴ Bu yüzden, tarihin belli bir zamanında ve mekânında indirilmesi sona ermiş âyetlerin, günümüze ışık tutacak yönlerini tespit etmede başat olarak ilk nazil olduğu ortamı dikkate alarak okumanın, âyetlerdeki mesajların doğru bir Şekilde anlaşılmasına ve anlam kargaşasının önüne geçmesine katkı sağlayacağında Őüphesizdir.

Şüphesiz nüzul dönemi dikkate alınarak Kur'an kıssalarının okunması da Hız. Peygamber'e ve inananlara anlatılan geçmiş Peygamberlerin kıssalarının indiği ortamdaki karşılığının anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Çünkü kıssalar, bir yandan tarihin belli bir zaman diliminde yaşamış Peygamberlerden birini hikâye ederken, diğer yandan Hız. Peygamber'in yaşadıkları ile bu kıssalar arasında bir münasebet kurarak bizzat onu anlatır. Böylece kıssaların indikleri zaman ile Hız. Peygamber'in hayatının önemli bir bölümünün, kıssaların nüzul tarihi ve Şartları içerisinde adeta özdeşleştiği ve karşılık bulduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Őatıbî, kıssaların Hız. Peygamber'in hayatı ile olan bu münasebetini Mü'minûn sûresi bağlamında anlatırken Şunları söylemiştir:

"Kur'an'da Hız. Nûh, Hız. Hûd, Hız. Sâlih, Hız. Lût, Hız. Şuayb, Hız. Musa ve Hız. Harun gibi Peygamberlerle ilgili kıssalar aktarılmıştır. Bu kıssalar, Hız. Peygamber'i teselli ve yüreğini güçlendirme maksadına matuftur. Çünkü Hız. Peygamber, kâfirlerin/müşriklerin inkârda ısrarcı davranmaları ve farklı Şekillerde risaleti yalanlamaları sorunuyla karşılaşmış, buna

⁴² en-Neml 27/7.

⁴³ Yıldırım, "Kur'an'ı Kerim'de Kıssalar", 56-57.

⁴⁴ Ali Parlak, "Esbâb-ı Nuzûl Bağlamında Hârût ve Mârût Kıssasının Mahiyet Analizi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/1 (2014), 2-3.

bağlı olarak Kur'an'da, Hz. Peygamber'in yaşadığı tecrübelerle örtüşen olayları muhtevî bir kıssa anlatılmıştır. Bu yüzden, tek bir kıssa Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu durum değişmesine göre farklı şekillerde aktarılmıştır..."⁴⁵ Bu durum, Kur'an'daki her kıssa ile vakıa arasında mutlak bir ilişkinin söz konusu olduğunu ve her kıssanın süreden ve siyerden bağımsız olarak yorumlanamayacağını gösterir.⁴⁶ İşte kıssalar, Hz. Peygamber'in sîreti ile aralarındaki bu münasebetten dolayı mükerreren anlatılır. Örneğin Hz. Nûh kıssasının indirildiği zaman ile Hz. Peygamber' in içerisinde bulunduğu psiko-sosyal durum mukayese edildiğinde kıssanın aynı tarihsel evreye ait olduğu görülür. Nitekim bu kıssa, ilk defa Necm sûresinde anlatılmıştır. Necm sûresi, Mekke döneminin ilk yıllarında indirilen bir sûredir. Bu sûrenin nazil olduğu dönem; müşriklerin, Hz. Peygamber için mecnun, sihirbaz gibi çeşitli iftira ve ithamlarda buldukları, işkencenin tüm hızıyla devam ettiği bir zamana denk gelmektedir.⁴⁷ İşte Yüce Allah, Hz. Nûh kıssasıyla Mekkelilere, bu baskı ve zulümden vazgeçmelerini; aksi takdirde Mekke'ye benzer bir coğrafyada ikamet eden; denizle hiçbir alakası olmayan; böyle olduğu halde sonları boğulmak olan Nûh kavmi üzerinden anlatarak onları uyarmıştır. Böylece Hz. Nûh'un azgın, kendini beğenmiş, hakka ve hakikate karşı tüm duyu organlarını kapatmış olan halkına yapılanın pekâlâ Mekkelilere de yapılabileceği⁴⁸ bu kıssa ile hatırlatılarak onlara âdeti bir ultiatomda bulunulmuştur.

Hz. Peygamber'in sîreti ile paralellik arz eden başka bir örnek ise Hz. Yûnus kıssasıdır. Kur'an'da Hz. Yûnus'tan ilk defa, balık sahibi manasına gelen "sâhibü'l-hût" sıfatıyla bahsedildiği zaman dilimi ile Hz. Peygamber'in içerisinde bulunduğu zor durum dikkate alındığında her iki peygamberin pozisyonlarının birbirine çok benzer olduğu fark edilecektir. Çünkü Hz. Yûnus kıssasının ilk geçtiği Kalem sûresi, Müslümanların bunaldıkları ve bundan dolayı Mekke'yi terk edip başka yerlere gitmeyi planladıkları bir döneme tekabül etmektedir.⁴⁹ İşte Kur'an, bu âyetler ile Hz. Peygamber'e, Hz. Yûnus'un başından geçenleri anlatarak inkâr ehline boyun eğmemesini, taviz vermemesini ve sabırsızlık göstererek kavmini bırakmamasını, iftiralar karşısında Hz. Yûnus gibi öfkeyle dolu olmamasını⁵⁰ hatırlatmaktadır. Ayrıca bu surede Hz. Peygamber'e sabırlı olması, ümitsizliğe ve aceleciliğe kapılmaması telkin edilmiştir.

Netice olarak Kur'an kıssalarının hiçbiri nazil olduğu devredeki tarihsel şartlardan soyutlanarak anlatılmamıştır. Çünkü her bir kıssanın o zamanki tarihsel duruma benzer bir yönü vardır. Bu da kıssaların gerekli durumda Hz. Peygamber'in sîreti ile eş zamanlı indirilmesine⁵¹ ve tekrarlanmasına sebep olmuştur. Ancak yinelenen bu kıssalar, Hz. Peygamber'in hayatının farklı safhalarına denk gelmektedir. Bu durum, zikredilen kıssaların geçtikleri yerlerde aynen tekrarlanmadıklarını ifade eder.

1.6. Kıssaların Hz. Peygamber'i ve Müslümanları Teselli Etmek İçin Tekrarlanması

Kur'an'da kıssaların tekrar edilme sebeplerinden bir diğeri de Hz. Peygamber'in ve ona iman eden Müslümanların, Mekkeli müşrikler tarafından maruz kaldıkları sıkıntılara katlanmalarını sağlamak ve teselli etmektir. Bir toplumun inanç ve davranışlarında esaslı

⁴⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeria*, thk. Ebu Ubeyde bin Hasan Âl-i Selman (B.y: Dâr-u İbn Affan, 1997), 4/274.

⁴⁶ İshak Doğan, "Nüzûl Ortamı-Sûre-Kıssa İlişkisi (Kalem Sûresi Örneği)", *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2019), 120.

⁴⁷ el-Âl-i İmrân 3/33-34; el-En'âm 6/84; el-A'râf 7/59-64; et-Tevbe 9/70; el-Yûnus 10/71-73; el-Hûd 11/25-49; el-İbrâhîm 14/9-18; el-İsrâ 17/3; el-Meryem 19/58; el-Enbiyâ 21/76-77; el-Hacc 22/42-44; el-Mü'minûn 23/23-30; el-Furkân 25/37; eş-Şu'arâ 26/105-122; el-Ankebût 29/14-15; el-Ahzâb 33/7-8; es-Sâffât 37/75-82; es-Sâd 38/12-14; el-Mü'min 40/5-6; eş-Şûrâ 42/13; el-Kâf 50/12-14; ez-Zâriyât 51/46; en-Necm 53/52; el-Kamer 54/9-16; el-Hadîd 57/26; et-Tahrîm 66/10; el-Hâkka 69/11-12; en-Nûh 71/1-28.

⁴⁸ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Kur'an-Tarih İlişkisi Üzerine" *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Aralık 2017), 26-27.

⁴⁹ Ebûl-Muhammed el-Hüseyn b. Mesud b. Muhammed el-Beğavî, *Meâlimu't-tenzil fî tefsiri'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru Tayyibe, h.1409), 3/113.

⁵⁰ Doğan, "Nüzûl Ortamı-Sûre-Kıssa İlişkisi (Kalem Sûresi Örneği)", 134.

⁵¹ Söylemez, "Kur'an-Tarih İlişkisi Üzerine", 29.

değişiklikler yapmak gayesiyle onların karşısına çıkmak büyük riskler doğurabilir. Çünkü inançlarını ve alışkanlıklarını değiştirmeme konusunda kararlı olan toplumlar, bu durumu değiştirmek isteyenler üzerinde baskı kurmak isterler. Nitekim Cahiliye âdetini değiştirip yerine İslâm akidesini getirmek isteyen Hz. Peygamber de içinde yetiştiği toplum tarafından maddi ve manevi baskılara maruz kalmıştır.⁵² Kur'an, birçok âyetinde Hz. Peygamber'in, Mekkeli müşrikleri İslam dinine davet ederken yaşadığı bu sıkıntı ve zorluklara değinmiştir. Mesela, Hicr sûresinde Mekkeli müşriklerin, Hz. Peygamber'e yönelik *"Ey kendisine vahiy gelen adam! Sen kesinlikle cinlere kapılmış birisin!"*⁵³ sözleri ile Enbiyâ sûresinde geçen *"Hayır, bunlar karma karışık yalancı düşlerdir. Hayır, onu kendisi uydurdu; hayır, o bir şairdir."*⁵⁴ ifadeleri açıkça bu duruma işaret etmektedir.

Doğup büyüdüğü topraklarda kendi halkı tarafından böylesi acımasız ve orantısız muamele görmesi Hz. Peygamber'i derinden üzmekteydi. Aynı şekilde Hz. Peygamber'e iman eden Müslümanlar da benzer muamelelere maruz kalıyorlardı. İşte bu yüzden Yüce Allah, Hz. Peygamber'in ve Müslümanların içinde buldukları sıkıntılı süreci aşabilmeleri için,⁵⁵ diğer Peygamberlerin kıssalarını O'na ve Müslümanlara tekraren anlatmıştır.⁵⁶ Nitekim Hûd sûresindeki şu âyet bu hususa açıkça işaret etmektedir: *"Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini (tatmin ve) teskin edeceğimiz her haberi sana anlatıyoruz. Bunda sana gerçeğin bilgisi, müminlere de bir öğüt ve bir uyarı gelmiştir."*⁵⁷ Böylece Yüce Allah, anlattığı kıssalarla Hz. Muhammed'in ve ona inananların sabrını artırmak, karşılaştıkları sıkıntılara katlanabilmelerini ve bu sıkıntılarını aşabilmelerini sağlamak istemiştir.⁵⁸ İşte Yüce Allah, bu gayeye matuf olarak, gerek kıssalar ile gerekse mücerret âyetlerle muhataplarına, her daim Peygamberlerin muvaffak ve muzaffer olacaklarını, inkâr edenlerin ise helak ile yok edileceklerini tekrar tekrar hatırlatmıştır.⁵⁹

1.7. Tarihsel Olarak İnsan Davranışlarının Döngüsel Olmasından Dolayı Kıssaların Tekrarlanması

İnsanoğlu bir toplum içerisinde var olan, hayatını devam ettiren bir varlıktır. İnsanın bu sosyal yapısı, onun bir toplum içerisinde yaşamasını mecburi kılmıştır. Bundan dolayı "münzevî insan" yani toplum hayatından yalıtılarak tek başına hayat süren bir insan modeli ancak soyut olarak zihnen düşünülmüş veya sadece öykülere konu olmuştur.⁶⁰

İnsanların bilinçli birliktelikleri ile meydana gelen toplum ise, son derece grift ve karmaşık bir yapıya sahip olup, uçsuz bucaksız bir ilişkiler ağı olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda şekilsiz ve düzensiz bir toplum hiçbir zaman var olmamıştır. Bundan dolayı her toplumun bir şekli, yerleşmiş örf ve adetleri, uygulamaya geldikleri kural ve kanunları bulunur. Diğer taraftan ise her toplum sürekli bir kevn ve fesat içindedir. Çünkü her şeyden önce toplumu oluşturan bireyler değişirler. Zamanla da toplumun yapısı, teşkilatı, gelenek ve görenekleri vb. unsurlar değişir.⁶¹ Bu açıdan değişim, insan topluluklarının en önemli temel karakteristiğini oluşturmaktadır.⁶²

Tarih içerisinde toplumsal değişim ile ilgili farklı yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Bu yaklaşımlardan birisi "döngüsel tarih" anlayışıdır. Bu anlayış, belirli dönemlere göre aksiyon gösteren ve tarihte, tabiatta olduğu gibi tekrarların öne çıktığını vurgular. Buna İbn Haldûn'un

⁵² Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da Kıssa Terapisi -Hz. Peygamberin Kıssalardan Terapi Amaçlı Yardım Alması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 73.

⁵³ el-Hicr 15/6.

⁵⁴ el-Enbiyâ 21/5.

⁵⁵ Kasapoğlu, "Kur'an'da Kıssa Terapisi -Hz. Peygamberin Kıssalardan Terapi Amaçlı Yardım Alması", 75-76.

⁵⁶ Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, 263.

⁵⁷ el-Hûd 11/120.

⁵⁸ Kasapoğlu, "Kur'an'da Kıssa Terapisi -Hz. Peygamberin Kıssalardan Terapi Amaçlı Yardım Alması", 73.

⁵⁹ Kutup, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, 151.

⁶⁰ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 18.

⁶¹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 19.

⁶² Günay, *Din Sosyolojisi*, 31, 358; ayrıca bk. Enver Bayram, Hasan Coşkun, "Kur'an Kıssaları Bağlamında Sosyal Değişim-Helak Münasebeti", *Tokat İlimiyat Dergisi* 8/2 (2020), 477.

toplumsal hayattaki döngüsel veya devirsel tarih anlayışı örnek verilebilir.⁶³ İbn Haldûn'a göre tüm varlıklar bozulup yok olmaya mahkûmdurlar. Ona göre uluslar, canlılar gibidir. Bu uluslar, en güçlü asabiyet sahibi topluluklar tarafından inşa edilirler. Her bireyin bir ömrü olduğu gibi ulusun ve onu inşa eden toplumunda bir eceli vardır. Onlar da canlılar gibi doğarlar, büyürler ve yok olurlar.⁶⁴ Yine İbn Haldûn'a göre zamanın değişmesi ile farklı kavimlerin ahvalinin değişmesi kaçınılmazdır. Ona göre milletlerin ve âlemin ahvali, toplulukların yaşantıları, gelenekleri ve dini durumları istikrarlı bir şekilde devam etmez. Zaman ilerledikçe meydana gelen bu vetire, farklılaşmaya doğru gider, değişir ve bir halden başka bir hale dönüşür. Bu durum insanlar, şehirler ve devletler için de böyledir. Çünkü Allah'ın kulları arasında koyduğu geçerli sünneti budur.⁶⁵

Toplumsal değişim ile ilgili diğer bir yaklaşım ise "çizgisel tarih" anlayışıdır. Bu anlayış ise, tarihin sıfırdan başladığını ve belli bir amaca doğru ilerlediğini savunur. Dolayısıyla her iki tarih görüşü, kaynakları ve argümanları bakımından birbirinden farklılaşır.⁶⁶ Bu iki yaklaşım arasında Kur'an'ın, toplumsal değişim konusunda ilerlemeci/doğrusal anlayışa değil, çevrimsel/döngüsel yaklaşıma daha yakın olduğu söylenebilir.⁶⁷

Bu yaklaşımı Kur'an'ın toplumsal değişime işaret eden birçok âyetinde görmek mümkündür. Çünkü toplumsal değişim, Kur'an'ın da üzerinde önemle durduğu konulardandır. Kur'an'da toplumsal değişmeye işaret eden taşıyır,⁶⁸ tebdil,⁶⁹ tedâvül,⁷⁰ inkilâp,⁷¹ tahvil,⁷² tahrif,⁷³ tasrif⁷⁴ gibi birçok kelime vardır. Bu kelimeler içerisinde Kur'an'da toplumsal değişimi en açık şekilde ifade eden kavramların biri taşıyır kelimesidir.⁷⁵ Bu kelime, Kur'an'da birisi Ra'd⁷⁶ diğeri Enfal sûresi olmak üzere iki yerde "değiştirme" manasında geçmektedir.⁷⁷ Taşıyır kelimesinin zikredildiği bu âyetlerde, toplumsal değişimin önemli yönlerine vurgu yapılır. Bahsedilen bu âyetler kavm ve nefis kelimeleriyle birlikte değerlendirildiğinde ise sosyal değişimin ferdi ve sosyal boyutunu vurgular. Taşıyır kelimesinin geçtiği bu iki âyet, toplumsal değişmeyi, ferdi değişimle birlikte düşünmenin gerekliliğini savunur. Toplumsal değişmeyi, ferdin, toplumun ve Allah'ın iradesini dikkate alarak açıklar.⁷⁸ Bu itibarla Kur'an'ın tarihe bakışının, batıda gelişen lineer (çizgisel) tarihin aksine, döngüsel bir tarih anlayışı sunduğu söylenebilir.⁷⁹

Kur'an'da toplumsal değişimin en somut göstergelerinden biri de geçmiş Peygamber kıssalarıdır. Çünkü Kur'an, evveliyetle bütün Peygamberlerin toplumlarda meydana getirmek istediği değişim mücadelesinin örnekleriyle doludur. Bütün Peygamberler, her çağda ilahi esaslardan sapan toplumları, bu esaslara uygun bir şekilde yaşamaya davet etmişlerdir. Bu itibarla İlahi esaslara göre yaşantılarını uyarlayan bir toplum meydana getirebilmek için

⁶³ Muhammet İrgat, *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldûn* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 132-133.

⁶⁴ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 70-71.

⁶⁵ Ejder Okumuş, *Toplumsal Çöküş Teorileri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 14.

⁶⁶ İrgat, *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldûn*, 18.

⁶⁷ Enver Bayram-Hasan Coşkun, "Kur'an Kıssaları Bağlamında Sosyal Değişim-Helak Münasebeti", 480.

⁶⁸ er-Ra'd 13/11.

⁶⁹ el-Bakara 2/108.

⁷⁰ el-Âl-i İmrân 3/140.

⁷¹ eş-Şu'arâ 26/227.

⁷² el-İsrâ 17/56.

⁷³ el-Bakara 2/75.

⁷⁴ el-A'râf 7/58.

⁷⁵ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da Taşıyır Olgusu-Bireysel ve Toplumsal Değişim", *Ekev Akademi Dergisi* 10/27 (2006), 56.

⁷⁶ er-R'ad 43/11.

⁷⁷ Abdülbaki, Muhammed Fuad, "Taşıyır", *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kurân'il-Kerîm* (Dımeşk: Daru'l-Fikr, 1995), 207-208.

⁷⁸ Kasapoğlu, "Kur'an'da Taşıyır Olgusu -Bireysel ve Toplumsal Değişim", 56; ayrıca bk. Ali Yıldırım, *Kur'an-ı Kerim'de Taşıyır Kavramının Semantik Analizi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 23.

⁷⁹ Söylemez, "Kur'an-Tarih İlişkisi Üzerine", 20.

sosyal değişimin başat aktörleri olmuşlardır.⁸⁰ Tarih boyunca peygamberler aracılığıyla gerçekleştirilmek istenen bu sosyal değişime karşı çıkan kavimler ise helak olmuşlardır. Çünkü bir toplum, kendisinde var olan iyi hasletleri bırakıp isyana girmedikçe; Yüce Allah, onların elindeki nimetleri değiştirmemiş, onları bunlardan mahrum bırakmamıştır. Dolayısıyla bir toplum, Yüce Allah'ın koyduğu prensiplere itaat etmeyi sürdürdüğü sürece, iktidar ve nimet sahibi olmaya devam etmiştir. Ancak bir toplum da ahlaksızlığa, fenalığa, haksızlığa yönelerek Allah'a isyan edip, ilahi prensiplere aykırı davranış sergiler ve arzularının esiri haline gelirse, o zaman sahip olduğu nimetlerden mahrum kalır ve hüsrana uğramış olur. Böylece, toplumsal düzen yıkılmış, iman bağları kopmuş ve dağılmış bir hal alır.⁸¹

Bu sebeple Peygamberler ile kavimleri arasında cereyan eden mücadeleler, bize tarihte olduğu gibi kıssalarda da döngüsel tarih anlayışının hâkim olduğunu göstermektedir. Çünkü her çağda peygamberler ile kavimleri arasında geçen benzer olaylar tekrar etmekte, insandaki maddi ve manevi iniş-ıkışları, yükseliş ve öküřleri⁸² aynı mevsimlerin tekerrür etmesi gibi⁸³ tarih içerisinde benzer biçimlerde yeniden yaşanmaktadır. Bundan dolayı Kur'an, bu değişmez gerçekleri, insanla ilgili risalet ve davet tarihinin ortak noktalarını, ilahi buyruklar karşısında insanoğlunun olumlu ve olumsuz tutumlarını muhataplarına anlatırken, bir tekrar durumu ortaya çıkmaktadır. İşte kavimlerin birbirine benzer bu karakteristik tavırları, kıssalarda aynı mesajların tekrar keyfiyetini lüzumlu kılmıştır.⁸⁴ Fakat şunu belirtmek gerekir ki bu tekrarlar, kıssalarda yaşanılan hadiselerin aynısı ile anlatıldığı anlamına gelmemektedir. Çünkü söylenen sözler ile gerçekleşen eylemler, her ne kadar benzer mahiyette olsa da, itiraz eden insanlar ile bu itirazlarla mücadele eden peygamberlerin farklılık arz etmesi anlatılan kıssayı tekrar olmaktan çıkarılmıştır.

Sonuç

Bu çalışmanın neticesinde bazı peygamber kıssalarının Kur'an'da defalarca anlatılmasının çeşitli sebeplerinin olduğu tespit edilmiştir. Bu sebeplerden biri, birbirinden farklı zaman ve mekânlarda yaşamış olan Peygamberlerin toplumlarıyla giriştikleri mücadelede güttükleri amaçların bir olmasıdır. Bu durum, bahsi geçen Peygamberlerden sadır olan ilkelerde bir benzerlik meydana getirmiştir. Bu da Kur'an'da kıssaların tekrarlanmasına neden olmuştur.

Kur'an'da kıssaların bir bütün olarak değil de pasajlar halinde sunulması da kıssanın tekrarlanmasının başka bir sebebidir. Kur'an'da kıssalar, Yüsus kıssası hariç bütün bir şekilde aynı yerde zikredilmemiştir. Bazı yerlerde özet bazı yerlerde ise daha detaylı bir şekilde ve kesitler halinde sunulmuştur. Bu da kıssalarda tekrara sebep olmuştur. Ancak her bir kesit zikredildiği sûrede aynı şekilde değil farklı bir boyutu ile ele alınmıştır.

Herhangi bir kıssada anlatılan bir hadisede geçen bir kelimenin, kıssanın tekrar edildiği farklı surelerde bazen çeşitli şekillerde ifade edildiği olmuştur. Mesela Hz. Musa kıssasında bir mucize olarak asânın yılanı dönüşmesinde asâ, üç farklı surede üç değişik kelime ile zikredilmiştir. Ancak her surede asânın değişik bir özelliğine dikkat çekilmiştir. Bu durum, belağat açısından kıssaya ayrı bir çeşitlilik, güzelliik ve zenginlik katmıştır.

Kur'an'da geçen kıssalar tetkik edildiğinde bunların Hz. Peygamber'in hayatı ile bir benzerliklerinin olduğu görölmektedir. Mesela Yünus kıssasında Hz. Yünus'un, halkı tarafından kabul görmemesi neticesinde kızarak toplumunu terk etmesi hadisesi, Hz. Peygamber'in halkı tarafından eziyete uğradığı bir döneme denk düşer. İşte bu kıssa, Hz. Peygamber'e anlatılarak Hz. Yünus gibi bir tutum içerisine girmemesi, bütün bu zorluklara sabretmesi istenmiştir. Bundan dolayı Hz. Yünus kıssası, Hz. Peygamber'in nübüvveti döneminde farklı surelerde gerekike tekrarlanmıştır.

⁸⁰ Kasapoğlu, "Kur'an'da Tağyir Olgusu -Bireysel ve Toplumsal Değişim", 56.

⁸¹ Kasapoğlu, "Kur'an'da Tağyir Olgusu -Bireysel ve Toplumsal Değişim", 56.

⁸² şengöl, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*, 234.

⁸³ Muhammed Abay, *Kur'an Kıssaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 61.

⁸⁴ Abay, *Kur'an Kıssaları*, 61.

Kissaların Kur'an'da tekrar edilmesinin nedenlerinden biri de tarihi süreçte uğradıkları psikolojik baskılardan, ekonomik boykotlardan ve önce hakaretle başlayan daha sonra işkenceye dönüşen zulümden bunalan ve yorulan Hz. Peygamber'i ve ona inanan mü'minleri teselli etmek, düşen motivasyonlarını yükseltmek ve yürüdükleri bu kutlu yolda bıkmadan usanmadan devam edebilmelerini sağlamak içindir. Bundan dolayı kissalar gerek duyuldukça tekrar edilmiştir.

Yine insanoglunun yaşadığı dönemin, içinde bulunduğu fiziki şartların değişmesine rağmen ahlakının (yaratılışının) aynı kalması, Kur'an'da kissaların tekrarlanmasının diğer bir sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı her ne kadar koşullar farklılaşsa da insanın tutum ve davranışlarının değişmemesi Kur'an'da aynı hadiselerin tekrar tekrar anlatılması sonucunu doğurmuştur.

Sonuç olarak çalışmada kissalarda yinelenen kısımların çeşitli nedenlerden dolayı Kur'an'da yer aldıkları, aynen tekrar edilmedikleri ve kissaya bir farklılık, yenilik ve çeşitlilik kattığı görülmüştür. Ayrıca her tekrarlanan olayın veya konunun geçtiği surelerde anlamsız, lüzumsuz ve usandırıcı bir şekilde tekrarlanmadığı sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

- Abay, Muhammed. *Kur'an Kissaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Abdülbâki, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Albayrak, Halis. *Kur'an Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şule Yayınları, 2020.
- Bayram, Enver-Coşkun, Hasan. "Kur'an Kissaları Bağlamında Sosyal Değişim-Helak Münasebeti". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (2020), 473-495.
- Beğavî, Ebûl-Muhammed el-Hüseyin b. Mesud b. Muhammed. *Meâlimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.
- Doğan, İshak. "Nüzûl Ortamı-Sûre-Kıssa İlişkisi (Kalem Sûresi Örneği)". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2019), 115-139.
- Draz, M. Abdullah. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*. çev. Suat Yıldırım. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- İrğat, Muhammet. *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldun* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Tağyir Olgusu-Bireysel ve Toplumsal Değişim", *Ekev Akademi Dergisi* 10/27 (2006), 51-64.
- Kiraz, Celil. "Peygamberlerin Mesajlarındaki Birlik ve Bütünlük". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 241-258.
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman v.d. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Kutub, Seyyid. *Kur'an'da Edebî Tasvir*, çev. İsmail Aslan. İstanbul: Ravza Yayınları, 1999.
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Çöküş Teorileri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Parlak, Ali. "Esbâb-ı Nuzûl Bağlamında Hârût ve Mârût Kıssasının Mahiyet Analizi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/1 (2014), 1-16.

- Sofuoğlu, Mehmet. *Tefsire Giriş*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Kur'an-Tarih İlişkisi Üzerine" *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Aralık 2017), 13-44.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrût: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, thk. Ebu Ubeyde bin Hasan Âl-i Selman. 7 Cilt. B.y: Dâr-u İbn Affan, 1997.
- Şengül, İdris. *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Ünver, Mustafa. "Kur'ani Siyakın Metinsel Boyutları Üzerine Yeni Bir Öneri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996), 239-270.
- Yıldırım, Suat. "Kur'an'ı Kerim'de Kıssalar". *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3 (1979), 37-63.
- Yıldırım, Suat. "Kur'an'ı Kerim'in Muhtevası". *Vahyin Nuzûlünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.v) -Milletlerarası İlmi Toplantı-* (2011), 289-326.
- Abay, Muhammed. *Kur'an Kıssaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Albayrak, Halis. *Kur'an Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şule Yayınları, 2020.
- Baş, Erdoğan. *Kur'an'ın Üslûbu ve Tekrarlar*. İstanbul: Pinar Yayınları, 2003.
- Bayram, Enver-Coşkun, Hasan. "Kur'an Kıssaları Bağlamında Sosyal Değişim-Helak Münasebeti". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (2020), 473-495.
- Beğavî, Ebûl-Muhammed el-Hüseyin b. Mesud b. Muhammed. *Meâlimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.
- Doğan, İshak. "Nuzûl Ortamı-Sûre-Kıssa İlişkisi (Kalem Sûresi Örneği)". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2019), 115-139.
- Draz, M. Abdullah. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*. çev. Suat Yıldırım. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Erbaş, Ali. *Kur'an'daki Tekrarlar ve Hikmetleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- İrğat, Muhammet. *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldun* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Tağyir Olgusu-Bireysel ve Toplumsal Değişim", *Ekev Akademi Dergisi* 10/27 (2006), 51-64.
- Kiraz, Celil. "Peygamberlerin Mesajlarındaki Birlik ve Bütünlük". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 241-258.
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman v.d. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Kutub, Seyyid. *Kur'an'da Edebî Tasvir*, çev. İsmail Aslan. İstanbul: Ravza Yayınları, 1999.
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Çöküş Teorileri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Dili ve Retoriği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.

- Parlak, Ali. "Esbâb-ı Nuzûl Bağlamında Hârût ve Mârût Kıssasının Mahiyet Analizi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/1 (2014), 1-16.
- Sofuoğlu, Mehmet. *Tefsire Giriş*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Kur'an-Tarih İlişkisi Üzerine" *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Aralık 2017), 13-44.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrût: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, thk. Ebu Ubeyde bin Hasan Âl-i Selman. 7 Cilt. B.y: Dâr-u İbn Affan, 1997.
- Şengül, İdris. *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Ünver, Mustafa. "Kur'ani Siyakın Metinsel Boyutları Üzerine Yeni Bir Öneri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996), 239-270.
- Yıldırım, Suat. "Kur'an'ı Kerim'de Kıssalar". *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3 (1979), 37-63.
- Yıldırım, Suat. "Kur'an'ı Kerim'in Muhtevası". *Vahyin Nuzûlünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.v) -Milletlerarası İlmî Toplantı-* (2011), 289-326.

Tafsir Dergisi - Tafsir Journal

e-ISSN: 2792-078X

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 2 (Kasım/ November 2023): 78-87

Beyzâvî'nin Tefsirinde “Bunu, şu şekilde okuyanların kıraati de destekler.” İfadesi Bağlamında Tilavet Fenomeni

The Phenomenon of Recitation in Bayḍāwī's Tafsir in the Context of the Expression “And it is supported by the recitation of those who recited.”

Murat Kayacan

Prof. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/ Tefsir Ana Bilim Dalı
İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Theology

İzmir, Türkiye

e-mail: dr.muratkayacan@gmail.com

orcid.org/ 0000-0003-2131-0692

Makale Bilgisi/Article Information **Araştırma Makalesi/Research Article**

Geliş Tarihi/Received: 28.09.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 10.11.2023

Yayın Tarihi/Pub Date: 30.11.2023

Atıf/Cite as

Kayacan, Murat. The Phenomenon of Recitation in Bayḍāwī's Tafsir in the Context of the Expression “And it is supported by the recitation of those who recited.”, Tafsir Dergisi 3/2 (Kasım 2023), 78-87

Kayacan, Murat. The Phenomenon of Recitation in Bayḍāwī's Tafsir in the Context of the Expression “And it is supported by the recitation of those who recited.”, Tafsir Journal 3/2 (November 2023), 78-87

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. Published by Tafsir Journal, Turkey. <http://www.tafsirdergisi.com/index.php/tafsir/index>

Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Beyzâvî'nin Tefsirinde “Bunu, şu şekilde okuyanların kıraati de destekler.” İfadesi Bağlamında Tilavet Fenomeni

Özet

Kıraat ilmi, Kuran'daki farklı okuyuşları ve bunların nasıl yorumlanması gerektiğini incelemektedir. Bu farklı okuyuşlar, Kuran'ın farklı ağız ve lehçelerde okunmasına ve farklı vurgu ve telaffuz şekillerine sahip olmasıyla ilişkilidir. Bu makale kıraat konusunu, tefsirin yanında Eş'arî kelamı ve Şâfiî fıkhında da mümtaz bir yere sahip olan Nâsîrüddîn Ebû Saîd el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı eseri bağlamında ele alacaktır. Söz konusu tefsir, bir îcaz (ihtisar) hârikası ve Beyzâvî'nin tefsircilik yeteneğini en iyi gösteren kaynak olarak kabul edilir. Bu eserde Beyzâvî önceki önemli tefsir kitaplarını başarılı bir şekilde özetlemiş ve kendi yorumlarını sunmuştur. Ayrıca, ayetlerin yorumlarına ek olarak, dilbilgisi kurallarına dayalı açıklamalarıyla da büyük bir tefsir bilgisi sergilemiştir. Bu eserde kıraat konusu epeyce bir yer tutmaktadır. Bu nedenle eserde kıraatlerin birbirlerini destekleyici rolü, eserde altı defa geçen “Bunu, ... şeklinde okuyanın okuyuşu da destekler. (ويؤيده قراءة من قرأ)” ifadesi ile sınırlı olarak ele alınacaktır. Bu araştırma, Beyzâvî'nin tefsirindeki kıraatin yeri konusunda literatürdeki belirgin boşluğun doldurulmasına mikro düzeyde bir inceleme ile katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu konunun daha önce özellikle de söz konusu ifade bağlamında ele alınmamış olması, araştırmanın özgünlüğünün kanıtı olarak görülebilir. Her ne kadar metnin daha geniş tasarımı ve amacını göz ardı edebileceği için her zaman risk taşıdığı söylene de araştırma sırasında metinlerarasılık yöntemi kullanılmıştır. Zira bu yöntem, daha kapsamlı bir perspektif sunmak için gayet işlevseldir. Ek olarak metinler arasındaki ilişkileri, etkileşimleri ve referansları incelemek, farklı metinler arasındaki benzerlikleri, alıntılarını, göndermeleri ve temasları analiz etmeye yardımcı olmaktadır. Bu makalede ayrıca Beyzâvî'nin tefsirinde kıraatin rolü, onun kıraat literatürünü tefsir alanında ne şekilde kullandığı, onun dikkat çektiği kıraat farklılıkları konusunda diğer tefsirlerde ve kıraat konulu eserlerdeki tercihler ve açıklamalar ele alınarak tefsir ve kıraat literatürüne katkıda bulunulmuştur. Elde edilen bulgulara göre, “ويؤيده قراءة من قرأ” ifadesini kullanan Beyzâvî, kıraate odaklanırken kıraatin sahibini belirtme konusuna daha az yoğunlaşmaktadır. Kıraatler hakkında bilgi verirken bu tür belirsiz ifadeler kullanmak sadece ona özgü değildir ve diğer alimlerin eserlerinde de bu tür ifadeler bulunur. Farklı kıraatlerin aynı anlamları destekleme rolünü vurgulamak için Beyzâvî, söz konusu ifadeyi Medine'de inen bir surede üç kez (al-Baqara) ve Mekke'de inen farklı surelerde (Yûnus, al-Ra'd ve al-Kahf) üç kez kullanır. Diğer tefsir bilgileri ile karşılaştırılarak, gelecek araştırmalarda Beyzâvî'nin bazı kıraat imamlarının kıraatlerini özellikle belirleyip belirlemediği ve bu kıraatler arasında tercihlerde bulunup bulunmadığı araştırılabilir. Ayrıca, Beyzâvî'nin tefsirinde anlamı etkileyen veya etkilemeyen kıraatlerin yeri de incelenebilir.

Keywords: Tefsir, Kıraat, Kur'an, Beyzâvî, Envârü't-tenzîl.

The Phenomenon of Recitation in Bayḏāwī's Tafsir in the Context of the Expression “And it is supported by the recitation of those who recited.”

Abstract

The science of qirā'a examines the various recitations and how they should be interpreted in the Qur'ān. These different recitations are associated with the Qur'ān being recited in different dialects and accents, as well as having different emphasis and pronunciation styles. This article focuses on qirā'a within the context of the work *Anwār al-tanzîl wa-asrār al-ta'wîl* by Nāṣir al-Dīn al-Bayḏāwī (d. 685/1286), who holds a prominent place in Ash'arī theology and Shāfi'ī jurisprudence, in addition to his contributions to commentary. The mentioned commentary is considered a marvel of conciseness (i'jaz) and one of the most important sources that demonstrate Bayḏāwī's expertise in commentary. The qirā'a subject plays a significant role in this work. Therefore, this research aims to contribute to filling a noticeable gap in the literature regarding the place of qirā'a in Bayḏāwī's commentary through a micro-level examination. This article will specifically focus on the role of qirā'a as suggested by the expression “ويؤيده قراءة من قرأ” that occurs six times in his work, limiting the scope to how these recitations mutually support each other. The fact that this topic, especially within the context of the expression “ويؤيده قراءة من قرأ” has not been previously addressed, can be considered as evidence of the originality of this research. Although it is said that using the intertextuality method during research can sometimes risk ignoring the broader design and purpose of the text, this method has been employed in this study. This is because this method is quite functional for providing a more comprehensive perspective. Furthermore, it helps examine the relationships, interactions, and references

between texts and analyze similarities, quotations, references, and themes among different texts. Additionally, this article delves into the role of qirā'a in Bayḍāwī's commentary, how he utilizes qirā'a literature in the field of commentary, and his preferences and explanations regarding qirā'a variations that he finds noteworthy in comparison to other exegetes. According to the findings, in the expression "ويؤيده قراءة من قرأ" Bayḍāwī focuses more on the manner of recitation rather than specifying the reciter. These types of ambiguous transmissions are not unique to him and can also be found in the works of other scholars. To emphasize the supportive role of the qira'at in relation to each other in meaning, Bayḍāwī uses this expression three times in a Medinan sūra (al-Baqara) and three times in different Meccan sūras (Yūnus, al-Ra'd, and al-Kahf). By comparing with the other exegetes, future researches can explore whether Bayḍāwī specifically mentioned the recitations of certain qirā'a imams, whether he made preferences among these recitations or not. Additionally, the significance of recitations that do or do not affect the meaning in Bayḍāwī's commentary can be examined.

Keywords: Tafsir, Qirā'a, Qur'ān, Bayḍāwī, Anwār al-tanzīl.

Introduction

Qira'at is the plural of qira'a. In terminology, there is a doctrine followed by one of the imams of the reciters who differs from others in the pronunciation of the Holy Qur'ān, with the narrations and paths agreeing on it, whether this disagreement is in the pronunciation of the letters or in the pronunciation of their forms (النطق).¹ While there have been studies conducted on Bayḍāwī (ö. 685/1286), there is a noticeable gap in the literature regarding the place of recitation (qirā'a) in his tafsir. Therefore, it can be confidently stated that this research contributes to the fields of tafsir and recitation. To achieve this goal, this article presents a specific study within the context of the phrase "And it is supported by the recitation of those who recited (ويؤيده قراءة من قرأ)" in Bayḍāwī's tafsir. This research is limited to the discussion of recitation within the sections of Bayḍāwī's exegetal work where this phrase, which was mentioned only six times in the commentary, appears.

In order to determine the place of recitation in Bayḍāwī's tafsir, the intertextuality method will be employed. Although this method always carries a risk because focusing merely on the intertextual aspects of the material may overlook the larger design and purpose of the material.² However, for a comprehensive perspective, intertextuality is certainly beneficial.

After giving a brief information about Bayḍāwī and his tafsir named *Anwar at-tanzil wa asrar at-ta'wil* based on literature analysis, this article will primarily seek to provide answers to the following questions: "What is the role of recitations in Bayḍāwī's commentary? What recitation contributions can be derived from Bayḍāwī's commentary? Does Bayḍāwī's commentary contain a significant difference in terms of recitation compared to other commentaries and classical books on recitation? What was the influence of Bayḍāwī's commentary on subsequent Qur'ānic scholarship, both within and outside the Islamic tradition?"

The Controversial Commentator Bayḍāwī and His Commentary

While some scholars have suggested that Bayḍāwī's philosophical and religious ideas have entered a period of decline, there are others who view it as a transitional phase, a place for intellectual preparation, and the starting point for innovative and imaginative future developments.³ He was brilliant but impatient and severe jurist. He was initially removed from his position by a regional governor, but the imperial court in Tabrīz reinstated him as the Qāḍī al-Quḍāt of Shīrāz around the year 680/1281. Regrettably, his decisions had caused significant dissatisfaction, leading to the abrupt end of his judicial career in Shiraz in 681/1282, just six months after his reinstatement.⁴

Bayḍāwī, who preoccupied with the Mu'tazilism,⁵ in his interpretation *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*, addressed the theological aspects related to Mu'tazilites in the field of tafsir. This work

¹ Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zurqāni, *Manāhil al-'Irfān fi 'ulūm al-Qur'ān* (Cairo: Maṭba'at 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakāh, n.d.), 1/412.

² Ben Witherington, *Torah Old and New Exegesis, Intertextuality, and Hermeneutics* (Minneapolis: Fortress Press, 2018), 175.

³ Edwin Elliott Calverley - James W. Pollock (eds.), *Nature Mand and God in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2002), 1/xxi.

⁴ Calverley - Pollock, *Nature Mand and God in Medieval Islam*, 1/xxxi-xxxii.

⁵ Andrew J. Lane, 'You Can't Tell a Book by Its Author: A Study of Mu'tazilite Theology in al-Zamakhsharī's (d. 538/1144) *Kashshāf*', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 75/1 (2012), 48.

gained recognition and became well-known. Scholars showed interest in it, and it was studied for its depth and complexities. Academics and scholars, as well as subsequent generations, found value in studying and preserving it.⁶ Baydâwî's commentary on the Qur'ân is considered his most notable work and has received recognition from scholars, both within and outside the Muslim faith. This recognition is a result of the extensive analysis and examination carried out by subsequent Muslim scholars, setting it apart from other commentaries.⁷

The purpose of writing *Anwâr al-tanzîl wa-asrâr al-ta'wîl* was to supplant al-Zamakhsharî's Mu'tazilite interpretations and offer a more universally beneficial orthodox commentary that includes comprehensive annotations.⁸ This is a significant book, rich in content, in which he summarized from (*al-Kashshâf*) matters related to grammar, meanings, and expression.⁹ Calverley points out how useful Baydâwî's Qur'ân commentary is to Muslim and non-Muslim scholars alike in their study of Islam.¹⁰ Additionally, Jalâl ad-Din al-Suyûtî's (d. 91 1/1505) introduction to his own gloss, *Hashiyah on al Baydâwî's Qur'ân* commentary was written over a long period of time and completed in 900/1494, this introduction (*Hashiyah on al Baydâwî*) brings the history of the reception of *al-Kashshâf* to the eve of the demise of the Mamluk Sultanate, which ended in 922.¹¹

al-Baydâwî, who lived until 685/1286, made the deliberate choice to compose his commentary, *Anwar al-tanzil*, with the intention of competing with *al-Kashshâf* as the primary textbook for tafsir. In contrast to *al-Kashshâf*, Baydâwî's commentary did not include Mu'tazilite elements and adhered to Ash'arite theology. This commentary was evidently created to fulfill the demand for a suitable Sunni Ash'arite tafsir textbook.¹² al-Suyûtî regarded Baydâwî's Qur'ân commentary, *Anwâr al-tanzîl*, as a condensed version of *al-Kashshâf* and a significant part of its reception history. He asserted that Baydâwî meticulously removed all Mu'tazilite and unorthodox content from *al-Kashshâf* and made valuable additions to it, ultimately enhancing its quality to a state of perfection.¹³

Different from al-Suyûtî, Saçaklızade, who accuses Islamic philosophers of blasphemy and associating partners with God, accuses Baydâwî of a grave error for incorporating their views into his works without criticism.¹⁴ Baydâwî's commentary is also referred to as “Mukhtaşar al-Kashshâf”.¹⁵ While this description may imply a diminishing view of Baydâwî's tafsir, the unquestionable value of the tafsir remains.

Although the expression “ويؤيد ذلك قراءة من قرأ” used once in al-Zamakhsharî's tafsir¹⁶ closely resembles the phrase “ويؤيده قراءة من قرأ”, which is to be discussed in this article, nevertheless it is not composed exactly of the same wording. The table below provides information about the verses and chapters where Baydâwî used his own phrase to provide recitation knowledge:

Table 1. Verses and Chapters with Baydâwî's Phrase “ويؤيده قراءة من قرأ”

Sûrah Name	Sûrah No	Verse No	Meccan/Medinan
al-Baqara	2	22	Madînan
al-Baqara	2	177	Madînan
al-Baqara	2	196	Madînan

⁶ 'Abd al-Rahmân ibn Abî Bakr Suyûtî Jalâl al-Dîn al-, *Nawâhid al-abkâr wa-shawârid al-afkâr* (Saudi Arabia: Jâmi'at Umm al-Qurâ-Kulliyat al-Da'wah wa-Uşûl al-Dîn, 1424/2005), 1/13.

⁷ Lutpi Ibrahim, 'al-Baydâwî's Life and Works', *Islamic Studies* 18/4 (1979), 316.

⁸ Calverley - Pollock, *Nature Mand and God in Medieval Islam*, 1/xxxiii.

⁹ Muştafâ ibn 'Abd Allâh Kâtib Jalabî, *Kashf al-Zunûn 'an Asâmi al-Kutub wa-al-Funûn* (Baghdâd: Maktabat al-Muthannâ, 1941), 1/186.

¹⁰ Calverley - Pollock, *Nature Mand and God in Medieval Islam*, 1/xxi.

¹¹ Walid A. Saleh, 'The Gloss as Intellectual History: The Hâshiyahs on al-Kashshâf', *Oriens* 41/3/4 (2013), 220.

¹² Saleh, 'The Gloss as Intellectual History', 228.

¹³ Saleh, 'The Gloss as Intellectual History', 237.

¹⁴ Celil Kiraz, 'Saçaklızâde Mehmed Efendî'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri', *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 361.

¹⁵ 'Abd al-Rahmân ibn Abî Bakr Suyûtî Jalâl al-Dîn al-, *Bughyat al-wu'âh fi ṭabaqât al-lughawiyîn wa-al-nuḥḥâh*, critical ed. Muḥammad Abû al-Faḍl Ibrâhîm (Lebanon: al-Maktabah al-'Aşriyah, no date), 2/50.

¹⁶ Abû al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf 'an ḥaqâ'iq gavamid at-tanzîl wa uyun al-aqawil fi vucûhi't-ta'wîl* (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabî, 1407/1986), 4/814.

al-Yūnus	10	4	Meccan
al-Ra'd	13	43	Meccan
al-Kahf	18	18	Meccan

The Recitations of **الْفَمَرَاتِ (fruits)** and **الْفَمَرَة (fruit)** in the Chapter al-Baqara 2/22

Only the creator, who created the sky as a well-constructed canopy,¹⁷ can be God:¹⁸

{
 الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ
) Who has appointed the earth a resting-place for you, and the sky a canopy; and caused water to pour down from the sky, thereby producing fruits (الْفَمَرَاتِ) as food for you. And do not set up rivals to Allah when you know (better)." (al-Baqara 2/22). Bayḍāwī interprets the mention of "fruits" (al-thamarāt / الْفَمَرَاتِ) in the verse as an indication of abundance.¹⁹ He notes that the term مِنْ الثَّمَرَاتِ is used in the singular form مِنَ الثَّمَرَة in the recitation of those who read it this way, and it supports the same meaning. In other words, الثَّمَرَاتِ (fruits) and الثَّمَرَة (fruit) can be interchangeable forms for plurality. Bayḍāwī presents these two recitations to emphasize that both convey the same meaning."²⁰ Similarly, the Qur'ān says, *wamā tahmilu min unthā* (وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى) (al-Fāṭir 35/11). In this verse, "woman" is used, but it refers to "women".²¹ Rāzī asks: "The fruits produced by the water from the sky are abundant. So, why is it said "الْفَمَرَاتِ" instead of "الْفَمَرَة" or "الْفَمَرَة"? He answers: To emphasize the scarcity of worldly fruits and to indicate the significance of the situation of the Hereafter.²² Rāzī points out the difference between jam' al-qillah and jam' al-taksīr. These examples illustrate how the recitation of certain words in the Qur'ān, either in plural or singular form, can convey the same meaning.

The Recitations of "البِرَّ" (al-birr) and "البَرَّ" (al-bārr) in the Chapter al-Baqara 2/177

People of the Book scholars give importance to the formal aspects of worship rituals, but these rituals do not penetrate their inner selves or affect their behavior. They consider the form of religion to be the essence of religion itself. However, Allah has criticized their attitude and narrow view, exposing their misunderstanding of religion:²³

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ وَجِينَ النَّاسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ
It is not righteousness (البِرُّ) that you turn your faces to the east and the west; but righteous is he who believes in Allah and the Last Day and the angels and the Scripture and the Prophets; and gives his wealth, for love of Him, to kinsfolk and to orphans and the needy and the wayfarer and to those who ask, and to set slaves free; and observes proper worship and pays the poor due. And those who keep their treaty when they make one, and the patient in tribulation and adversity and time of stress. Such are they who are sincere. Such are the God fearing." (al-Baqara 2/177).

The word "البِرَّ" (al-birr) in the verse above is a maṣdar placed in the position of a noun.²⁴ Bayḍāwī says that goodness (البِرُّ) is not limited to what you are currently doing (turning towards the qiblah), as it has been abrogated, but rather goodness refers to what Allah has clarified, and the believers have followed. It is also said that it is general for both of them (Ahl al-Kitab and Muslims), that is, goodness is not restricted to the matter of the qiblah (the direction of prayer),

¹⁷ Mujir al-Dīn ibn Muḥammad al-'Ulaymī, *Fath al-Raḥmān fī tafsīr al-Qur'ān*, critical ed. Nūr al-Dīn Ṭalīb (Beirut: Dār al-Nawādir, 1430/2009), 1/170.

¹⁸ Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Maḥallī - Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn* (Cairo: Dār al-Ḥadīth, n.d.), 6.

¹⁹ Nāṣir al-Dīn al-Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*, critical ed. Muḥammad 'Abd al-Raḥmān al-Mar'ashlī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418), 1/55.

²⁰ Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*, 1/55.

²¹ 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn Zanjalah Abū Zur'ah, *Hujjat al-qirā'āt*, critical ed. Sa'īd al-Afghānī (Beirut: Dār al-Risālah, n.d.), 638.

²² Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafatih al-ghayb* (Beirut: Daru Iḥyāi al-Turās al-'Arabī, 1420/1999), 2/344.

²³ 'Abd al-Karīm Yūnus al-Khaṭīb, *al-Tafsīr al-Qur'ānī li al-Qur'ān* (Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabī, n.d.), 1/192.

²⁴ Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, critical ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Beirut: Dār Hijr lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī' wa al-'Ilān, 1422/2001), 3/77.

or the great goodness that it is good for you to boast about.²⁵ Ḥamzah (h. 156/773) and Ḥaḥḥ read this word "وَلَكِنَّ الْبِرَّ" (walakinna al-birra) in the mansub case, meaning that the goodness to be observed is the goodness of the one who believes in Allah. Another possibility is that the phrase means "The one who possesses goodness is the believer." Bayḍāwī points out that the reading of this word as "الْبَارَّ" (al-bārr) also supports this meaning, but he finds the first interpretation (الْبِرَّ) more suitable and beautiful. When mentioning "the Book," the verse refers to the category of books, specifically the Qur'ān. Among the ten recitation imams, there is no one who reads the word البر (al-birr) in this verse as البار (al-bārr).²⁶ Darwaza²⁷ and Nasafi also mention that the word is read as "البار" (al-bārr) in this verse. However, unlike Bayḍāwī, they do not compare the two readings and make a preference.²⁸ None of the ten major Qur'ānic reciters read the word "البر" (al-birr) as "البار" (al-bārr) in this verse.²⁹ In summary, the textual variations and interpretations related to the word "البر" (al-birr) and its alternative "البار" (al-bārr) in this verse exemplify the nuanced nature of Qur'ānic recitations.

The Recitations of "وَأَتَمُّوا" (wa atimmū) and "وَأَقِيمُوا" (wa aqīmū) in the Chapter al-Baqara 2/196

Hajj is one of the five pillars of Islam and one of its fundamental obligatory acts. It was made obligatory as a Sunnah Mu'akkadah (emphasized or confirmed practice of the Prophet) in the sixth year after the Hijra (migration to Madina). 'Umrah, on the other hand, is also considered a religious duty in some Islamic schools of thought, similar to Hajj.³⁰

وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلُقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمِنَ تَمَتُّعٍ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامًا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْعُقَابُ شَدِيدٌ الْعُقَابُ (وَأَتَمُّوا) And complete (وَأَقِيمُوا) the Hajj or 'Umrah in the service of Allah. But if you are prevented (From completing it), send an offering for sacrifice, such as you may find, and do not shave your heads until the offering reaches the place of sacrifice. And if any of you is ill, or has an ailment in his scalp, (Necessitating shaving), (he should) in compensation either fast, or feed the poor, or offer sacrifice; and when you are in peaceful conditions (again), if any one wishes to continue the 'Umrah on to the Hajj, he must make an offering, such as he can afford, but if he cannot afford it, he should fast three days during the Hajj and seven days on his return, making ten days in all. This is for those whose household is not in (the precincts of) the Sacred Mosque. And fear Allah, and know that Allah is strict in punishment." (al-Baqara 2/196).

Bayḍāwī, considering the mentioned verse above, emphasizes that the rituals of Hajj and 'Umrah must be performed completely for the sake of Allah's pleasure. According to him, this indicates that both Hajj and 'Umrah are obligatory. He also, like Nīsābūrī,³¹ mentions that the recitation of the phrase "wa'atimmū al-ḥajja wā al-'umrata lillahi" as "wa'aqīmū al-ḥajja wa al-'umrata lillahi" supports this approach.³²

The Recitations of "إِنَّهُ" (innehu) and "أَنَّهُ" (annahu) in the Chapter Yūnus 10/4

Allah initiated the first creation, and after death, people will indeed return to Him. If the return is to Him alone and not to anyone else, then true worship lies in recognizing this fact. Worshipping others is invalid:³³

²⁵ Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*, 1/121.

²⁶ Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*, 1/121.

²⁷ Darwazah Muḥammad 'Izzat, *al-Tafsīr al-ḥadīth* (Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1383), 6/283.

²⁸ Abū al-Barakāt 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Maḥmūd Ḥāfiẓ al-Dīn al-Nasafī, *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā'iq al-ta'wīl*, critical ed. Yūsuf 'Alī Badawī (Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1419/1998), 1/153.

²⁹ 498-499. verses (بِخَلْفِ لَهُ فِي رَحْمَةٍ وَخَبِيثَةٍ ... وَرَفَعَكَ لَيْسَ الْبِرُّ يُصْنَبُ فِي غَلَا / وَلَكِنَّ خَفِيفٌ وَارْفَعِ الْبِرُّ عَمَّ فِي ... هُمَا وَمَوْصِنٌ تَقْلُهُ صَحَّ شَأْنُهُمَا) of al-Shāḥibīyah can be considered. See: Abū Muḥammad al-Shāḥibī, *Ḥirz al-amānī wa-wajh al-tahānī fī al-qirā'āt al-sab'*, critical ed. Muḥammad Tamīm al-Zu'bi (Damascus: Dār al-Ghawthānī li al-Dirasāt al-Qur'āniyyah, 1426/2005), 40.

³⁰ Wahbah ibn Muḥṭafā al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-munīr fī al-'aqidah wa-al-sharī'ah wa-al-manhaj* (Dimashq: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, 1418/1997), 1/98.

³¹ Niẓām al-Dīn al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥusayn al-Qummī al-Nīsābūrī, *Gharā'ib al-Qur'ān wa-raqhā'ib al-furqān*, critical ed. Zakariyā 'Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416), 1/136.

³² Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*, 1/129.

³³ Muḥammad al-Tāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa-al-tawwīr* (Tūnis: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nashr, 1984), 11/90.

إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ (إِنَّهُ يَبْدُوا) Unto Him is the return of all of you; it is a promise of Allah in truth. Lo! He produces creation (إِنَّهُ يَبْدُوا), then reproduces it, that He may reward those who believe and do good works with equity; while, as for those who disbelieve, theirs will be a boiling drink and painful doom because they disbelieved." (Yūnus 10/4).

Bayḍāwī suggests that the phrase in the verse above "as for those who disbelieve, theirs will be a boiling drink and painful doom because they disbelieved" has been modified to emphasize the meaning of punishment. What is noteworthy is Allah's initiation of creation and the reward of individuals based on their deeds. The Almighty has undertaken to recompense the believers in accordance with His grace and generosity. Inflicting punishment on the disbelievers is akin to sending them an affliction due to their malicious beliefs and ominous deeds. This part seems to serve as the rationale for the opening sentence of the verse: "To Him will be your return - of all of you." (Yūnus10/4). What is implied here is the commencement of life and the restart of it after death, with everyone being held accountable for their actions by Allah. Bayḍāwī also indicates that this is supported by the reading of the person who reads the expression *innahu yabda'u* (إِنَّهُ يَبْدُوا) as *annahu yabda'u* (أَنَّهُ يَبْدُوا) in the verse. In this case, the meaning "Because He (initiates creation)" is obtained.³⁴ The alternative recitation mentioned by Bayḍāwī, which is available in al-Zamakhsharī's al-Kashshāf with the same comment,³⁵ is narrated from Abu Ja'far (d. 130/747-48). He read "إِنَّهُ يَبْدُوا" with the fatḥah meaning "That or because, to reward those who believe and do righteous deeds with justice. On the contrary, too hot water, and a painful punishment for those who disbelieve because they rejected the faith."³⁶

The Recitations of "وَمَنْ عِنْدَهُ" (wa man 'indahu) "وَمِنْ عِنْدِهِ" (wa min 'indihi) in the Chapter al-Ra'd 13/43

The statements that involve the rejection of faith in the following verse are attributed to have been uttered by Ka'b ibn al-Ashraf,³⁷ idolaters, or all disbelievers:³⁸ "وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ (كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ) They who disbelieve say: You are no messenger (of Allah). Say: Allah, and whosoever has (وَمَنْ عِنْدَهُ) true knowledge of the Scripture, is sufficient witness between me and you." (al-Ra'd 13/43). According to Bayḍāwī's narration, it is said that the term "disbelievers" in the verse refers to the Jewish leaders.³⁹ According to him the part "Say: 'Enough for a witness between me and you is Allah" in the verse points that Allah is the most definitive evidence of Muhammad's (pbuh) prophethood to the extent that there is no need for anyone else's testimony. The part "and (testimony of) such as have knowledge of the Book" refers to those who have knowledge of the Qur'ān and its miraculous composition or those who have knowledge of the Torah, such as 'Abd Allāh Ibn Salām (d. 43/663-64) and others like him. Alternatively, it refers to the one who possesses knowledge of the Preserved Tablet (*al-Lawḥ al-Maḥfūz*), who is Allah Himself. In other words, Allah, who deserves worship and is the only one who knows what is in the Preserved Tablet, is a witness among Muslims and disbelievers in Macca. He punishes the ones who are liars. The reading with a kasrah on *وَمِنْ عِنْدِهِ* (wa min 'indihi) (and from Him) also supports this interpretation."⁴⁰ The second recitation provided by Bayḍāwī is the recitation of Ibn al-Samayfa', Ibn Abī 'Ablah (d. 152/769), Mujāhid (d. 103/721), and Abī Ḥayāt (أبي حياة). And according to the narration of Ibn Abī Surayj from al-Kisā'i (d. 189/805) with a kasrah on *مِنْ*, with a kasrah on *عِنْدِهِ* "from Him (مِنْ عِنْدِهِ)".⁴¹

³⁴ Bayḍāwī, *Anwār al-tanzil wa-asrār al-ta'wīl*, 3/105.

³⁵ Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq gavamid at-tanzil wa uyun al-aqawil fi wucūhi't-ta'wīl*, 2/328-329.

³⁶ al-Ḥusayn ibn Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim al-tanzil fi tafsīr al-Qur'ān*, critical ed. 'Abd al-Razzāq al-Mahdī (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420), 2/410.

³⁷ Nasafī, *Madārik al-tanzil wa-ḥaqā'iq al-ta'wīl*, 2/159.

³⁸ Ṣiddīq Khān al-Qannawī, *Fathu al-bayān fi maqāsid al-Qur'ān* (Beirut: al-Maktabatu al-'Aṣriyah li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1412/1992), 7/75.

³⁹ Nasafī mentions this possibility, too. See: Nasafī, *Madārik al-tanzil wa-ḥaqā'iq al-ta'wīl*, 2/159.

⁴⁰ Bayḍāwī, *Anwār al-tanzil wa-asrār al-ta'wīl*, 3/191.

⁴¹ Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī, *Zād al-masīr fi 'ilm al-tafsīr*, critical ed. 'Abd al-Razzāq al-Mahdī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1422/2001), 2/502.

The Recitations of “كَلْبُهُمْ” (kalbuhum) “كَالِبُهُمْ” (kālībuhum) in the Chapter al-Kahf 18/18

Allah, the Most High, has informed the Qur’ân’s reader to comprehend and reflect upon it. He did not inform him / her about the specific location of this cave in any particular land, for there is no benefit or legal significance in knowing it:⁴²

“وَحَسْبُهُمْ إِيْقَاطًا وَهُمْ رُفُودٌ وَنُقَلْبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بِأَسْطِ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَلَّيْتُتْ (مَنْهُمْ رُغْبًا) You would have thought they were awake, but they were actually asleep. We made them turn to the right and left, and their dog (كَلْبُهُمْ) stretched its paws out at the entrance. If you had looked closely, you would have definitely turned away from them in fright, and you would have been filled with awe of them.” (al-Kahf 18/18).

According to Bayḍāwī, the part in the mentioned Qur’ānic verse “their dog (كَلْبُهُمْ),” refers to the dog Aṣḥāb al-Kahf encountered, and it followed them. Even though they tried to drive it away, Allah enabled it to speak. The dog said, “I love Allah’s friends; you sleep, and I will protect you.” Alternatively, the dog they encountered may have belonged to a shepherd. The shepherd was following them, and the dog followed the shepherd. The recitation of “kālībuhum (كَالِبُهُمْ)” also supports this interpretation, as it means the owner of their dogs.⁴³ Based on the narration from Ja’far ibn Muḥammad al-Ṣādiq (h. 80-148)⁴⁴, some have argued that there were eight individuals among the Companions of the Cave (Aṣḥāb al-Kahf).⁴⁵ al-Qurṭubī discusses the recitation of كَالِبُهُمْ and says that it may refer to a man stretching out his arms, placing his palms on the ground, and raising his face to look. This is the stance of a person who tries to hide himself and does not want to be suspected.⁴⁶

Conclusion

In conclusion, this study has shed light on the strong relationship between recitation and interpretation in Bayḍāwī’s tafsir, highlighting the dynamic nature of Qur’ānic commentary within the Islamic tradition. Through the interplay of different recitations, Bayḍāwī and other scholars have provided multifaceted insights into the meanings of Qur’ānic verses, enriching our understanding of the Qur’ān.

In Bayḍāwī’s tafsir, it is noteworthy that he does not specify which qirā’a imam or individual he is referring to when he mentions the phrase “And it is supported by the recitation of those who recited. (ويؤيده قراءة من قرأ)”. Such ambiguous transmissions are not unique to Bayḍāwī and can be found in the works of other scholars as well. Bayḍāwī uses this expression a total of six times in his tafsir, with three occurrences in one Medinan surah and one occurrence each in three different Meccan surahs. Additionally, he emphasises that different recitations do not mean that they always contradict.

In future researches, it can be explored whether Bayḍāwī specifically mentioned the recitations of certain qirā’at imams, whether he made preferences among these recitations. Furthermore, the place of recitations that do or do not affect the meaning in Bayḍāwī’s commentary can be examined in broader sense. Moreover, the place of recitation in his tafsir can be analyzed comparatively with other commentaries.

⁴² Abū al-Fidā’ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm*, critical ed. Sāmī ibn Muḥammad Salāmah (Saudi Arabia: Dār Taybah lil-Nashr wa-al-Tawzī’, 1420–1999), 5/143.

⁴³ Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl*, 3/276.

⁴⁴ Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jamī’ li-ahkam al-Qur’ān*, critical ed. Aḥmad al-Baraddūnī - Ibrāhīm Aṭṭafayyish (Cairo: Dar al-Kutub al-Miṣriyah, 1384/1964), 10/373.

⁴⁵ Abū al-Thana’ Shihāb al-Dīn al-Alūsī, *Rūḥ al-ma’ānī fī tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm wa-al-sab’ al-mathānī*, critical ed. ‘Alī ‘Abd al-Bārī ‘Aṭīyah (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415/1994), 8/234.

⁴⁶ Qurṭubī, *al-Jamī’ li-ahkam al-Qur’ān*, 10/373.

Bibliography

- Alūsī, Abū al-Thanā' Shihāb al-Dīn. *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'azīm wa-al-sab' al-mathānī*. critical ed. 'Alī 'Abd al-Bārī 'Aṭīyah. 16 Volume. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415/1994.
- Baghawī, al-Ḥusayn ibn Mas'ūd. *Ma'ālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur'ān*. critical ed. 'Abd al-Razzāq al-Mahdī. 5 Volume. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420.
- Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn. *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*. critical ed. Muḥammad 'Abd al-Raḥmān al-Mar'ashlī. 5 Volume. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418.
- Calverley, Edwin Elliott - James W. Pollock (eds.). *Nature Mand and God in Medieval Islam*. 2 Volume. Leiden: Brill, 2002.
- 'Izzat, Darwazah Muḥammad. *al-Tafsīr al-ḥadīth*. 10 Volume. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1383.
- Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj. *Zād al-masīr fī 'ilm al-tafsīr*. critical ed. 'Abd al-Razzāq al-Mahdī. 4 Volume. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1422/2001.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *al-Taḥrīr wa-al-tanwīr*. 30 Volume. Tūnis: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nashr, 1984.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā'. *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*. critical ed. Sāmī ibn Muḥammad Salāmah. 8 Volume. Saudi Arabia: Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzī', 1420–1999.
- Ibn Zanajalah, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, Abū Zur'ah. *Ḥujjat al-qirā'āt*. critical ed. Sa'īd al-Afghānī. Beirut: Dār al-Risālah, n.d.
- Ibrahim, Lutpi. 'al-Bayḍāwī's Life and Works'. *Islamic Studies* 18/4 (1979), 311–321.
- Kātib Jalabī, Muṣṭafā ibn 'Abd Allāh. *Kashf al-Zunūn 'an Asāmī al-Kutub wa-al-Funūn*. 6 Volume. Baghdād: Maktabat al-Muthannā, 1941.
- Khaṭīb, 'Abd al-Karīm Yūnus. *al-Tafsīr al-Qur'ānī li al-Qur'ān*. 16 Volume. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabī, n.d.
- Kiraz, Celil. 'Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri'. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 319–367.
- Lane, Andrew J. 'You Can't Tell a Book by Its Author: A Study of Mu'tazilite Theology in al-Zamakhsharī's (d. 538/1144) Kashshāf'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 75/1 (2012), 47–86.
- Maḥallī, Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al- - Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *Tafsīr al-Jalālayn*. Cairo: Dār al-Ḥadīth, n.d.
- Nasafī, Abū al-Barakāt 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Maḥmūd Ḥāfiẓ al-Dīn. *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā'iq al-ta'wīl*. critical ed. Yūsof 'Alī Badawī. 3 Volume. Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1419/1998.
- Nīsābūrī, Nizām al-Dīn al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥusayn al-Qummī. *Gharā'ib al-Qur'ān wa-rahgā'ib al-furqān*. critical ed. Zakariyā 'Umayrāt. 6 Volume. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1416.
- Qannawjī, Şiddīq Khān. *Faṭḥu al-bayān fī maqāṣid al-Qur'ān*. 15 Volume. Beyrut: al-Maktabatu al-'Aşrīyah li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1412/1992.
- Qurtubī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad. *al-Jamī' li-ahkam al-Qur'ān*. critical ed. Aḥmad al-Baraddūnī - Ibrāhīm Aṭṭafayyish. 20 Volume. Cairo: Dar al-Kutub al- Mişrīyah, 2nd Ed., 1384/1964.
- Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafatih al-ghayb*. 32 Volume. Beirut: Daru lhyai al-Turas al-Arabi, 3rd Ed., 1420/1999.
- Saleh, Walid A. 'The Gloss as Intellectual History: The Ḥāshiyahs on al-Kashshāf'. *Oriens* 41/3/4 (2013), 217–259.
- Shāṭibī, Abū Muḥammad. *Ḥirz al-amānī wa-wajh al-tahānī fī al-qirā'āt al-sab'*. critical ed. Muḥammad Tamīm al-Zu'bī. Damascus: Dār al Ghawthānī li al Dirāsāt al Qur'āniyyah, 1426/2005.
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, Jalāl al-Dīn. *Bughyat al-wu'āh fī ṭabaqāt al-lughawīyīn wa-al-nuḥḥāh*. critical ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 2 Volume. Lebanon: al-Maktabah al-'Aşrīyah, no date.

- Suyûtî, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, Jalāl al-Dīn. *Nawāhid al-abkār wa-shawārid al-afkār*. 3 Volume. Saudi Arabia: Jāmi'at Umm al-Qurā-Kulliyat al-Da'wah wa-Uṣūl al-Dīn, 1424/2005.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. critical ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. 26 Volume. Beirut: Dār Hijr lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī' wa al-'Ilān, 1422/2001.
- 'Ulaymī, Mujīr al-Dīn ibn Muḥammad. *Faṭḥ al-Raḥmān fī tafsīr al-Qur'ān*. critical ed. Nūr al-Dīn Ṭālib. 7 Volume. Beirut: Dār al-Nawādir, 1430/2009.
- Witherington, Ben. *Torah Old and New Exegesis, Intertextuality, and Hermeneutics*. Minneapolis: Fortress Press, 2018.
- Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Mahmūd ibn 'Umar. *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq gavamid at-tanzīl wa uyun al-aqawil fī vucūhi't-ta'wil*. 4 Volume. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 3rd Ed., 1407/1986.
- Zuḥaylī, Wahbah ibn Muṣṭafā. *al-Taḥfīr al-munīr fī al-'aqā'idah wa-al-sharī'ah wa-al-manhaj*. 30 Volume. Dimashq: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 2nd Ed., 1418/1997.
- Zurqāni, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'ulūm al-Qur'ān*. 2 Volume. Cairo: Maṭba'at 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakāh, 3rd Ed., n.d.

Tafsir Dergisi - Tafsir Journal

e-ISSN: 2792-078X

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 2 (Kasım/ November 2023):88-110

İslâmî Anayasa ve Modern Devletin Sorunları

الدستور الإسلامي وتحديات الدولة الحديثة

Dr. İhsan Dalal

Bilecik, Türkiye

e-mail: ihsan.dalal@gmail.com.

orcid.org/0000-0002-0250-9850

Makale Bilgisi/Article Information
Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 10.08.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 25.10.2023
Yayın Tarihi/Pub Date: 30.11.2023

Atıf/Cite as

Dalal, İhsan. İslâmî Anayasa ve Modern Devletin Sorunları, Tafsir Dergisi 3/2 (Kasım 2023), 88-110
Dalal, İhsan. Islamic Constitution and the Challenges of the Modern State, Tafsir Journal 3/2 (Nov 2023), 88-110

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. Published by Tafsir Journal, Turkey. <http://www.tafsirdergisi.com/index.php/tafsir/index>
Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

الدستور الإسلامي وتحديات الدولة الحديثة

الملخص

شغلت مسألة العودة إلى الإسلام وتطبيق الشريعة حيزاً كبيراً من تفكير العلماء المسلمين خلال القرن الماضي حتى الوقت الحاضر، وكان من بين القضايا التي اهتمَّ بها المشتغلون بالفقه، قضية صياغة الدستور الإسلامي، لأنه كان من وجهة نظرهم أحد الوسائل المهمة من أجل استعادة حكم الشريعة، وتحقيق التعايش مع عالم الحداثة.

يتناول موضوع البحث القانون الأساسي أو الدستور الإسلامي في البلاد الإسلامية خلال القرن الماضي، فيبحث مفاهيم: الدولة الحديثة - الدستور - الدستور الإسلامي، ويناقش أهم خصائصها المتعلقة بموضوع البحث، ويحاول الوقوف على أهم التحديات الداخلية والخارجية التي تواجه صياغة الدستور الإسلامي في ظل اعتماد الدول الإسلامية لنموذج الدولة الحديثة في الحكم والإدارة، وتوضيح إشكالية التعارض بين مشروع الدستور الإسلامي ومبادئ الدولة الحديثة.

ويحاول أن يبيِّن أن فهم الواقع المعاصر بشكلٍ صحيحٍ هو من أهم أسباب التخطيط للوصول إلى الدولة التي تتوافق مع تطور الحياة وتحافظ على ثوابت الإسلام، ويؤكد على ضرورة التنبُّه إلى تأثير تغيُّر شكل الدولة التي انتقلت من مرحلة الأمة إلى مرحلة الدولة الحديثة، أثناء عملية الوصول إلى الدستور الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: تقنين، الدستور، الدستور الإسلامي، الأمة، الدولة الحديثة.

Islamic Constitution and the Challenges of the Modern State

Abstract

The issue of returning to Islam and implementing Sharia law has greatly occupied the thinking of Muslim scholars throughout the past century up till now. Among the issues that jurisprudence scholars have been concerned with is the issue of writing the Islamic constitution, as they viewed it as an important means of restoring the rule of Sharia law and achieving harmony with the world of modernity. This research explores the Basic law or Islamic constitution in Islamic countries during the past century, and examines the concepts of: Modern state - Constitution - Islamic constitution. It also discusses its most important characteristics related to the subject of the research, and attempts to identify the most important internal and external challenges facing the drafting of the Islamic

constitution in light of the Islamic countries adopting the Modern state model of governance and administration, and to clarify the problem of the conflict between the project of the Islamic constitution and the principles of the Modern state. He tries to show that understanding contemporary reality correctly is one of the most important reasons for planning to reach a state that is compatible with the development of life and preserves the principles of Islam. He emphasizes the necessity of paying attention to the impact of the change in the form of the state that moved from the stage of the nation to the stage of the Modern state, during the process of reaching Islamic constitution.

Keywords: Regulation, Constitution, Islamic Constitution, "ummah" (nation), Modern State.

الحمد لله رب العالمين

مقدمة

أدّت الظروف التي رافقت الخلافة العثمانية في أواخر عهدها، وانتهت بسقوطها سنة 1923م إلى تغييراتٍ كبيرةٍ على بنية الأمة الإسلامية من النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكان من أهم نتائج هذا السقوط؛ مسارعةُ الدول الاستعمارية الكبرى إلى تفكيك الإمبراطورية العثمانية، وتقسيمها على أساسٍ جديدٍ، اختفى معه من الناحية السياسية مفهوم الأمة الإسلامية الجامعة¹، ليحلَّ محلّه مفهوم الدولة الوطنية²، وتقسيم العالم الإسلامي الواسع إلى عددٍ كبيرٍ من الدويلات المتفرقة.

ومنذ تلك الفترة شغلت مسألة العودة إلى الإسلام وتطبيق الشريعة حيزاً كبيراً من تفكير العلماء المسلمين، وكان من بين القضايا التي اهتمَّ بها المشتغلون بالفقه، قضيةُ تقنين الفقه الإسلامي، لأنه كان من وجهة نظرهم أحدَ الوسائل المهمة من أجل استعادة حكم الشريعة وتحقيق التعايش مع عالم الحداثة.

يتناول موضوع البحث مسألة القانون الأساسي أو الدستور الإسلامي في البلاد الإسلامية خلال القرن الماضي، فيبحث مفاهيم: الدولة الحديثة - الدستور - الدستور الإسلامي، ويناقش أهم خصائصها المتعلقة بموضوع البحث، ويحاول الوقوف على أهم التحديات الداخلية والخارجية التي تواجه صياغة الدستور الإسلامي في ظل اعتماد الدول الإسلامية لنموذج الدولة الحديثة في الحكم والإدارة، وتوضيح إشكالية التعارض بين مشروع الدستور الإسلامي ومبادئ الدولة الحديثة.

¹ الأمة: وهي الجماعة البشرية الكبيرة التي يجمعها مجموعة من العناصر الأساسية؛ والمقصودُ بها في البحث الجماعة التي يشكلُ الإسلامُ كنظامٍ أخلاقيٍّ وسياسيٍّ العنصرَ الأساسَ فيها. محمد المبارك، الأمة والعوامل المكونة لها، (دمشق: دار الفكر، ط2)، 42.

² سيتم تفصيل المقصود بالدولة الوطنية في مبحث قادم.

ويناقدش البحث مدى إمكانية حلّ هذا التعارض للوصول إلى الحكم الإسلامي الرشيد، وضرورة أن يراعي الفقيه المعاصر اعتبارات تعيير البيئة التي يتم فيها صياغة الدستور المنسجم مع روح الإسلام، وإعادة فتح الباب لإعادة الاجتهاد في مسألة صياغة الدستور الإسلامي، بالشكل الذي يأخذ بالحسبان تعيير شكل الدولة، مع مراعاة سُنّة التدرج في تطبيق قوانين الشريعة.

1. مفهوم الدولة الحديثة والدستور الإسلامي

1.1 الدولة الحديثة

1.1.1 مفهوم الدولة الحديثة

تدلُّ كلمة الدولة في أصل جذرها اللغويّ في اللغة العربية، على معنى التَّغْيِيرِ وانقلاب الزمان من حالٍ إلى حالٍ، أو على معنى التَّوْبَةِ في المال والحرب.¹ وتأتي بفتح الدال (دولة)، وبضمِّها (دولة)، ويرى بعض اللغويين أنّ الدولة بالضمّ تكون في المال وبين الأغنياء، تعبيراً عن دورة المال فيما بينهم، أمّا الدولة بالفتح فتكون في الحرب عندما تكون الغلبة لأحد الجيشين على الآخر، بينما يذهب فريق آخر من اللغويين إلى أنهما مترادفان.² وفي القاموس التركي تُطلق الدولة على أربعة معانٍ؛ الأول: الكيان القانوني الذي يتكوّن من أمة منظمة سياسياً. الثاني: الهيئات الحاكمة للدولة. الثالث: معنى مجازي يطلق على السعادة والظالم (talih) الحَسَن، الرابع: الحجم والموقع.³ أمّا من الناحية الاصطلاحية فإنّه يصعب الوصول إلى تعريف مُجمَع عليه لها؛ وذلك بسبب الاختلاف الكبير بين الباحثين حول مفهوم الدولة، والذي يعيننا هنا هو الدولة التي نشأت بعد التغييرات التي طرأت على المجتمع في أوروبا بعد عصر التنوير⁴، وأصبحت جزءاً من النظام الدولي الحالي.

¹ محمّد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، (دار الهداية)، 28: 506.

² المرجع السابق.

³ Türk dil kurumu, Türkçe sözlük, *Türk Tarih kurumu Basım Evi*, Ankara, 1998, 1. Cilt, s. 573.

⁴ "يشير مصطلح عصر التنوير إلى الحركة الفكرية التي ظهرت في أوروبا خلال منتصف القرن السابع عشر، وامتدت إلى القرن الثامن عشر، لتشارك على نطاق واسع في بناء النهضة الأوروبية الحديثة، وتعتمد بشكل أساسي على العقل والعلم التجريبي والنظرة العلمانية والحرية السياسية والاقتصادية في تحقيق التقدم، ورفض كل أشكال المعرفة الأخرى". وائل

ويمكن أن نختار تعريفها هنا: بأنها الكيان القانوني الذي يضم جماعة بشرية منظمة سياسياً استناداً إلى وحدتها الإقليمية. وأحد أبرز أشكالها الدولة القومية، التي تستند في مشروعيتها إلى عنصرَي الجغرافية واللغة.

أما الدولة الحديثة أو الدولة الوطنية: فهي الدولة التي ظهرت في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وتتميز بمفهومَي؛ السيادة والشرعية، وقد بدأ تشكيلها أولاً بإرساء أسس سلطةٍ سياسيةٍ علمانيةٍ على يد مكيافيلي، واستمرت بتحسين نفسها وصولاً إلى تطوير نظرية العقد الاجتماعي¹ من قِبَلِ توماس هوبز ومن بعده.²

1.1.2 أهم اتجاهات الدولة الحديثة

لقي مفهوم الدولة الحديثة اهتماماً كبيراً من المفكرين الغربيين، وكان من أوائل المُنظِّرين لها المفكر الإيطالي الشهير ماكيافلي Machiavelli (1469 – 1527)، الذي يُعتبر في كتابه «الأمير» أوّل مَنْ استخدم كلمة (الدولة) بمعناها الحديث، وكان يرى أن الدولة سلطة ذات سيادة مركزية، وأنه لا بد من توفير كل عوامل القوة والاعتدال لدى (الأمير) الذي يمثل في الواقع (الدولة)، بعيداً عن كل المواقف العاطفية والأحكام الأخلاقية.³

ومن بعد ماكيافلي سيأتي أربعة فلاسفة يعود إليهم الفضل في وضع الخطوط المعرفية العامة لنظرية الدولة الحديثة، وكانوا من أوائل مؤسسي القانون الدولي، وكانت لأبحاثهم آثار واضحة في تحديد الإطار النظري لمفاهيم الدولة الحديثة بعد ذلك، وهؤلاء المفكرين هم: دوفيتوريا Francisco de

حلاق، الدولة المستحيلة الإسلام والدولة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014م)، 301.

¹ العقد الاجتماعي هو جملة الاتفاقات الأساسية في الحياة الاجتماعية وبمقتضاها يضع الإنسان نفسه وقواه تحت إرادة المجتمع. فيروز العرفي، نظرية العقد الاجتماعي عند جون جاك روسو، (الجزائر: جامعة العربي التبسي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، رسالة ماجستير، 2021م)، 10.

² ينظر التعريفات السابقة: فيصل براء ومتين المرعشلي، مفهوم الدولة The Concept of State، الموسوعة السياسية، <https://cutt.us/Z8h7E>.

³ محمود حيدر، الدولة فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 1439هـ - 2018م)، 78.

Vitoria (1460 – 1546)، وجاين بوداين Jean Bobin (1529 – 1596)، وسوارز Suarez Francisco (1543 – 1617)، وغروتوس Hugo Grotius (1583 – 1645).¹

وبعد هؤلاء سيساهم مجموعة من الفلاسفة في تطوير مفهوم الدولة الحديثة، بدءاً من عصر التنوير وصولاً إلى عصرنا الحاضر، ويمكن أن نصنّف أهمّ المدارس العلمية في مجال فلسفة الدولة الحديثة إلى أربعة مدارس رئيسية:

➤ المدرسة ذات التوجّه الماكيافلي: تعتبر أن النظام السياسي في الدولة قائم على الفصل الكامل بين الحكام والمحكومين، وأنّ سيطرة القلّة (المكوّنة من الأقوى أو الأفضل)، أمرٌ ضروريٌّ لا يقبل النقاش.

➤ المدرسة ذات التوجه الماركسي: تعتبر الدولة أداة في يد الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج، أو هي مرحلة من مراحل الصراع الطبقي في المجتمع.

➤ المدرسة ذات التوجه الفييري: لها رواج كبير في الأوساط الأكاديمية الغربية، وتركز على استقلالية الدولة.

➤ المدرسة ذات التوجه التعددي: يرى أصحاب هذا الاتجاه أن قوة الدولة موزعة بشكل متفاوت الأنصبة بين الجماعات والتنظيمات الاجتماعية، وبسبب محاولة الدولة الحفاظ على المكاسب التي يحصل عليها أصحاب هذه القوة، نجد أنّ كُتّاب هذه المدرسة مختلفون حول ضرورة تدخل الدولة في الاقتصاد والمجتمع، فبعضهم يدعو إلى ذلك بهدف إصلاح الرأسمالية، بينما يرى الفريق الآخر أن الأفضل هو المحافظة على روح الرأسمالية التي تتمثل في حرية السوق.

¹ دافع دوفيتوريا عن الاستعمار على اعتبار أنّ المُستعمر يتصرّف بناءً على واجبٍ إنسانيٍّ لمنع القتل، وأكد على ما سمّاه (القانون الطبيعي) للأفراد، ويتضمّن حقّهم في التحرك والإقامة حيث يشاؤون، لأنّ ملكية الأرض مشتركة بين جميع الناس، وهذا يعني أن القانون الطبيعي مقدّم على امتيازات الدولة.

أما بوداين فإليه يعود أول تعريف وتنظيم لسيادة الدولة، فمن وجهة نظره أنّ أهمّ خصائص الدولة سلطتها العليا، التي لا بد لها أن تكون دائمة، وغير قابلة للتجزئة، وهي سلطة الأمر والإكراه، وهي أعلى من أي سلطة.

وشارك سوارز في علميّة قواعد العلاقات الدولية، ورأى أنّ الأمم والجماعات الإنسانية المستقلة، مضطرةٌ للتعاون فيما بينها لضمان استمرارها، ولذلك فإنه من الواجب تنظيم العلاقات فيما بينها.

ويُعتبر كتاب غروتوس «في قانون الحرب والسلام» من أهم الدراسات في القانون الدولي العام. المرجع السابق، 83 –

تجدر الإشارة إلى أن البعض يطلق على هذه المدرسة اسم المدرسة الليبرالية، لكن هذه التسمية غير دقيقة، لأننا نجد اتجاهات محافظة جداً في هذه المدرسة، ومعادية لليبرالية، مثل تيار اليمين الذي يحكم الآن العالم الأنكلو - أمريكي.¹

1.1.3 أهم خصائص الدولة الحديثة

➤ تقوم الدولة الحديثة على أساس الديمقراطية، والنظام الانتخابي البرلماني مسؤول عن المراقبة الشعبية لمؤسسات الدولة، وأهم ما يميز النظام الديمقراطي في الدولة هو مبدأ فصل السلطات.²

➤ احتكار القوة: فالدولة هي المسؤول الوحيد في المجتمع عن تشريع العنف الذي يتم تطبيقه على الخارجين عن إرادتها، وهي صاحبة الحق الحصري في ممارسته.³

➤ تزداد قوة الدولة كلما زادت قدرتها على تنظيم المجتمع، ولذلك لا تقبل بوجود أية كيانات أو هيئات مستقلة ضمن حدودها، لأن ذلك سيؤثر على ولاء الفرد للدولة.⁴

➤ الحكم الدستوري: يُعتبر الدستور من أهم خصائص الدولة الحديثة، ويمثل مبدأ سيادة الشعب، ويشمل القواعد العامة التي لا يمكن تجاوزها أثناء عملية صياغة القوانين، كما ينظم العلاقة بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية في الدولة، ويحدد شكل الدولة (ملكية أو رئاسية أو برلمانية...)⁵.

➤ المواطنة: تقوم الدولة الحديثة على أساس المواطنة، وتعتبر الأشخاص الذين يسكنون ضمن حدودها المحددة بدقة وينتمون إليها؛ مواطنين متساويين في الحقوق والواجبات والمسؤوليات والسلطات.⁶

1.2 الدستور الإسلامي

1.2.1 مفهوم الدستور

¹ ينظر هذه المدارس بشكل أكثر تفصيلاً: خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1996م)، 30.

² محمود حيدر، الدولة فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، 92.

³ Cem Kotan, *Modern Dünya Sistemi Teorisi Bağlamında Modern Devletin Özellikleri*, Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi, 2016, Yıl:2, Cilt:2, Sayı:1, s. 11 – 25.

ووائل حلاق، الدولة المستحيلة، 63.

⁴ محمود حيدر، الدولة فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، 92، وعبد الله العروي، مفهوم الحرية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط5، 2012م)، 36.

⁵ Cem Kotan, *Modern Dünya Sistemi Teorisi Bağlamında Modern Devletin Özellikleri*.

⁶ المرجع السابق.

كلمة (الدستور) في الأصل فارسية معربة، ولذلك أهملتها بعض المعاجم القديمة، وأطلقت على الدفتر الذي يكتب فيه أسماء الجند ومراتبهم، ثم أطلقت على الوزير الكبير الذي يرجع إليه في إدارة أحوال الناس، لكونه صاحب هذا الدفتر. وذكر أصحاب "المعجم الوسيط" الدستور بمعنى الأساس والقاعدة.¹

وقد كان فلاسفة اليونان القديمة – وفي مقدمتهم أرسطو – أول من تناول مصطلح الدستور بالمعنى السياسي، ثم تطوّر عبر العديد من المراحل التاريخية ليأخذ مفهوماً سياسياً قانونياً واضحاً، أمّا فكرة "الصياغة الدستورية" فتعود إلى مرحلة الثورة الفرنسية؛ ويمكن تعريفه اصطلاحاً بأنه: مجموعة القواعد القانونية التي تحدّد شكل الدولة (بسيطة أم مركبة)، ونظام الحكم فيها (ملكي أم جمهوري)، وشكل الحكومة (رئاسية أم برلمانية أم شبه رئاسية)، وتبين السلطات العامة التي تباشر بها الدولة وظائفها، واختصاص كلّ منها، وعلاقتها ببعضها.²

1.2.2 مبادئ الدستور

يتوافق خبراء القانون الدستوري على جملة من المبادئ والأسس، التي لا بدّ من التقيّد بها من جهة، وأن تجد هذه المبادئ طريقها للتطبيق الكامل والنزيه من جهة أخرى، ويمكن أن نذكر هنا أهمّ هذه الخصائص التي تبلورت خلال مراحل تاريخية متعاقبة:

- لا سيادة لفردٍ أو لقلّةٍ من الناس على مجموع الشعب، وهذا يؤكد على حقّ غالب الشعب، وعلى الرغم من ذلك فلا يحقّ للأغلبية اضطهاد الأقلية، والشعب يمارس صلاحياته الدستورية ملتزماً بحدود الحقوق العامة التي لا يجوز المساس بها.
- مبدأ سيادة القانون: فالقانون هو أعلى سلطة في الدولة ولا يعلو عليه أحد، ولتحقيق هذا المبدأ لا بدّ من معاقبة المخالف لأحكام هذا المبدأ، عن طريق هيئة قضائية تتوافر فيها ضمانات الاستقلال والنزاهة والكفاية.
- الفصل بين السلطات الثلاث (التشريعية والقضائية والتنفيذية) وتحقيق التوازن بينها: إن تحقيق هذا المبدأ يؤدي إلى عدم انفراد أي مؤسسة من مؤسسات النظام السياسي بالسلطة، ويحقق في الوقت نفسه التعاون اللازم لتسيير شؤون الدولة.

¹ الزبيدي، تاج العروس، 2: 168؛ وإبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، (القاهرة: دار الدعوة، 3، 1989م)، 283: 1.

² عماد الفقهي، الدستور الحالة المصرية، (القاهرة: المنظمة العربية لحقوق الإنسان)، 13.

- ضمان الحقوق والحريات العامة: لا بد أن يتعهد الدستور بضمان هذه الحقوق والحريات، لأنها السبيل الوحيد لضبط تصرفات السلطة الحاكمة وتحقيق الديمقراطية.
- التداول السلمي للسلطة: وهو مبدأ أساسي من مبادئ الدستور، ولا بد من أن يخلق الدستور الآليات اللازمة، لضمان تداول السلطة بين القوى السياسية الشرعية المعترف بها قانونياً، بطريقة سلمية، وفقاً لنتائج الاقتراع العام.¹

1.2.3 الدستور الإسلامي

يُشكّل الإسلام بوصفه نظاماً عاماً يحكم حياة المسلمين؛ دستوراً خالداً لا يمكن تغييره أو تعديله أو إلغاؤه بحالٍ من الأحوال، لأنه بهذا المعنى وحيي من الله تعالى ولا يملك أحدٌ تغييره أو تعديله. لكن المقصود بالبحث هنا ليس الدستور بهذا المعنى العام الشامل، وإنما الدستور بالمعنى القانوني الذي يحدد قواعد الحكم في الدولة؛ وبناءً على ذلك يمكن تعريف الدستور الإسلامي بأنه: مجموعة القواعد والأحكام الأساسية، في الدولة المسلمة، التي تبين نظام الحكم وشكل الدولة، والسلطات العامة فيها، والأشخاص والهيئات التي تتولى هذه السلطات، وارتباطها ببعضها، وبيان حقوق الأفراد وواجباتهم؛ صادرةً في ذلك عن مبادئ الإسلام العامة، وتنظيماته في الشؤون الدستورية.²

وخلال النصف الثاني من القرن الماضي ظهرت محاولات متعددة لصياغة دستور إسلامي³؛ منها:

- مبادئ الدستور الإسلامي الأساسية، لمحمود حسين علي، (العراق: مجلة كلية العلوم، المجلد: 7، العدد: 2: 14، 2013م).
- أصول التشريع الدستوري في الإسلام، لإبراهيم النعمة، (مركز البحوث والدراسات الإسلامية، 1430هـ).
- تدوين الدستور الإسلامي لأبي الأعلى المودودي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981م).

¹ بن إعراب محمد، محاضرات في القانون الدستوري، (الجزائر: جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2020م)، 33.

² توفيق بن عبد العزيز السديري، الدستور في البلاد الإسلامية ومشكلاته في ضوء الإسلام، رسالة ماجستير، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية الشريعة، 1986م)، 58.

³ يلاحظ الباحث هنا تأخر التفكير بمسألة الدستور الإسلامي عن التفكير بمسألة تقنين أحكام الفقه بما يزيد على قرن من الزمان؛ إذ إن حركة تقنين الفقه بدأت مع التنظيمات العثمانية أواسط القرن التاسع عشر، في حين أن أول محاولة لصياغة الدستور الإسلامي كانت على يد أبي الأعلى المودودي 1951م كما سيأتي تفصيله.

2. التحديات التي تواجه الدستور في ظل الدولة الحديثة

لم تكن التحديات التي واجهتها الحركة الإسلامية خلال ما يزيد على قرن ونصف من الزمان، فيما يتعلق بمسألة الدستور من السهولة بمكان، وعلى الرغم من أن الدساتير في جملة من الدول العربية والإسلامية، جنحت منذ وقت مبكر إلى الاعتماد بالشريعة الإسلامية كـ "مصدر رئيس للتشريع"، كما هو الحال في الكويت والإمارات، أو "المصدر الرئيس له" كمصر، أو هو "أساس للتشريع" كسلطنة عمان؛ إلا أن أيًا من هذه الدول لم تقم باعتماد دستور إسلامي خالص، يقوم على مبادئ الشريعة وحدها دون الاعتماد على غيرها.¹

وبالنظر إلى الدساتير الإسلامية التي أشرنا إلى بعضها سابقاً فإننا نجد أن المبادئ العامة لهذه الدساتير تكاد تكون واحدة، مع زيادة أو نقص أو تعديل في بعض المواد الفرعية، ويمكن أن نأخذ على سبيل المثال أحد هذه الدساتير لمفكر بارز هو أبو الأعلى المودودي، ويرى الباحث أنه أول من حاول صياغة دستور إسلامي، فقد انشغل منذ خمسينيات القرن الماضي بفكرة تدوين "الدستور الإسلامي"، ورأى أن هذا الدستور موجود فعلاً، ومصادره القرآن، والسنة، وأعمال الخلفاء الراشدين، ومذاهب المجتهدين، إلا أن المشكلة من وجهة نظره تكمن في أن هذا الدستور غير مدون، وأن الذي نطالب به اليوم، ونعمل على تحقيقه، هو تحويل "الدستور الإسلامي" غير المدون إلى دستور مدون، ومن ثم يكون دستور هذه البلاد هو "الدستور الإسلامي".²

ويمكن أن نستعرض مسائل الدستور الأساسية التي دعا إليها المودودي بالآتي:

- الحاكمية العملية والقانونية والسياسية لله تعالى وحده.

- الحدود العملية للدولة وصلاحياتها محدودة بالحدود التي وضعها الله تعالى.

¹ محمود سامي جمال الدين، دراسة نقدية لمحاولات تقنين الفقه الإسلامي، ضمن أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية التقنين والتجديد، (عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط2، 1413هـ - 2012م)، 417.

² أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط5، 1401هـ - 1981م)، وهو عبارة عن محاضرة ألقاها المؤلف في مؤتمر جمعية المحامين في المنعقد في المغرب 24 نوفمبر 1952م، أيام كانت حركة المطالبة بالدستور الإسلامي قائمة على قدم وساق في طول باكستان وعرضها، ينظر: 3 - 9.

- لا يجوز للمجلس التشريعي أن يخالف بحالٍ من الأحوال القرآن والسنة ولو بالإجماع، ومهمة المجلس التشريعي الأساسية، هي وضع اللوائح التنفيذية لحكم الله تعالى.
 - الغاية العليا التي تقوم لأجلها الدولة ترقية الحسنات التي يريد الإسلام أن يحلّي بها الإنسانية، واستئصال السيئات التي يريد أن يطهر منها الإنسانية.
 - يتشكل مجلس الشورى من أهل الحل والعقد ممن حاز على ثقة الأمة، ويُعتبر الانتخاب سبيلاً مباحاً إلى ذلك، شرط أن لا يتضمن ترشيح المرء لنفسه، أو أن يسعى لتحصيل المنصب سعياً ما، فالمجتمع الإسلامي ليس محلاً للترشح للمناصب، ولا الدعايات الانتخابية أصلاً؛ بل هذا مما يمجّهُ الذوق الإسلامي، والعقلية الإسلامية.
 - تتشكل الحكومة ممن تحلّى بأكثر ما أرشد إليه الإسلام من الصفات والمؤهلات، مع ضرورة التخلي عن النظام الحزبي الذي يدنس نظام الحكومة بأنواع العصبية الجاهلية.
 - أساس المواطنة: الإيمان، وسكنى دار الإسلام أو الانتقال إليها، فمن كان مؤمناً ولم يترك تابعة دار الكفر، ويهاجر إلى دار الإسلام فلا يُعدُّ من أهل دار الإسلام، والمؤمنون الذين ولدوا في دار الإسلام، أو انتقلوا إليها من دار الكفر فهم من أهل دار الإسلام.¹
- إنّ الدستور الذي يطرحه المودودي يشكل إطاراً نموذجياً لأي "دستور إسلامي"، فالمبادئ التي يؤسس عليها هذا الدستور هي مبادئ ضرورية لا يمكن – بالمجمل – لأي دستور إسلامي أن يتنازل عنها، وهذا ما يجعله يواجه تحديات حقيقية، حينما يتم تداول فكرة هذا الدستور في بيئة غريبة عنه، وهي بيئة الدولة الوطنية التي تحاكي النموذج العلماني الغربي في التشريع، وفي هيكله مؤسسات الحكم، وإذا كان مشروع المودودي يمثّل هذه الحالة النموذجية؛ فيمكن أن نُجمل أهمّ التحديات التي تواجهه بالآتي:

2.1 الدستور الإسلامي وإشكالية السيادة²

¹ أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، 18 وما بعد.

² المقصود بالسيادة هنا معناها القانوني الذي يعني انفراد الدولة بتشريع القوانين وتعديلها وإلغاؤها، ومن أهم خصائصها أنها: مطلقة، فليس هناك سلطة أو هيئة أعلى منها، وشاملة تنطبق على جميع المواطنين في الدولة دون استثناء، ولا يمكن التنازل عنها لأن الدولة إذا تنازلت عنها فقدت ذاتها، ودائمة تدوم بدوام الدولة، ولا تتجزأ فلا يوجد

إن إنجاز مثل هذا الدستور وتطبيقه في الأمة التي تعيش تحت مظلة الحكم الإسلامي – حسب تعبير وائل حلاق¹ – يبدو أمراً منسجماً مع البيئة التي يتم تطبيق هذا الدستور ضمنها؛ لكنَّ الطرح الذي تبناه المودودي يتجاوز قضيةً في غاية الأهمية، وهو أنه يدعو لتطبيق "الدستور الإسلامي" في دولة باكستان – وهي دولةٌ قامت على أُسس الدولة الحديثة بعد الاتفاق الدولي المتعلق بالصراع في شبه القارة الهندية – وإذا قَبِلت الدولة الوطنية بهذا الدستور جِداً، فلن تكون "دولةً وطنيةً" ولا "حديثةً" بالمعنى الاصطلاحي للكلمة.

فالتشريع في الدولة الحديثة يخضع لأجهزة الدولة التي لا تعترف بالسيادة الإلهية على المجتمع، ولا تتعامل معها على اعتبار أنها المصدر الوحيد أو الأساسي للتشريع، بل إنَّ المرجعية في الدولة الحديثة هي مرجعية القوانين الوضعية، وبدلاً أن تكون المؤسسات الدينية فيها مؤسساتٍ دستوريةً عُليا، فإنَّ الدولة الحديثة تقوم عن طريق هذه القوانين بالتحكم بهذه المؤسسات وتنظيمها، مخضعةً إياها لإرادتها القانونية.²

حتى إنَّ بعض المؤرِّخين الدستوريين رأى أنَّ فكرة "الصياغة الدستورية" تعود بالأصل إلى الثورة الفرنسية، عندما تمَّ استئصالُ فكرة: أنَّ الرَّبَّ هو مصدرُ السلطة، واستُعيضَ عنها بالسيادة الشعبية.³

وعلى سبيل المثال فقد نصَّ الدستور التركي على أنَّ "السيادة المطلقة لإرادة الأمة"، و"السيادة للأمة دونما قيد أو شرط، وتمارس الأمة التركية سيادتها من خلال الهيئات المنوط بها ذلك على النحو الذي تحدده المبادئ المنصوص عليها في الدستور".⁴

في الدولة الواحدة إلا سيادة واحدة لا يمكن تجزئتها. ومصدر هذه السيادة من منظور الدولة الحديثة هو الأمة أو الشعب. بن إعراب محمد، محاضرات في القانون الدستوري، 21 – 23.

¹ لا يفضّل وائل حلاق استخدام كلمة الخلافة، ولا يعترف بأنه ثمة دولة إسلامية في التاريخ، لأنَّ الدولة شيءٌ حديث. وائل حلاق، الدولة المستحيلة، 105.

² المرجع السابق، 111.

³ Asem Khalil, *The Enactment of Constituent Power in the Arab World: The Palestinian case* (Helbing and LichtenhahnBâle, Genève, 2006, 9.

⁴ دستور تركيا الصادر عام 1982م شاملاً تعديلاته لغاية عام 2011م، 27.04.2022، constituteproject.org، 4 _ 5.

أما الشريعة من وجهة نظر الدستور الإسلامي فهي التي تحتل مركز الصدارة، وهي فوق الجميع بما فيهم أجهزة الدولة العليا، والسبب في ذلك يعود إلى أن النظرة الإسلامية تتمثل في أن الله هو صاحب السيادة المطلق في الأمة لأنه يملك كل شيء بالمعنى الحرفي، وأن الشريعة هي التعبير الوحيد عن الإرادة الإلهية، فالثروة على سبيل المثال ملكٌ لله وحده، وهو ما يفسر تشريع الإسلام للزكاة على أنها "حقُّ لهم" في أموال الأغنياء، ولذلك فالمُشْرَعُ الوحيد في الأمة هو الله، وقانون الأمة هو قانون الله.¹

وعلى سبيل المثال أيضاً فإن من أبرز مهام الدستور هو تحديد وظائف الحاكم في الدولة، وهو ما يُعبَّرُ عنه في النظرة الإسلامية بأحكام "الإمامة"، فالمقصدُ الأساس من الإمامة في الشريعة هو حفظ الدين، أما رعاية مصالح الناس فهي تأتي تابِعاً لهذا المقصد الأساس؛ يقول الأصوليُّ الفقيهُ إمامُ الحرمين أبو المعالي الجويني: "الغرضُ - يعني من الإمام - استيفاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، والمقصدُ الدِّين، ولكنه لما استمدَّ استمرَّاه من الدنيا كانت هذه القضية مرعيةً"²، وبناءً على هذا الغرض يمضي الجويني في تقرير مبادئ الأحكام المتعلقة بالإمامة، فيجعل الواجب الأهم من واجبات الإمام هو المتوجِّه إلى أصل الدين، وينقسم إلى قسمين؛ الأول: حفظ الدين بأقصى الوُسْعِ على المؤمنين، ودفعُ شبهات الزائغين. والثاني: دعاء الجاحدين والكافرين إلى التزام الحقِّ المبين. وعلى هذا فمن أنكر الدين واستقرَّ على ذلك وأصرَّ؛ ضُربَتْ رقبته، ومن ابتدَع؛ وجبَتْ عقوبته بحسب تقاسيم العقوبات ومراتبها، وتفاصيلها ومناصبها، ويرى الجويني أن هذه التفاصيل من أحقِّ ما يتعيَّنُ على الإمام الاعتناء به، وقد يختلف نظره في البلاد على حسب تباين أحوال العباد. أما القسم الثاني: فهو السعي في دعاء الكافرين، والإمام مأمورٌ باستعمال منهاج الحجج مع الكافرين في أحسن الجدال، فإن لم ينجح وجبَ عليه قهرهم بالسيوف، وإيراد الجاحدين موارد الحتوف.³

¹ وائل حلاق، الدولة المستحيلة، 109.

² عبد الملك بن عبد الله الجويني، الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، (مكتبة الحرمين، ط2، 1401هـ)، 183.

³ الجويني، الغياثي، 183 - 195.

ويوضح الجويني أيضاً أنّ مسؤولية الإمام عن شؤون إدارة الدولة، وما يتعلق بالحقوق، والمعاملات، والتصرفات المالية، ونحو ذلك من النّظر المتعلّق بأحكام الدنيا؛ كلّه تابع لحفظ الأصل وهو الدّين.¹

إنّ هذه الطريقة في توصيف مهام "إمام المسلمين" تتعارض بشكل مباشر مع مهام الحاكم حسب الدستور في الدولة الحديثة، لأن الدولة الحديثة لا تضع مسألة نشر الدين على سُلّم أولوياتها، بل إنها تنظر إلى مسألة مدافعة الكفار بالسلاح في حال رفض الدعوة على اعتبار أنها إعلان حرب ضد دولة أخرى يخالف الأعراف الدولية، ويجعلها ضمن دائرة الاستهداف العالمي، وهو أمر في غاية الخطورة، يهدد كيان هذه الدولة وأساسها.

وثمة أمثلة أخرى تتعلق بالمبادئ التي يحددها الدستور الإسلامي لضبط النظام الاقتصادي في البلاد، ودور المرأة الاجتماعي، ومنظومة العلاقات والمعاهدات الدولية، والالتزام بقرارات الأمم المتحدة، وغيرها من المسائل المهمة التي تجعل المرجعية التي تستند إليها الدولة الوطنية في التشريع في مواجهة مع المرجعية الإلهية للدستور، والتي يعبر عنها المودودي كما سبق في أوّل بند من بنود الدستور بقوله: "الحاكمية العمليّة والقانونية والسياسية لله تعالى وحده".

2.2 الدستور الإسلامي ومنظومة الحقوق والحريات

سبق البيان أن من أهم خصائص الدولة الوطنية أنها دولة ديمقراطية، وهذا يعني أن مسألة الحقوق والحريات تأخذ أولوية خاصة من وجهة نظرها، وعلى الجانب الآخر فإنّ الشريعة الإسلامية تنظر إلى الحقّ على اعتبار أنّه مقصد مهمّ من أصول النظام الإسلامي، وله ارتباط وثيق بأصل الحرية، لأن استعمال الحرية محووطٌ بسياج الحقوق، وتحديد الحرية مرجعُهُ إلى مراعاة الحقوق، التي تمنع الانطلاق في استعمال المرء حريته كما يشاء.²

على الرغم من الأهمية التي يمنحها كلّ من الشريعة الإسلامية والدولة الحديثة لمسألة الحقوق والحريات العامة؛ فإنّ فلسفة كلّ منهما تختلف تماماً عن فلسفة الآخر حول هذه المقصد، ومن هنا فإنّ الدستور الإسلامي يواجه تحدياً صعباً عندما تتم صياغته في ظروف الدولة الوطنية، فحرية

¹ المرجع السابق، 198.

² الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط2)، 178.

الاعتقاد على سبيل المثال مفتوحة بلا حدود من وجهة نظر الدولة، لكنها في الدستور الإسلامي محدودة بما جاء به الدين الإسلامي، فليس للمسلم أن يرتد عن دين الإسلام، وإلا كان مصيره عقوبة القتل وذلك تطهيراً للجامعة الإسلامية من الأدواء المهلكة، ولكن يمكن له أن يختار فيما لو كان سنياً سلفياً، أو اشعرياً، أو ماتريدياً، وأن يكون معتزلياً، أو خارجياً، أو زيدياً، أو إمامياً.¹

وفي مجال حرية المشاركة السياسية وحرية العمل السياسي، فإنَّ المبادئ التي حدَّدها المودودي في الدستور الإسلامي: "الحدود العملية للدولة وصلاحياتها محدودة بالحدود التي وضعها الله تعالى" و"لا يجوز للمجلس التشريعي أن يخالف بحالٍ من الأحوال القرآن والسنة ولو بالإجماع"؛ تطرح تساؤلاتٍ مهمة حول ما إذا كان الدستور الإسلامي يمنح مساحة الحرية الكافية لتأسيس أحزاب سياسية على أساس علماني أو مخالف للدين؟

في حين أن محمود حسين علي يحسم الموضوع من جهته فيصريح في المادة التاسعة من مبادئ الدستور الإسلامي الذي اقترحه بقوله: "لا يجوز تشكيل أحزاب داخل الأمة الإسلامية إلا إذا كان نظام الحكم كافراً أو منافقاً، أو هناك غير مسلمين مع المسلمين في الدولة الواحدة، ففي هذه الحالة على الأمة تشكيل حركة أو جبهة أو كتلة موحدة لمجابهة الحكومة أو غير المسلمين، وإلا ستَشَتَّتْ الأمة الإسلامية، وتكون لقمةً سائغةً للأعداء".²

وفي مجالٍ آخر تختلف فلسفة الشريعة عن فلسفة الدولة الحديثة فيما يتعلق بحرية المرأة في اللباس، واختيار العمل، والعلاقة بين الرجل والمرأة، فالضوابط التي يُحدِّدها الدستور الإسلامي، تُقيِّدُ حرية العلاقة بين الرجل والمرأة الأجنبية، وتجعلها علاقةً مشروعةً في حالةٍ واحدةٍ فقط، وهي أن تكون ضمن أسرة، لكنَّ الأساس القانوني في الدولة الوطنية الذي يقوم على مبدأ الحرية المطلقة للطرفين، لا ينظرُ إلى العلاقة بين الرجل والمرأة خارج نطاق الزواج على أنها "زنا" إذا تمت تلك

¹ المرجع السابق، 171 - 172.

² محمود حسين علي، مبادئ الدستور الإسلامي الأساسية، جامعة الموصل، مجلة كلية العلوم الإسلامية، العدد 2/14، المجلد 7، 2013م.

العلاقة برضا الطرفين، بينما هي في الدستور الإسلامي "جريمة" قد تصل عقوبتها إلى الموت إذا تحققت شروطها.¹

2.3 الدستور الإسلامي ونظام المواطنة

يُعدُّ مفهوم المواطنة بالمعنى القانوني والسياسي مفهوماً حديثاً يرتبط بنشأة الدولة الحديثة في أوروبا، ويرتبط بالدرجة الأولى بالانتماء إلى الجغرافية السياسية التي تخضع لسيطرة الدولة، وتكون محدودة بحدودها الإقليمية.²

والذي يظهر أنَّ النقاشات الفكرية التي دارت خلال القرن الماضي حول مفهوم المواطنة ضمن التصور الإسلامي تمَّ نتيجة عدة ظروف؛ من أهمّها ضغطُ الحداثة نفسها، لأنّها بطبيعتها القانونية والسياسية فرضتْ جملةً من الحقوق والواجبات التي يتمتع بها الفرد ضمن حدود الدولة الإقليمية، وهو مفهوم جديد في التصور الإسلامي لأنَّ الانتماء من منظوره مرتبطٌ بالولاء للدين لا الجغرافياً.

وفي الدستور الإسلامي الذي صاغه المودودي نجد أنَّ أساس المواطنة هو الإيمان، وسكنى دار الإسلام أو الانتقال إليها، فمن كان مؤمناً ولم يترك تابعية دار الكفر، ويهاجر إلى دار الإسلام فلا يُعدُّ من أهل دار الإسلام، والمؤمنون الذين ولدوا في دار الإسلام، أو انتقلوا إليها من دار الكفر فهم من أهل دار الإسلام.³

فالمواطنة في الدستور الإسلامي تقوم بالأساس على الرابطة الدينية في دار الإسلام، بينما الأساس الذي يقوم عليه مفهوم المواطنة في الدولة الوطنية مرتبط بالدرجة الأولى بالانتماء إلى الوحدة الإقليمية للدولة، لكنَّ المفهوم الذي يطرحه المودودي يطرح تساؤلاتٍ مهمةٍ؛ منها:

¹ محمد عاكف آيدن، العلاقة بين الدين والتشريع ودور حركات التقنين في هذه العلاقة، ضمن أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية التقنين والتجديد، (عَمَان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط2، 1413هـ. 2012م)، 379.

² عبد السلام موكيل، المواطنة وسياق الدولة والهوية مقارنة فكرية ومعرفية بين الفكر السياسي المعاصر والمنظور الإسلامي، الجزائر، جامعة الجلفة، مجلة تاريخ العلوم، العدد الأول، 2016م، 30.

³ أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، 18 وما بعد.

ما حكم المواطنين المسلمين الذين ينتمون إلى "دور" إسلام أخرى في هذه الحالة؟ وعلى سبيل المثال فإن المواطن المسلم الذي يسكن في بنغلاديش، هو إنسانٌ مؤمن بالله تعالى، ويسكن دار الإسلام؛ فهل يتمتع بحقوق المواطنة في باكستان؟

وإذا كان المودودي يشترط للتمتع بحقوق المواطنة أن يترك المسلم تابعة دار الكفر، ويهاجر إلى دار الإسلام؛ فهل يفقد المسلم "الباكستاني" مثلاً حقوق المواطنة في باكستان بمجرد انتقاله إلى أوروبا أو أمريكا والعيش هناك؟

من جهةٍ أخرى فإن هذا التعريف للمواطنة يُغفلُ بشكلٍ كاملٍ الوضع القانوني والسياسي للرعايا الذي ينتمون للدولة من غير المسلمين، وبعضهم قد يرجع تاريخ وجوده على الأرض الإسلامية لفترات تاريخية بعيدة؟

ربما كان هذا المعنى الملتبس لمفهوم المواطنة؛ جعل بعض الكاتبيين في قضايا الدستور الإسلامي يبتعد عن مناقشة هذا الموضوع أصلاً¹، بينما نجد باحثاً آخر ك... أخذ اتجاهاً أبعد وأشدَّ صعوبةً من الناحية الواقعية، بل هو مستحيل التطبيق في ظل الظروف الدولية الراهنة؛ فقد جاء في بعض مواد الدستور الإسلامي الذي اقترحه ما يأتي:

"المادة السادسة: يُعدُّ جميع المسلمين المنتشرين في العالم أمةً إسلاميةً واحدةً.

المادة السابعة: ليس هناك حدود داخل الأمة الإسلامية عدا الحدود الإدارية الموجودة بين الولايات وبعض الاستثناءات، كوجود إسرائيل داخل الأمة الإسلامية، أو وجود ولايات إسلامية بعيدة عن الأمة الإسلامية، إلا أنها تابعة للأمة الإسلامية كإندونيسيا، وغيرها من الولايات التابعة للأمة الإسلامية.

المادة الثامنة: إذا كانت نفوس أية دولة أكثر من نصفها مسلمون تُعدُّ هذه الدولة ولاية تابعة للأمة الإسلامية، حتى إذا كان نظام الحكم غير إسلامي، وعلى الأمة الإسلامية الموجودة في تلك

¹ يُنظر مثلاً: إبراهيم النعمة، أصول التشريع الدستوري في الإسلام، (بغداد: مركز البحوث والدراسات الإسلامية، 1430هـ).

الدولة أن تحارب ضد نظام الحكم، ومن يسانده إلى أن تُسقطه وتحلَّ هي مكانه بأي وسيلة، وبأي ثمنٍ كان، لأنه لا يجوز بقاء نُظْم الحكم في بيد الأقلية غير المسلمة".¹

2.4 الدستور الإسلامي ومأزق الخروج من عباءة الدولة الوطنية

بعد النَّظَرِ في التَّحَدِيَّاتِ التي تواجه صياغةَ دستورٍ إسلاميٍّ في الدولة التي تقوم على أسس الدولة الحديثة؛ قد يظهرُ للباحث سؤالٌ آخر هنا وهو: ألا يمكن تأسيس "الدولة الإسلامية" التي تقوم على مبادئ الدستور الإسلامي بعيداً عن مبادئ الدولة الحديثة ومقتضياتها؟ بمعنى تأسيس الدولة على مبادئ الإسلام والتخلِّي عن مبادئ الدولة الحديثة، وصياغة الدستور الإسلامي بالشكل الذي يتوافق مع ضرورات هذه الدولة.

ربما كان هذا ما يشير إليه المودودي نفسه عندما قال: "إني لا أتناول بالبحث هنا مسألة الخلافة للعالم الإسلامي كِّله، بل إنَّما يقتصر كلامي على قيام الدولة الإسلامية في بلادنا باكستان".² لكن هذا السؤال يفترض إمكانية أن تنشأ الدولة الإسلامية وكأنَّها في جزيرة معزولة عن العالم الحديث، وهذا صعبٌ عملياً لأنَّ الدولة الإسلامية لا يمكن أن تنفصل بحالٍ من الأحوال عن عالمٍ تحكمه قواعدُ الدولة الحديثة، وتسيطر عليه المبادئ الاقتصادية التي تتحكم بها مصالحُ الشركات العابرة للقارات مدعومةً بأعتى أنواع القوة العسكرية، ومحكومةً بالنظام الاقتصادي العالمي الذي يتحكم بأدق شرايين ومفاصل الكوكب. فالحدائثُ قوةٌ عابرةٌ للحدود، والدولة الإسلامية المفترضة مضطرةٌ للتعامل مع هذا العالم الذي تحكمه قوانينها، وبالتالي فإن عملية التشريع فيها لا بد أن تأخذ كل هذه العوامل بعين الاعتبار.

ولهذه الاعتبارات يرى الخبراء الدستوريون بأنَّ أحد أهمِّ شروط الصياغة الدستورية؛ أن تُحَقِّقَ اللغةُ المستخدمة في الدستور المواءمة مع الاتفاقيات الدولية، والمشاركة المتكاملة معها.³ ونستطيع في العصر الحالي أن نرصد التجربة الدستورية لثلاث دولٍ أعلنت فيها القوى الحاكمة أنَّها تحكمُ باسم الإسلام، لتكونَ حالاتٍ نموذجيةً للدولة التي ترفع شعار الإسلام في الإدارة

¹ محمود حسين علي، مبادئ الدستور الإسلامي الأساسية، المواد: 6_7_8.

² أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، 67.

³ سناء السرغلي، محاضرة حول الدستور الذي نريد؛ ضمن ورشة المبادئ الدستورية المنعقدة بالشراكة ما بين مركز الدراسات الدستورية مفتاح وتام، مركز الدراسات الدستورية، 2.

والحكم، ويمكن من خلالها قياس مدى نجاح تجربتها الدستورية الإسلامية، وهذه الدول هي: السودان - السعودية - إيران.¹

ويمكن أن نعدّ السودان أبرز هذه الحالات، لأنها شهدت المحاولة الأكثر جديّة في صياغة دستور ينسجم مع روح الإسلام، ووضعه موضع التطبيق العملي؛ ففي عام 1989م قامت مجموعة من الضباط يرأسهم العميد عمر البشير عام 1989م بتنفيذ انقلاب عسكري في السودان، وكان المهندس الأساسي لهذا الانقلاب المفكّر الإسلامي حسن الترابي، الذي أعلن صراحةً أنّ الشريعة سوف تبقى قانوناً لله على الأرض، وسيتمّ بناء الدولة الإسلامية على الرغم من احتجاجات الكافرين، وزنادقة المسلمين.²

وكان من أهمّ نتائج الثورة الإسلامية في السودان صياغة دستور عام 1998م، الذي يمكن أن نعتبره خطوةً متدرجةً نحو إنجاز دستور إسلامي خالص؛ وقد قام حسن الترابي بنفسه بصياغة هذا الدستور، وكان وقتها رئيساً للبرلمان³، وحاول في هذا الدستور أن يُحقّق نوعاً من المواءمة بين ضرورات الحكم الإسلامي، وخصائص الدولة الحديثة، ومما جاء فيه:

- دولة السودان وطنٌ جامعٌ تأتلف فيه الأعراق والثقافات وتتسامح فيه الديانات، والإسلام دينٌ غالب السكان، وللمسيحية والمعتقدات العرفية أتباع معتبرون.
- الحاكمة والسيادة: الحاكمة في الدولة لله خالق البشر، والسيادة فيها لشعب السودان.
- الوحدة الوطنية: الوطن توحدته روح الولاء تصافياً بين أهله كافةً، وتعاوناً على اقتسام السلطات والثروات القومية بعدالة دون مظلمة.

- الزكاة فريضة مالية، تجبها الدولة، وينظم القانون كيفية جبايتها وصرفها وإدارتها.⁴

لكن العمل بهذا الدستور لم يدم طويلاً، فقد تمّ تعديله بصورة جذرية عام 2005م، وكان أحد أهم أسباب التعديل ضرورة الحصول على اعتراف المجتمع الدولي، ليكون دستور 2005م مُعتمداً من قِبَل المنظمات الدولية ودول الترويكا، خصوصاً أنّ البشير بدأ بهذه التعديلات بعد إدانته عام 2004م

¹ يمكن أن يُضاف إلى هذه الدول أفغانستان، لكنّ تجربتها الإسلامية الوليدة بعد خروج القوات الأمريكية بشكل نهائيّ من الإقليم، وندرة المعلومات الواردة منها حول موضوع البحث؛ تجعل من العسير على الباحث أن يُجري قياساتٍ علمية دقيقة، أو أن يصل إلى نتائج واضحة يمكن الركون إليها.

² روبرت أو . كولنز، تاريخ السودان الحديث، ترجمة مصطفى مجدي الجمال، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015م)، 223 - 224.

³ ياسر محجوب الحسين، تعديل دستور السودان نوايا سلطوية، موقع الجزيرة نت، 03.02.2015، <https://cutt.us/Cf45d>.

⁴ دستور السودان لعام 1998م، موقع المجلس الوطني السوداني، <https://2u.pw/nBbbhIg>.

من قبيل المحكمة الجنائية الدولية على خلفية ارتكابه مجازر في إقليم دارفور غرب السودان، وذلك في خطوة واضحة لإثبات حسن النية أمام القوى الدولية.¹

وبهذا الشكل تمَّ إلغاء معظم الملامح الإسلامية في الدستور القديم، ليحل محله دستورٌ يعتمد بصورة أساسية على أسس الدولة الحديثة؛ ومما جاء فيه:

- جمهورية السودان دولة مستقلة ذات سيادة، وهي دولة ديمقراطية لا مركزية تتعدد فيها الثقافات واللغات وتتعايش فيها العناصر والأعراق والأديان.

- السودان وطنٌ واحدٌ جامعٌ تكون فيه الأديان والثقافات مصدرَ قوَّةٍ وتوافقٍ وإلهام.

- السيادة للشعب وتُمارسها الدولة طبقاً لنصوص هذا الدستور والقانون دون إخلال بذاتية جنوب السودان والولايات.²

أمَّا السعودية رفعت شعار الإسلام في الإدارة والحكم منذ تأسيسها؛ فلم تقمَّ باعتماد دستورٍ مكتوبٍ أصلاً، لكنها اكتنفت باللوائح التنظيمية الصادرة عن مجموعة من المؤسسات العليا في الدولة كالهيئة التأسيسية، التي تقوم بوضع التعليمات الأساسية لتشكيلات الحكومة، ومجلس الشورى، ومجلس الوزراء.³

ووجدت المملكة أنها بهذه الطريقة تقوم بالتزام النظام الدستوري الإسلامي دون الحاجة إلى تدوين الدستور، فالمهمُّ التزامُ النظامِ الدستوري الإسلامي في الدولة الإسلامية، سواء دُونَ الدستور أم لم يُدَوَّن.⁴

أما إيران فقد أقرت الدستور على إثر الثورة الإسلامية عام 1979م، واكتملت تعديلاته عام 1989م، وكان من أهم مبادئه إقرار ولاية الفقيه⁵، وهو مبدأ يمنح للدستور المرونة الكافية لمواجهة

¹ محمد عثمان مناع، صناعة الدستور 2 لماذا دستور 2005 في موجز دساتير السودان، موقع التغيير، 03.18.2022، <https://cutt.us/9zyP6> صابرة دوح، هوية السودان الجديد تائهة في فوضى المفاهيم، 03.08.2020، <https://cutt.us/0jBQZ>.

² دستور السودان 2005، موقع constitute، https://www.constituteproject.org/constitution/Sudan_2005?lang=ar. ويُذكر هنا أنه تمَّ إيقاف

العمل بهذا الدستور أيضاً إثر الثورة على حكم البشير في السودان عام 2019م.

³ توفيق السديري، الدستور في البلاد الإسلامية ومشكلاته في ضوء الإسلام، 223 - 231.

⁴ المرجع السابق، 262.

⁵ جاء في نص الدستور: "تمشياً مع ولاية الأمر والإمامة؛ يهيئ الدستور الظروف المناسبة لتحقيق قيادة الفقيه جامع الشرائط الذي يعترف به الناس قائداً لهم". دستور إيران الصادر عام 1979م شاملاً تعديلاته لغاية عام 1989م، [7.constituteproject.org](https://www.constituteproject.org).

تحديات الحداثة، لأنه يملك حق التشريع حسب مقتضيات المصلحة التي يقدرها الولي الفقيه، لكن ولاية الفقيه ليس مبدأً صحيحاً من وجهة النظر السُّنِّيَّة، ومناقشة مشروعيتها تقع خارج نطاق هذا البحث.¹

خاتمة

انشغل المفكرون الإسلاميون منذ وقت مبكر بصياغة "دستور إسلامي"، لكن الطرح الذي اعتمدوا عليه يدعو لتطبيق "الدستور الإسلامي" في الدولة التي قامت على أسس الدولة الحديثة، التي لا تقبل بمبدأ سيادة الشريعة وترى أن الدستور فوق الشريعة نفسها.

ومن نوافل القول هنا أن الباحث لا يعارض فكرة الدستور الإسلامي، فحاشا لمسلم فضلاً عن باحث أن يعارض أيّاً من هذه المبادئ الدستورية، إلا أن المعضلة تكمن في كيفية تطبيق هذا الدستور في ظل الدولة الحديثة، وهنا يكمن التحدي الحقيقي، نحو إيجاد حلول حقيقية وواقعية لهذه الإشكالية في عالم اليوم.

وبناءً عليه يرى الباحث أنه لا بد من أن يراعي الفقيه المعاصر اعتبارات تعيير البيئة التي تُطبَّق فيها الأحكام الشرعية، ويدعو إلى إعادة فتح الباب لإعادة الاجتهاد في مسألة صياغة الدستور الإسلامي، بالشكل الذي يأخذ بالحُسابان تعيير شكل الدولة، وضمن القاعدة الشرعية: «لا يُنكز تعيير الأحكام بتغيير الأزمان»، مع مراعاة سنة التدرج في تطبيق قوانين الشريعة.

فالدولة الوطنية الحديثة لا تمثل في كثير من جوانبها؛ الحكم الإسلامي الذي يطمح إليه المسلم المعاصر، وفي الوقت نفسه فإن تجربة الحركات الإسلامية، أثبتت أن الصدام مع الدولة يؤدي إلى عواقب كارثية. والاستدلال الفقهي المبني على الفهم الصحيح للواقع يمكن أن يجنب هذه الحركات جانباً عظيماً من هذا الصدام.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المراجع

- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، (القاهرة: دار الدعوة، ط3، 1989م).
- إبراهيم النعمة، أصول التشريع الدستوري في الإسلام، (بغداد: مركز البحوث والدراسات الإسلامية، 1430هـ).

¹ اعتمدت الجمهورية الإسلامية الإيرانية على مبدأ يجمع بين الدستور الإسلامي والنظام الجمهوري الحديث، ويرى الباحث أن هذا النموذج يحتاج إلى مزيد من البحث والتقصي، لإدراك العلاقة بين الدستور الإسلامي ومؤسسات النظام الجمهوري، وكيفية إدارة هذه العلاقة في ظل ولاية الفقيه، و يمكن أن يكون موضوع دراسة مستقلة.

- أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط5، 1401هـ. 1981م).
- بن إعراب محمد، محاضرات في القانون الدستوري، (الجزائر: جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2020م).
- توفيق بن عبد العزيز السديري، الدستور في البلاد الإسلامية ومشكلاته في ضوء الإسلام، رسالة ماجستير، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية الشريعة، 1986م).
- خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1996م).
- دستور إيران الصادر عام 1979م شاملاً تعديلاته لغاية عام 1989م، constituteproject.org.
- دستور تركيا الصادر عام 1982م شاملاً تعديلاته لغاية عام 2011م، 27.04.2022، constituteproject.org.
- دستور السودان 2005، موقع constituteproject.org، https://www.constituteproject.org/constitution/Sudan_2005?lang=ar.
- دستور السودان لعام 1998م، موقع المجلس الوطني السوداني، <https://2u.pw/nBbbhIg>.
- روبرت أو . كولنز، تاريخ السودان الحديث، ترجمة مصطفى مجدي الجمال، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015م).
- سناء السرغلي، محاضرة حول الدستور الذي نريد؛ ضمن ورشة المبادئ الدستورية المنعقدة بالشراكة ما بين مركز الدراسات الدستورية مفتاح وتام، مركز الدراسات الدستورية.
- صابرة دوح، هوية السودان الجديد تائهة في فوضى المفاهيم، 03.08.2020، <https://cutt.us/0jBQZ>.
- الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط2).
- عبد السلام موكيل، المواطنة وسياسات الدولة والهوية مقارنة فكرية ومعرفية بين الفكر السياسي المعاصر والمنظور الإسلامي، الجزائر، جامعة الجلفة، مجلة تاريخ العلوم، العدد الأول، 2016م.
- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط5، 2012م).
- عبد الملك بن عبد الله الجويني، الغيائي: غياب الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، (مكتبة الحرمين، ط2، 1401هـ).
- عماد الفقي، الدستور الحالة المصرية، (القاهرة: المنظمة العربية لحقوق الإنسان).

- فيروز العرفي، نظرية العقد الاجتماعي عند جون جاك روسو، (الجزائر: جامعة العربي التبسي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، رسالة ماجستير، 2021م).
- فيصل براء ومتمين المرعشلي، مفهوم الدولة The Concept of State، الموسوعة السياسية، <https://cutt.us/Z8h7E>.
- محمد عاكف آيدن، العلاقة بين الدين والتشريع ودور حركات التقنين في هذه العلاقة، ضمن أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية التقنين والتجديد، (عُمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط2، 1413هـ - 2012م).
- محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، (دار الهداية).
- محمد عثمان مناع، صناعة الدستور2 لماذا دستور 2005 في موجز دساتير السودان، موقع التغيير، 03.18.2022، <https://cutt.us/9zyP6>.
- محمد المبارك، الأمة والعوامل المكونة لها، (دمشق: دار الفكر، ط2).
- محمود حسين علي، مبادئ الدستور الإسلامي الأساسية، جامعة الموصل، مجلة كلية العلوم الإسلامية، العدد 2/14، المجلد 7، 2013م.
- محمود حيدر، الدولة فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 1439هـ - 2018م).
- محمود سامي جمال الدين، دراسة نقدية لمحاولات تقنين الفقه الإسلامي، ضمن أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية التقنين والتجديد، (عُمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط2، 1413هـ - 2012م).
- وائل حلاق، الدولة المستحيلة الإسلام والدولة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014م).
- ياسر محجوب الحسين، تعديل دستور السودان نوايا سلطوية، موقع الجزيرة نت، 03.02.2015، <https://cutt.us/Cf45d>.
- Asem Khalil, The Enactment of Constituent Power in the Arab World: The Palestinian case (Helbing and LichtenhahnBâle, Genève, 2006).
- Cem Kotan, Modern Dünya Sistemi Teorisi Bağlamında Modern Devletin Özellikleri, Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi, 2016, Yıl:2, Cilt:2, Sayı:1.
- Türk dil kurumu, Türkçe sözlük, Türk Tarih kurumu Basım Evi, Ankara, 1998, 1. Cilt.