

DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Cilt: XVIII, sayı 1, 2016/1



**DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

DÜİFAD

**ULUSAL HAKEMLİ DERGİ
CİLT: XVIII, SAYI: 1
2016/1**

DİYARBAKIR/2016

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
DÜİFD

ISSN: 1303-5231

2016/1, Cilt: XVIII, Sayı: 1

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi: Prof. Dr. Ali AKAY

Editör : Yrd. Doç. Dr. Hayreddin KIZIL
Editör Yardımcıları : Yrd. Doç. Dr. Hacı ÖNEN

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI
Prof. Dr. M. Edip ÇAĞMAR
Prof. Dr. Metin BOZAN
Prof. Dr. Nazım HASIRCI
Yrd. Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN
Yrd. Doç. Dr. Necmi DERİN
Yrd. Doç. Dr. Orhan CANBOLAT

Mizanpaj ve Tasarım:
Yrd. Doç. Dr. Hayreddin KIZIL

Kapak
AGrafik

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 43
ISSN 1303-5231
BAHAR 2016

Basım Yeri ve İletişim

Diyarbakır/ Tel: 0 412 248 80 27

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN DANIŞMA
KURULU**

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdurrahman KURT (Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Üniversitesi)

Prof. Dr. Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hacı Musa BAĞCI (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Metin BOZAN (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ Cilt: XVIII, Sayı: 1
HAKEMLERİ**

Prof. Dr. Adem Dölek (Erzincan İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Nuri Tuğlu (Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi)

Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR (Harran Üniversitesi)

Doç. Dr. Abdülcelil BİLGİN (Muş Alparslan Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Kasım ŞULUL (Harran Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ (Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yusuf YAĞIR (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Mesut Kaya (Şırnak Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÇELİK (Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Ahmet AKBAŞ (Mardin Artuklu Üniversitesi)

Yayın ve Yazım İlkeleri dergimizin sonunda yer almaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Abdurrahim ARSLAN

Uyûnü'l-Eser Yazarı İbnSeyyidi'n-Nâs'a Göre İbn İshak'ın Güvenirliği.....1-22

Reliability Of IbnIshâkAccordingToIbnSeyyidi'n-Nâs Writer Of Uyûnü'l-Eser

Yrd. Doç. Dr. İsmail BAYER

Zemahşerî'ninKeşşâf Adlı Tefsirinde Karşılaştırma Yöntemi.....23-42

The Comparision Method in Zamakhshari'sKeshshafTafsir

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÇELİK

Tefsirde İçerik-Yöntem İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme.....43-78

An Evaluation On The Relationship Between Content And Method In Interpretation Of Qur'an

Prof.Dr.Selim ÖZARSLAN

Pratik Ahlâk Açısından İman-Ahlâk İlişkisi.....79-91

FromPractical Moral AngleFaithandMoralityRelation

Dr. Ahmet GÜNDÜZ

Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ünMüsbet Ve Menfi Etkisi.....93-113

PositiveAndNegative Impact Of Revelation Reason On Understanding The Quran

Dr. Osman Bodur

İbnCemâa'nınÎzâhu'd-Delîlİsimli Eserinde MüteşâbihHadîslere Yaklaşım.....115-138

The approach to allegorical hadith by İbn Cemaa's "Îzahu'd-delil"

UYÛNÜ'L-ESER YAZARI

İBN SEYYİDÎ'N-NÂS'A GÖRE İBN İSHÂK'IN GÜVENİRLİĞİ

Abdurrahim ARSLAN¹

Özet

Muhammed İbn İshâk (ö.151/768) siyer ilminde herkesten daha fazla şöhret kazanmıştır. Hadis ilminde de üstün bir dereceye ulaşmış; fakat bazı hadis bilginleri tarafından tenkitlere maruz kalmıştır. Bu makalede, *Uyûnü'l-Eser* adlı siyer kitabının yazarı İbn Seyyidinnâs'a göre (ö.734/1334) İbn İshâk'ın râviliği meselesi incelenmiştir. İnceleme: İbn İshâk'ı güvenilir kabul eden âlimler, onu tenkit eden âlimler, onun hakkında kendilerinden farklı rivayetler gelen âlimler, İbn Seyyidinnâs'ın İbn İshâk'a yapılan tenkitlere verdiği cevaplar ve İbn İshâk'ın başka muhaddislerle mukayesesi gibi başlıkları altında yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Seyyidinnâs, İbn İshâk, Siyer, Uyûnü'l-Eser, Tenkit, Hadis, Tedlis.

Reliability Of Ibn Ishâk According To Ibn Seyyidî'n-Nâs Writer Of Uyûnü'l-Eser

Abstract

Mohammed b. Ishak gained a good reputation much more than everybody in science of siyar. He also achieved a good degree on the hadith, but he is exposed to serious criticisms by some hadith scholars. In this article was investigated narrating of Ibn Ishak according to Ibn Seyyidinnâs. It is discussed under that headings: Scholars whom accepted him reliable, Scholars whom criticized him, Scholars whom came from them different traditions, Ibn Seyyidinnâs's replies to criticisms made against Ibn Ishak and comparison him with other traditionists.

Key words: İbn Seyyidinnâs, İbn İshak, Siyar, Uyûnü'l-Eser, Criticism, Hadith, Tedlis

¹ Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi

Giriş:

Bir eserin önemini, ilmî değerini ve yazıldığı ilim dalındaki yerini ortaya koyabilmemiz için, o eseri, yöntemi, kaynakları, muhteva, dili ve benzeri yönlerden tahkik ve tetkik etmemiz gerekmektedir. Biz de bu makalemizde, muhaddis, fakih, edip ve tarihçi İbn Seyyidinnâs künyesiyle meşhur olan Ebu'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'mûrî'nin (671-734/1273-1334) Hz. Peygamber'in siyeriyle ilgili, hadis usûlüne göre yazılmış ve haklı bir üne sahip olan "*Uyûnü'l-eser fi funûni'l-meğazî ve's-şemâil ve's-siyer*" adlı eserinin temel kaynaklarından olan İbn İshâk'ın râviliğini İbn Seyyidinnâs'ın gözüyle incelemeye çalışacağız.

İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*'in girişinde temel iki kaynağına yapılan tenkitlere yer vermiş, bu tenkitlere cevap vermiş ve önemli açıklamalarda bulunmuştur. Öyle ki bu önemli açıklamaları kendisinden sonra gelen yazar ve araştırmacılar için bir başvuru kaynağı olmuştur. Temel iki kaynağı, İbn Seyyidinnâs'ın şu şekilde tavsif ettikleri, İbn İshâk ve el-Vâkidî'dir (ö.207/822): "Bu kitapta aktaracağımız konularda temel dayanağımız İbn İshak olacaktır. Zira bu konuda hem bizim için hem de başkaları için temel dayanak odur. Belki de başkalarının yanında bulunmayan çoğu haberleri, Muhammed b. S'ad ve başka âlimler tarikiyle, çoğu kez el-Vâkidî'den nakledeceğim. Çünkü aynı şekilde (İbn İshak gibi) bu ilim, kendi zamanında Muhammed b. Ömer el-Vâkidî'ye ulaştı."² Diğer müelliflere göre İbn İshâk ve el-Vâkidî'nin durumu, İbn Seyyidinnâs için daha ehemmiyet arz etmektedir. Çünkü İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser* 'de çoğu konuda İbn İshâk ve el-Vâkidî'ye itimat etmiştir. Dolayısıyla ikisinden aldığı rivayetleri sağlamlaştırmak istemiş hem de birçok kimse tarafından eleştiriye maruz kalıp cerh edilmiş olan bu iki müellifi savunmuştur.

İbn Seyyidinnâs, İbn İshâk ve el-Vâkidî'ye yöneltilen eleştirilere verdiği cevaplarda, muhaddislerin üslubunu kullanarak durumu netleştirmeye çalışmıştır. Şöyle ki; ilk olarak İbn İshâk'tan³ başlayarak âlimlerin onlar hakkında ortaya koydukları cerh ve ta'dil görüşlerini serdetmiştir.⁴ Sonra da bazen muhaddis ve tarihçilerin sözlerinden istifade etmiş, bazen de içtihatla bulunarak veya görüşler arasında tercih yaparak İbn İshâk ve el-

² İbn Seyyidinnâs, Ebu'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'mûrî, *Uyûnü'l-eser fi funûni'l-meğazî ve's-şemâil ve's-siyer*, I-II, thk: Muhammed el-İd el-Hatrâvî-Muhyiddin Mîstû, I. Bsk., Mektebetu Dâri't-Turâs yay., Medine 1992, I, 54.

³ Tam ismi, Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hiyâr el-Medinî'dir. Yesâr'ın babasının ismi Kûsân olduğu da rivayet edilmiştir. Kays b. Mahreme b. Muttalib b. Abdi Menâf'ın azatlısıdır. Künyesi Ebu Abdullah veya Ebû Bekr'dir. Muhammed b. İshak, Enes b. Malik ve Saîd b. Museyyib'i görmüş; Kasım b. Muhammed b. Ebi Bekir es-Sıddik, Eban b. Osman b. Affân, Muhammed b. Ali b. Huseyin b. Ali b. Ebi Talib, Ebû Seleme İbn Abdurrahman b. Avf, Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec, Abdullah b. Ömer'in azatlısı Nafi, İbn Şihâb ez-Zühri ve daha başka zevattan hadis dinlemiştir. Kendisinden ilim alan ve hadis rivayet eden pek çok alimden birkaçı şunlardır: Yahyâ b. Said el-Ensari, Süfyan es-Sevri, İbn Cüreyc, Şu'be, Hammâd b. Zeyd, Hammâd b. Seleme, İbrahim b. Saîd, Şerik b. Abdullah en-Nehâî, Süfyan b. Uyeyne.

⁴ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 54-72.

Vâkidî'ye yöneltilen eleştirilere cevap vermiştir. İbn İshâk ve el-Vâkidî hakkında değişik görüşler arasında mukayeselerde bulunurken İbn Seyyidinnâs, onları zayıf düşürmeyen ve onların rivayetlerinin değerini eksiltmeyen- bazı istisnalar dışında- ta'dil tarafını cerh tarafına tercih etmiştir. Bu kısa açıklamadan sonra İbn Seyyidinnâs'ın İbn İshâk'a yöneltilen eleştirilere verdiği cevaplarına geçmek istiyoruz.

A. İbn Seyyidinnâs'a göre İbn İshâk'ı Güvenilir Kabul Eden Âlimler

İbn Seyyidinnâs'ın kaydettiğine göre İbn İshâk'ı güvenilir kabul eden âlimlerin başında siyer ve megâzî alanında imam, hem bu alanda hem de başka alanlarda İbn İshâk'ın hocası olan İbn Şihâb ez-Zühri (ö.124/741) gelmektedir. ez-Zühri, "İbn İshâk kaldığı müddetçe Medine'de ilim devam eder.", bir başka rivayette ise "Hicaz'da ilim eksik olmaz." demiştir.⁵ O, kendisinden megâzî sorulunca, "bu (İbn İshâk) megâzî konusunda insanların en iyi bilenidir."⁶ diyerek İbn İshâk'ın megâzî konusundaki yüksek derecesine işaret etmiştir.

İbn Seyyidinnâs'ın kaydettiğine göre İbn İshâk'ın talebesi olan Şu'be b. Haccâc (ö.160/176) da: "Muhammed b. İshâk hadiste sadûk'tur."⁷, "Muhammed b. İshâk muhaddislerin emiridir." demiştir. Sebebi sorulunca? da "Hıfzından dolayı." cevabını vermiştir.⁸, "Muhammed b. İshâk ve Câbir el-Cu'fî'ye gelince ikisi de sadûk'tur." diyen Şu'be, başkalarına da ondan rivayette bulunmalarını tavsiye etmiştir: "Haccâc b. Ertât ve Muhammed b. İshâk'a sarıl."⁹ Şu'be'nin, İbn İshâk hakkındaki ifadelerine baktığımızda Şu'be, hocasını hem adalet hem de zabt yönünden güvenilir ilan etmektedir.

İbn İshâk'a yapılan tenkitlere cevap verenlerden biri de "İbn İshâk'ı itham eden birini görmedim." diyen Süfyân b. Uyeyne'dir (ö.198/813). Medine ehli, Muhammed b. İshâk'tan, niçin rivayette bulunmuyor? diye kendisinden sorulunca o: "Yetmiş küsur sene İbn İshâk'la birlikte oldum. Medine ehlinde ne onu itham eden ne de onun aleyhinde bir söz söyleyen oldu."¹⁰ diye cevap vermiştir.

İbn Seyyidinnâs'ın Ali b. Abdullah el-Medinî'den. (ö.234/848) İbn İshâk'ın güvenirliliği hakkında aktardığı görüşler ve el-Medinî'nin İbn İshâk'a yapılan tenkitlere verdiği cevapları da kısaca şöyledir: Ali b. Abdullah el-Medinî, hadisin aralarında

⁵İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 55.

⁶İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 56.

⁷sadûk ifadesi: sîdk kökünden türetilmiş bir kelime olup, mübaleğa sîgasıdır kizb kelimesinin zıttıdır. Mübalağalı bir şekilde birini sîdk ile vasıf etmeği ifade eder: yani böyle bir vasfı taşıyan kişi ziyadesiyle doğruyu söyler; hatası çok olmaz, ama az da olsa hata eder.

Aynı zamanda ta'dil sîgası olan "sadûk", ta'dilin, Zehebî ve Irâkî'ye göre üçüncü, Sehâvî'yi'ye göre beşinci mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir sîgadır. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis yazılır ve araştırılır. Abdullah Aydın, *Hadis Istılahatları Sözlüğü*, 3. Bsk. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yay. , İstanbul 2009, s. 261.

⁸İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 55.

⁹İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 57.

¹⁰İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 55.

döndüğü sika altı kişiden, hadis alan on iki kişi arasında İbn İshâk'ı da zikretmiştir.¹¹el-Medinî İbn İshâk'ın rivâyet ettiği hadislerin sıhhatli olduğunu, onun bütün hadisleri içerisinde iki veya dört münker rivayet gördüğünü söylemiştir.¹²el-Medinî, İmam Malik (ö.179/795) ve Hişâm'ın (ö.146/763) İbn İshâk hakkındaki sözlerini kendisinden soran kişiye: “Malik, onunla oturmamış ve onu tanımamıştır. Hişâm'ın söyledikleri hüccet değildir. Muhtemelen hanımının yanına henüz çocukken girmiş ve ondan hadis işitmiştir.”¹³diyerek İbn İshâk'ı savunmuştur. “Onun hadisinin doğruluğu ortadadır. O, bir keresinde “Haddesenî Ebu'z-Zinâd” diğer seferinde “zekera Ebu'z-Zinâd” diye rivayet etmektedir. Şeyhten hadisi dinleyen bir adamdan¹⁴ rivâyet ederken de şöyle diyor: “haddesenî Süfyân b. Sa'id 'an Sâlim Ebi'n-Nadr 'an Umeyr (...), o, (Süfyân b. sa'id), Ebi'n-Nadr'dan en çok hadis rivâyet eden kişidir.”¹⁵

Ali b. el-Medinî, Süfyân'a:“İbn İshâk, Fâtıma bnt. el-Münzir'le bir araya gelmiş midir?” diye sordum. Süfyân: “Bana ondan rivâyet ettiğini ve onun yanına girdiğini İbn İshâk, haber verdi.Fâtıma'nın eşi Hişâm ise İbn İshâk'ın Fâtıma'dan rivâyetini inkâr ederek şöyle diyordu: “Fâtıma benimle evlendiği zaman 9 yaşında idi ve o Allah'a kavuşuncaya kadar onu kimse görmedi.”¹⁶diye cevap verdi.” el-Medinî, İbn İshâk için bir defa “salihun vesatun”¹⁷ tabirini kullanmıştır.

Ali b. el-Medinî, “Yahyâ b. Sa'id'e İbn İshâk Küfe'deyken sen de orada mıydın?” dedim. O, “evet”, dedi.“Onu itimat edilen biri olarak bıraktın mı?”, diye sordum. “Evet, fakat ondan hiç hadis yazmadım”¹⁸ dedi.

Buhârî (ö.256/869), “Ali b. el-Medinî'nin İbn İshâk hadisiyledelil getirdiğini gördüğünü” söylemiştir.¹⁹ Yine Buhârî: “Bana ulaştı ki, Muhammed b. İshâk kimsenin iştirak etmediği bin hadisle infirad etmiştir.” İbn Seyyidinnâs'ınBuhârî'den aktardığı diğer bir rivayette ise Osman b. Ömer, “ez-Zühri, İbn İshâk'tan megâzî alıyordu.” demiştir.

İbn Seyyidinnâs'ın İbn İshâk'ın, güvenilirliği hakkında aktardığı diğer âlimlerin görüşleri de şöyledir:

Ebu Hâtim,(Muhammed b. İdris el-Münzirî, ö. 277/880) “Hadisi yazılır.”; İmam Şafii, (ö.240/819) “Megâzîde derya olmak isteyen Muhammed b. İshâk'a muhtaçtır.”; Asım b. Ömer b. Katâde, (ö.120/738) “İbn İshâk yaşadıkça insanlar arasında ilim yok olmaz.”;

¹¹İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 56.

¹²İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I,58.

¹³İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 57.

¹⁴Şunu demek istiyor: İbn İshâk, o, hocadan en çok hadis rivâyet eden kişi vasıtasıyla bir hadisi rivâyet ediyor, çünkü o, o, hadisi bizzat aradaki kişiden işitmiş, hocadan işitmemiştir. Bu da onun adil ve güvenilir olduğunu göstermektedir.

¹⁵İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 57-58.

¹⁶İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 558.

¹⁷İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I,59.

¹⁸İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 60.

¹⁹İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 58.

Ebû Muâviye, “İbn İshâk insanların en iyi ezbere sahip olanlarından biriydi. Bir adamın yanında beş veya daha fazla hadis olduğu zaman kendisine gelir, ezberindekileri ona aktarır ve şöyle derdi: ‘Benim adıma onları ezberinde tut. Şayet ben hafızamdakileri unutacak olursam sen onları benim için ezberinde tutmuş olursun.’ demiştir; Abdullah b. Fâid’e, “Herhangi bir ilmîkonuyu ele aldığı zaman, sohbeti o konuyla bitirirdi.”; İbn İshâk hakkında “sadûk” ifadesi kullanan Ebû Zür’a Abdurrahman b. ‘Amr en-Nasrî (ed-Dımeşkî, 282/895): “İbn İshâk, ilim ehlinin önde gelenlerinin kendisinden hadis alma konusunda icmâ ettikleri bir kişidir. Süfyan, Şu’be, İbn Uyeyne, Hammâd b. Zeyd, Hammâd b. Seleme, İbnü'l-Mübarek, İbrahim b. Sa’d, Yezid b. Ebi Hubeyb kendisinden rivayet etmiştir. Hadis ehli onu sınamış, İbn Şihab’ın kendisini övmesinin yanında, kendisindeki doğruluk ve hayrı görmüşlerdir.”; “İmam Malik’in onun hakkındaki sözleri hadis ile ilgili değil, ancak kaderiyeci olmakla ile itham etmesinden dolayıdır.”;

İbrahim b. Ya’kûb el-Cüzcânî(ö.259/873), “İnsanlar onun hadislerini almada çok istekli davranıyorlardı, bidatçılık dışında bir şeyle itham ediliyordu.”Muhammed b. Abdullah b. Numeyr, “İbn İshâk kaderiyecilik²⁰ ile itham olunmuştur, hâlbuki o, bu konuda insanların en uzağı idi.”;

İbn İdris(ö.192),²¹ İbn İshâk’ı beğenir, çok anardı, onu ilim, marifet ve hıfz ile vasfederdi; Musab,“Onu hadis türü olmayan bir şeyle ta’n ediyorlardı.”; Yezîd b. Hârûn (ez-Zâzî es-Silmî, ö. 206/821) de “Eğer hadiste biri emîr ilan edilecekse o Muhammed b. İshâk’tır. demiştir.”; Ahmed b. Abdullah el-İclî (Ahmed b. Abdullah b. Salih el-Kûfî, ö. 261) de İbn İshâk’ın sikâ olduğunu söylemiştir.²²

B. İbn Seyyidinnâs’a Göre İbn İshâk’ı Tenkit Eden Âlimler

Muhammed b. Abdullah b. Numeyr (ö.234/848), “İbn İshâk, tanınmış kişilerden hadis dinleyip rivâyet ettiği zaman, o, saduktur ve hadisi hasendir. Ancak o, meçhul kimselerden batıl hadisler rivayet ediyor.” demiştir.; Ebû Musa Muhammed b.el-Musennâ, “Yahyâ b. Sa’id el-Kattân’nın(ö.198/813) İbn İshâk’tan bir şey rivâyet ettiğini hiç görmedim” demiştir.

Nesâî,(ö.303/915) İbn İshâk için “Leyse bi’l-kaviyy” (sağlam değildir) ifadesini kullanmıştır. el-Berkânî (Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ğalib, 330-425), ed-Dârakutnî’ye Muhammed b. İshâk b. Yesâr ve babasını sordum?, ed-Dârakutnî, “ikisinin

²⁰Şerif el-Cürcânî,Kaderiyye: “İnsanı kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu ileri süren ve sorumluluk doğuran fiillerle(küfür isyan gibi) ilgili ilâhî kaderi reddeden kimseler”şeklinde tarif etmiştir.Bkz.es-Seyyid, eş-Şerif, Ebi’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, thk. Muhammed Bâsil, Dâru’l-Kütübi’l-İlmîye yay., 3. Bsk. Beyrut 2009, s. 174.

²¹Ebû Muhammed Abdullah b. İdris b. Yezid b. Abdurrahman el-Evdî el-Küfî, fakih, abid ve sika dır. Bkz. İbn Hacer, *Takribü’t-tehzib*, s. 491.

²² Bu sözlerin tamamı için bkz. İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü’l-eser*, I, 56-58.

de rivâyeti hüccet olmaz ancak i'tibâr olunur." şeklinde cevap vermiş, Yahyâ b. Sa'id da "İbn İshâk'tan hiç hadis yazmadım" demiştir.

Hammâd b. Seleme (ö.162) onun için, "Zaruret olmasaydı Muhammed b. İshâk'tan hadis rivayet etmezdim." derken Mâlik, onun hakkında "Deccâllerden bir deccaldır.", "yalancıdır" gibi ağır ifadeler kullanmıştır. Hişam b. 'Urve'ye, İbn İshâk Fâtıma'den şöyle şöyle, rivayet ediyor denildiğinde, "Habis, yalan söylüyor." demiştir. Başka bir rivayette ise onun, "Allah düşmanı!, Yalancı!, Hanımım Fâtıma'den rivayet ediyor. Onu nerede görmüş?" dediği nakledilmiştir.²³

İbn İdris: "Mâlik'e dedim ki, -megâzîyi zikrettikten sonra sustu- İbn İshâk, ben onun (*el-Muvatta*) baytarıyım, diyor. Mâlik dedi ki, biz onu Medine'den sürdük."²⁴

Mekkî b. İbrahim (126-215), "Muhammed b. İshâk'la oturdum sıfatlarla ilgili hadisler zikretti, anlattıklarından nefret ettim bir daha da onunla buluşmadım" demiş, bir defade şöyle söylemiştir: "Rey'de yirmi meclisine katılıp ondan hadis dinlediğim halde, hadisini terk ettim."²⁵

Mufaddal b. Ğassân (ö.246), "Yezîd b. Hârûn, el-Bakî'de hadis rivâyet ederken, ben de meclisine katıldım. Medineliler, ondan dinliyorlardı. O, Muhammed b. İshâk'tan rivâyet etmeye başladı. Meclistekiler durdular ve "Bize ondan rivâyet etme, biz onu (sizden) daha iyi biliyoruz." dediler. Yezîd, onları bu kararlarından vazgeçirmeye çalıştı ise de kabul ettiremedi, bunun üzerine Yezîdondan rivâyet etmeyi bıraktı."²⁶

el-Fellâs (Amr b. Ali b. Bahr el-Bâhilî, ö. 249): "Vehb b. Cerîr'in yanından döndüğümüz sırada Yahyâ el-Kattân'la karşılaştık. O: "Siz neredeydiniz diye sordu? Biz de, Vehb b. Cerîr'in yanındaydık.- Muhammed b. İshâk'ın, *Kitâbu'l-megâzî*'sini ondan dinliyorduk-şeklinde cevap verdik. Yahyâ el-Kattân, bize, "Yanında çok yalan bulunan birinin yanından dönüyorsunuz, dedi."²⁷

İbn Ebî Hatim (Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hatim, ö. 327), "Kavi değil, zaifu'l-hadistir. Bana Efleh b. Sa'id'den daha sevimlidir, onun hadisi yazılır."²⁸ derken Süleyman (b. Tarhan) et-Teymî (ö. 187/803), onun hakkında, "Yalancıdır."²⁹ demiştir.³⁰

²³İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 60.

²⁴İbn Seyyidinnâs'ın anlatımına göre İbn İshâk'ın, İmam Mâlik'in kitabı hakkında söylediği sözleri, İmam Mâlik'e nakleden kişi İbn İdris'tir.

²⁵İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 60.

²⁶İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 60.

²⁷İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 61.

²⁸İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 61.

²⁹İbn Hacer'e göre, Süleyman et-Teymî'nin bu ifadesi, İbn İshâk'ın hadisi ile ilgili değildir. Çünkü o, cerh ve ta'adil ehlinden değildir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, III, 507.

³⁰ Bu sözlerin tamamı için bkz. İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 61.

C. İbn İshâk Hakkında Farklı Görüşleri Nakledilen Âlimler

İbn Seyyidinnâs'ın Yahya b. Ma'in'den (233/847) İbn İshâk'la ilgili aktardığı farklı görüşleri şu şekildedir: "Sebtün fi'l-hadis"(hadiste güvenilirdir), "O, Saduktur"(çok doğru söyleyen biridir), "Leyse bihi be's", "Zayıftır.", "Zayıf değildir.", "Sikadır, hüccet değildir." Kendisine İbn İshâk'ın hüccet olup olamadığı soran Ebû Zûr'a, Abdurrahman b. 'Amr'a, İbn Ma'in şu ceabı vermiştir: "O, sikadır, ancak hüccet olanlar Ubeydullah b. Ömer ve Mâlik b. Enes'tir.", "Leyse bi zake daifün", "hüve indi sakim Leyse bi'l-kavi."³¹ Farzlar (ahkâm) konusunda onu hüccet göstermek istemem." Ayrıca İbn Ma'in, Yahyâ el-Kattân'nın İbn İshâk'tan razı olmadığı ve ondan hadis rivâyet etmediğini kendisinden aktarmıştır.

Kendisinden İbn İshâk'la ilgili farklı görüşler gelen diğer bir âlim de Ahmed b. Hanbel'dir (ö.241/855). İbn İshâk hakkında "Hasenü'l-hadis" tabirini kullanmıştır. Meymunî, Ebu Abdullah Ahmed b. Hanbel'in, İbn İshâk'ın hasen gördüğü bir hadisi kendisine haber verince ona şöyle demiştir: "Ey Ebâ Abdullah! İbn İshâk'tan getirdiğin bu kıssalar ne kadar da güzel." Bunun üzerine Ahmed b. Hanbel de garipseyen bir şekilde ona tebessüm etmiştir. İbn İshâk hakkında görüşünü soran bir adama, Ahmed b.Hanbel'in oğlu Abdullah, (ö.290/903) şu cevabı vermiştir: "Babam, İbn İshâk'ın hadisini araştırır, âli ve nâzil isnadla çokça yazar,*Müsned*'inde de tahrir ederdi. Onun hadisinden sakındığını hiç görmedim." Kendisine baban onunla hüccet getirir miydi?, diye sorulunca da "Sünen (helal haram) konusunda onunla hüccet getirmezdi." demiştir. İbn İshâk, bir hadiste infirad ettiği vakit kabul eder misin?, sorusuna Ahmed b.Hanbel, "Hayır vallahi! Onun bir cemaatten tek bir hadis rivayet edip şunun sözünü bunun sözünden ayırt etmeden hadis rivayet ettiğini gördüm." cevabını vermiştir.³²

Hişam b. Urve'ye, "İbn İshâk Fâtıma'dan, şöyle şöyle rivayet ediyor" denildiğinde,o "Habis, yalan söylüyor." demiştir.Başka bir rivayette de, "Allah düşmanı, yalancı, hanımımdan rivayet ediyor. Onu nerede görmüş?" demiştir. Ahmed b.Hanbel'in oğlu Abdullah, Hişam b. Urve'nin İbn İshâk hakkındaki bu sözlerini babama haber verdiğimde o, şöyle dedi: "Hişam bunu neden inkâr ediyor ki! Muhtemelen İbn İshâk ona gelerek izin istemiş, o da izin vermiş ve ondan rivâyet etmiştir. Sanırım babam şunu da ekledi ve Hişam bunu bilmiyor olabilir." Ahmed b.Hanbel'in İbn İshâk için dile getirdiği diğer bir husus şudur: "İbn İshâk, hadise hevesliydi. İnsanların kitaplarını alır, kendi kitaplarının arasına koyardı."³³ Musa b. Ubeyde er-Rebezî mi yoksa Muhammed b. İshâk mı sana daha sevimli gelir?",sorusuna "Muhammed b. İshak." cevabını veren Ahmed b.

³¹ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 58-59.

³²İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 58-61.

³³ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 60.

Hanbel, İbn İshâk'ın İbrahim b. Sa'd'ın kitabı³⁴ hariç tedlis³⁵ yaptığını, onun sima (dinleme) olduğu zaman "haddeseni" dediğini aksi takdirde "kale" dediğini ifade eder".

"İbn İshak Bağdat'a geldiğinde Kelbi'den (İbrahim b. Halid, ö.240/854) ve diğerlerinden rivayet edenlere dikkat etmezdi" sözüyle de Ahmed b. Hanbel, İbn İshâk'ı eleştirmiş ve "hüccet değildir."³⁶ demiştir. Ahmed b. Hanbel'den gelen diğer bir rivayette ise İbn İshâk hakkında o, şöyle demiştir: "Megâzî ve benzeri konularda onun rivâyetleri yazılır, helal ve haram konusuna gelince—elini uzatıp parmaklarının birbirine geçirerek—bunun benzerine muhtaçtır."³⁷ demiştir.³⁸ Yine şunu söylemiştir "O, tedlisi çok biridir. Bana göre onun hadisinin en güzeli (ahsen) "ahberani" ve "semi'tü" ifadeleriyle söyledikleri hadislerdir."³⁹

Şüphesiz İbn İshâk hakkında değerlendirmelerde bulunan âlimler sadece bunlardan ibaret değildir. Birçok kimse onun hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur.⁴⁰ İbn Seyyidinnâs'a göre, bu değerlendirmelerden ortaya çıkan gerçek şudur: Bu âlimlerin bir kısmı, ahkâm dâhil onun rivayetleriyle ihticâc ederken, diğer bir kısmı ise Şîlik,⁴¹ Kaderci ve tedlis gibi çeşitli nedenlerden dolayı ondan yüz çevirmişlerdir. Doğruluğu da reddedilmiş değildir.⁴² Nitekim Buhârî, onun rivâyetiyle delil getirmiş; Müslim, mutâba'at şeklinde ondan hadis tahric etmiştir.

³⁴ İbrahim b. sa'd b. İbrahim b. Abdurrahman b. Avf ez-Zührî, Ebû İshâk el-Medenî,(108-183), bu kitapta İbn İshâk'tan megâzî haricinde, ahkâma dair on yedi bine yakın hadis rivayet etmiştir. Bu kitapta İbn İshâk tedlisten uzaktır. Bkz. İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalanî, *Tehzibu't-tehzib*, Müessesu'r-Risâle yayımları, y.y. t.y. I, 66.

³⁵ Nevevî, Tedlis: "hoca ile aynı asırda yaşamış olup ondan işitmediği halde 'kâle fülânün' veya 'an fülânin' diyerek işittiğini ima edecek biçimde rivayet etmesi" şeklinde tarif etmiştir. Suyûtî, Celaladdin Abdurrahman b. Ebu bekir, *Tedribu'r-râvî*, Dar İbn el-Cevzî yay., 1. Bsk. Demâm, 1431. I, 342.

³⁶ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 61.

³⁷ Onu destekleyecek, takviye edecek, demek istiyor; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 61.

³⁸ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 61.

³⁹ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 61.

⁴⁰ İbn İshâk'ın hayatı ve onun hakkında yapılan değerlendirmeler için bkz. Halife b. Hayyât, Ebu Ömer el-Leysî, *Tabakât*, thk: Ekrem Ziya Umerî, Dâr Taybe yayımları, 2. Bsk., Riyad 1982, s. 271 ; Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-Kebîr*, thk: Seyyid Hâsim en-Nedvî, Dârul-Fikr yay. Beyrut t.y. ; Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*, Dârul-Kütübî'l-İlmiyye yay., Beyrut t.y. I, 231-232; İbn Seyyidinnâs, *en-Nefhu's-şezi fî şerhi cammii't-Tirmizî*, thk. Ahmed Ma'bed Abdülkerim, I. Bsk. Daru'l Asime yay. , Riyad 1409, I, 730-791; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk: İhsan Abbas, Dâr Sâdır yayımları, 1. Baskı, Beyrut 1971, IV, 276; Zehebî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiretü'l-huffâz*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye yay. , 1. Bsk. Beyrut, 1998, I, 130; İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalanî, *Tehzibu't-tehzib*, Müessesu'r-Risâle yay. , y.y. t.y. III, 504-507; *Takribu't-tehzib*, thk. Ebu'l-Eşbâl Sağır Ahmed Şağîf, Daru'l Asime yay. , Riyad, t. y. s. 825; ayrıca bkz. Horovitz, Josef, *İslâmî Tarihçiliğin Doğusu, İlk Siyer/Megâzî Eserleri ve Müellifleri*, çev: Ramazan Altınay- Ramazan Özmen, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2002; Faruk Hamâde, *Mesâdiru's-Sîreti'n-nebevviyye ve takvîmuhâ*, Dârul-Kalem yay., 3. Bsk., Dimeşk 1424/2002, s. 89-93; Ebu Suaylik, Muhammed Abdullah, *Muhammed b. İshâk imâmu ehli'l-meğâzî ve's-siyer*, Dârul-Kalem yay., Dimeşk 1415/1994; Mustafa, Fayda, "İbn İshâk", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 93-96. ; Şaban öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enst. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006; *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İSAR yay., İstanbul, 2008; James Robson, *İbn İshâk'ın İsnad Kullanışı(I)*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 1962, X, 117- 126; Mithat Eser, *Eseri Günümüze Ulaşan İlk Siyer Müellifi İbn İshâk'ın Güvenilirliği*, İstem • Yıl, 7, Sayı, 13 2009, s.261 – 280.

⁴¹ Şîa: "Hz. Ali'yi destekleyen, Resûl-i Ekrem'den sonra onun İmam (devlet başkanı) olduğunu söyleyen ve İmametini sadece onun ve evlâtlarının hakkı olduğuna inan kimseler." el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 133.

⁴² Yani birçok kimse onundogruluk ve güvenilirliğini dile getirmiştir. Onun hakkında "sika", " sadûk" ve benzeri sîgalar kullanılmıştır.

Ebu'l-Hasan b. el-Kattân(Ali b. Muhammed b. Abdülmelik, ö.628) da İbn İshâk hakkında insanlar ihtilafa düştükleri için, onun hadislerinin hasen sayılması görüşündedir.⁴³

D. İbn Seyyidinnâs'ın İbn İshâk'a Yapılan Tenkitlere Verdiği Cevaplar

İbn İshâk'a yapılan bu tenkitler arasından İbn Seyyidinnâs, ciddi gördüklerine cevap vermiştir. Biz burada, İbn Seyyidinnâs'ın bu tenkitlere verdiği cevapları değerlendirmeye çalışacağız.

Tedlîs, Kaderiyye ve Şîlik ithamları ile ilgili olarak İbn Seyyidinnâs:“Bunlar tek başınaonun rivâyetlerini zayıf düşürecek ve reddini gerektirecek şeyler değildir.”⁴⁴ demiştir. (أما ما رمي به من التدليس والقدر والتشيع فلا يوجب رد روايته ولا يوقع فيها كبير وهن)

İbn Seyyidinnâs burada tedlîs çeşitleri⁴⁵ ve hükmü gibi konulara girmemekle beraber, adalet vasfını zedeleme bakımından tedlisi ikiye ayırmış ve burada İbn İshâk hakkında dile getirilen mutlak tedlîs, adaleti nakz eden tedlîse haml edilemeyeceğini belirtmiştir. Aynı şekilde Kaderiyye ve Şîlik ithamları ile ilgili olarak da bunların tek başınaonun rivâyetlerini zayıf düşürecek ve reddini gerektirecek yeterli şeyler olmadığını ancak bunlara ilave olarak cerhe sebep teşkil edecek başka hallerin⁴⁶ olması durumunda cerhin geçerli olacağını, burada ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını belirtmiştir. İbn Seyyidinnâs'ın burada işaret ettiği konu, *Hadîs Usûlü* kitaplarında izah edilen bid'at ehli olan bir kimsenin hadislerini alınıp alınmaması konusudur. Cerh sebepleri arasında sayılan bid'at, bir râvide bulunması durumunda: Eğer bid'atından dolayı o, kimse tekfir ediliyorsa İmam Nevevî'nin belirttiği gibi böyle bir kimsenin hadisi ile ihticâc edilemeyeceği üzere ittifak hâsıl olmuştur.⁴⁷ Ancak başkalarını bid'atlarına dâvet etmeyen ve yalan söylemeyi büyük günah sayan bazı bid'at ehlinden olanların hadîslerini alıp almamak hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür⁴⁸.

Abdullah b. Numeyr, “İbn İshâk kaderci olmakla ile itham olunmuştur, hâlbuki o, bu ithama insanların en uzağı idi.”⁴⁹ dediği halde. Şaban Öz, İbn İshâk'ın “Kaderî İthamı” başlığı altında İbn Numeyr'in bu sözünü yanlış tercüme ederek “İbn İshâk kader konusunda insanların en aşırısı idi.”⁵⁰ şeklinde aktarmıştır. Hâlbuki İbn Numeyr, İbn

⁴³ Bkz. İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 62.

⁴⁴ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 63.

⁴⁵ Tedlis çeşitleri ve hükmü için bkz. Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 342-353; Talât Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı yay., 4. Baskı, Ankara, 2004, s. 79-82; Tedlis ve Mursel-i hafî arasındaki fark için bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu'n-nazar fi tavzihi nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Nureddin İtr, Dar el-Hayr yay., 2. Bsk. Dımaşk, 1993, s. 82.

⁴⁶ Örnek olarak: bid'at sahibi olan bir kimsenin, başkalarını da bid'atlarına dâvet etmesi gibi.

⁴⁷ Nevevî, Muhyüddin Ebû Zekeriya Yahya b. Şerfeddin en-Nevevî, *et-Takrib ve't-teysir li ma'rifeti Süneni'l-Beşiri'n-Nezir*, Dar el-Canan yay., 1. Bsk. Beyrut, 1986, s. 42.

⁴⁸ Bkz. Es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 490-500.

⁴⁹ Bkz. İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 56.

⁵⁰ Bkz. Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006, s. 285.

İshâk'ın kaderci olduğunu söylemiyor“İbn İshâk kaderci olmakla ile itham olunmuştur”, diyor ve onun bundan uzak olduğunu belirtiyor. Üstelik İbn Seyyidinnâs, İbn Numeyr'in bu sözünü İbn İshâk'ı tenkit eden âlimler başlığı altında değil onu güvenilir kabul eden ve onu öven âlimlerin sözleri içerisinde zikretmiştir. Ayrıca Şaban Öz kendisi de İbn İshâk'ın kader görüşüne sahip olduğunu söylemenin zor olduğunu belirtmiştir.⁵¹ Öte yandan İbn İshâk'ı kaderci olmak ile itham edenlerin sözleri içerisinde de onu aşırılıkla itham edenlere rastlamadık. Dolayısıyla İbn Seyyidinnâs'ın da belirttiği gibi ve *Hadîs Usûlû* kitaplarında:“Bu hallerden birisinin de bid'at ehli olan bir ravi başkalarını bid'atlarına dâvet ediyorsa hadisi ile ihticâc olunmaz”⁵² şeklinde ifade edilen durumun İbn İshâk için da söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.

Mekkî b. İbrahim (126-215),(Yüce Allah'ın) sıfatlarıyla ilgili hadisler zikrettiğinden dolayı Muhammed b. İshâk'tan nefretedip hadisini terk ettiğini söylemiştir. İbn Seyyidinnâs'a göre bu durum cerhe sebep teşkil etmiyor. Özellikle hadis bir hüküm veya emir içeriyorsa seleften bir grup te'vili ile birlikte olması şartıyla, bu türden müşkil hadislerin rivayetine ruhsat vermişlerdir.⁵³ Muhtemelen İbn İshâk'ın rivâyette bulunduğu hadisler bu tür hadislerdendir.Es-Sehâvî de “Allah'ın sıfatlarını konu edinen hadisler ve benzerleri şeylerde, anlamayan kimselerin yanında te'viliyle beraber anlatılması dışında, bu konulardan kesinlikle uzak durmak gerektiğini”⁵⁴ söylemiştir.

Medinelilerin, Yezîd b. Hârûn'a, İbn İshâk hakkında: “Bize ondan rivâyet etme, biz onu (sizden) daha iyi biliyoruz.”⁵⁵ meâlindeki sözlerle itiraz ederek İbn İshâk'ın hadislerinden uzak durduklarını ifade ettikleri rivayette ise niçin böyle davrandıklarına dair bir açıklama bulunmamaktadır. Açıklama olmayınca da zan ile cerh etme durumu ortaya çıkmaktadır. Halbuki makbul olan bir adalete, cerh zannettiğimiz bir şey ile mukavemet etme hakkına sahip değiliz. Ayrıca Medinelilerin, İmam Mâlik ve Hişam b. Urve'yi taklit ederek İbn İshâk hadislerinden uzak durmuş olmaları uzak bir ihtimal de değildir.⁵⁶

“Muhammed b. İshâk'ın hadisini ancak Allah için terk ettim ve şahitlik ederim ki o, yalancıdır.”⁵⁷ diyen Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve aşağıda aktaracağımız rivâyetin senedinde isimlerini zikredeceğimiz Mâlik ve Vüheyb b. Halid'in İbn İshâk'ı tekzip ederek hadislerini terk etmelerinin sebebi olarak İbn Seyyidinnâs, onların Hişam b. Urve'ye tabi olmaları ve onu taklid etmelerini göstermiştir.

⁵¹ Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, s. 286.

⁵² Bkz. Es-Suyutî, *Tedribu'r-râvî*, I, 492.

⁵³ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 63.

⁵⁴ Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *el-İ'lân bi't-tevbîh limen Zemme't-tarîh*, thk. F. Rosenthal, Dâru'l-Bâz yay. Mekke, t.y. s. 116.

⁵⁵ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 60.

⁵⁶ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 63.

⁵⁷ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 61.

İbn Seyyidinnâs'ın işaret ettiği rivâyet şu şekildedir: “Yahyâ b. Saîd, Vüheyb b. Halid, bana, ‘Muhammed b. İshâk yalancıdır.’ dedi. Ben de, “Vüheyb’e onun yalancı olduğunu nereden biliyorsun” diye sordum. O: ‘Bana Mâlik b. Enes söyledi.’ dedi. Bunun üzerine Mâlik’e sordum. O, ‘Bana Hişâm dedi.’ dedi. Hişâm’a sorunca: ‘O, hanımım Fâtıma bnt. el-Münzir’den rivâyet ediyor. Fâtıma benimle evlendiği zaman 9 yaşında idi ve o Allah’a kavuşuncayakadar onu kimse görmedi.’ dedi.”⁵⁸

İbn Seyyidinnâs bu rivâyeti tenkite tabi tutmadan, Yahyâ el-Kattân ve bu rivâyetin senesinde ismi geçen diğerlerinin İbn İshâk'ı tekzib etmelerinin sebebi olarak Hişâm'ı taklid ettiklerini söylemiştir. Aynı şekilde İbn Hacerde bu konuda Vüheyb ve el-Kattân'nın Mâlik ve Hişâm b. Urve'yi taklid ettiklerini söylemiştir.⁵⁹ Ancak Zehebî bu rivâyeti Süleyman b. Dâvud'tan aktardıktan sonra, “Bu hikâye Süleyman'ın uydurmasıdır. Hikâyenin batıl olduğu da ortadadır. Zira Fâtıma 9 yaşındayken eşi Hişâm henüz doğmamıştı çünkü o, yaşı itibarıyla Hişâm'dan 10 küsur sene büyüktür.”⁶⁰ diyerek bu rivayeti tenkit etmiştir.

İbn Seyyidinnâs, Hişâm b. Urve'nin İbn İshâk hakkındaki tenkitlerine, Ahmed b. Hanbel ve Ali b. el-Medinî'nin verdiği cevapların yeterli olduğunu belirtmiştir.⁶¹ Onların verdikleri cevapları, yukarıda aktarmıştık. İbn Seyyidinnâs'ın onların cevapları ile iktifa etmesi, bu konuda onlara muvafakat ettiğini göstermektedir.

İbn Numeyr'in “İbn İshâk, meçhul kimselerden batıl hadisler rivayet ediyor” şeklindeki tenkiti İbn Seyyidinnâs'a göre hem yersiz hem de ilginçtir. Yersizdir, çünkü eğer İbn İshâk'ın güvenirliliği ve adaleti hakkında hiçbir şey nakledilmemiş olsaydı İbn İshâk ile kendisinden rivâyet ettiği kişi arasında, bu ithamın hangisine hamledilmesi tereddüdü oluşurdu. Fakat İbn İshâk'ın güvenirliliği ve adaleti birçok kimse tarafından nakledildiği için, buradaki itham İbn İshâk'a değil, işaret olunan o, meçhullere haml edilir. Ayrıca İbn Numeyr'in eleştirisi ilginçtir. Zira Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve başka kişileri de meçhul kimselerden hadis rivâyet etmişlerdir.⁶² İbn Seyyidinnâs, cevabının sonunda: “Böyle bir durumda en fazla yapılacak şey, meçhul kimselerden rivayet ettiği hadisi reddetmek, maruf kimselerden rivayet ettiği hadisi kabul etmektir.”⁶³ diyor. Ancak İbn Numeyr'dan aktardığı rivâyette zaten İbn Numeyr'in kendisi de “İbn İshâk, tanınmış kişilerden hadis dinleyip rivâyet ettiği zaman, saduktur ve hadisi hasendir.”⁶⁴ demiştir. İbn Seyyidinnâs'ın İbn Numeyr'a ayrıca cevap vermesi ilginçtir.

⁵⁸ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 61.

⁵⁹ İbn Hacer, , *Tehzîbu't-tehzîb*, III, 507.

⁶⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk: Şuayb el-Arnâvût-Ali Ebû Zeyd, Müessesetu'r-Risâle yay., 2. Bsk., Beyrut, 1972, VII, 49.

⁶¹ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 63.

⁶² Süfyân es-Sevrî'nin meçhul kimselerden hadis rivâyet ettiğine dair rivâyet için bkz. İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 64.

⁶³ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 64.

⁶⁴ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 59.

a. İbn Seyyidinnâs'ın Ahmed b. Hanbel'in Tenkitlerine Verdiği Cevaplar

İbn İshâk'a bazı ciddi tenkitlerde bulunan âlimlerden biri de Ahmed b. Hanbel'dir.⁶⁵ Ahmed b. Hanbel'in onun hakkında görüşleri farklılık arz etmekle birlikte, İbn İshâk hakkında "Hasenü'l-hadis" tabirini kullanması, Mâlik'in İbn İshâk hakkındaki görüşlerini kabul etmediğini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca Hişam b. Urve'nin, İbn İshâk hakkındaki sözlerine de : "Niye inkâr ediyor ki? Belki de (İbn İshâk Fâtıma'den) izin istemiş o da ona izin vermiştir." şeklindeki cevabıyla İbn İshâk'ı savunmuş ve Hişam b. Urve'nin İbn İshâk'ı yalancılıkla itham etmesinide reddetmiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in oğlu, babasının İbn İshâk'tan hadis yazdığını beyan etmiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in kendisi, İbn İshâk'a, müfesser cerh⁶⁶ sayılan bazı ciddi tenkitlerde bulunmuştur. İbn Seyyidinnâs, onun tenkitlerine tek tek cevap vermiştir.

Ahmed b. Hanbel, "Onun bir cemaatten tek bir hadis rivayet edip şunun sözünü bunun sözünden ayırt etmeden hadis rivayet ettiğini gördüm."⁶⁷ diyerek İbn İshâk'ı tenkit etmiş ve bu sebepten bir hadis ile infirad ettiği vakit hadisini kabul etmeyeceğini söylemiştir. İbn Seyyidinnâs, Ahmed b. Hanbel'in bu tenkidini kökten reddetmiyor. Fakat ona göre, her ne kadar cemaat birçok kişiden oluşuyorsa da kendilerinden nakledilen lafızları aynı olabilir, bu durumda zaten sıkıntı olmaz. Lafızları aynı olmaması takdirinde, cemaatten nakledilen mana aynı olabilir. Bu takdirde rivâyet "manânın rivâyet edilmesi (rivâyet bi'l-mânâ)"⁶⁸ babına girmektedir ve bunun naklide âlimlerin çoğuna göre caiz görülmüştür. Nitekim konuyla ilgili olarak Vâsile b. Eska "Size mana olarak bir hadis naklettiğimde bu sizin için kâfidir." derken Muhammed b. Sîrîn de "Ben, on kişiden hadis işitirdim. Bunların lafzı farklı, manası birdi."⁶⁹ demektedir. İbrahim el-Harbî de bunun bir ayıp olmadığını söylemiştir.⁷⁰

Ahmed b. Hanbel'in "İbn İshâk, hadis rivâyet etmeye hevesliydi. İnsanların kitaplarını alır, kendi kitaplarının arasına koyardı."⁷¹ (kendi mesmuatlarıymış gibi gösterirdi) sözüne gelince, bir hadisin râvinin mesmuatları arasında olmadığı halde rivâyet ettiği tespiti yapılmadıkça cerh meydana gelmez. Bu tespitten sonra onun o, hadisi aktarırken hangi eda siğâlarını kullandığına bakılmalıdır. O, açık olarak sima'ı (dinlemeyi) gerektirmeyen lafızlar kullanmışsa bunun hükmü müdellislerin hükmüne girer. Bu

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel'in, İbn İshâk hakkında yaptığı tenkitlerin tamamı için bkz. *Mevsû'atü akvâl'l-İmam Ahmed b. Hanbel fi ricâl'l-hadis ve ilelihi*, haz. ve düzenleyen: es-Seyyid Ebu'l-Me'âtü en-Nurî, vd., 1. Bsk. Alemu'l-kütüb yay., Beyrut 1997, III, 235-240.

⁶⁶ Müfesser cerh: Râvîyi, sebeplerini de açıklayarak, adalet ve zabt sıfatlarının birini veya her ikisini tam olarak taşımadığını söyleyip tenkid etmektir. Abdullah Aydınlı, *Hadis Istilahatları Sözlüğü*, s. 48.

⁶⁷ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 59.

⁶⁸ Manâ üzere rivâyeti caiz görenlerden bazıları şunlardır: Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Abbâs, Hasan Basrî, Amr b. Dinâr. Fakat Kâdî İyâz, "manâ üzere rivâyet konusunda kapıyı kapatmak gerektiğini söylemiş, Nureddin İtr de, hadisler yazılı hale geldiğinden mana üzere rivâyete ihtiyaç kalmamıştır dolayısıyla mana üzere rivâyetin cevazı bitmiştir" demiştir. Bu konu için bkz. ibn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzihi nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, s. 94-95; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 220-221.

⁶⁹ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 64.

⁷⁰ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 70.

⁷¹ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 60.

durumda o lafızların delalet ettikleri mana incelenmedikçe onun hakkında söz söylemek hoş olmaz. Yok, işitmediği halde sima'ı belirterek bir rivayette bulunuyorsa bu şüphesiz açık bir yalan, sırf uydurmadır. Ancak bu ifadelerin anlaşılmasında başka çıkar yol kalmayınca kadar bunu İbn İshâk'a atfetmek hoş olmaz.⁷²

Ahmed b. Hanbel, yine "O, Kelbi'den ve diğerlerinden rivayet edenlere dikkat etmezdi."⁷³diyerek İbn İshâk'ı tenkit etmiştir. İbn Seyyidinnâs göre, Kelbi zayıf sayıldığı için Ahmed b. Hanbel İbn İshâk'ı zayıf kimselerden rivayette bulunmakla cerh etmiştir. Zayıflardan rivayet eden bir kişi için iki durum söz konusu olabilir:

a) Ya zayıf kişinin ismini açıkça belirtir.

b) Ya da gizler.(tedlîs)

Zayıf kişinin adını açıkça belirtiyorsa bunda abartılacak bir durum söz konusu değildir. Çünkü râvi ya durumunu bilmediği halde bir şahıstan rivayet etmiştir, ya da durumunu bilmektedir ve sorumluluktan kurtulmak için o şahsın ismini açıkça zikretmektedir. Tedlîs yapıyorsa o zaman da ya naklettiği kişinin zayıflığını bilerek ya da bilmeyerek bunu yapmaktadır ki bilmiyorsa durum yukarıdakine benzer. Fakat naklettiği kişinin zayıflığını biliyor da, o, haberin revaç bulup sıdk ehlinin haberlerinden olmadığı halde öyle zannedilsin amacı ile o zayıf kişiyi gizliyor, değiştiriyor veya üzerini örtüyorsa bu, yapan için bir cerh sebebidir ve büyük bir vebaldır. Halbuki Ahmed b. Hanbel'in İbn İshâk ile ilgili söylediklerinde İbn İshak'ın zayıflığını bildiği halde tedlîs⁷⁴ yaptığını gösterecek bir durum yok ki bunun üzerine cerh bina edilsin.⁷⁵

Ahmed b. Hanbel'in bu tenkidine, ikinci olarak şöyle bir cevap da verilebilir: İbn İshak ilminin genişliğiyle ve ezberinin çokluğuyla meşhurdur. Dolayısıyla o, zayıf sayılan Kelbi ve diğer kimselerin hadisinden makbul olanı merdûd olandan ayırt edebilecek vasfa sahiptir. Bundan dolayı o, razı olduğunu yazar, razı olmadığını ise terk eder. Nitekim Ya'la b. Ubeyd (ö. 209) şöyle demiştir: "Süfyân es-Sevri bize 'Kelbi'den sakının!' dediğinde kendisine,ama sen ondan rivayet ediyorsun?, denildi o: 'Ben onun doğrusunu yalanından ayırt edebiliyorum.'⁷⁶ diye cevap verdi."

Ayrıca İbn İshâk'ın Kelbi'den naklettiği rivayetlerin çoğu neseb, insanların halleriyle ilgili olan haberler, Eyyamü'l-Arap ve onların yaşayışları gibi kendisinden ahkâmın nakledilmediği, nakletmeye birçok insanın müsamaha gösterdiği hususlarla ilgilidir. Üstelik bu konular İmam Ahmed'in de nakletmeye ruhsat verdiği ve hatta Yahya

⁷²İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 64.

⁷³İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 61.

⁷⁴İbn Seyyidinnâs'ın tedlîs ilgili söylediklerine ilaveten ayrıca bkz. James Robson, *İbn İshâk'ın İsnad Kullanışı(I)*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 1962, X, 119.

⁷⁵İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 65.

⁷⁶İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 65.

b. Ma'in gibi ahkâmla diğer konuları nakletmeyi aynı seviyede tutanların dahi ruhsat verdiği konulardır.⁷⁷

Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın: "Babam, sünen (halel haram) konusunda onunla hüccet getirmezd⁷⁸" sözüne gelince, İbn Seyyidinnâs'a göre Ahmed b. Hanbel, İbn İshâk'ın bilgisinin çoğunu oluşturan siyer ve megâzide, sünen dışındaki müsamahasını görünce, onun sünenle ilgili rivayetlerini de diğer rivayetlerine kıyas etmiş ve onun hakkında genelleme yapmıştır. İbn Seyyidinnâs'a göre Ahmed b. Hanbel'in bu konuda genelleme yapması, İbn İshâk'ın güvenilir olduğuna hükmedenlerin görüşüyle zıt düşmektedir⁷⁹. Ayrıca yukarıda aktardığımız üzere babasının İbn İshâk'tan hadis yazdığını kendisi beyan etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine bakıldığında da İbn İshâk'tan çok sayıda hadis tahrir ettiği görülecektir.⁸⁰ Kanaatimizce Ahmed b. Hanbel onun hadisi ile ihticâc etmeseydi binlerce hadis içerisinde seçip derlediği bu eserde onun hadislerine yer vermezdi. Buna göre Ahmed b. Hanbel'in İbn İshâk için kullandığı, "Hüccet değildir"⁸¹ ifadesini de sahih derecesinde değil, belki birçok âlimin de görüşü olan, "Hasen derecesindedir" şeklinde yorumlamak mümkün olmaktadır.

b. İbn Seyyidinnâs'ın Yahya b. Ma'in'in Tenkitlerine Verdiği Cevaplar

Ahmed b. Hanbel gibi, Yahya b. Ma'in'in İbn İshâk hakkındaki görüşleri de farklılık arz etmektedir. es-Sehâvî, İbn Ma'in'in bazı kişiler hakkında farklı görüşleri arz etmesinin nedenini şöyle açıklamıştır: "Fakihların muhtelif içtihadları sonucunda mühtelif görüş ve düşünceler ortaya çıktığı gibi, İbn Ma'in de ricâl hakkında içtihad etmiştir. Birçok hadis hafızı, ricâl hakkında ona sorular sormuş, bundan dolayı da bazı kişiler hakkında onun görüş ve yorumları muhtelif olmuştur."⁸² Ayrıca İbn Ma'in'in Yahyâ el-Kattân'ın İbn İshâk'tan razı olmadığı ve ondan hadis rivâyet etmediğini söylemesi⁸³ de onun İbn İshâk hakkındaki görüşlerinde Yahyâ el-Kattân'dan, etkilenmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

İbn Ma'in'in İbn İshâk hakkında, "Sikadır, hüccet değildir" şeklindeki sözüne İbn Seyyidinnâs, "Tevsik bizim için kâfidir."⁸⁴ demiştir. Buradan anlaşılan İbn Ma'in ve İbn Seyyidinnâs, hucce ve sika tabirleri arasında bir ayrıma gitmişlerdir. Hadis tenkitçilerinin kullandığı bu tür tabirler bir hadisçiden diğerine değişebilmektedir. Hatib el-Bağdâdî,⁸⁵ İbn

⁷⁷ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 65.

⁷⁸ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 59.

⁷⁹ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 65.

⁸⁰ İbn İshâk'tan, alınan hadislerin bazıları için bkz. Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh es-Şeybânî, *Müsned*, thk. Suayb el-Arnâvût vd., Müessesetu'r-Risâle yay., 1. Bsk. Beyrut 1995. ; I, 259, 352, 389; II, 43, 59, 146, 226, 272, 467; III, 12, 111, 121, 184, 194; IV, 16, 158, 207, 209, 215.

⁸¹ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 61.

⁸² Sehâvî, *el-Îlân bi't-tevbih limen zemme't-tarih*, s. 342.

⁸³ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 59.

⁸⁴ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 65.

⁸⁵ Bkz. Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk, Ebû Abdillâh es-Sûrkî-İbrahim Hamdî el-Medenî, Mektebetü'l-İlmiye yay., Medine, t.y. s. 22.

Ebî Hâtim ve İbn Salâh⁸⁶ bu tabirler arasında bir ayrıma gitmemişlerdir. Bunlara göre ta'dîle delâlet eden tabirlerin derece bakımından en yükseği, 'hucce' veya 'sika'dır. Cerh tabirleri içinde derece bakımından en düşüğü ise, 'kezzâb' veya 'sâkıt' tabirlerdir. Durum böyle olunca da İbn Ma'in ve diğerlerinin İbn İshâk hakkında kullandıkları tabirlerin farklılık arz ettiklerini de göz önünde bulundurmamak gerekir. Biz burada konumuz olmadığı için bu ifadelerin tafsilatına girmiyoruz. Ancak İbn Ma'in'nin İbn İshâk hakkındaki bu görüşünü takviye edecek diğer bir ifadesine değinmek istiyoruz: İbn Ma'in'nin İbn İshâk hakkında aktardığımız görüşleri arasında "Leyse bihi be's"⁸⁷ ifadesi de geçmektedir. Hatib'in senediyle birlikte İbn Ebî Heyseme'den aktardığı bir rivâyette İbn Ma'in, bu ifadeyi şöyle açıklamıştır: "İbn Ebî Heyseme, İbn Ma'in'e dedim ki birisi hakkında, 'Leyse bihi be's' ve'falan zayıftır.' diyorsun. O dedi ki: 'Ben sana, Leyse bihi be's, dediğim zaman o kişi sikadır; zayıftır dediğim zaman o kişi sika değildir, hadisi yazılmaz."⁸⁸ İbn Salâh da bu rivâyeti aktardıktan sonra: "Rivâyetten de anlaşılacağı üzere İbn Ma'in'in bu görüşü kendisine has görüşüdür."⁸⁹ demiştir. Aynı zamanda bu rivâyet gösteriyor ki cerh ve ta'dilde kullanılan tabirler, söyleyen kişiye göre farklılıklar gösterebilmektedir.

İbn Ma'in'in, "Farzlar (ahkâm) konusunda İbn İshâk'ı hüccet göstermek istemem."⁹⁰tenkitine ise İbn Seyyidinnâs, Ahmed b. Hanbel'e bu konuda verdiği cevabın burada de geçerli olduğunu belirtmiştir. Ayrıca "Yahya b. Ma'in'nin bu konuda bilinen (maruf) görüşü, ahkâmla diğer konulardaki rivayetleri aynı seviyede tutması ve mutlak manada ya kabul ya da reddetmesi yönündedir."⁹¹ demiştir.

İbn Ma'in'in, İbn İshâk hakkında yukarıda aktardığımız: "Sebtün fi'l-hadis"⁹², "Zayıftır.", "hüve indi sakîm Leyse bi'l-kavi"⁹³ gibi sözlerinden anlaşılan ta'dil ve cerh birbiriyle çekişme halindedir. Fakat diğer sözlerinden farklı olarak, "Farzlar (ahkâm) konusunda onu hüccet göstermek istemem."İfadesi ile ilgili olarak her ne kadar İbn Seyyidinnâs, onun bilinen (maruf) görüşü, ahkâmla diğer konulardaki rivayetleri aynı seviyede tuttuğunu belirtmişse de sanki İbn Ma'in burada ahkâm ile megâzî rivâyetleri arasında bir ayrım yapmıştır. Yaptığı bu ayrıma da İbn Seyyidinnâs'ın maruf dediği görüşün mukabili olarak, İbn Ma'in'in gayri maruf görüşüdür, denebilir. Buna göre, İbn Ma'in'in, İbn İshâk hadislerini hasen kabul ettiğini söylemek mümkün olmaktadır.

"Yahyâ b. Sa'id'in İbn İshâk'ı tenkit edip hadislerini terk etmesinin sebebi ile ilgili olarak İbn Seyyidinnâs şunu söylemektedir: "Muhtemelen Yahyâ b. Sa'id, Mâlik'i taklit

⁸⁶ İbnu's-Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman, *Ulûmu'l-hadîs*, Mektebetü'l-Ferâbî yay. 1.bsk. y.y., 1984, s. 61.

⁸⁷ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 58.

⁸⁸ Hatîbu'l-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, s. 22.

⁸⁹ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 61.

⁹⁰ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 61.

⁹¹ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 66.

⁹² Yani adâlet ve zabt sahibi güvenilir râvî. Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadis delil olarak alınır. Aydınlı, s. 273.

⁹³ Hakkında bu sîga kullanılan râvinin rivâyet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere alınır. Aydınlı, s. 163.

etmiştir. Çünkü o, Hişâm'ın, İbn İshâk hakkındaki sözlerini Mâlik'ten rivâyet etmiştir." ⁹⁴yani: Yahyâ b. Sa'id'in, Mâlik'ten etkilendiği görüşündedir.

İbn Seyyidinnâs, İbn İshâk'a yöneltilen tenkitlerden (ta'n), kendisinin ciddi gördüklerine bu şekilde cevap vermiş, bunların dışındakileri ise müfesser olmayan cerhler⁹⁵ ve ta'dil gerektiren çelişkili ifadeler olarak nitelemiş ve bu tür tenkitlere cevap verme gereğini duymamıştır.

İbn Seyyidinnâs, İbn İshâk'ın hadisini sahih kabul ederek ahkâm konusunda onunla ihticâc edenlerden birinin de Et-Tirmizî (ö. 279/892) olduğunu belirterek İbn İshâk'ın âlimler tarafından tanındığını ve kendisinden birçok ravinin hadis rivayet ettiğini, bundan dolayı da ona yöneltilen butenkitlere, cevap verme gereğini hissettiğini şu şekilde izah etmiştir:

"İbn İshâk'a yöneltilen tenkitlere, cevap vermeye bizi sevk eden amil, bu tenkitlere karşı âlimlerin onu ta'dil ve sena etmiş olmasıdır. Eğer bu âlimlerin ta'dil ve sena ifadeleri olmasaydı onun haberlerini reddetmeye, biraz cerh bile yeterdi. Çünkü önceden durumu meçhul olan veya kimse tarafından ta'dil edilmeyen birinin reddi için müfesser olsun veya olmasın biraz cerh yeterlidir." ⁹⁶

İbn Seyyidinnâs, İbn İshâk'a yapılan tenkitlere cevap verirken birçok kişinin bu konuda, Mâlik ve Hişâm'ı taklit ettiğini belirtir. O, Mâlik ve Hişâm'ın İbn İshâk hakkında olumsuz düşünceler taşımasının nedeni ve aralarındaki munakaşenin sebebi hakkında ayrıntılı bilgiyi İbn Hıbbân'dan(ö. 354/965) aktarmıştır. İbn Hıbbân'nın yaptığı açıklamalar için, "Yürekte gizli olanı ortaya dökmüş." nitelemesinde bulunan İbn Seyyidinnâs, bunulada ona muvafakat ettiğini göstermiştir. Ebû Hâtim İbn Hıbbân, *es-Sikât* adlı eserinde İbn İshâk'ı zikretmiş ve şöyle demiştir:

"İbn İshâk aleyhinde iki kişi-Hişâm ve Mâlik- konuşmuştur. Hişâm, onun Fatıma'dan hadîs dinlediğini inkâr ediyor. Oysa Hişâm'ın söyledikleri ile kişi hadiste cerh edilmez. Çünkü Tabînden Esved ve Alkame gibi kişiler, Aişe'den onu görmeden, sesini işiterek hadîs dinlemişlerdir. Aynı şekilde İbn İshâk da aralarında bir örtü olduğu halde Fatıma'dan, onu görmeden, onun söylediklerini dinlemiştir. Mâlik konusuna gelince o, İbn İshâk'ı sadece bir kere tenkit etmiş, sonra bu tenkitinden dönmüştür. Şöyle ki: Hicâz'da insanların neseblerini ve eyyâmını İbn İshâk'tan daha iyi bilen yoktu ve o Mâlik'in Zû Asbah'ın mevâlisinden olduğunu iddia ediyordu. Mâlik ise kendisinin aslen Zû Asbah'tan olduğunu iddia etmekteydi. Böylece aralarında munakaşa çıktı. Mâlik, *Muvattâ'*yı tasnif edince İbn

⁹⁴ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 65.

⁹⁵ Müfesser olmayan cerh: Râvîyi, sebeblerini açıklamaksızın, adalet ve zabt sıfatlarının birini veya her ikisini tam olarak taşımadığını söyleyip tenkid etmektir. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahatları Sözlüğü*, s. 48.

⁹⁶ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 66.

İshâk, "Onu bana getirin, ben onun baytarıyım." dedi. Bu, Mâlik'e nakledilince Mâlik, onun için "Yahudilerden rivâyet eden Deccâllerden bir deccâldır." dedi. Sonra insanlar arasında vuku bulan şeyler onların da arasında oldu. Ta ki İbn İshâk, Irâk'a gitmeye karar verdiği zaman barıştılar⁹⁷. Vedalaşırken Mâlik, İbn İshâk'a o yılki mahsulünün yarısını ve 50 dinar verdi. Mâlik'in onu tenkidi hadis yüzünden değildi. Mâlik'in İbn İshâk'ı tenkit ettiği konu, onun Nebî(sav)'in gazvelerini Müslümanolan Yahudilerden soruparaştırmasıdır. İslâmiyet'i kabul etmiş olan Yahudilerin çocukları Hayber, Kureyza, Nadîr ve buna benzer hâdiseleri atalarından hıfzetmişlerdi. İbn İshâk onlardan bu bilgileri elde etmek için onlara başvuruyordu ancak o bilgileri delil olarak kullanmıyordu. Mâlik ise sadece mutkîn (mükemmel, sağlam) ve sadûk olandan rivâyet alıp rivâyet ediyordu."⁹⁸

Ahmed b. Hanbel ve Ali b. el-Medinî'nin yukarıda aktardığımız İbn İshâk'la ilgili görüşlerini debu açıklama ile yan yana getirdiğimizde şu sonuca varıyoruz: Gerek İmam Mâlik gerekse de Hişâm b.Urve'nin İbn İshâk hakkındaki olumsuz görüşlerinin, haklı bir temeli görünmemektedir. Dolayısıyla İbn İshâk'ın ilmî konumuna, olumsuz anlamda bir etkileri söz konusu olmadığı neticesi ortaya çıkmıştır. Ancak, özellikle fıkıh ve hadiste otorite olması münasebetiyle olsa gerek, İmam Mâlik'in tenkitleri İbn İshâk üzerinde derin izler bırakmış, o günden bu güne İbn İshâk'ı tartışılan bir kişi haline getirmiştir.

İmam Mâlik ve İbn İshâk arasında yaşanan tartışmayı İbn İshâk'ın Mâlik'in nesebi konusundaki görüşüne bağlayan İbn Seyyidinnâs, bu görüşü ilk ortaya atanın İbn İshâk olmadığını, Zührî ve başkalarından da bu konuda bazı şeyler nakledildiğini belirtmiştir. Bununla birlikte İbn Seyyidinnâs, "Kişi kendi nesebini herkesten daha iyi bilir. Mâlik'in adalet ve imameti, sözünün ameline aykırı olmasına imkân vermez."⁹⁹ diyerek bir anlamda İbn İshâk'ı bu tartışmada haksız görmektedir.

İbn İshâk'ın İmam Mâlik'in kitabı (*el-Muvatta*) hakkında: "Onu bana getirin, ben onun Cihbazıyım."¹⁰⁰ demesi doğrusu şaşılacak bir şeydir. O, bunu söylemekle zor bir yokuşa tırmanmış, kendini yormuştur. Kendini mükemmellikte Mâlik'in mertebesinde sanan, onun mükemmelliğini idrak edememiştir. Umutları onu tehlikelere atmıştır. Burnu topraklarda gömülü olduğu halde, yıldızlar (gibi) olanla rekabet etmiştir."¹⁰¹ diyerek İbn Seyyidinnâs, İbn İshâk'ın İmam Mâlik'in kitabını eleştirmesini yadırgamıştır.

⁹⁷Buradan anlaşılıyor ki İmam Mâlik'in, İbn İshâk için sarfettiği "Yahudilerden rivâyet eden Deccâllerden bir deccâldır." sözünü, kırıncılık ve kızgınlık halinde sarf etmiştir.

⁹⁸ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 66-67.

⁹⁹ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 67.

¹⁰⁰ الجہیز: kapalı ve anlaşılabilir konularda mütehasıs olan kişi, anlamına gelmektedir. Bkz. Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrazak el-Hüseyî, *Tâcu'l-arus min cevâhiri'l-kamûs*, Matbeatü Hükümeti Kuveyt yay. Kuveyt 1971, IX, 392; İbn Seyyidinnâs, her ne kadar burada bu ifadeyi (Cihbazıyım) kullanmışsa da, ne kendi aktarımları içerisinde ne de diğer kaynaklarda bu ifadeye rastlayamadık.

¹⁰¹ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 67.

E. İbn Seyyidinnâs'ın İbn İshâk'ı Bazı Muhaddislerle Mukayesesi

İbn Seyyidinnâs'ın İbn İshâk ile ilgili yaptığı analizlerde dikkat çeken bir husus da yaptığı aktarımlar içerisinde İbn İshâk'ın durumunu netleştirmek için cerh ve ta'dil âlimlerinin onu başkalarıyla mukayesesine yer vermesidir.

Ebû Zûr'a, Abdurrahman b. Amr'ın naklettiğine göre kendisi, Yahya b. Ma'in'e İbn İshâk'ın hüccet olup olamadığı sormuş, İbn Ma'in : "O, sikadır, ancak hüccet olanlar Ubeydullah b. Ömer ve Mâlik b. Enes'tir."¹⁰²cevabını vermiştir.

İbn Ebû Hatim: "O, bana Efleh b. Sa'id'den daha sevimlidir, onun hadisi yazılır."¹⁰³ demiştir.

Ahmed b. Hanbel: "Musa b. Ubeyde er-Rebezî mi yoksa Muhammed b. İshâk mı sana daha sevimli gelir?, sorusuna, Muhammed b. İshâk."¹⁰⁴cevabını vermiştir.

el-Berkânî: "ed-Dârakutnî'ye Muhammed b. İshâk b. Yesâr ve babasını sordum. ed-Dârakutnî, "İkisiyle de ihticâc olunmaz, ancak i'tibâr olunur."¹⁰⁵cevabını verdi.

Görülüyor ki İbn İshâk Ubeydullah b. Ömer ve İmam Mâlik ile mukayese edilmiştir. İbn Ma'in, onun sika olduğunu, diğerlerinin ise hüccet olduğuna hüküm etmiştir. Bunlardan İmam Mâlik'in durumu herkesin malumu olduğundan üzerinde durmuyoruz.

Ubeydullah b. Ömer'in tam ismi: Ebû Osmân Ubeydullah b.Ömer b. Hafs b.Âsm b. Ömer b. el-Hattâb el-Adevî el-Ömerî el-Medenî'dir (ö. 147/764). İbn Hacer'e göre "Medine'nin yedi fakihinden biridir."¹⁰⁶Hadis ilmindeki derecesini ifade etmek üzere onun hakkında "sika, imam, hâfız, sebt, hüccet, mütkin" gibi lafızlar kullanılmıştır.¹⁰⁷ Yahyâ b. Ma'in, Ubeydullah'ın hadis rivayetindeki güvenilirliğine dair şöyle demiştir: "Râvi zincirinde Ubeydullah, Kasm b. Muhammed b. Ebû Bekir ve Hz.Âişe'nin bulunduğu bir rivayet inci gerdanlık gibidir."¹⁰⁸ İbn Ma'in'in, burada vardığı hüküm yerindedir. Fakat onun bu hükmü İbn İshâk'ın değerini düşürme olarak anlaşılmamalıdır. Ancak o, adı geçenleri övmüş ve daha sıkı olduklarını belirtmiştir.

Efleh b. Sa'id (ö.156) ise kaynaklarda onun hakkında "saduk sıkı" gibi lafızlar kullanılmıştır. Müslüm ondan hadis rivayet etmiştir.¹⁰⁹ İbn Ebû Hatim'in "İbn İshâk bana

¹⁰² İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 59.

¹⁰³ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 61.

¹⁰⁴ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 60- 61.

¹⁰⁵ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 59.

¹⁰⁶ Abdullah Kahraman, Ubeydullah b.Ömer'in meşhur yedi fakih arasında yer almadığını belirtmiştir. Bkz. Abdullah Kahraman "Ubeydullah b.Ömer b. Hafs", *DİA*, 2012, XLII, 25-26.

¹⁰⁷ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehziib*, III, 22-23.

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, Müessesetu'r-Risâle yay., 3. Bsk. Beyrut 1986. ; VII, 514.

¹⁰⁹ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehziib*, I, 186-187; Zehebi, *el-Müştebih fi'r-ricâl: esmâihim ve ensâbihim*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, ed-Daru'l-İlmiye yay., 2. Bsk. Delhi 1987, s. 516; Zehebi, *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, I-IV, thk.: Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Marife Beyrut 1995. I, 274.

ondan daha sevimlidir" demesi, İbn İshâk'ın Efleh'ten daha sıkı olduğuna delalet etmektedir.

Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel'in İbn İshâk'ı, Musa b. Ubeyde er-Rebezî'den (ö.153) üstün tutması da yerinde bir karardır. Çünkü kaynaklarda Musa hakkında "zayıf, münkerü'l-Hadis, leyse bi şeyin"¹¹⁰ gibi ifadeler kullanılmıştır.¹¹¹ Dolayısıyla İbn İshâk'a nisbeten çok aşağı bir seviyede kalmaktadır.

SONUÇ

İbn Seyyidinnâs'ın sözlerine yer verdiği Ali b. Abdullah el-Medinî, İbn Şihâb ez-Zühri, Şu'be b. Hacâc ve İmam Şafiî gibi birçok âlimin, İbn İshâk'ı övmeleri, sıdkına şehadet etmeleri, İbn İshâk'ı yalancılıkla itham edenlerin, sözlerinin reddi için yeterlidir.

İbn Seyyidinnâs, İbn İshâk'a yapılan tenkitlere verdiği cevaplarda, birçok kişinin İbn İshâk konusunda, İmam Mâlik ve Hişâm b. Urve'yi taklit ettiğini belirtir. İbn Seyyidinnâs'ın aktarımlarına göre, gerek İmam Mâlik gerekse de Hişâm b. Urve'nin İbn İshâk hakkındaki olumsuz görüşlerinin, haklı bir temeli görünmemektedir. Dolayısıyla İbn İshâk'ın ilmî konumuna, olumsuz anlamda bir etkileri de söz konusu değildir.

İbn İshâk hakkında farklı görüşlere yer veren Yahya b. Ma'in ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin görüşleri arasında karşılaştırma yaptığımızda, bunların İbn İshâk'ın rivâyet ettiği hadisleri, ahkâm konuları dâhil (helal haram) "hasen" mertebesinde gördüklerini söyleyebiliriz. Ahmed b. Hanbel, İbn İshâk'a, 'müfesser cerh' sayılan bazı ciddi tenkitlerde bulunmuş. İbn Seyyidinnâs da, onun tenkitlerini tek tek ele alarak ilmi kıstaslar çerçevesinde cevaplamıştır. İbn İshâk'ın sîret ve meğazî konusundaki önderliğini görmeyerek ona nisbet edilen tedlisi her şeyin önüne geçirenler için İbn Seyyidinnâs'ın burada Ahmed b. Hanbel'e, özellikle tedlis konusunda verdiği cevaplar önemlidir. Sonuç olarak İbn Seyyidinnâs'ın değerlendirmelerinden ortaya çıkan gerçek şudur: Âlimlerden bir kısmı, ahkâm dâhil onun rivayetleriyle ihticâc ederken, diğer bir kısmı ise Şîilik, Kaderî ve tedlîs gibi nedenlerden dolayı ondan yüz çevirmişlerdir. İbn İshâk'ın Doğruluğu reddedilmemiş, birçok kimse onun doğruluk ve güvenirliliğini dile getirmiştir. Buhârî, onun hadisleriyle delil getirmiş; Müslim, mutâb'at şeklinde ondan hadis tahrir etmiş; Et-Tirmizî hadisi ile ihticâc etmiştir.

İbn Seyyidinnâs âlimlerin İbn İshâk hakkında ortaya koydukları cerh ve ta'dil görüşlerini serd etmiş. Ona, yöneltilen tenkitleri insaflı bir şekilde ele almış, onu layık olduğu mertebeye koymuştur. Onu zorlama delillerle İmam Mâlik gibi kimselerin mertebesine çıkarmadığı gibi, zayıf ve yalancı ravilerin seviyesine de düşürmemiştir.

¹¹⁰ Bu iki siga aynı manaya gelmektedir: çokça munker hadis rivayet eden ravi. Bu ravinin rivayet ettiği hiçbir hadis alınmaz. Aydınlı, s. 164, 213.

¹¹¹ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehîz*, IV, 182-183.

KAYNAKÇA

Aydınlı, Abdullah *Hadis İstilahatları Sözlüğü*, 3. Bsk. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yay. İstanbul 2009.

Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsned*, I-L,(50 cilt) thk. Şuayb el-Arnâvût vd., Müessesetu'r-Risâle yay., 1. Bsk. Beyrut 1995.

Buhârî,Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-kebîr*, I-VIII, thk:Seyyid Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut t.y.

Cürcânî, es-Seyyid, eş-Şerif, Ebî'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Bâsil, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîye yay., 3. Bsk. Beyrut 2009.

Ebu Suaylik, Muhammed Abdullah, *Muhammed b. İshâk imâmu ehli'l-meğâzî ve's-siyer*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 1994.

en-Nurî, Seyyid Ebu'l-Me'âtî, *Mevsû'atü akvâl'l-İmam Ahmed b. Hanbel fi ricâl'l-hadis ve ilelihi*, I-IV, haz. ve düzenleyen: es-Seyyid Ebu'l-Me'âtî en-Nurî vd., 1. bsk. Alemu'l-kütüb yay., Beyrut 1997.

Eser, Mithat,*Eseri Günümüze Ulaşan İlk Siyer Müellifi İbn İshâk'ın Güvenilirliği*, İstem, Yıl, 7, Sayı: 13, 2009.

Fayda, Mustafa,“İbn İshâk”, *DİA*, İstanbul 1999.

Halîfe b. Hayyât, Ebu Ömer el-Leysî, *Tabakât*, thk: Ekrem Ziya Umerî, Dâr Taybe yayınları, 2. Bsk., Riyad 1982.

Hamâde, Faruk, *Mesâdiru's-Sîreti'n-Nebevviyye ve Takvîmuhâ*, Dâru'l-Kalem yay. , 3.Bsk., Dımeşk 1424/2002.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîye yay., Beyrut t.y.

....., *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk, Ebû Abdullah es-Sûrkî-İbrahim Hamdî el-Medenî, Mektebetü'l-İlmîye yay., Medine, t.y.

Horovitz, Josef, *İslâmî Tarihçiliğin Doğusu, İlk Siyer/Meğâzî Eserleri ve Müellifleri*, çev: Ramazan Altınay- Ramazan Özmen, Ankara Okulu Yay. Ankara,2002.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalanî, *Tehzîbu't-tehzîb*, I-IV, Müessesetu'r-Risâle yayınları, y.y. t.y.

....., *Lisânü'l-mizân*, I-VII, Müessesetu'r-Risâle yay., 3. Bsk. Beyrut 1986.

Uyûnü'l-Eser Yazarı İbn Seyyidi'n-Nâs'a Göre İbn İshak'ın Güvenirliliği

....., *Takribu't-tehzib*, thk. Ebu'l-Eşbâl Sağır Ahmed Şağıf, Daru'l Asime yay. , Riyad, t. y.

....., *Nüzhetü'n-nazar fi tavzihi nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Nureddin İtr, Dar el-Hayr yay., 2. Bsk. Dimeşk, 1993.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, I-VII, thk: İhsan Abbas, Dâr Sâdır yayınları, 1. Baskı, Beyrut 1971.

İbnu's-Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdirrahman, *Ulûmu'l-Hadîs*, Mektebetü'l-Ferâbî yay. 1. Bsk. y.y., 1984.

İbn Seyyidinnâs, Ebü'l-Fetih Fethuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'murî, *Uyûnü'l-eser fi fûnûni'l-meğazî ve's-şemâil ve's-siyer*, I-II, thk: Muhammed el-Îd el-Hatrâvî-Muhyiddin Mestû, I. Bsk., Mektebetu Dâri't-Turâs, Medine 1992.

....., *Uyûnü'l-eser fi fûnûni'l-meğazî ve's-şemâil ve's-siyer*, I-II, Müessesetu İzuddin yay., yeni baskı, Beyrut, 1986.

....., *en-Nefhu's-şezi fi şerhi cammii't-Tirmizî*, I-II, thk. Ahmed Ma'bed Abdülkerim, I. Bask. Daru'l Asime yay. , Riyad 1409.

Kahraman, Abdullah“Ubeydullah b.Ömer b. Hafs”, *DİA*, İstanbul 2012.

Koçyiğit, Talât, *Hadîs Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı yay. , 4. Bsk. Ankara, 2004.

Nevevî, Muhyüddin ebû Zekeriya Yahya b. Şerfeddin en-Nevevî, *et-Takrib ve't-Teyisir li Ma'rifeti Süneni'l-Beşiri'n-Nezir*, Dar el-Canan yay., 1. Bsk. Beyrut, 1986.

Öz, Şaban, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006.

Robson James, *İbn İshâk'ın İsnad Kullanışı(I)*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1962.

Şehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *el-Î'lân bi't-tevbih limen Zemme't-tarih*, thk. F. Rosenthal, Dâru'l-Bâz yay. Mekke, t.y.

Suyûtî, Celaladdin Abdurrahman b. Ebu bekir *Tedribu'r-râvî*, I-II, Dar İbn el-Cevzî yay., 1. Bsk. Demâm, 1431.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrazak el-Hüseynî, I-XL, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kamus*, Matbeatü Hükümeti Kuveyt yay. Kuveyt 1971.

Zehebî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiretü'l-huffâz*, I-IV, Darü'l-Kütübî'l-İlmiye yay. , 1. Bsk. Beyrut, 1998.

....., *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXIII, thk: Şuayb el-Arnâvût-Ali Ebû Zeyd, Müessesetu'r-Risâle yay. , 2. Bsk., Beyrut 1972.

....., *Tehzibu tehzibü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, I-XI, thk. Guneym Abbas guneym-Eymen Selâme, el-Fâruk el-Hadesiye yay. Kahire 2004.

....., *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, I-IV, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Marife Beyrut 1995.

....., *el-Müştebih fi'r-ricâl: esmâihim ve ensâbihim*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, ed-Daru'l-İlmiye yay., 2. Bsk. Delhi 1987.

Zemahşerî'nin Keşşâf Adlı Tefsirinde Karşılaştırma Yöntemi

Özet

Makale, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. 'Umar b. Muhammed b. Ahmed ez-Zamahşerî'nin (467–538/1075–1144), *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't Te'vîl* dlı tefsirinde Kur'ân'ı doğru ve daha fazla anlamak için sıklıkla sorduğu "niçin" ve "nasıl" sorularına cevap ararken uyguladığı karşılaştırma (mukârene), analiz (tahlîl), sentez (terkîb), tümevarım (istikrâ) ve sağlama (te'kîd) yöntemlerini ana hatlarıyla incelemeyi hedeflemektedir. Bu metotta, farklı delâlet merkezlerini belirlemek için Arap dilinin aynı öz anlamı karşılayacak muhtemel cümleleri ile benzer veya farklı Kur'ân cümleleri iki tür veri olarak kullanılır. Kavrama süreci; alternatif yapıların ana metinle karşılaştırılması, elde edilen tefsîrî anlamların yeniden okunması, farkların tespiti ve çıkan sonuçların değerlendirilmesi şeklinde cereyân eder. Çalışmada mukârene metodu merkeze alınmış, diğer unsurlara yeri geldikçe sarahaten veya zımnen değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zemahşerî, el-Keşşâf, Tefsir, Karşılaştırma Yöntemi, Sağlama.

The Comparision Method in Zamakhshari's Keshshaf Tafsir

Abstract

This article examines the main lines of the methods of comparison, synthesis, analysis and verification that were applied by Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. 'Umar b. Muhammed b. Ahmed ez-Zamakhshari (467–538/1075–1144) in his tafsir titled *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidi't-Tenzîli ve Uyûni'l-Ekâvîli fî Vucûhi't-Te'vîl* in order to provide more accurate and comprehensive understanding of the Koran by asking the questions "Why" and "How". In this method, the possible sentences in Arabic language that meet the same core meaning and the same or different Koran phrases are used as two kinds of data in order to determine the centers of indication. The process of comprehension consists of the steps of comparing the alternative structures with the main text, re-reading the meanings of the tafsir by placing them in the verses, and evaluating the obtained results.

Keywords: Zamakhshari, el-Keşşâf, Tafsir, Comparison Method, Verification.

Giriş

Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. 'Umar b. Muhammed b. Ahmed ez-Zamahşerî el-Hârizmî (467-538/1075-1144), Kur'ân belâgatı alanının en önemli isimlerindendir. ez-Zamahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsiri, özellikle itikâdî açıdan ciddi eleştirilere tabi tutulmuş olmakla birlikte, asırlardır Kur'ân'ı anlamaya hizmet eden öncü ve temel eserlerden biri olmaya devam etmektedir. Bu özelliği, dil ve belâgat gibi subjektif tarafı olan bir alanda metni doğru ve etkin anlamının objektif metotlarını sunmasıyla tebâüz eder.¹

ez-Zamahşerî'nin her bir âyet hakkında sunduğu te'vîl vecihleri önemli olmakla birlikte, Kur'ân belâgatını kavramak için belirlediği ve çoğu zaman uyguladığı yöntemler çok daha önemlidir. Müfessirin sıklıkla sorduğu "niçin" ve "nasıl" sorularına cevap araması, onu metin içi ve dışı tüm değişkenleri incelemeye sevk etmiştir.

"Kur'ân kendini tefsîr eder"² ve "Anlamaların en doğru olanı, doğru kavranması şartıyla Kur'ân'ın lafzen delâlet ettiği" ³ temel yargılarından hareketle ez-Zamahşerî, doğal olarak tefsirde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini esas kabul eder. ⁴ Her belâgatçı gibi müfessirimize göre de belâgatın esası, metnin bütünü ve parçalarını derinlemesine görmek, amacını kavramak, kelamın taraflarını dikkate almak, belirtisi olan görülmeyeni görmek, karînesi olan yazılmayana okumaktır. Bu nedenle ilâhî nassı derinden anlamının temel şartları; hazmedilmiş bilgi, ince kavrayış ve sahih zevk sahibi olmaktır.

Âyetlerin tefsirinde öncelikle kelimelerin anlamlarını sözlük, Kur'ân'daki kullanımları ve bağlam açısından tespit eden müfessir ihtiyaç gördükçe karşılaştırma metodunu uygular. Bu metotta farklı delâlet merkezlerini belirlemek için Arap dilinin aynı öz anlamı karşılayacak muhtemel cümleleri ile benzer Kur'ân cümleleri iki tür veri olarak kullanılır. Arap Dili ve alternatif yapıların tespitiyle devam eden süreç, bu yapıların ana metinle karşılaştırılması, elde edilen tefsîrî anlamların âyete yerleştirilerek yeniden okunması, farkların tespiti ve çıkan sonuçların değerlendirilmesi şeklinde cereyân eder. Müfessir son ölçüt olarak tefsîrî anlamın incelenen metnin özüne, detaylarına, İslâm'ın ana metinlerine ve sorunsuz akla uygun olmasını gözeterek bu şartları sağlamayan zorlama yorumları eleştirir. Ancak ifade etmek gerekir ki *el-Keşşâf* okumalarında açık veya kapalı sürekli müşahede ettiğimiz bu süreç, zaman zaman ez-Zamahşerî gibi sistematik bir

¹ Bkz. Ebû Musâ, Muhammed Huseyn, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zamahşerî ve Eseruhâ fî'd-Dirâsâti'l-Belağîyye*, Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, Kahire, ty, s. 197-198.

² ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidî't-Tenzîli ve Uyûni'l-Ekâvîli fî Vucûhi't-Te'vîl I-IV*, (Dört haşiyesiyle beraber: *el-İntisaf, el-Kâfiyyu-Şâfi, el-Merzûkî, Muşâhidu'l-İnsâf*) tsh.: Muhammed Abdusselâm Şâhîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut 1424, II, 413 (Hûd, 11/106).

³ ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf*, III, 458 (er-Rûm, 30/23).

⁴ ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf*, I, 293; I, 345, 416, 417; I, 629; IV, 181; IV, 484 (el-Bakara, 2/254; Âl-i İmrân, 3/28, 151,152; el-Mâide, 5/51; Fussilet, 41/6, 7; el-Mucâdele, 58/22).

müfessirden beklenmeyen ve ancak sebeplerini tahmin edebileceğimiz bir şekilde terkedilmiştir.⁵

Bu çalışmada, Abdulkâhir el-Curcânî'nin eserlerinde ortaya koyduğu düşünce ve esasların, yukarıda kısaca ana hatlarını çizmeye çalıştığımız *Zemahşerî düşüncesindeki şekillenışı ve uygulanışı görülmeye çalışılmıştır. Bir diğer ifadeyle Kur'ân'ın nazım ve beyan yapılarını anlamada kullanılan gerekçelendirme, karşılaştırma ve sağlama metotlarının izi sürülmüştür.*

1. Kelime Düzeyinde Uygulamalar

1.a. Kelime anlamına ait sağlama metodu

الرَّائِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحَرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

“Zina eden erkek, ancak zina eden veya Allah’a ortak koşan bir kadınla evlenir...”⁶ ez-Zemahşerî âyetteki “يَنْكِحُ” kelimesinin cinsel birleşme değil “evlenme anlaşması” anlamında olduğunu iki delil ile ortaya koymaktadır. Bunlardan biri, “sağlama” metodu, yani iddia edilen tefsîrî-yorumsal anlamı orijinal metinde uygulayarak sağlıklı bir netice verip vermediğini kontrol, diğeri ise bu kelimenin Kur’ân’da asla cinsel birleşme anlamında kullanılmamış olmasıdır.⁷

Birinci yöntemin uygulanmasında “نَكَحَ” fiilinin yerine “جَامَعَ” kelimesi konularak, oluşacak cümlelerin anlamı kontrol edilir. Yanlış veya anlamsız bir sonuç çıktığında yapılan tefsirin de yanlış olduğu ortaya çıkar. Söz konusu cümlede bu kuralın uygulanması ile ortaya çıkan anlam şöyle olur: “Yasal olmayan yollarla cinsel ilişkiye giren kişi; ancak yasal yollarla ilişkiye girmeyenle ilişkiye girer.” Görüldüğü gibi bu durumda, cümlelerin anlamı bozulmaktadır, dolayısıyla “نَكَحَ” fiilini “جَامَعَ” şeklinde tefsir etmek yanlıştır. Uygulanan sağlama yöntemi muhtemel anlamın doğruluğunu test etmede oldukça belirleyicidir. Bu eleştirel bakışın izlerini daha önceki bazı tefsirlerde görmek mümkündür.⁸

Farklı kelime kullanımlarının karşılaştırılmasıyla ilgili değerlendirmelere makaleyi uzatmamak için yer verilmemiştir.⁹

1.b. Zaman kiplerinde karşılaştırma

ez-Zemahşerî, zaman zaman fiillerde siyâk, sibâk veya karşılaştırmalar yoluyla zaman kiplerine dikkatleri çeker. Genel itibarla, fiil yapılarında oluş ve yenilenme, isim yapılarında ise subût ve süregenlik vardır. Bu temel işlev yanında ve bağlamla ilişkili

⁵ Bkz. Bayer, İsmail, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, *Keşşaf Tefsirinde Belagat Uygulamaları*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum-2013; s. 3, 9, 32, 33, 51, 78, 80, 88, 95, 96, 107, 111, 112, 114, 116, 122, 124, 125, 137, 139, 140, 144, 170, 182, 185, 249.

⁶ en-Nûr, 24/3.

⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 206 (en-Nûr, 24/3).

⁸ Bkz. ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serrî, Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu, I-V, thk.,Abdulcelîl Şelebî, Âlemu'l-Kutub, 1. Baskı, Beyrut 1998, IV, 29.

⁹ Bkz. Ebû Mûsâ, s. 93-95; Bayer, s. 86, 89.

olarak, muzari kipi süreklilik, mazi kipi de devam ve istikrar veya daha farklı anlamlar ifade edebilir. Örneğin mâzî (geçmiş) zamanın muzâri (şimdiki-geniş-gelecek) zaman kipiyle ifade edilmesi yüksek belâğî vurgular taşır. Bu yapı, muhatabı olayın içine çekerek geçmişin manevî tanığı yapar veya eylem sahipleriyle gönül birliği içinde ve imkân bulduğunda fiilin tekrarlayıcısı olacağını belirten bir durum arz eder.¹⁰

Müfessir, olay tasvirlerinde muzari fiilin (şimdiki, geniş ve gelecek zamana ihtimali olan zaman kipi) dinleyiciyi olayın içine çektiğine ve sanki o anı bizzat yaşıyormuş gibi etkilediğine değinmektedir. *إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ* “Çünkü biz dağları onun hizmetine vermiştik, akşamleyin ve işrak vakti tesbih ederlerdi”¹¹ âyetinde “سَخَرْنَا” mazi fiilinden sonra “يُسَبِّحْنَ” muzari fiilin kullanılması, olayın süregelenliği yanında dinleyiciyi tesbihleri dinlercesine olayın tanığı haline getirmektedir.¹² “Bakmazlar mı ki üstlerinde uçan kuşlara, kanat süzerlerken ve yumarlarken? Rahmandır ancak onları tutan, şübhesiz ki o her şeyi görür.”¹³ âyetinde ise *أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفَائٍ وَيُنْقِضُ* bölümü, yukarıda verdiğimiz Elmalılı meâlindeki gibi veya çoğunlukla “kanat çırparak uçan” bazen de “dizi dizi uçan” anlamında Türkçeleştirilmiştir. Kuşların uçuş hareketleriyle ilgili ilk kelimenin ism-i fail kalıbında, ikinci kelimenin ise muzari fiil kalıbında gelmesi dikkat çekmektedir. ez-Zemahşerî, kanat açmanın uçmada asıl belirleyici olduğunu ve bu sebeple ism-i fâil kalıbıyla kullanıldığını belirtir. Muzari fiilin ise ism-i faile göre daha seyrek aralıklarla tekrarlanmaya ve bu sebeple ikincil konuma delalet ettiğine işaret eder. Ayetteki bu ikil kullanım, uçuş tasvirindeki derinliği ortaya koymaktadır.¹⁴

1.c. Fiillerin geçişliliğinde edat karşılaştırmaları

...بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ

“Hayır, hayır! Kim özü iyilik dolu olarak Allah’a yüzünü tertemiz çevirir ve teslim ederse...”¹⁵ ve;

...وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ

“Kim, iyi bir kimse olarak kendini Allah’a teslim ederse...”¹⁶

Yukarıdaki âyetlerde “أسلم” fiili, birincisinde “إِلَى” ikincisinde ise lam harf-i cerri (“ل” edatıyla) “geçişli (müteaddi)” yapılmıştır. ez-Zemahşerî lâm harf-i cerri ile kullanımda anlamın; “Kim yüzünü (kendini) Allâh’a adarsa” , “إِلَى” harf-i cerri ile kullanımda ise; “Kim kendini Allâh’a – birine bir şey verir gibi- verirse” olduğunu ifade ederek karşılaştırmalı okuma yöntemine vurgu yapar.¹⁷

¹⁰ Bkz. es-Seâlibî, Ebû Mansûr, Fıkhu’l-Luga ve Sirru’l-Arabiyye, I-II, Mektebetu’l-Hancî, el-Kâhire 1998, II 573.

¹¹ Sad, 38/18.

¹² ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, 74.

¹³ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, el-Mulk, 67/19.

¹⁴ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, 568; Bkz. Bayer, s. 80.

¹⁵ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, el-Bakara, 2/112 (I, 176).

¹⁶ Lukman, 31/22.

¹⁷ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, Lukman, 31/ 22 (III, 484); Bayer, s. 96.

1.d. Atıf edatları karşılaştırması

Arapça'nın özelliğinden dolayı diğer dillere göre daha sık rastladığımız atıflar, Kur'ân-ı Kerîm'de güçlü anlam katkılarıyla dikkat çekerler. ez-Zemahşerî, aynı konuya açıklık getiren iki yüklem cümlesinin birbirleriyle bağlantısında atıf farkını ve anlam ilişkilerini inceler. *"İşte onlar, Rablerinden bir hidayet üzeredirler ve işte onlar kurtuluşa erenlerdir"*¹⁸ âyetinde iki cümle "و" atfı ile birbirine bağlanmışken, *"أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ"* *"...Onlar hayvan gibidirler, hattâ daha ötesi, ne kadar da şaşkıncıdır. Onlar gafillerin tâ kendileridir"*¹⁹ âyetinde bu durum gerçekleşmemiştir. Müfessir, ilk ayetteki yüklemelerin, aynı konu ekseninde olsalar bile bir konunun farklı yönlerini anlatmaları sebebiyle atfedildiklerini, ikinci ayette ise gaflet ve hayvanlara benzeyişin öz anlam itibarıyla farklı olmadıklarını, dolayısıyla atfa gerek olmadığını belirtir.²⁰

ez-Zemahşerî'nin "و" atıf harfini belâgat açısından çok etkin kullandığı alanlardan biri de sıfat cümlelerinin başında yer aldığı durumdur. Bu tür cümlelerin subût ve istikrâr ifade ettiğini belirten müfessir, *سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ* *"Diyecekler ki, dördüncüleri köpekleri olmak üzere üçtürler ve bilinmeze rastgele atarak"*²¹ *derler ki, altıncıları köpekleri olmak üzere beştirler, derler ki sekizincisi köpekleri olan yedilerdir..."*²² âyetinde diğer destekleyici unsurların yanında benzer konumdaki üç sıfat cümlesinden sadece sonuncusunun "و" atfıyla "و ثامنهم" şeklinde geldiğini, bu sebeple son görüş sahiplerinin zanna değil, bir bilgiye dayandıklarını -İbn-i Abbas referansı- vurgular.²³

ez-Zemahşerî karşılaştırma metodunu atıf harflerinin değişimi muvacehesinde de uygulamıştır. Müfessir, Hûd sûresinde iki ayette "ولما", iki ayette de "فلما" şeklinde kullanılan "و" ve "ف" atıflarının anlama katkıları ve belâğî yönlerini, "ف"nın hemen önceki ayetlerde zikredilen va'dlerden sonra kullanılmasıyla ilişkilendirir.²⁴

1.e. Bedel karşılaştırmaları

Diğer dillere göre Arapça'da daha kapsamlı ve etkin bir kullanımı olan "bedel" Kuran-ı Kerîm'de belâğî hususiyetleri yansıtmaları açısından önemlidir. Bedellere genelleme yapılarak te'kid, beyân ve tafsîl²⁵ odaklıdır denebilir. Müfessir, karşılaştırmalı iki cümle ile bu tür yapıların anlama katkılarını şöyle değerlendirir: "Sana insanların en cömerdini ve en faziletlisini, Ahmed'i göstereyim mi? cümlesi ile "Sana insanların en faziletlisi ve cömerdi Ahmed'i göstereyim mi?" cümlelerinin muhatapta uyandırdığı duygu ve düşünce

¹⁸ el-Bakara, 2/5.

¹⁹ el-A'râf, 7/179.

²⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 54 (el-Bakara, 2/5).

²¹ Görülmeyen hedefe atış yapmak, bilinmeyen hakkında mesnetsiz ve rastgele konuşmak.

²² el-Kehf, 18/22.

²³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 685; Bayer, s. 114.

²⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 400 (Hûd, 11/82).

²⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 171, 325 (el-Bakara, 2/102, 284); es-Saîdî, s. 94.

farklıdır. Birinci cümlede bedel yapısı, ikinci cümlede ise sıfat yapısı kullanılmıştır. Birinci cümlede te'kid, beyân ve tafsîl özelliği ön plandadır.²⁶ Dolayısıyla âyetlerde kullanılan bedeller bu yaklaşımla değerlendirilmelidir.²⁷

1.f. Marife-nekire karşılaştırması

Müfessir tekil ve çoğul kelimelerin marife olmasını karşılaştırmalı olarak inceler. Örneğin Kur'ân-ı Kerîm'de iyi işler anlamında sıklıkla kullanılan “الصالحات” kelimesi, hem çoğul kalıpta hem de cins ifade eden “ال” takısı alarak, tüm iyilik alanlarını kapsarken, tekil-marife-cins kullanımda “tek bir iyilik alanı” ihtimali söz konusu olabilir.²⁸ Şu halde, bu tarz farkındalıklar, âyetlerin anlaşılmasında geniş ve derin perspektifler sunar.²⁹

2. Cümle Düzeyinde Uygulamalar

2.a. Kıraat farklılıklarının cümle türüne etkileri itibarıyla karşılaştırılması

Kıraat farklılıklarını da konumuz muvacehesinde zaman zaman değerlendiren ez-Zemahşerî, iki ifade arasındaki farkları ortaya koymaya gayret eder.

“Musa dedi ki: “Onun katından hidayeti getirenin kim olduğunu ve bu yurdun neticesinin kimin lehine olacağını en iyi Rabbim bilir. Zalimler ise asla iflâh olmazlar.”³⁰ Bu âyet, İbn-i Kesîr ve İbn-i Muhaysin kıraatleri ile Hicâz Mushaflarında atıfla başlamazken elimizdeki Mushaflar dâhil diğer kıraat ve Mushaflarda atıf harfi ile başlar.³¹ ez-Zemahşerî İbn-i Kesîr kıraatinin güzelliğini, Mûsâ'nın (a) getirdiği mucizelere sihir diyen inkârcılara Mûsâ'nın vereceği cevabı bekleyen muhataplara, bir an önce bekledikleri bilgiyi vermekle ilişkilendirir.³² Anlaşılan o ki fasl, vasl ve isti'nâf yapılarını anlamlandırırken; nahiv kuralları göz önünde bulundurularak kelimelerin fehvâsı (mefhûm, mazmûn ve bağlam) ve diğer tüm ilgili hususiyetler değerlendirilmelidir.

2.b. Gramer tercihleri ile belagat gerekleri arasındaki karşılaştırma

Belâğatın meânî kısmı esas itibarıyla dilin tanıdığı gramer imkânları üzerine inşa edilir. Kurallı-esnek yapı, sağlam örgü, dönüşüm gücü, kullanışlılık gibi sebeplerle Arapça diğer dillere göre daha fazla imkâna sahiptir. Böylece bu dil, Kuran belâğatının güzel elbisesi, i'câzın dayanağı ve nübuvenin delâleti olarak nitelendirilmiştir.³³

²⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 25 (el-Fatiha, 1/6)

²⁷ Bayer, s. 116.

²⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 109.

²⁹ Bkz. Ebû Mûsâ, 249; Bayer, s. 78-80.

³⁰ el-Kasas, 28/37.

³¹ Hz. Osmân'a izâfe edilen *Mushaf-ı Şerîf* (Topkapı Sarayı Müzesi Mushafı), nşr. Tayyar Altıkulaç, İstanbul, 2007; İbn-i Mucâhid, *Kitabu's-Seb'a fi'l-Kirâât*, thk. Şevki Dayf, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty. s. 494; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâât* I-Aşr, thk. Ali Muhammed ed-Dabba, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., II, 341.

³² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 397.

³³ el-Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *İ'câzu'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Meârif, Mısır, ty.s. 180.

Müfessir, nahiv kurallarının gerek ve tercihleri ile belâgat gereklerinin cümlelerin yapılandırılmasındaki rollerini karşılaştırmalı olarak ele almayı ihmal etmez. Buna göre belâgat tercihleri nahiv tercihlerinden öncelikli kabul edilmelidir.

وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ مُنْتَرُونَ “Sizi çamurdan yaratan, sonra size bir ecel takdir eden O’dur. Belirlenmiş bir ecel de (kıyamet zamanı) O’nun katındadır. Sonra bir de şüphe ediyorsunuz.”³⁴ ez-Zemahşerî nahiv ve belagatın birbirlerinin sınırlarına ne kadar müdahale edebileceğine dair önemli verileri “... وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ...”³⁵ cümlesi münasebetiyle incelemektedir. Buna göre, nekire mübtedânın bir sıfat ile tahsîs edilmesi durumunda takdîm zorunlu olmamakla beraber, gramer olarak tercih edilmektedir. Cümle, âyetteki dizimiyle gelerek belâgat tercihinin, nahiv tercihinden öncelikli olduğunu gösterir. Zira söz konusu yapı kıyameti ve kıyametin vaktini öne çıkarmaktadır.³⁶

2.c. Belagi anlatımlarda kurgusal cümlelerle karşılaştırma

ez-Zemahşerî, İbrahim’in putları kırma hadisesini anlatan âyetin, ancak meânî ilminde derinleşen alimlerin anlayabileceği bir yapıya sahip olduğunu belirtir.

قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْئَةِ يَا إِبْرَاهِيمَ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظُرُونَ “İbrahim,” dediler. “Tanrılarımıza bunu yapan sen misin?” İbrahim; “Belki de şu büyükleri yapmıştır!” dedi. “Konuşabiliyorlarsa kendilerinden sorun!”³⁷ ez-Zemahşerî, bu âyetin tefsirinde, kullanılan “bel (belki de)” edatını, nahvî yorumlara girmeden ve İbrahim’in mücadelesi tanıklığında meânî esasına dayanarak örnekleme yoluyla şöyle açıklar: Yazısı çirkin bir arkadaşının, yazdığı güzel yazıya taaccüple bakıp “Bu yazıyı sen mi yazdın!” dediğinde vereceğin alaycı cevap; “Belki de sen yazmışsındır” şeklinde gelebilir. Bu örnek ve getirilen yoruma göre, İbrahim’in putları kırmadığına dair bir vurgusu ayette mevcut değildir. Aksine kırıdığına dair bir takrîr yani “evet, ben kırdım” anlamı vardır. Ancak bu takrîr; ta’rîz ve putperestler ile istihzâ eden bir üslûp içerisinde ifade edilmiştir.³⁸

ez-Zemahşerî’nin bu öz ve duru yaklaşımı, Sahîheyn’de geçen ilgili hadîs rivayetleri³⁹ ve kelim ilmi çerçevesinde ele alınması gerektiğinden bu çalışmanın alanını aşmaktadır. Ancak ifâde etmek gerekir ki, müfessir söz konusu hadiste İbrâhîm’e yalan isnâdını, ta’rîz unsurunun sûreten yalana benzetilmesi çerçevesinde değerlendirmektedir.⁴⁰ Ayrıca bir peygamberin inanılması asla düşünülemez bir sözü, inanılmasını umut ederek söylemesi sadece ez-Zemahşerî’nin hassasiyet gösterdiği peygamberlerin “sıdk (doğruluk)” ilkesiyle değil, aynı zamanda “fetânet (akıl ve zeka)” ilkesiyle de sorunludur.

³⁴ el-En’âm, 6/2.

³⁵ ez-Zemahşerî âyette kullanılan birinci ecelin; ölüm, dünya yaşamı veya uyku, ikinci ecelin ise, ağırlıklı görüş kıyamet vakti olmakla beraber berzah veya ölüm anlamlarına gelebileceğini kaydeder.

³⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 4.

³⁷ el-Enbiyâ, 21/62, 63.

³⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 121 (el-Enbiyâ, 21/62, 63).

³⁹ لم يكذب إبراهيم غير ثلاث...

⁴⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 69 (el-Bakara, 2/10).

Şu halde tefsir kaynaklarında⁴¹ ve ilgili hadîs şerhlerinde etraflıca ele alınan bu cümle tüm ihtimallerde düz-sığ mantıkla anlaşılmaya müsait değildir.⁴² Söz konusu âyetin meâlleri incelediğinde de farklı anlayışlara tanık olunur. Örneğin Elmalılı Hamdi Yazır gibi bazı meâl yazarları “belki” anlamını tercih ederlerken, Yaşar Nûri Öztürk, Süleyman Ateş, Muhammed Esed gibi meâl yazarları “hayır” anlamını kullanmışlardır.

2.d. İhtisâs karşılaştırmaları

Söz diziminde yapılan takdîmin ihtisâs ifade ettiğini⁴³ belirten ez-Zemahşerî,⁴⁴ karşılaştırmalı örneklerle bu yapının anlam üzerindeki etkisini, yeri geldikçe inceler.⁴⁵ Müfessirin en dikkat çekici yönlerinden biri, yaygın kullanımlı söz diziminde gelen ayetlerin bile karşılaştırma yönteminden hareketle özel bir vurgu içerebileceğini ifâde etmesidir. Buradaki bakış açısına yön veren soru, benzer ayetlerde örneğin takdim ile ihtisâs yapılmışken bir diğer ayette niçin normal yapının kullanıldığıdır.

Örneğin, وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ نَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ “Gemiye binin,” dedi. - Onun yüzmesi de, durması da Allah’ın adıyladır. Rabbim ise çok bağışlayıcı, çok merhamet edicidir”⁴⁶ gibi âyet ve bağlamlarda “İsmullah” takdim edilmiştir. اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ “Yaratan Rabbinin adıyla oku” âyetinde ise “Rabb’inin ismi” fiilden hemen sonra ve alışılmış söz dizimiyle gelmiştir. Bu normal durumu değerlendiren müfessir, gerekçe olarak vurguyu yani, vahyin başlangıç aşamasında ilk inen âyetlerle okumanın en önemli unsur olmasını gösterir.⁴⁷ Buna göre âyeti “Oku! Yaratan Rabbinin adıyla” şeklinde Türkçeye aktarmak nispeten daha uygun olabilir.

İhtisâs, bazen kelimelerin i’râbına yansiyarak da görülebilir. ez-Zemahşerî, en-Nisa sûrsinin 75. ayetindeki “مُسْتَظْفَيْنَ (zayıf düşürülmüşler)” kelimesinin bir ihtimalde ihtisâs olması cihetiyle mansûb olduğunu belirtir. Böylece toplumun zayıf kesimlerine, özellikle esir düşmüş veya inanmayanların baskısı altında ezilen Müslümanlara yardımın ayrıcalıklı fazileti vurgulanmış olur.⁴⁸

Müfessir kelimelerin tekrarında da ihtisâs olduğunu belirtir. Örneğin, Meryem sûresinde Allah’ın çocuk edinmediği vurgulanırken “er-Rahmân” ismi tekrar edilerek Allâh’a çocuk isnadının tutarsızlığı özellikle vurgulanmıştır.⁴⁹

Zaman zaman “إِنَّا” ve “نَحْنُ” kelimelerinin birbirini takip etmesi, hatta aynı ayette birden fazla tekrar etmesi dikkat çekici ihtisâs yapılarındandır. Bu durumda söz konusu

⁴¹ Bkz. et-Taberî, XIX, 568.

⁴² Bkz. Bayer, s. 138.

⁴³ Karşılaştırmalı örnekler için bkz. el-Cürcânî, Abdu’l-Kâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed, *Delâilü’l-İ’câz*, talik: Mahmud Muhammed Şakir, Mektebetü’l-Hanci, Kahire 2000, s. 82 vd; Bayer, s. 102.

⁴⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 18 (el-Fâtiha,1/1).

⁴⁵ Başlık detayları için bkz. Ebû Mûsâ, 322-326; Bayer, 39, 110, 114, 116, 139, 140, 141, 142, 150, 166, 172, 176, 179, 179.

⁴⁶ Hûd, 11/41.

⁴⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 13 (el-Fâtiha,1/1).

⁴⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 522.

⁴⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 42 (Meryem, 19/91, 92).

eylem, pekiştirme üzerine pekiştirme yoluyla Allah Teâlâ'ya has kılınır.⁵⁰ *إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَيِّتَ وَإِنَّا لَهُ* “ez-Zikr’i- Hatırlayış/Hatırlatma/Hatırlama kitabı’nı-Kur’an’ı şüphesiz biz indirdik. O’nu koruyacak olan da şüphesiz biziz”⁵¹ ayetinde bu vurguyu görmekteyiz. Ancak ifade etmek gerekir ki, Allâh’a raci bu tür çoğul zamirler, tek başlarına değerlendirildiklerinde mahiyet itibarıyla geniş açılımlar sunarlar. Konunun amacını ve hacmini aştığından değinilmemiştir.

İltifat sanatını da ihtisâs ile ilişkilendiren müfessir, *أَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَبَائِقَ دَاثٍ يَهْجَى مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَلَمْ هُمْ قَوْمٌ يَعِدُونَ* “...Onlar mı hayırlı, yoksa gökleri ve yeri yaratan ve size gökten su indiren mi? O suyla Biz, sizin bir ağacını bile yeşertemeyeceğiniz, nice güzelliklerle dolu bahçeler bitiririz. Allah ile beraber başka tanrı mı olur? Aslında onlar haktan ayrılan bir topluluktur”⁵² âyetinin tefsirinde gâîp sîgasından mütekellim sîgasına geçilerek ihtisâs yapıldığını belirtir.⁵³ ez-Zemahşerî’nin bu dikkati, aşamalarına tanık olduğumuz bitki yaşamının, Allâh’ın varlık ve kudretinin en yalın delillerden olduğu gerçeğini hatırlatıyor.

ez-Zemahşerî, yemin edilen şeylerde ihtisâs olduğu gibi yemin ile ilgili nitelemelerin de bu alana girdiğini kaydeder.⁵⁴ Kıyametin kopması hususunda “Rabb” üzerine yapılan yeminde, “Rabb” kelimesinin “Gaybın Alimi” nitelemesiyle gelmesi özel bir ihtisâs yapısı içermektedir. Genelleme yaparsak ayetin her bir parçası ana anlamı pekiştirmektedir ve kendilerine ait özel vurgulara sahiptir.⁵⁵

2.e. Fasl, Vasl, İsti’nâf Karşılaştırmaları

Sınırları tartışmalı olan vasl genel anlamda, bir cümle, i’râb’ta mahalli olmayan bir cümleye atfedilmesidir. Fasl ise, bu durumun tersidir.⁵⁶ İsti’nâf ise, önceki kelimeden tamamen bittikten sonra ilgili mukadder bir soruya cevap niteliği taşıyan yeni cümledir.⁵⁷

ez-Zemahşerî, beyân ilminin pek çok güzellikler barındıran bir kolu olarak nitelediği konumuzda, atıf farkı dışında birbirleriyle aynı olan cümleleri karşılaştırmalı olarak inceleyerek önemli çıkarımlarda bulunur. Atıf yapılmadan, *...ileride bileceksiniz...* ve “ف” atfıyla *فسوف تعلمون* “...ileride bileceksiniz” cümlelerinin karşılaştırmasında, ikinci kullanımda vasl edatıyla yapılan açık (zâhir) bir vasl; birinci cümlede ise gizli (hafî) vasl olduğunu söyler. Gizli vasl durumu, öngörülen bir sorunun cevabı olmak üzere isti’nâf cümlesi olarak takdir edilir. Söz konusu kullanımda “Peki biz yapa geldiğimizi

⁵⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 550; IV, 661 (el-Hicr, 15/9; el-İnsan, 76/23).

⁵¹ el-Hicr, 15/9.

⁵² en-Neml, 27/60.

⁵³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 361.

⁵⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 550 (Sebe, 34/3-4).

⁵⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 550 (Sebe, 34/3-4).

⁵⁶ Tabl, *Uslûbu’l-İltifât fi’l-Belâğati’l-Kur’âniyye*, Daru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire 1998, s. 62.

⁵⁷ Muhammed b. Muhammed et-Tenûhî, *el-Aksa’l-Karîb*, Kahire 1327, s. 68; bkz. Ebû Musa, 359-365; Bayer, 142-146.

yapmaya devam etsek, sen de yapacağını yapsan ne olacak?!" sorusu mukadderdir ve taraflar arası açık veya kapalı bir diyaloga işaret eder.

ez-Zemahşerî, cümleler ve üslûbun hareketliliği (tefennün) üzerinde önemle durarak, isti'nâf takdirindeki cümlelerin daha belîğ olduğunu kaydeder. Elbette müfessirin bu görüşlerini, onun cümlelerin fehvâsını ve bağlamını esas alan en belirleyici düşüncesiyle birlikte değerlendirmek gerekir. Zira cümlelerdeki bu tefennün, esas itibarıyla anlamdaki tefennün ve farklı noktalara vurgunun bir yansımasıdır.⁵⁸ Abdulkâhîr'in ((ö. 471/1078-79) nazmu'l-maânî dediği de budur.

قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ مَا أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا فَأْتِ بَآيَةٍ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ *"Dediler ki, kesinlikle sen iyice büyülenmişsin. Bir insansın bizim gibi ..."*⁵⁹ âyetleri ile aynı sûrenin (eş-Şuarâ) 185-186. ayetleri arasında "atıf vâvı" dışında bir fark yoktur. Bu farkı inceleyen ez-Zemahşerî, Eyke kavmiyle ilgili olan ve "و" kullanılan ayetin; sihir ve beşeriyet vasıflarının her ikisinin de peygamberlik nitelikleriyle beraber düşünülmediği bir toplumun inancını yansıttığını belirtir. Atıf kullanılmayan ayet ise, Semûd kavminin insanların peygamber olamayacağı yanlış inancına vurgu yapar.⁶⁰

ez-Zemahşerî, isti'nâf cümlelerinde ayrıca, bir inanç ve düşüncenin keskin reddiyesi,⁶¹ ta'cîb (hayret uyandırma),⁶² ta'lîl (gerekçelendirme),⁶³ te'kîd (pekiştirme)⁶⁴ hedeflerinin de gerçekleştirildiğini ifade etmektedir.

Örnek olarak, وَإِذَا لَعُوهُ الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ. *"İnananlarla karşılaştıkları zaman, inandık derler. Şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise derler ki, "Biz sizinleyiz, onlarla sadece eğleniyoruz". Allah onlarla alay eder ve taşkınlıkları içinde şaşkınca dolaşmalarına mühlet verir."*⁶⁵ Görüldüğü gibi ikinci ayet atıf yapılmadan başlamıştır. Bu kullanım yanlış inanç ve düşüncenin keskin reddiyle ilişkilidir.⁶⁶

2.f. Tekit karşılaştırmaları

ez-Zemahşerî'nin karşılaştırma yöntemini uyguladığı en ilginç te'kîd yapılarından birine, وَظَنُوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ *"...onlar da zannettiler ki kendilerini Allah'tan koruyacak engelleridir korunaklı yapıları, fakat..."*⁶⁷ âyetinin tefsirinde rastlamaktayız. Müfessir ayetin nazmı dışında daha alışıldık iki cümle yapısıyla karşılaştırmalar yapar.

⁵⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 375 (Hûd, 11/39).

⁵⁹ eş-Şuarâ, 26/153-154.

⁶⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 322.

⁶¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, el-Bakara, 2/15 (I, 70).

⁶² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 319 (Yûnus, 10/7).

⁶³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 41 (el-Bakara, 2/2).

⁶⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 338 (Âl-i İmrân, 3/19).

⁶⁵ el-Bakara, 2/14, 15.

⁶⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 70.

⁶⁷ el-Haşr, 59/2.

Âyet ve yapıları yaygın olarak kullanılan alternatif cümleleri alt alta sıralandığında aralarındaki fark daha açık görülecektir:

Âyet: ...وَأُظِّنُوا أَنَّهُمْ مَّا نَعْتُهُمْ حُصُونُهُمْ...

1. Alternatif: ...وَأُظِّنُوا أَن حُصُونَهُمْ تَمْنَعُهُمْ...

2. Alternatif: ...وَأُظِّنُوا أَن حُصُونَهُمْ مَانَعَتُهُمْ...

Yukarıdaki her iki alternatif cümle Arapçada en fazla kullanılan söz dizimine sahiptir. Âyetin söz dizimi ise kurallı olmakla birlikte oldukça dikkat çekici oranda farklıdır. Haberin takdîmi; söz konusu kişilerin mustahkem yapılarına ve kalelerine duydukları güveni vurgular. “ان” nâsihasına zamirin isim yapılması ve bu zamire cümlelerin isnâd edilmesi; kendilerine duydukları öz güvenin varlığı aşırılığa ve hiç kimseye aldırış etmeyecek bir ruh haline delalet eder. Bu tekitler alternatif cümlelerde mevcut değildir.⁶⁸

2.g. Hatime/Bitiş cümleleri arasındaki karşılaştırmalar

Ayetlerin kısa bitiş cümleleri ve bu cümlelerdeki odak kelimeler, Kur’ân-ı Kerim belâğatının en önemli özelliklerinden birini teşkil ederler. Doğal olarak o ana kadar anlatılan ve anlatılacaklarla büyük bir uyum içinde olan bu bölümler, ez-Zemahşerî’nin de inceleme alanına girmiştir. Müfessir bu konuda da, farklara karşılaştırmalı olarak bakan ve sürecin sonuçlarını belirleyen metodunu uygulamaktadır.

Konuyla ilgili ara bir not olarak belirtmek gerekir ki, ez-Zemahşerî’ye göre seslerin birbirleriyle uyumu ve muhatapta oluşturduğu duygular önemli olmakla birlikte, bu durum, mananın sese feda edileceği veya sesin mutlak manada belirleyici olduğu anlamına gelmez. Şu kadarı var ki, aynı anlamı içeren iki lafızdan birinin seçilmesinde ses yapısı belirleyici olabilir.⁶⁹ Hâsılı konuya bakış anlam odaklı olacaktır.

Örneğin müfessir, ilgili âyet sonlardaki “يشعرون”⁷⁰ ifadesinin, tecrübelerle sabit dünyevi gerçekleri görme ve bilme; “يعلمون”⁷¹ ifadesinin, düşünce ve delillendirme, “يفقهون”⁷² ifadesinin, ince düşünce ve keskin zekâ, “يعقلون”⁷³ ifadesinin, açık alametleri doğru okuma ve değerlendirme ile ilgili olduklarını belirterek, tüm bu kullanımların siyâkla uyumu üzerinde durur.⁷⁴

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ

⁶⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 486; Ebû Mûsâ, 342-349; Bayer, 167-172.

⁶⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 626 (el-Müzzemmil, 73/8).

⁷⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 69 (el-Bakara, 2/12).

⁷¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 72 (el-Bakara, 2/13).

⁷² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 48 (el-En’âm, 6/98).

⁷³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 573 (en-Nahl, 16/10).

⁷⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 72; II, 48; II, 573 (el-Bakara, 2/13; el-En’âm, 6/98; en-Nahl, 16/10).

1-“Onlara *yeryüzünde* لَا يَعْلَمُونَ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ

bozgunculuk yapmayın dendiğinde, derler ki, bizler ancak iyileştirenler/düzeltenleriz. Dikkat edin, onlar bozguncuların tâ kendisidir, fakat görmezler.”

2- “Onlara siz de herkesin inandığı gibi inanın, dendiğinde, derler ki, o hafif akıllılar gibi mi inanalım? . Oysa asıl akıllı hafif olanlar onlardır, fakat bilmezler.”⁷⁵

Birbirine yakın, simetri gibi duran bu iki bölümün birincisinde لَا يَشْعُرُونَ ikincisinde ise لَا يَعْلَمُونَ kullanılmıştır. ez-Zemahşerî, dinin ancak akıl ve düşünceyle kavranabileceğini, bu sebeple inancın bilgiyle, inançsızlığın ise bilgisizlikle ilişkilendirildiğini belirtir. Yeryüzünde bozgunculuk yapmak ise, eylemler ve sonuçlar itibarıyla herkes tarafından gözlemlenebildiği için duyularla ilişkilendirilmiştir. Görüldüğü üzere müfessirin üzerinde durduğu esas nokta lafız değil anlamdır.⁷⁶

Bazen ilk bakışta uyumsuz ve ilgisizmiş gibi gözüken cümle bitişlerini de inceleyen ez-Zemahşerî, bu tür kullanımların insanoğlunu düşünmeye sevk eden bir takım veriler içerdiğini, böylece cümlelerin ardında yatan anlamların okunması gerektiğini uygulamalı olarak gösterir.

“De ki: Onu, göklerin ve yerin bütün sırrını bilen indirdi. O çok bağışlayıcı, çok merhamet edicidir”⁷⁷ âyetinde bağlam da düşünüldüğünde normal olarak hatime/bitiş cümlesinin bir ceza tehdidi veya benzer bir nitelikte olması beklenirken, Allah'ın merhamet ve bağışlamasından bahsedilmesi dikkatleri çeker. ez-Zemahşerî, bu cümlede aslında ceza vurgusunun pekâla bulunduğunu çünkü ancak cezaya kadir olanların bağışlayabileceğini belirtir. Ayrıca bu ifade muhatapların (üstü örtülü ifade edilen cezanın tahakkukundan korkanların) akıllarını başlarına devşirmeleri için bir zaman tanımadır.⁷⁸ Bir diğer ifadeyle bitiş cümlesi, merhametini öne çıkaran mutlak güç sahibi Yaratıcı'nın kötü kullarını iyiliğe teşvik anlamlarıyla dolu bir cümledir ve uyum tüm düzlemleri kapsayan bu ilişkinin kendisindedir.

Öte yandan âyet sonlarındaki fâsılalar, vakfın tesbiti ve bir sonraki cümlelerin isti'nâfiyla da ilgilidir.⁷⁹ Örneğin, وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا “Rabbimiz!, derler. “Biz efendilerimize ve büyüklerimize itaat ettik. Onlar da bizi yoldan saptırdılar”⁸⁰ âyetindeki “السبيلَا” kelimesi, normal hallerde nahiv kurallarına göre sonuna elif harfini almaz. Burada ise âyet sonunu belirlemek ve bir sonraki âyetin isti'nâf olduğunu işaret etmek üzere elif

⁷⁵ el-Bakara, 2/11-13.

⁷⁶ Bkz. ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 72 (el-Bakara, 2/13).

⁷⁷ el-Furkan, 25/6.

⁷⁸ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, III, 258.

⁷⁹ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, III, 545 (el-Ahzâb, 33/67).

⁸⁰ el-Ahzâb, 33/67.

harfini almıştır.⁸¹ Yani sesteki uyum anlam etkisinden hali değildir. Bu anlam da her zaman ait olunan cümlede değil etki alanındaki diğer cümlelerde tezahür edebilir.⁸²

2.h. Direk-dolaylı anlatım karşılaştırması

Kur'ân-ı Kerîm'in îcâzındaki (manada bir eksiklik veya yanlış anlamaya mahal vermeden mümkün olan en kısa anlatım⁸³) i'câzıyla beraber ele aldığı konuyu dolaylı olarak ve imkân dâhilinde gözüken kısalıktan daha uzun bir şekilde işlemesi dikkatleri çekmektedir. ez-Zemahşerî olası ihtimalleri karşılaştırma ve çıkan sonuçları değerlendirme metotlarını kullanarak bu tür yapıların anlam genişliğine değinmektedir.⁸⁴

“...Bebeğin (velayet hakkının) sahibi babaya, emzirenlerin yiyecekleri ve giyecekleri geleneklere uygun olarak bir borçtur...”⁸⁵ âyetinde “والد (baba)” kelimesi yerine “مولود له (çocuk/bebek kendisine ait olan baba)” ifadesi tercih edilerek bir hukuki ibarede ‘dört harfli doğrudan anlatım’ yerine ‘yedi harfli dolaylı anlatım’ tercih edilerek çocuğun velayetinin ve bakım masraflarının babaya ait olduğu gerçeği ek bir hüküm olarak vurgulanmış olmaktadır. Ayetin asıl odak noktası ise babaların, çocuklarını emzirenlerin bakımını üstlenmek zorunda oldukları hükmüdür.⁸⁶

2.1. Aynı cümle yapılarının siyak bağlamında karşılaştırılması

ez-Zumer sûresinde iki farklı ayette müminlerin cennete, kâfirlerin ise cehenneme “grup grup sevk edildikleri” şöyle nitelenmektedir:

وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا

“İnkâr edenler bölük bölük cehenneme sevk edilirler...”⁸⁷,

وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَىٰ الْجَنَّةِ زُمَرًا

“Rablerine karşı gelmekten sakınanlar ise, bölük bölük cennete sevk edilirler...”⁸⁸

Aynı ifade yapısının birbirlerine tamamen zıt gruplar için kullanılması, müfessir tarafından belâğî açılımlara konu edilmiştir. Buna göre varılacak nokta, o noktaya yönelen hareketin niteliğinde değişmelere sebep olmaktadır. Şu halde kâfirlerin cehenneme sevk, zorlu ve meşakkatli; müminlerin cennete sevk ise zevkli ve süratli gidişi anlatmaktadır.⁸⁹ Aynı ifadenin her iki zümre için kullanılması hedef vurgusunu ön plana çıkarmaktadır. Şu

⁸¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 545 (el-Ahzâb, 33/67).

⁸² Bkz. Bayer, 185-187.

⁸³ Bkz. Abdu'l-Muteâl es-Saîdî, *el-Belâgatü'l-Âliye İlmü'l-Meânî*, 2. Baskı, Mektebetü'l-Âdâb, Mısır 1991, s. 116, 117, 132, 133.

⁸⁴ Bayer, s. 88.

⁸⁵ el-Bakara, 2/233.

⁸⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 262.

⁸⁷ ez-Zumer, 39/71.

⁸⁸ ez-Zumer, 39/73.

⁸⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 141.

halde kelimeler, sadece sahip oldukları anlamlarla değil bağlantılı oldukları konuyla da etki ve anlatım alanı kazanırlar.⁹⁰

2.j. Yakın anlam ifade eden farklı kelimeler ve söz dizimine sahip âyetler arası karşılaştırma

Ayetler arası karşılaştırma metodunu etkin bir şekilde kullanan ez-Zemahşerî, zahirde birbiriyle benzeşen cümlelerin farklı delâlet merkezlerini belirlemeye gayret eder. *وَأَنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جَلِيلٍ لَا يُحْمَلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ* “Yükü altında ezilen, başkasının ezici yükünü yüklenmez, ağırlıklar altında olan, yükü için yardım istese ve istediği yakını da olsa hiç bir yükü hafifletilmez...”⁹¹ âyetinde birbiri ardınca ilk bakışta tamamen aynı gerçeği ifade edebileceği düşünülen iki cümle kullanılmıştır. ez-Zemahşerî bu cümlelerin delâlet ve hedef farklılığını şöyle tefsîr eder: Birinci cümlede; Allah Teâlâ'nın adaletine ve herkesi ancak kendi suçları sebebiyle muâheze edeceğine vurgu varken, ikinci cümlede; o gün mutlak manada hüküm ve yardım sahibinin yalnızca kendisi olduğuna ve Allah'ın dışında herkesten ümitlerin kesileceğine vurgu vardır.⁹² Şu halde ayetlerin delâletini anlamak için ilgili diğer ayetlerle ve kurgusal olası cümlelerle karşılaştırarak çıkan sonuçları değerlendirmek doğruların tespitinde çok verimli bir metot olarak belirlemektedir.⁹³

2.k. Takdim-te'hîr açısından karşılaştırma

ez-Zemahşerî diğer alanlarda olduğu gibi takdim meselesinde de gramer ve belâgat çıkarımlarında, ilgili Kur'ân ayetleriyle karşılaştırma, alternatif yapılardan elde edilen sonuçlarla mevcut yapıyı mukayese etme ve elde edilen sonuçların sağlamasının yapılması metotlarını kullanmaktadır.

Kur'ân hakkındaki, *ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* “Kendisinden hiç şüphe yoktur...”⁹⁴ âyetinde, “*لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ*”⁹⁵ âyetinde görüldüğü gibi takdim yapısı kullanılmamıştır. ez-Zemahşerî buna gerekçe olarak vurgunun, “diğer tüm kitapların aksine Kur'ân'da şüphe olmadığı” üzerinde değil, “Kur'ân'da şüphe olmadığı” üzerinde odaklanmasını gösterir. Görüldüğü gibi burada başka bir ayetle karşılaştırılarak takdimin varlığı değil, yokluğu ve takdim yapıldığı takdirde hangi sonuçları doğuracağı değerlendirilmiştir.⁹⁶ Cennet içeceğinde ise dünya içkilerin aksine hiçbir olumsuz etki söz konusu değildir.

2.1. Tertîp karşılaştırmaları

الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ

⁹⁰ Bayer, s. 89.

⁹¹ Fâtır, 35/18.

⁹² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 588.

⁹³ Bayer, 107.

⁹⁴ el-Bakara, 2/2.

⁹⁵ el-Kasas, 28/47 (ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 404).

⁹⁶ Bkz. Bayer, 112.

“Elif, Lâm, Râ. Bunlar kitabın ve apaçık bir Kur’ân’ın âyetleridir”⁹⁷

طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ

“Tâ, Sîn. Bunlar sana, Kur’ân’ın ve apaçık bir kitabın âyetleridir”⁹⁸

Yukarıdaki âyetler karşılaştırıldığında “Kur’ân” ve “Kitap” kelimeleri arasında dizim değişikliği görülür. ez-Zemahşerî bu durumu “ikil (tesniye)” kelimeler gibi değerlendirir.⁹⁹ ez-Zemahşerî’nin görüşü biraz daha açılırsa, Kitap ve Kur’ân arasında belli bir mutabakatın olduğu sonucuna varılabilir. Bir başka ifadeyle denilebilir ki, gerçek kitap Kur’ân’dır veya Kur’ân gerçek kitaptır.¹⁰⁰

2.m. İstisna türleri arasındaki karşılaştırma

Müfessirin alternatif cümle ve kelime yapılarını değerlendirdiği âyetler, konunun karşılaştırmalı incelenişi açısından dikkatleri çekmektedir.

لَيْسَ لَكُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ صَرِيحٍ “Onlar için kuru dikenden başka yemek yoktur”¹⁰¹ âyetindeki istisnâ iki şekilde anlaşılabilir. Birinci ihtimalde, insanların cehennemde, hayvanlara ait bir yiyeceğe mahkûm edileceği belirtilirken, ikinci ihtimalde “Onun güneşten başka gölgesi yok” örnek cümlesinde olduğu gibi, aslında “darî”in yani kuru şibrîkin¹⁰² hayvanların bile yiyeceği olmadığı, dolayısıyla yiyecek sınıfında düşünülmemeyeceği söz konusudur.¹⁰³ Görüldüğü üzere müfessir, istisna-i muttasıl öncelikli olmak üzere istisna-i munkatı ihtimalini de değerlendirir. İlk ihtimale göre dünyada son derece şaşkın oldukları beyân edilen gürûhun ahirette de hayvanların bile yemediği şeyleri yemeye müstahak olacak kadar düştükleri vurgusu öne çıkar. İkinci ihtimalde ise yukarıda nitelenen zümrelerin, gıda niteliği taşımayan, aksine vücudu zehirleyen şeyleri yiyecek kadar kötü durumda oluşlarının beyânı söz konusudur.

2.k. 2.n. Soru cümleleri ile ihbârî cümlelerin karşılaştırılması

Belagî soruların varlık sebebi ve diğer haberî cümlelerden farkı, üzerinde önemle durulması gereken önemli noktalardandır.

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ “Allâh’ı nasıl inkâr edebilirsiniz ki?!...”¹⁰⁴ ayeti ile ‘Sizi inkârınızdan dolayı kınıyor ve yanlış yolda olduğunuzu net bir şekilde beyân ediyorum’ muhtemel cümlesini karşılaştırmak konunun belli bir noktasını çözümleyebilir. Buna göre, kaydettiğimiz âyetin

⁹⁷ el-Hicr, 15/1.

⁹⁸ en-Neml, 27/1

⁹⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 547; III, 335 (el-Hicr, 15/15/1; en-Neml, 27/1).

¹⁰⁰ Bayer, s. 116.

¹⁰¹ el-Gâşiye, 88/6.

¹⁰² Darî’: Hicâz bölgesinde yetişen şibrîk bitki türünün kurumuş hali. Şibrîk’in bilimsel tür adı ononis’tir.

¹⁰³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 729.

¹⁰⁴ el-Bakara, 2/28.

kısalığıyla beraber anlam ve duygu yönünden daha zengin olması en belirgin özellik olarak göze çarpmaktadır.¹⁰⁵

Yargı içeren âyetlerin yanı sıra, yargıyı muhataplara bırakan Kur'ân üslûbu, belâğî yönden farklı bir boyut kazanır. Düşünce ve duygu sürecinde aktifleştirilen muhatap, metnin içine sorularla çekilmekte, böylece monolog düzleminden çıkılmaktadır. Elbette bu sürece ortak aklın kabulleri eşlik eder. Netice olarak, anlam genişlemesi ve muhatabı aktifleştirme, ihbârî cümlelerle karşılaştırdıklarında soru üslubunun en belirgin özelliği olarak gözükmektedir.¹⁰⁶

2.o. Soru cümlelerinde tertip karşılaştırması

ez-Zemahşerî, cümle yapısının ve nazımının soru cümlelerinde de belirleyici olduğunu ve bu sebeple soru edatından sonra gelen kelimenin sorunun odağında bulunduğunu kabul eder. Elbette burada nahiv itibarıyla soru edatının cümle üzerinde i'râb yönünden bir etkisi olmadığı kuralının ötesinde, cümle yapıları arasındaki farklılığa götüren sebeplerin belâğî gayelerle ele alınması söz konusudur. Dolayısıyla nahiv ve gramer arasında bir çatışmanın olduğunu söylemek mümkün değildir. Müfessir *Şerhu'l-Makâmât*'ında, "Zeyd'i dövdün mü?" ve "Zeyd'i mi dövdün" (أضربت زيدا ve أزيدا ضربت) cümlelerini karşılaştırmaktadır. Soru edatlarının i'râb yönünden etkisi olmadığını belirten müfessir, öte taraftan cümlelerin içerdiği vurgu farkına dikkat çeker.¹⁰⁷

"Onların içinde *وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يَبْصُرُونَ* senin söylediklerini dinlemeye gelenler var. Şayet akıllarını kullanmıyorlarsa sen mi sağırlara duyuracaksın?! İçlerinden sana bakanlar var. Görmüyor olsalar körleri sen mi yola götüreceksin?!"¹⁰⁸ ayetlerinde soru cümlesi kalıbıyla, özellikle soru edatının "sen" kelimesinin başına getirilmesiyle, kalp gözü ve kulağı kapalı olanlara hidayet vermenin Resullulâh'ın elinde olmadığı beyân edilmiş ve âyet'in vurgusu böylece "sen mi?" yapısı üzerinde yoğunlaşmıştır.¹⁰⁹

3. Cümle topluluğu düzeyi

3.a. Cümle toplulukları arasında karşılaştırma

Peygamber aleyhisselam ile Cebrâil aleyhisselamı niteleyen ayetlere dayanarak aralarında mukayese yapmak isteyen ez-Zemahşerî oldukça tuhaf bir çıkarımda bulunmaktadır. İlgili ayetlerin ilk üçünün Cebrail'i son ayetin ise Hz. Peygamber'i anlattığına dikkat edilirse durum daha net anlaşılacaktır.

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ . ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ . مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ . وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ

¹⁰⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, I, 125, 136 (el-Bakara, 2/28, 44).

¹⁰⁶ Bayer, 124.

¹⁰⁷ ez-Zemahşerî, *Şerh'ul-Makâmât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut 1402, s. 171.

¹⁰⁸ Yûnus, 10/42, 43.

¹⁰⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, II, 337.

“O ‘arş sahibi’nin katında güç sahibi ve orada itaat edilen emîn bir elçinin getirdiği sözdür. Yoksa arkadaşınız, mecnûn değildir.”¹¹⁰ ez-Zemahşerî, ayetler arasında yaptığı karşılaştırma neticesinde Cebrâîl’in Hz. Peygamber’den yüceliğini ortaya koymaya çalışır.¹¹¹

Hâlbuki yukarıdaki âyetlerde Kur’ân’ın ilâhî bir vahiy olduğu, dolayısıyla Peygamber aleyhisselam’ın risaletinin hakikati beyan edilir. Bu itibarla gerçekte her âyet bizatihi Peygamber aleyhisselam’a övgüdür, onun şanını yüceltmedir. Zira konumuz bağlamında Cebrâîl, ‘Kitab’ın baş muallimine teslim edilmesinden sorumlu bir emanetçidir. Onun yüceliği muallimin yüceliğini gölgelemez aksine artırır. Müfessirimizin burada düştüğü veya düşmek zorunda bırakıldığı hata; bağlantılı bir bütünün cüzleri arasındaki bağları görmezden gelerek aralarında karşılaştırma yapmasıdır.¹¹²

Müfessirin incitici cümleleri ve karşılaştırmaları elbette bu örneklerle sınırlı değildir. Çalışmanın hacmini aşmamak için diğer örneklerle ve detaylara değinilmemiştir.¹¹³

3.b. Soru-cevap karşılaştırmaları

Kur’ân-ı Kerîm’in soru-cevap üslûbu, diyaloglarda kullandığı yöntemlerden biridir. Soru ve cevap arasındaki ilişki bazen, ilk bakışta uzak bağlantılı gibi görünmesine rağmen dikkatli bir bakış, bu farklılaşmalarda pek çok incelik ve derinlik görebilir. ez-Zemahşerî’nin soru ve cevap arasındaki ilişkiye önem vermesi, karşılaştırmalar yaparak çıkarımlarda bulunması, tabir yerindeyse psikolojik tahliller yapması ve ana gayeye yönelimi tefsîr ve belâgat uygulamalarında önemli ufuklar açmaktadır.

“وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى قَالَ هُمْ أُولَاءِ عَلَى أَثَرِي وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى” *“Niçin halkını bırakmakta acele ettin, ey Musa?” Dedi ki; Onlar izimde olanlardır, sana acele ettim ki rabbim, hoşnut olasın*”¹¹⁴ ayetinin tefsîrinde ez-Zemahşerî, cevabın ilk kısmının soruya mutabık olmadığı yönünde gelebilecek itirazı değerlendirirken Hz. Musa’nın zihin dünyasına yolculuk yapar. Cevabın ilk bölümünde Hz. Musa, aslında kavminden çok da ayrılmadığını, kendisiyle kavmi arasında az bir mesafe olduğunu ifade edip, ikinci cümlede sorunun asıl cevabını verir.¹¹⁵ Bu soru ve cevap aynı zamanda, Musa kavminin başsız bırakıldığında neler yapabileceği yönünde önemli ipuçları sunar. Soru Hz. Musa’nın endişesini celp ederken, verdiği cevap bu endişenin önceden de kendisinde var olduğunu, ancak aralarındaki kısa mesafenin kavminin sapmasını engelleyecek uzunlukta olmadığını bildirmektedir. Kıssanın sonu tam da sorunun sorulmasının doğruluğunu isbat edecek şekilde, yani aralarındaki kısa mesafeye rağmen kavminin sapmasıyla neticelenmiştir. Hâsılı, işin başındaki soru ve cevap ilişkisi, işin sonunu haber vermektedir.

¹¹⁰ et-Tekvîr, 81/19-22.

¹¹¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 699 (et-Tekvîr, 81/19-22).

¹¹² Eserin ta’lîkinde konu; Mutezile inancında Cebrâîl’in Hz. Peygamber’den, Ehl-i sünnet inancında ise Hz. Peygamber’in Cebrâîl’den üstün olduğunu kaydettikten sonra âyetlerdeki niteleme farklılıklarını Cebrâîl’in Kur’ân’ın indiği toplumda tanınmamasına, dolayısıyla tafsilatıyla anlatılmasının murad edilmesine bağlanılır. (IV, 699).

¹¹³ Bkz. Bayer, s. 48-51.

¹¹⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Tâhâ, 20/83, 84.

¹¹⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 78.

3.c. Mukabele yöntemine dair karşılaştırmalar

Mukâbele teriminin en önemli uygulamaları metin içindeki bir verinin karşılığını kullanmak veya farklı bir mütekellimin sözlerini ve düşüncesini kullanarak cevap vermek şeklinde karşımıza çıkar.

İhtibak sanatı olarak adlandırılan birinci türe aşağıdaki âyet örnek olarak gösterilebilir.

“O Allah ki, dinlenmeniz için geceyi, aydınlık olarak da gündüzü sizin için var etti. Doğrusu Allah insanlar üzerinde pek büyük lütuf sahibidir; fakat insanların çoğu şükretmezler”¹¹⁶ Müfessir âyetin tefsirinde, konuyu farazi bir soru üzerinde tartışmaya açarak ihtimalleri değerlendirir. İlk bakışta gece ve gündüz anlatıldığına göre bu iki kelimeyle ilgili yapıların da aynı olmasının mukabele sanatı açısından daha yerinde olabileceğini, ancak durumun sanılanın aksine olduğunu belirtir. Buna göre; şayet “مبصرا” hâl yapısı yerine “ليبصروا فيه” denilseydi, ayette, isnâd-ı mecâzî kullanılmayacağı için fesahat açısından bir kayıp olurdu. Diğer taraftan uyum “لنسكونوا فيه” yerine “سأكنّا” değişimi ile yapılsaydı, insanların sükûnet bulması anlamının kaybolup hakikat anlamıyla gecenin sükûneti anlamı ağırlık kazanabilirdi.¹¹⁷ Netice olarak lafzî mukabele yerine manevî mukabelelerin tercih edilmesi veya mukabeleden kısmen uzaklaşılması bir takım anlamla ilgili belâğî esaslara dayanmaktadır.¹¹⁸

İkinci tür mukâbeleda metne yansıyan metin dışı verilerin kullanıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla âyet, karşıtın düşüncesiyle ona verilen cevap arasındaki kuvvetli bağ üzerine kurulur. “Allah, sivrisinekle yahut ondan daha küçüküyle misal vermekten çekinmez...”¹¹⁹ Müfessir bir ihtimalle âyetin, kâfirlerin sözlerine veya sorularına karşılık gelebileceğini ifade ederek, bu durumda güzel söz söyleme sanatına ait harika bir sanat olan “mukâbele ve cevabın soruyla örtüşmesi (mukabele ve itbâku'l-cevâb ale's-suâl)” sanatının var olacağını belirtir. Buradaki sorudan maksat, inkârcıların; “Muhammed'in (sa) Rabbi, karasinek ve örümcek gibi şeylerle mesel getirmeye haya etmiyor mu? demiş olmalarıdır.¹²⁰ Görüldüğü gibi ez-Zemahşerî, âyetlerin arka planında bulunan sebep-i nüzûl gibi metin dışı unsurları değerlendirmeyi de ihmal etmemektedir.

Sonuç

Zemahşerî'nin, kilit sorularına cevap ararken veya tefsir metodunu kurarken başvurduğu en önemli anahtarlar, başta mukâbere olmak üzere, tahlîl, istikrâ ve te'kid yöntemleridir. Müfessir, âyetlerdeki farklı delâlet merkezlerini belirlemek için aynı öz

¹¹⁶ el-Mu'min, 40/61.

¹¹⁷ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, 171.

¹¹⁸ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 644 (el-İsrâ, 17/46).

¹¹⁹ el-Bakara, 2/26.

¹²⁰ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 118.

anlamı karşılayacak muhtemel alternatif cümleler ile benzer Kur'ân âyetlerini iki tür veri olarak kullanır. Bu süreç, ilgili yapıların ana metinle karşılaştırılması, elde edilen tefsîrî anlamın âyete yerleştirilerek yeniden okunması, farkların tespiti ve çıkan sonuçların değerlendirilmesi şeklinde cereyân eder.

ez-Zemahşerî'nin zaman zaman uygulamasını detaylarıyla gösterdiği söz konusu yöntemler bir matematik probleminin çözümünü ve çözümün doğruluğunun denetlenmesini andırmaktadır. Bu yönleriyle *el-Keşşâf* tefsiri, karşılaştırma ve bağlantılı metotlar ile bu metotların uygulama usulleri hakkında önemli veriler taşır.

Ancak ifade etmek gerekir ki müfessirin tüm karşılaştırmalarına ve elde ettiği sonuçlara katılmak mümkün değildir. Buradaki problem, müfessirin Keşşâf'ta çizdiği oldukça özenli deyim yerindeyse diplomatik üslubundan ve akılcılığından beklenmeyen bir şekilde zaman zaman bağlı olduğu mezhebin ön kabullerine ulaşma amacıyla objektiflikten uzaklaşması ve kendi yöntemlerini eksik uygulamasıdır. Çelişki gibi anlaşılmaya müsait bu durum, Zemahşerî'nin içinde bulunduğu siyasi ve itikadi baskılardan tamamen âzâd olamadığı kanaatini uyandırıyor.

Kaynaklar

Bayer, İsmail, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, *Keşşaf Tefsirinde Belagat Uygulamaları*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2013.

Ebû Musâ, Muhammed Huseyn, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî ve Eseruhâ fî'd-Dirâsâti'l-Belaâgiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, ty.

el-Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *İ'câzu'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Meârif, Mısır, ty.

el-Cürcânî, Abdu'l-Kâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Delâilu'l-İ'câz*, talik: Mahmud Muhammed Şakir, Mektebetu'l-Hanci, Kahire 2000.

İbn-i Mucâhid, *Kitabu's-Seb'a fî'l-Kırâât*, thk. Şevkî Dayf, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty..

İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırââti'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabba, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty..

es-Saîdî, Abdu'l-Muteâl, *el-Belâgatü'l-Âliye İlmü'l-Meânî*, 2. Baskı, Mektebetu'l-Âdâb, Mısır 1991.

es-Seâlibî, Ebû Mansûr, *Fıkhü'l-Luga ve Sirru'l-Arabiyye*, I-II, Mektebetu'l-Hancî, el-Kâhire 1998.

Tabl, Hasan, *Uslûbu'l-İltifât fî'l-Belâgati'l-Kur'âniyye*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1998.

et-Tenûhî, Muhammed b. Muhammed, *el-Aksa'l-Karîb*, Kahire 1327.

Zemahşeri'nin Keşşaf Adlı Tefsirinde Karşılaştırma Yöntemi

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serrî, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, I-V, thk.,Abdulcelîl Şelebî, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1998.

ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidî't-Tenzîli ve Uyûni'l-Ekâvîli fî Vucûhi't-Te'vîl* I-IV, (Dört haşiyesiyle beraber: *el-İntisaf, el-Kâfiyyuş-Şâfi, el-Merzûkî, Muşâhidu'l-İnsâf*) tsh.: Muhammed Abdusselâm Şâhîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424.

-----, *Şerh'ul-Makâmât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut 1402.

**TEFSİRDE İÇERİK –YÖNTEM İLİŞKİSİ ÜZERİNE
BİR DEĞERLENDİRME**

Ahmet ÇELİK¹

Öz

Bu makale, tefsirde içerik ve yöntem ilişkisini konu edinmiştir. Genel anlamda âyetlerin gerçek manasını tespit etme faaliyetine tefsir, bu faaliyeti konu edinen ilim dalına da tefsir ilmi denir. İlk tefsir çalışmaları Hz. Peygamber ve sahâbeden, âyetlerle ilgili rivâyetlerin aktarımı ve bir araya toplanmasıyla başlamıştır. Uzun bir süre bu yöntem kullanıldıktan sonra akla dayalı tefsir çalışmaları yapılmıştır. Zamanla farklı tefsir ekolleri ortaya çıkmış olup bunların her birisi, Kur’ân âyetlerini kendi bakış açısıyla yorumlamaya çalışmıştır. Tefsir alanında yaygın olan kanaat, âyet hakkında yapılan açıklamanın, müfessirin tefsirde izlediği yönetime göre şekilleneceğidir. Oysa yaptığımız bu çalışmayla açıklaması yapılacak âyetin içeriğinin, tefsirde en az izlenen yöntem kadar -bazen daha fazla- etkili olduğunu göstermeye çalıştık. Bu çerçevede örnek olarak seçilen Nur Sûresi 35. Âyet, tarihsel süreç içinde öne çıkan tefsirler ışığında incelenmiş ve ortaya çıkan sonucun belirttiğimiz fikri teyit eder nitelikte olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, içerik, yöntem, ilişki, değerlendirme.

**AN EVALUATION ON THE RELATIONSHIP BETWEEN CONTENT AND
METHOD IN INTERPRETATION OF QUR’AN**

ABSTRACT

This article aims to analyze the relationship between content and method in tafsir. In general, activities made to determine real meanings of the Qur’anic verses are called tafsir and the branch of science that deals with these activities is called “the science of tafsir” (commentary). Tafsir studies primarily started with the transmission and collection of

¹ Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

narratives about the Qur'an verses from the Prophet Mohammad and his companions. After using this method quite a while; tafsir studies based on rational references started to be done. In time, different schools of tafsir emerged which try to interpret the Qur'anic verses by their own perspectives. According to general opinion in tafsir, the statements about the Qur'anic verses are shaped according to the method of the person who makes the tafsir. By the present study, the content of the Qur'anic verse which will be interpreted during tafsir activity is at least as effective as-sometimes more effective than-the interpreting method (tafsir method). In this context, 35th verse of Surah Nur in the Qur'an was selected as an example and the verse has been discussed in the light of prominent tafsirs in the historical process and the result confirmed the idea which have stated above.

Keywords: Tafsir (interpretation of the Qur'an), content, method, relationship, evaluation.

Giriş

Tefsir İlmi, bidayette manası kolayca anlaşılmayan âyetlerin Kur'an'ın ilk müfessiri olan Hz. Peygamber'in (s) yaptığı açıklamalarla başlamıştır. Hz. Peygamber'le (s) hemhal olan sahâbîler yapılan bu ilk tefsire şahit olmuşlardır. Bu sahâbîler Peygamber'den (s) Kur'an tefsiri hakkında duyduklarını çağdaşları olan diğer sahâbîlere ve tâbiûn nesline aktarmışlardır. Hadîs kitaplarının "*Kitabu't-Tefsîr*" kısımlarında, Hz. Peygamber'den (s) ve sahâbeden rivâyet edilmiş çok miktarda tefsir malzemesi bulunmaktadır. "Rivâyet tefsiri" adıyla anılan tefsirler bu malzemelerle meydana gelmiştir.²

"Menkul tefsir" veya "me'sûr tefsir" adı da verilen rivâyet tefsiri, âyetlerin âyetle, Hz. Peygamber'in (s) hadisleriyle, Sahâbe ve tabiûn sözleriyle yapılan tefsir çeşididir.³ Âyetlerin gerçek manasının anlaşılmasında bu tefsirin rolü büyüktür. Nitekim *tefsir ilminde nüzul sebepleri, nâsih-mensûh, mübhemin tayini, mücmelin tebyini* gibi ancak seleften yapılmış rivâyetlerle anlaşılabilir alanlar bulunmaktadır ki, bu durum rivâyet tefsirine duyulan zarurî ihtiyacı belirtme açısından önemlidir. İbn Cerîr et-Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân* adlı eseri, yukarıda tarifi yapılan "rivâyet tefsiri" nin en meşhur örneği sayılmaktadır.⁴

Tefsir ilmi, "Hz. Peygamber'e (s) nâzil olan Kur'an'ı anlamaya, açıklamaya, hükümlerini ve hikmetlerini istihraç etmeye vesile olan ilimdir"⁵ şeklinde tarif edilmiştir. Tefsir, ya lafızlardan kast edilen manayı ortaya çıkarır veya belagat ve maânî itibarıyla

²Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1995, s. 228-229; Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü*, Şûle Yayınları, İstanbul, 2011, s. 100.

³ ez-Zehbî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, tsz., I/112-114; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2010, s. 524.

⁴es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti li'l-Âmme, Kahire, 1974, IV/221.

⁵ez-Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut/ Lübnan, 1957, I/13.

birden fazla ihtimal arasından birinin tercihinin sağlar.⁶ Söz konusu iki alanı da kapsayan tefsir ve te'vîlterimleri muhtelif zamanlarda birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Ancak tefsirin tarihçesi te'vîlden daha eskidir.⁷ Bu konuda ihtilaf olmakla birlikte, özellikle selef âlimlerinin *tefsir* ve *te'vîl* arasında fark görmediği nakledilmiştir.⁸ Tefsirin rivâyete, te'vîlin ise dirâyete dayandığını ifade edenlerin olduğu da bilinmektedir.⁹

Asr-ı Saadet'te Kur'ân'ı anlama hususunda büyük bir problemin yaşanmadığı; karşılaşılan problemlerin de Hz. Peygamber'e (s) müracaat edilerek çözüme kavuşturulabildiği anlaşılmaktadır. Zamanla İslam'ın geniş bir coğrafyada yayılması, Arap diline hâkimiyetin azalması, bilgi ve kültür yetersizliği gibi birçok sebebin yanında hakkında herhangi bir rivâyet bulunmayan âyetlerin olması "rey tefsiri"ni diğer adıyla "dirâyete tefsiri"ni zorunlu hale getirmiştir.¹⁰ Dolayısıyla Tabîun, rivayet tefsiriyle ilgili Hz. Peygamber (s) ve Sahâbeden kendilerine intikal eden menkulatı sonrakilere aktarmış, hakkında rivâyet bulunmayan konularda ise kendi içtihatlarına göre bazı açıklamalar yapmışlardır. Asr-ı Saadet'ten uzaklaştıkça bu yeni tefsir faaliyetinin artarak devam ettiği görülmektedir.¹¹ Bundan dolayı dirâyete tefsirinin açık bir şekilde ortaya çıktığı zaman diliminin Tabîun ve Etbâu't-Tabîîn devirleri, yani Hicrî ikinci ve üçüncü asırlar olduğu söylenebilir. Söz konusu dönemde, bir taraftan tefsir, hadîs, fıkıh, kelâm gibi İslâmî ilimler oluşurken öte yandan ortaya birçok farklı mezhep ve fırka çıkmıştır. Buna bağlı olarak pek çok İslam âlimi âyetleri aklî delillerle ve kendi anlayışları çerçevesinde tefsir etmeye çalışmış; gösterilen bu gayret, İslam âleminin fikir dünyasını, İslâmî ilimleri ve özellikle tefsir ilmini çeşitli açılardan genişletip zenginleştirmiştir. Bundan dolayı günümüzde *kelâmî tefsir*, *fikhî tefsir*, *bilimsel tefsir*, *sosyolojik tefsir*, *filolojik tefsir*, *edebî tefsir*, *konulu tefsir* gibi isimlerle ifâde edilen ve rivâyetten ziyâde reye dayanan tefsir çeşitleri *dirâyete tefsiri* olarak kabul edilmektedir.¹² Aslında telif edilmiş olan tefsirleri kesin sınırlarla rivâyet ve dirâyete diye ayırmak mümkün değildir. Nitekim dirâyete tefsiri sayılan eserlerde pek çok rivâyete ve dil bilimsel yoruma rastlandığı gibi; rivâyet tefsirlerinde de müellifler zaman zaman kendi görüşlerini ortaya koymuşlardır. Bu açıdan rivâyet ağırlıklı ve dirâyete ağırlıklı tefsirler diye bir ayırım yapmanın daha sıhhatli olacağı görülmektedir. Tefsirde farklı metotları benimsemiş olsalar da müfessirlerin bir âyet hakkındaki îzâhlarının temel noktalarda ortak olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle muhkem âyetlerden kastedilen temel mesajlar, -detaylar hariç- kişiye göre değişiklik göstermeyecek ölçüde açıktır. Aksi takdirde

⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, I/15.

⁷ Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 214-215.

⁸ ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân*, thk. Ahmed b. Ali, Darü'l-Hadîs, Kahire 2001, II/3-10; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I/11-20.

⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II/150; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I/17.

¹⁰ Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 230; Demirci, Muhsin, *Tefsîr Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 151-152.

¹¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I/112.

¹² Gördük, Yunus Emre, *Tefsirde Muhteva –Metot İlişkisi Üzerine Kronotipolojik Bir Analiz Denemesi*, Düsbed, Yıl-7, S.13 Nisan 2015

muhkemât herkes tarafından farklı anlaşılacak ve ilâhî metnin hidâyet rehberi oluşu tartışılır konuma gelecektir. Bu bağlamda genel bir çerçeve çizilecek olursa muhkem âyetler hakkındaki îzâhların, temelde aynı olmakla birlikte; müfessirin meşrep, bakış açısı, zekâ, dil, üslup, tarz ve detaya inip inmeme gibi birçok yönden sadece tâlî farklılıklar gösterdiği söylenebilir. Buna bağlı olarak aynı âyeti ele alan müfessirlerin, izledikleri farklı metotlar ışığında âyetin değişik yönleriyle ilgili ufuk açıcı yorumlar yapmış oldukları görülmektedir. Ancak bu durumun ekseriyetle, ihtisas alanı dışındaki konularda doyurucu îzâhlar yapılmasına engel olduğunu söylemek yanlış olmaz. Örneğin ahkâm tefsirlerinin, ilgi alanı gereği, Kur'ân'da verilen darb-ı mesellerle ilgili detaylı bilgi ve yorumlar içermesi beklenmez. Kelâmî konulara ağırlık veren müfessirlerin, tasavvufî yorumlardan uzak durması tabii karşılanabilir. Aynı şekilde sosyolojik tefsir yapan bir müfessirin hurûf-ı mukattaa ile ilgili toplumsal açıdan söyleyeceği fazla bir şey bulunmamaktadır. Bu çerçevede benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür.¹³

Bizim bu makalede üzerinde durmaya çalışacağımız esas nokta şudur: Tefsir alanında yaygın olan kanaat, âyet hakkında yapılan açıklamanın, müfessirin tefsirde izlediği yöneme göre belirleneceği şeklindedir. Oysa açıklaması yapılacak âyetin içeriği, tefsirde en az izlenen yöntem kadar -bazen daha fazla- etkilidir. Genellikle bir âyetin tefsiri yapılırken, o âyetle ilgili seleften nakledilen rivâyetlere bağlı kalınarak yapılır. Öte yandan bazı âyetlerin, ancak belli sınırlar çerçevesinde tefsir edilebildiği ve farklı tefsir ekollerini aynı alanda buluşturduğu görülmektedir. Dolayısıyla tefsir metodunun, âyetlerin îzâha ihtiyaç duyulan noktalarının tespitinde ve yapılacak açıklamalarda tamamıyla değiştirici bir fonksiyona sahip olup olmadığının belirlenmesi gerekmektedir. Bu açıdan somut bir örnek çerçevesinde bazı sonuçlara ulaşmaya çalışılacaktır.

İçerik-Yöntem İlişkisi Açısından Örnek Ayet İncelemesi

Kur'ân'da yer alan muhkem âyetler, peygamber kıssaları, ibadet, muamelat gibi konularda tefsir çeşitlerinin, esasa ilişkin genel manada çok farklı yaklaşımlar sergilemediği görülmektedir. Bununla birlikte farklı yöntemlerle yazılan tefsirlerin, âyetin tefsirinde farklı bakış açılarından birine ağırlık verdikleri de bir gerçektir. Nitekim ağırlık verilen bir bakış açısının sonucu olarak tefsir türleri ortaya çıkmıştır. Örneğin "namaz"dan bahseden bir âyet hakkında; rivâyet tefsirlerinde ağırlıklı olarak âyetin ne anlama geldiğine ve nasıl anlaşıldığına ilişkin seleften gelen rivâyetler aktarılırken; dirâyet ağırlıklı tefsirlerde daha ziyade yapılan bu bahsin lafız örgüsü, içeriği, farklı konularla ve değişik ilimlerle olan ilişkisi incelenmektedir.

Buna bağlı olarak fikhî tefsirlerden namazın ahkâmına dair hükümler çıkarılırken; lügavî tefsirlerde, âyetteki lafızların dil bilimsel açıklamalarına ağırlık verildiği görülür. Sosyolojik tefsir yaklaşımında namazın sosyal hayat için önemi ele alınırken, bilimsel

¹³ Gördük, *Tefsirde Muhteva –Metot İlişkisi Üzerine Kronotipolojik Bir Analiz Denemesi*, S.13 Nisan 2015.

“Allah göklerin ve yerin nurudur. O’nun nuru, içinde lamba bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık bir kandil içindedir. Kandil ise sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır. Güneşin doğduğu yere de battığı yere de nispeti olmayan mübarek bir ağaçtan, zeytinden tutuşturulup yakılır. Onun yağı, kendisine bir ateş dokunmasa da, hemen hemen ışık verir. (Bu ışık da) nûr üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Allah insanlara misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir”¹⁶ buyurmaktadır.

¹⁶ Nur, 24/35.

a. Tâbiûn âlimlerinden olan Mücâhid (v. 104/722) ayette zikredilen “مَشْكَاةٌ” kelimesini “kandil içindeki sarılık”, “نُورٌ عَلَى نُورٍ” ibaresini de “zeytinyağı ile yanan sarı, mükemmel ve ışık veren ateş” şeklinde ifade eder.¹⁷

b. Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767) “اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” ayetine “Allah göklerin ve yerin ehline hidayet eden, onlara doğru yolu gösterendir” şeklinde mana verdikten sonra, bu ayetin mecaz anlamda olduğunu belirtip peygamberin sıfatlarıyla ayeti açıklar. “Onun nurunun misali içinde kandil bulunan bir kandilliktir” mealindeki “مَثَلُ نُورِهِ كَمِثْلِكَاهَا فِيهَا” ibaresinin tefsirinde babası Abdullah’ın sulbunu kandilliğe, Hz. Muhammed’in (s) kendisini de kandile benzettir. “Kandilin cam içinde olması” anlamındaki “الْمَصْبَاحُ فِي رُجَاجَةٍ” ibaresi için “O’nun cesedinin içinde iman nurunun bulunması” şeklinde tefsir etmiştir. “İçinde lamba bulunan cam fanus yerinden ayrılınca Zühre Yıldızı gibi parlamaya başladı” mealindeki “كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ” ayeti için ise şu açıklamayı yapar: Muhammed (s) babasının sulbundan çıkınca Zühre Yıldızı gibi parladı. O, İbrahim’in (as) mübarek şeceresindendir. İbrahim ne Yahudiler gibi doğuya, ne de Hristiyanlar gibi batıya yöneldi. O Ka’be’ye yönelerek ibadetini yaptı.¹⁸

“Bu kandilin yağı neredeyse ateş dokunmasa bile kandil ışık verir” anlamındaki يَكَادِرُ نُورُهَا ayetini, Hz. Muhammed’e (s) henüz peygamberlik gelmediği halde O’nun Hanif Dini üzere olması ve Hz. Muhammed’in (s) İbrahim (as) ile irtibatlı olması şeklinde tefsir eder.

نُورٌ عَلَى نُورٍ kelâmını ise peygamberin sulbundan peygamberin çıkması şeklinde yorumlar. Bu minval üzere âyetin tefsirini bitirir.¹⁹

c. Rivayet tefsirleri içinde en geniş ve en meşhuru olan Câmiu’l-Beyân’ın müellifi Taberî (v. 310/922), “Allah göklerin ve yerin nurudur” mealindeki “اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” kelâmını şu şekilde tefsir etmiştir:

“Allah yer, gök ve bunların içinde bulunan her şeye hidayet verir. Her şey O’nun nuruyla hidayete erer ve yine O’nun nuruyla dalalet sapkınlıklarından kurtulur” görüşünü ifade ettikten sonra bu konuda ulemânın farklı tevillerine yer verir. Bir görüşe göre, Allah yer ve gök ehlinin hidayet edicisi (yol göstericisi) dir. Başka bir görüşe göre Allah, yer ve göğün müdebbiridir. Yani güneşi, ayı ve yıldızları düzenleyen O’dur. Bir başka görüşe göre Allah, yer ve göğün münevvidir; O’nun nuruyla yer ve gök aydınlanır.²⁰ Taberî, “مَثَلُ نُورِهِ” ibaresindeki zamirin kime nispet edildiği hakkında değişik görüşler zikretmekle

¹⁷Mücâhid b. Cebr et-Tâbiû Ebû’l-Haccac el-Mekkî el-Kureşî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, Dâru’l-Fikri’l-İslamiyyi’l-Hadîs, Mısır, 1989, I/493-494.

¹⁸Mukâtil b. Süleyman, Ebû’l-Hasan ibn Bekîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Dâru İhyai’t-Türâs, Beyrut, 2001, III/199.

¹⁹Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III/200.

²⁰et-Tâberî, Ebû Cafer Muhammed ibn Cerîr, *Câmiu’l-Beyân Fî Te’vîli’l-Kur’ân*, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 2000, IIX/178-179.

birlikte, “Zamir mümine racidir” diyen Ka’bü’l- Ahbar’ın görüşünü tercih ettiğini belirtir ve buna Nur Suresi 34. âyeti²¹ delil olarak gösterir. Bir görüşe göre “مَثَلُ نُورِهِ” deki zamir Allah’ın ismine racidir. Başka bir görüşe göre, zamir Hz. Muhammed’e (s) racidir. Buna göre Hz. Muhammed’in (s) kalbi kandillîğe, onun içindeki iman ise kandile benzetilir. İçindeki iman dışarı yansıyor, Zühre Yıldızı gibi parlamaya başlar. O, mübarek bir şecereden gelmiştir. “Bu kandilin yağı neredeyse ateş dokunmasa bile kandil ışık verir” mealindeki “يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ” ayetini Hz. Muhammed’in (s), peygamber olduğunu belirtme de lisan-ı haliyle peygamber olduğunun bilineceği şeklinde tefsir eder.²² Bir başka görüşe göre ise, zamir Kur’an’a racidir. Yani Peygamber’e (s) ve müminlere indirilen Kur’an’dır. Kur’an’ın nurunun misali, içinde lamba bulunan bir kandillîğe benzetilir. Kandillik müminin kalbi, kalbin içindeki lamba Kur’an ve imandır. Mübarek şecere, ihlas demektir; sadece Allah’a ibadet etmek, O’na şirk koşturmak demektir. Bir rivayete göre de bu mübarek ağaç, dünyanın batısından doğusuna kadar hiçbir ağaca benzemeyen uhrevi bir ağaçtır. Başka bir rivayete göre bu ağaç sürekli güneş ortamında bulunduğu için buna, doğu veya batı ağacı denmemiştir. Böyle bir ağacın meyveleri ve meyveden çıkan yağı daha sağlam ve kaliteli olur. Ateş değmeden bu kadar parlak görünüyorsa, ateş temas edince çok daha parlak olacağı muhakkaktır. Kur’an’ın dışı yansıyan nuru, çok parlak Zühre Yıldızı’na benzetilir.²³ Taberî, “وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ” ibaresini müminin kalbi, Hz. İbrahim’in (as) kalbi gibi Allah’ın varlığına müstaid iken, Allah’ın gönderdiği vahiyle bu iman daha da artması ve nurlanması şeklinde açıklamıştır. Farklı bir rivayette şöyle denilmektedir: “Allah’ın gönderdiği ayetlere şöyle bir bakan ve tefekkür eden kişi, bu ayetlerin, parlayan hakikatler olduğunu anlar”.²⁴ Allah bu ayetleri ziyadeleştirmeden de mevcut ayetler insanlara kâfi gelebilir. Ancak Allah bu ayetlerin dışında da beyan ve açıklamalarda bulunduğu “نُورٌ عَلَانُورٌ” (nur üzere nur) olur. Başka bir görüşe göre “نُورٌ عَلَى نُورٍ” dan maksat, Kur’an’ın beş cihetinin nurlu olmasıdır: Söylemi nur, işlevi nur, içi nur, dışı nur ve en son yerleşeceği yer nurdur. Bir başka görüşe göre de müminin imanının ve iyi amelinin yeni beyanlar karşısında gittikçe artması demektir ki, o zaman nurun ala nur olur. Bir başka görüşe göre, Kur’an Allah indinde nur olarak bulunmaktadır. Allah, bu nurundan insanları aydınlatmak üzere peyderpey verir ki, bu da “نُورٌ عَلَى نُورٍ” şeklinde tabir edilir. Başka bir görüşe göre de, Kur’ân’ın bir kısmı diğer kısmını açıklar. Yani Kur’an’ın mücmel ve muğlak kısmı başka ayetlerle açıklanır. Taberî bu görüşleri zikrettikten sonra en doğru görüşün “müminlere indirilen Kur’ân” olduğunu beyan eder. Kur’ân’ın nurunun misali, içinde lamba bulunan bir kandillîğe benzetilir. Kandillik müminin kalbi, kalbin içindeki lamba ise Kur’ân ve imandır.²⁵

²¹ Nur, 24/34: وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ

“Yemin olsun! Size açıklayıcı ayetler, sizden önce geçenlerden misaller ve takva sahiplerine bir nasihat indirdik.”

²²et-Tâberî, Câmiu’l-Beyân Fî Te’vîli’l-Kur’ân, IIX, 180-181.

²³et-Tâberî, Câmiu’l-Beyân Fî Te’vîli’l-Kur’ân, IIX/182-183.

²⁴et-Tâberî, Câmiu’l-Beyân Fî Te’vîli’l-Kur’ân, IIX/184-185.

²⁵et-Tâberî, Câmiu’l-Beyân Fî Te’vîli’l-Kur’ân, IIX/186-187.

d. İbn Ebî Hâtîm (v. 327/939) kendi tefsirinde, Taberî'nin zikrettiği rivâyetlerin aynılarını veya benzerlerini mufassal bir şekilde nakletmektedir. İbn Ebî Hâtîm'in İbn Abbas ve Ka'bu'l- Ahbar'dan bu konuda nakiller yaptığı görülür.²⁶

e. es-Semerkandî (v. 373/973) kendinden önce gelen Taberî ve Mukâtîl'in tefsirlerinde bulunan nakillere yer vererek bir çerçeve çizer. "مَثَلُ نُورِهِ"deki zamiri aynen Taberî'de olduğu gibi Allah'a, Peygamber'e ve Kur'ân'a izafe ederek farklı manalar verdiği görülür. "لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ" kısmına mana verirken bu ağacın ahiret ağacı olduğunu belirtir.²⁷

f. es-Sa'lebî'nin (v. 427/1036) tefsiri yukarıda zikrettiğimiz genel rivâyetlerin özeti mahiyetinde olmakla birlikte, bu tefsirin farklı şu haberlere yer verdiği de görülür: İbn Abbas ve Ka'bü'l- Ahbar'dan "مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ" kelimasında zikredilen ağacın dünyada ilk yaratılan ağaç olduğunu, bir görüşe göre de yetmiş peygamberin mübarek gördüğü ağaç olduğunu nakleder. Bu ağacın "zeytin ağacı" diye tesmiye edilmesinin ise, ürününden çıkarılan saf - katıksız yağından dolayı olduğunu belirtir.²⁸

Muhammed b. Ka'bü'l- Kurazi'den yapılan rivayete göre, "مِشْكَاةٌ" lafzından maksat İbrahim (as), "زُجَاجَةٌ" den maksat İsmail (as), "الْمِصْبَاحُ" dan maksat ise Hz. Muhammed'dir (s). "مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ" lafzından maksat ise Hz. İbrahim'dir (as). Bütün peygamberler onun şeceresinden geldiği için "mübarek şecere" diye anılır.²⁹

Dehhak'tan yapılan rivayete göre, "مِشْكَاةٌ" den maksat Abdülmuttalib, "زُجَاجَةٌ" den maksat Abdullah, "الْمِصْبَاحُ" den maksat ise Hz. Muhammed'dir (s). "مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ" den maksat ise İbrahim'den (as) gelen peygamberlik şeceresidir. "لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ" kelamı ise bu ağacın doğulu veya batılı olmadığı, dünyanın ortasında yer alan Mekke'de bulunduğu anlamını taşımaktadır. Başka bir rivayette de bu ağaç; takva, rıdvan, hidayet ve iman ağacıdır. Bu ağacın kökü nebiler, dalları vahiy, yaprakları te'vil, hizmetkârları Cebrail (as) ve Azrail'dir (as).³⁰

g. Mekkî b. Ebî Tâlib (v. 437/1045) mezkur âyette geçen "الْمِصْبَاحُ" kelimesinin müminin kalbinde parlayan iman olduğunu belirtir. Başka rivayette de, ayetteki lambanın Hz. Muhammed'in (s) kalbindeki iman olduğunu açıklayan müellif; Ka'bü'l- Ahbar, İbn Abbas, Mücahid, Katade, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Eslem ve Hasan el- Basri gibi râvîlerden nakiller yaparak genel çerçevede diğer müfessirlerle birleşir.³¹

²⁶ Bkz. İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed et-Temîmî er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetü Nizâr, Suudi Arabistan, 1998, IIIV/2597-2604.

²⁷ es-Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru'l-Ulûm*, y.y., ts., II/512-513.

²⁸ es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002, IIV/114.

²⁹ es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IIV/105.

³⁰ es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IIV/105.

³¹ Bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî, *el-Hidâye İlâ Bulûği'n-Nihâye fîlmi Meâni'l-Kur'ân ve Tefsîrihi*, Câmiatu's- Şârika, 2008, IIIV/5091-5098.

h.el-Mâverdî (v. 450/1059) rivâyet tefsirlerinde pek rastlanmayan sistematik açıklamasında “الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” kelimasının dört farklı şekilde yorumlandığını belirtir. Allah’ın; İbn Abbas ve Enes’e göre yer ve göğün hidayete erdireni, Mücahid’e göre yer ve göğün müdebbiri, Übey b. Ka’b’a göre yer ve göğün aydınlatıcısı, Hasan ve Ebu Aliye’ye göre yer ve göğün nurlandırıcı olduğunu belirtir. Bir görüşe göre semayı meleklerle, yeri ise enbiya ile nurlandırmıştır. Başka bir görüşe göre semayı heybetiyle, yeri kudretiyle nurlandırmıştır. Bir başka görüşe göre Allah, yer ve göğü güneş, ay ve yıldızlarla nurlandırmıştır.³² Mâverdî ayetin kalan kısmının tefsirini, daha önce zikrettiğimiz müfessirlerin farklı görüşlerine yer vererek yapar.³³

i.el-Vâhidî (v. 468/1076) herhangi bir râvî ismi ve rivâyeti zikretmeden ilgili âyetin tefsiri hakkında görüşlerini kısaca ifâde etmiştir. el- Vahidî, Allah nur ve hidayetiyle yer ve göğü nurlandırdığını belirtir. Bu nur da müminin kalbine yerleştirdiği nurdur. Ayetin diğer kısmını daha önce belirttiğimiz tarzda öz bir şekilde açıklar.³⁴

j.Âyette “Allah göklerin ve yerin nurudur” mealindeki “الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” ibaresi ile kastedilenin “yer ve göğün hidayet edicisi ” olduğunu belirten el-Bağavî (v. 510/1116), İbn Abbas’tan yapılan şu rivâyeti nakleder: “Yer ve göktekiler Allah’ın hidayetiyle doğru yolu bulurlar ve dalaletin sapkınlıklarından kurtulurlar.” Konuyla ilgili Dahhak, Mücahid, Übey b. Ka’b, Hasan ve Ebü’l- Aliye’den nakiller yaparak kendinden önce dile getirilen görüşlerin tümüne geniş bir şekilde yer verdiği görülür.³⁵

k.İbn Atıyye (v. 542/1147) “الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” kelimasında “nur” kelimesinin Arap dilinde “aydınlık” anlamında kullanıldığını belirtir. Ancak Allah’ın diğer varlıklara benzemediğini, Allah’ın nurundan kastedilenin, yer ve göğün nurunun sahibi olduğunu ifade eder. O’nun kudretiyle yer ve gök nurlanır, işleri düzgün yürür ve bütün varlıklar mükemmel manada çalışmalarını sürdürür. Yer ve göğün aydınlatıcısından maksadın, Allah’ın mevcudatı en güzel şekilde yaratması ve insanlara akıl vererek varlıkları insanlara idrak ettirmesi olduğunu belirtir. İbn Atıyye, bir rivayete dayanarak ayetin başına “din” kelimesini takdir etmiş, “دين الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” “Allah’ın dini yer ve göğün hidayet edicisidir” şeklinde bir mana verir. İbn Abbas’tan “göklerin ve yerin hidayet edicisi”

³² el-Mâverdî, Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ts., IV/101-102.

³³ Bkz. el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, IV/101-105.

³⁴ Bkz. el-Vâhidî, Ebû’l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Neysabûrî eş-Şâfiî, *el-Vecîz fi Tefsîri Kitabi’l-Azîz*, Dâru’l-Kalem- Dâru’s-Şamiye, Dımaşk-Beyrut, 1993, I/764

³⁵ Bkz. el-Bağavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ, Thk: Muhammed Abdullah e’n-Nemr, *Meâlimu’t-Tenzîl fi Tefsîri’l-Kur’ân*, Dâru Tîbeti li’n- Neşr ve’t- Tvzi’, yy.,1417/1997, IV/45-49.

şeklinde başka bir görüşü de naklettikten sonra birinci mananın daha genel olduğunu belirterek onu tercih eder.³⁶

Übey b. Ka'b, İbn Cübeyr ve Dehhak'tan yaptığı rivayetlerle "مَثَلُ نُورِهِ"deki zamirin merciinin Peygamber, Kur'an, mümin ve iman olduğuna dair görüşlere yer verir. Kabû'l-Ahbar'dan naklettiği bir rivayete göre; "مِشْكَاةٌ" lafzında maksat peygamber veya kalbi, "الْمِصْبَاحُ" dan maksat peygamberlik, "زُجَاجَةٌ" den maksat peygamberin kalbi, "مِثْسَجَرَةٌ مُبَارَكَةٌ" dan maksat vahiy ve Kur'an'dır. Bu zamirin merciinin Kur'an ve müminin kalbindeki iman olduğuna dair İbn Cübeyr, Said b. İyad, Mücahid ve Katade'den yaptığı rivayetlerle ilgili âyetin tefsirini yapar.³⁷

İ.Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201) "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" ayetinin "göklerin ve yerin hidayet edicisi" ile "göklerin ve yerin müdebbiri" şeklinde iki farklı anlamda olduğunu belirtir. "مَثَلُ نُورِهِ"deki zamirin mercii hakkında dört farklı görüşe yer verir. Ayetin açıklaması hakkında İbn Abbas, Übey b. Ka'b, Said b. Cübeyr, Katade ve Dahhak gibi âlimlerden nakiller yaparak kendinden önceki müfessirlerin görüşlerini sistematik bir şekilde yer vererek ayeti tefsir eder.³⁸

m. İbn Kesîr'in (v. 774/1373) ayetin "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" kısmına iki mana verdiği görülür. Birinci mana, İbn Abbas ve Ali b. Ebi Talha'dan naklettiği rivayettir ki, "Allah yer, gök ve içindeki her şeyin hidayet edicisidir." Bu görüşü destekleyen ve İbn İshak'tan mervi olan şu hadisi delil olarak gösterir: Taif'te kendisine eziyet edilen Peygamber (s), "Dünya ve ahiretin kendisiyle uygun hale gelen nurunun, zulümlarla kaplanmasından ötürü, öfke ve kızgınlığının gerçekleşmesinden Allah'a sığınırım. Yaratıklarını istediği kadar azarlayabilen sensin. Senin güç ve kuvvetin üstünde hiçbir güç yoktur" şeklinde dua etmiştir.³⁹

İkinci mana, İbn Cüreyc ve Mücahid'den aldığı rivayettir ki, "Allah yer ve göğün düzenleyenidir." Bu görüşü destekleyen ve İbn Abbas'tan mervi olan şu hadisi nakleder: Rivayete göre, Peygamber (s) gece kalkarken şu duayı okurdu: "Allahım! Bütün övgüler sanadır. Yer, gök ve içindeki her şeyi ayakta tutan sensin. Yer, gök ve içindeki her şeyi aydınlatan sensin."⁴⁰

³⁶ İbn Atıyye, Ebu Muhammet Abdü'l-Hak b. Galib b. Abdurrahman b. Temam b. Atıyye, Thk.: Abdu's-Safi Muhammed, *el-Muharriru'l-Vecîz*, Daru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1422, IV/182-183.

³⁷ İbn Atıyye, *el-Muharriru'l-Vecîz*, IV/184-185.

³⁸ Bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr fî'lmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut, 1422/2001, III/295-207.

³⁹ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru't-Taybe, 1999, VI/57; İbn Hişam, *Siretü'n-Nebeviyye*, I/420.

⁴⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VI/57; Sahih-i Buhari, Haid No: 1120; Sahih-i Müslüm, Hadis No: 769.

مَثَلُ نُورِهِ كَمِثْقَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ kısmına yaptığı açıklamalarda kendinden önceki müfessirlerin görüşlerine geniş manada yer verir.⁴¹

شَجَرَةٌ مُبَارَكَةٌ زَيْتُونَةٌ لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ kelamına yaptığı tefsirde yine önceki müfessirlerin görüşlerine yer verdikten sonra bu konuda en uygun görüşün şu olduğunu belirtir: Bu ağaç zeytin ağacı olup geniş ve açık bir yerde olduğundan gün boyu güneş alır ve dolayısıyla meyvesi iyice olgunlaşır.⁴²

n. Celâlüddîn es-Suyûtî (v. 911/1506) de İbn Kesîr'in söz konusu âyetlerle ilgili nakillerinin neredeyse aynılarını zikrederek açıklamıştır. Bazı takdim-tehir ve icmal-tafsil farklarının dışında aynısı denebilir.⁴³

Değerlendirme

Özellikle İbn Abbas, Ka'bü'l- Ahbar, Enes b. Mâlik, Hasan Basrı, Katade ve Mücahid'e istinâden yapılan rivâyetler ışığında, "Allah göklerin ve yerin nurudur" mealindeki اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ayetine Allah'ın "insanları hidayete erdiren, gökleri ve yeri düzenleyen" şeklinde manalar verilmiştir. "مَثَلُ نُورِهِ"deki zamirin Peygambere, Kur'an'a, mümine ve imana raci olduğu yönünde ortak bir kanaat söz konusudur. Taberî'den önceki tefsirlerin nisbeten mücmel olduğu, onu takip eden asırlarda ise onun aktardıklarından çok da farklı nakillerin yapılmadığı söylenebilir. Taberi, "Allah göklerin ve yerin nurudur" ibaresi için, "Onlara hidayet verendir" şeklindeki görüşü tercih etmiştir. Keza Taberi, "مَثَلُ نُورِهِ"deki zamirin ise mümine raci olduğu yönündeki görüşü tercih etmektedir. Taberî'den sonra gelen rivayet müfessirlerinin, Taberî'nin çizdiği çerçevede kalarak ayeti tefsir etmeleri manidardır. Aynı çerçevede hareket eden Mâverdî ve İbnü'l-Cevzî'nin sistematik yaklaşımları, el-Vâhidî'nin rivâyet zinciriyle ilgili hiçbir isim zikretmemesi, es-Sa'lebî'nin mevcut müfessirlerden farklı bazı nakillere yer vermesi, Mekkî b. Ebî Tâlib'in neredeyse Taberî kadar detaylı ve uzun açıklamalar yapması, İbn Atiyye'nin "nur" kelimesinin Arap Dilindeki kullanımını açıklaması ve el-Bağavî'nin konu ile ilgili kendinden önceki müfessirlerin naklettikleri haberlere mufassal bir şekilde yer vermesi dikkat çekicidir. İbn Kesîr ve es-Suyûtî'nin ise Taberî'nin yaptığı gibi kendilerine ulaşan her rivâyetten daha ziyade kendilerince tutarlı buldukları ve sıhhatine kanaat getirdikleri haberleri naklettikleri görülmektedir. Söz konusu tefsirlerin hepsinde benzer özellikler görülmektedir. Bu durumun rivâyet tefsirlerinin genel karakteristik özelliklerinden kaynaklandığı söylenebilir.

2. Dirâyet Ağırlıklı Tefsirlerde Nur Sûresi 35. Âyet

⁴¹İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VI/57-58.

⁴²İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VI/58-59.

⁴³Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., VI/197-199.

Dirayet ağırlıklı tefsirlerden Nur Suresi 35. âyet için başvurduğumuz kaynakları birkaç kategoride inceleyeceğiz. Bunlar; genel değerlendirme yapan tefsirler, kelimî yönü öne çıkan tefsirler, ahkâm tefsirleri, filoloji ağırlıklı tefsirler ve tasavvufi tefsirlerdir.

2. 1. Genel Değerlendirme Yapan Tefsirler

a. ez- Zemahşerî (v. 538/ 1143) nur kavramının “batılın zıddı olan hak ve hakikatin ta kendisi olduğunu” belirtir. “Allah göklerin ve yerin nurudur” mealindeki “ *اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ* ” âyetini “Allah nurun sahibidir” şeklinde tefsir etmiştir. Nurun yer ve göğe izafe edilmesinin iki anlama geldiğini ifade eden ez-Zemahşerî, bunlardan birinin Allah’ın yer ve göğün aydınlatıcısı olduğunu; diğerinin ise Allah’ın yer ve gökte yaşayan varlıklarının nurlandırıcı, hakka isal edeni olduğunu belirtir. Bu aydınlanmanın mecaz anlamında bir kandile, merih veya müşteri yıldızına benzetildiğini ifade eden ez -Zemahşerî, bu lambanın mübarek sayılan zeytin ağacının yağından yandığını, bu ağacın gün boyu güneş gördüğünü, yağının çok saf ve berrak olduğunu ifade eder. Kapalı bir yerde bulunan bir lamba, etrafına nasıl ışık saçıyorsa kişinin kalbindeki iman da etrafına o şekilde ışık saçır. Allah dilediğine akıl ve iz’anla düşünen herkese bu iman ışığını verir.⁴⁴

b.er-Râzî (v. 606/1209) ilgili ayette geçen “nur” kavramı üzerinde durur. “ *اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ* ” âyetini, “Allah yer ve gökteki nurun sahibidir” veya “Allah yer ve göğün düzenleyenidir” şeklinde tefsir etmiştir.⁴⁵er- Râzî, ilgili âyette yapılan teşbihin aksamı üzerinde durmuş, müşebbehin (benzeyenin) ne olduğu hakkında farklı görüşleri zikretmiştir. Bunlardan biri - er-Râzî’nin de benimsediği- müminin kalbindeki imandır. Birisi Kur’an, diğeri de Peygamberdir. er-Razi’nin müşebbehün bihi (kendisine benzetilen) hakkında da bazı izahlarda bulunduğu görülür. Müminin kalbindeki imanı oyukta bulunan bir lambanın etrafını aydınlatmasına benzetmiştir. Dar bir oyuktaki saf zeytinyağıyla yanan bir lambanın, etrafını daha iyi aydınlatacağını belirtir.⁴⁶er- Râzî, “*مَشْكَاةٌ*” ibaresi ile lambanın konduğu oyukun, “*شَجَرَةٌ مُبَارَكَةٌ*” ibaresi ile de mübarek zeytin ağacının kastedildiğini ifade eder. “*نُورِي*” ibaresi ile imanın zühre ve müşteri yıldızı gibi parlak olduğunu, “*لَا شَرْقِيَّةَ وَ لَا غَرْبِيَّةَ*” ibaresi ile de bu ağacın sabah akşam güneş alan bir yerde bulunduğunu, bundan dolayı meyvesinin iyi olgunlaştığını ve dolayısıyla zeytinyağının çok saf ve berrak olduğunu belirtir.⁴⁷

c. Beydâvî (v. 685/1286) âyetin içeriğine dâir îzâhlarını genel anlamda Zemahşerî’nin dikkat çektiği noktalara vurgu yaparak açıklar. Nur kavramı üzerinde durur, nurun direkt Allah’a izafe edilemeyeceğini belirtir. Ancak “zu” kelimesine izafe

⁴⁴ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâfu An Hakâik't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut, 1985, III/240-242.

⁴⁵er-Râzî, İmam Fahrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn et-Teymî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî,Beyrut, 1998, XXIII/378.

⁴⁶er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIII/386.

⁴⁷er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIII/389.

yaparak bu ayete “nurun sahibi” şeklinde mana verdiği görülür. Yer ve göğü aydınlatan Allah, yeri enbiya ile göğü yıldızlarla aydınlatmıştır. Bir diğer anlamıyla Allah yer ve göğün müdebbiridir, yani onları düzenleyendir.⁴⁸ مَثَلُ نُورِهِ kelimesindeki zamiri Zemahşerî’nin yaptığı gibi Allah’a izafe eder. İlave olarak bu konuda İbn Abbas ve Ka’bü’l-Ahbar’dan mervi olan görüşlere de yer vererek ayetin kalan kısmının daha önce zikredilen hususlar çerçevesinde tefsirini yapar.⁴⁹

d. Neseî (v. 710/1310) “Allah göklerin ve yerin nurudur” mealindeki “اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” âyetini “Allah yer ve göğün nurunun sahibidir” şeklinde tefsir eder. Buna delil olarak “Allah, iman edenin yardımcısıdır. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır”⁵⁰ ayetini delil olarak gösterir. Yer ve gök veya yer ve göğün ehli O’nun nuru ile aydınlanır. “مَثَلُ نُورِهِ” kelimesindeki zamiri Beydâvî gibi Allah’a isnat etmiş, Beydâvî’nin bu ayete verdiği manayı tercih etmiştir. شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ ayetindeki mübarek zeytin ağacından maksadın; dünyanın tam ortasında bulunan Şam’da yetişen zeytin ağacı veya sabah ve akşam güneşinin isabet ettiği, meyvesinin iyi yetiştiği zeytin ağacı olabileceğini belirtir.⁵¹

e. el-Hâzin’in (v. 741/1340) İbn Abbas’tan aldığı rivayete dayanarak “اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” âyetini “Allah yer ve göğün hidayet edicisidir” şeklinde tefsir ettiği görülür. Yer ve gökte yaşayan varlıklar, Allah’ın nuruyla doğruyu bulurlar ve dalalet sapkınlığından da kurtulurlar. İlave olarak Allah’ın yer ve göğü nurlandıran, süsleyen olduğu şeklindeki rivayetlere de yer verir. مَثَلُ نُورِهِ deki zamiri Allah’a raci kılarak Allah’ın nurunun misalinin, müminin kalbine koyduğu iman olduğunu belirtir. Bu temsil hakkında kapsamlı bilgi veren el-Hazin, bu zamirin Allah’tan başka mercilere; Kur’an’a, Peygambere ve mümine de raci olduğunu belirtir. “شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ” âyetinde geçen mübarek ağacın, meyvesi iyice yetişmiş mübarek zeytin ağacı olduğunu belirttikten sonra, bu ağacın Nuh’un (as) Tufanından sonra ilk yaratılan ağaç olduğu, Şam’da yetişen ağaç veya gün boyu güneşin isabet ettiği ve meyvesi iyice yetişen ağaç olduğu yönündeki görüşlere de yer vererek ayetin tefsirini yapar.⁵²

f. Ebû Hayyan (v. 745/1345) öncelikle âyette geçen kavramlarla ilgili filolojik açıklamalar yapar. “Nur” kelimesinin Arap dilinde “gözle idrak edilen aydınlık” olduğunu belirtir. Nurun Allah’a isnat edilmesinin mecaz olduğunu söyler. “اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” âyetinin iki farklı manaya geldiğini ifade eden Ebû Hayyan’ın, biri “nur” kelimesinin ism-i

⁴⁸el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsirüddîn Ebî Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, Dâru İhyâi’t-Türâs, Beyrut, 1997, IV/107.

⁴⁹El-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, IV/108.

⁵⁰Bakara, 2/257. اللَّهُ وَلِي الَّذِينَ آمَنُوا يَخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ

⁵¹en-Neseî, Ebû’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfızuddîn, *Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, Dâru’l-Kelimü’t-Tayyib, Beyrut, 1998, II/505-506.

⁵²el-Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim b. Ömer, *Lübâbu’t-Te’vîl fî Meâni’t-Tenzîl*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1994, III/297.

fail manasında olması durumudur ki, ayet “Allah göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır” anlamına gelir. Diğerı nurun başında mahzuf bir “zu” (sahip) kelimesinin olması şeklidir ki, ayet “Allah yer ve gökteki aydınlığın sahibidir” şeklinde bir anlam ifade eder. Ebû Hayyan, “nur” un yer ve göğe muzaf oluşundan, Allah’ın nurunun çok geniş olduğu veya yer ve gökte yaşayan bütün varlıkların onun nuruyla aydınlandığı anlamlarını çıkarır. Ebû Hayyan, ilgili ayet hakkında varit olan şu rivayetlere yer verdiği görülür: “اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” âyetinin anlamı; İbn Abbas’a göre “Allah gök ve yerdeki varlıkların hidayet edicisidir”, Mücahid’e göre “Allah gök ve yerin müdebbiridir” ve Ebü’l- Aliye’ye göre “Allah gök ve yerin müzeyyinidir.” Allah göğü güneş, ay ve yıldızlarla; yeri nebi ve müminlerle tezyin etmiştir.⁵³ Ebû Hayyan, مَثَلُ نُورِهِ kelimindeki zamirin Allah’a raci olduğunu belirtir. Ayette Allah’ın nurunun misali parlayan yıldızla benzetilir. Bu zamirin Peygamber’e, Kur’an’a, mümine ve imana raci olduğuna dair rivayetlere de yer verir. Bu durumda “مُشْكَاةٌ” kelimesi peygamber veya onun kalbine; “مُصْبَاخٌ” kelimesi nübüvve; “رُجَاةٌ” kelimesi Peygamber’in kalbine; “شَجَرَةٌ مُبَارَكَةٌ” ibaresi vahye; “يَكَادُرُيْتُهَا” ibaresi ise hüccet ve burhanlara işaret etmektedir.⁵⁴ Ebû Hayyan, لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ ayetindeki ağaç hakkında; İbn Zeyd’in rivayetine göre Şam’da yetişen zeytin ağacı; İbn Abbas ve Katade’nin rivayetine göre, gün boyunca güneşe karşı olup meyvesinin iyice olgunlaştığı zeytin ağacı; İkrime’nin rivayetine göre cennette bulunan bir ağaç olduğu yönündeki farklı rivayetlere de yer vermiştir.⁵⁵

g. Hatîb eş-Şirbînî (v. 977/1570) “اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” âyeti hakkında İbn Abbas’tan “yer ve gök ehlinin hidayet edicisi”; Dahhak’tan “yer ve göğün nurlandırıcı”; Mücahid’den “yer ve göğün müdebbiri” şeklinde rivayetlere yer vermiştir. Ayrıca Übey bin Ka’b, Hasan ve Ebü’l- Aliye’den “yer ve göğün müzeyyini” ifadesini aktararak Allah’ın yeri nebiler, âlimler ve müminlerle; göğü güneş, ay ve yıldızlarla süslediği yönündeki rivayete de yer vermektedir. İlgili ayette nurun yer ve göğe izafe edilmesi ile ilgili haberler göz önünde tutularak eş-Şirbînî’nin Ebû- Hayyan ile aynı şeylere değindiği görülür.⁵⁶ eş-Şirbîni, مَثَلُ نُورِهِ kelimindeki zamirin Allah’a, mümine, Kur’an’a ve Peygamber’e raci olduğuna dair görüşlere yer verir ve “شَجَرَةٌ مُبَارَكَةٌ رَيْثُونَةٌ لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ” âyetinde geçen mübarek ağaç hakkındaki görüşlere kendinden önceki müfessirler doğrultusunda hareket ederek aynı rivayetlere yer verdiği görülür.⁵⁷

h. Ebû’s-Suûd (v. 982/1574) âyette geçen nur kavramı üzerinde durur. Yer ve gökte bulunan her şeyin Allah’ın nuruyla aydınlığa kavuştuğunu, hidayete erdiğini, dalaletin sapıklığından kurtulduğunu belirtir. Bu görüşünü İbn Abbas’ın bu konudaki rivayetine

⁵³ Ebû Hayyân, Muhammed Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddin el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît fi’t-Tefsîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1999, VIII/42-43.

⁵⁴ Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VIII/43-44.

⁵⁵ Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VIII/44.

⁵⁶ eş-Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *es-Sirâcu’l-Münîr*, Matbaatu Bulak, Kahire, 1286/1869, II/622-623.

⁵⁷ Bkz. eş-Şirbînî, *es-Sirâcu’l-Münîr*, II/623-624.

dayandırır. Ebû's-Suûd, "مَثَلُ نُورِهِ" ibaresindeki zamiri Allah'a isnat ederek Allah'ın nurunun Kur'an'la yayıldığını belirtir. Anlaşılması zor olan Allah'ın nur sıfatının bu temsil ile anlatıldığını söyler. شَجَرَةٌ مُبَارَكَةٌ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ âyeti hakkında değişik rivayetlere yer vermekle beraber, İbn Abbas, Katade, Said b. Cübeyr'in rivayeti olan "gün boyu güneşin temas ettiği ağaç" olduğuna dair görüşü tercih eder.⁵⁸

Değerlendirme

Bu bölümde yapılan açıklamalar ışığında müfessirlerin, rivâyet tefsirlerine kıyasla tefsire farklı yenilikler kattıkları görülüyor. Zemahşerî, Râzî, Beydâvî, Ebu Hayyan, Hatib Şirbini ve Ebu's-Suûd'un nur kavramı üzerinde durmaları, nurun yer ve göğe izafesine ism-i fail (münevvir) anlamında mana vermeleri ve مَثَلُ نُورِهِ kelimasında geçen zamiri Allah'a isnat etmeleri dikkat çekicidir. Hâzin ve Ebu's-Suûd'un nur kavramından ziyade nurun yer ve göğe izafesinden çıkarımlar yaparak ve مَثَلُ نُورِهِ ibaresindeki zamiri Allah'a, Peygamber'e, Kur'an'a, mümine ve müminin imanına isnat ederek rivayet tefsirlerine yaklaştıkları görülür. Öte yandan mezkûr müfessirlerin, rivayet tefsirlerinde olduğu gibi İbn Abbas, Übey b. Ka'b ve tabiûn kuşağından olan tefsir otoritelerinin yaptıkları rivâyetlerin genel çerçevesinden çıkmadıkları da görülmektedir.

2. 2. Kelâmî Yönü Öne Çıkan Tefsirlerde Nur Sûresi 35. Âyet

Kelâmî yönü öne çıkan tefsirlerden Nur Suresi 35. âyetin tefsiri için şu kaynaklara başvurulmuştur:

a. Kelâmî tefsirlerin ilki sayılan Ebû Mansur el-Mâturîdî (v. 333/944), "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" ayetindeki "nur" kelimesini "münevvir" (nurlandıran) anlamında alır. مَثَلُ نُورِهِ kelâmındaki zamiri Hz. Muhammed'e (s) isnat eder. Bu durumda âyette geçen kavramlara şu şekilde anlam vermektedir: "مُسْتَكَاةً" Abdullah'ın sulbu; "زُجَاجَةً" Hz. Muhammed (s); "مُصْبَاحًا" Hz. Muhammed'in (s) nuru; "كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ" Hz. Muhammed'in (s) kalbindeki imandır. el-Mâturîdî Hz. Muhammed'i (s) Zühre Yıldızına, diğer peygamberleri sair yıldızlara benzetir. Keza "Zühre Yıldızının diğer yıldızlara oranı ne ise, Hz. Muhammed'in (s) diğer peygamberlere oranı odur" şeklinde bir çıkarım yapmaktadır. el-Mâturîdî, "شَجَرَةٌ مُبَارَكَةٌ زَيْتُونَةٍ" âyetindeki "شَجَرَةٌ" kavramından Hz. Muhammed'in (s) Hz. İbrahim'in (as) şeceresinden geldiği; "لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ" kelimadan ise, İbrahim'in (as) Hristiyan veya Yahudi olmadığını, Ka'be'ye yönelerek ibadet ettiğini belirtir. el-Mâturîdî, وَ لَوْ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ibaresinden şu sonucu çıkardığı görülür: İbrahim (as) peygamber olmadan da Allah'ı tanıyordu, peygamberlik sonrası erdemli kişi haline geldi. Nitekim Hz. Muhammed

⁵⁸ Ebû's-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî, *İrşâd-u Akli's-Selîm İla Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., VI/175-176.

(s) de peygamberlik öncesi Hanif Dinine mensuptu, Peygamberlik gelince nuru gittikçe parlamaya başladı.⁵⁹

b. Nur Suresi 35. âyetin îzâhına *Tefsirü'l- Kur'an'l- Kerîm* adlı eserinde oldukça geniş yer ayıran İbn Kayyim el-Cevziye (v. 751/1350), “ *اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* ” âyetinin tefsirinde, “Allah yer ve göğü nurlandıran ve orada yaşayan varlıkları bu nurla hidayete erdiren” şeklinde açıklamaktadır. Burada zikredilen Allah’ın Nur ismi münasebetiyle rü’yetullahı kelâmî açıdan değerlendirildiği görülür.⁶⁰ el- Cevziye *مَثَلُ نُورِهِ* kelâmındaki zamirin Peygamber, Kur’an ve Allah’a isnat edildiğini belirtir. Ancak bunlardan Allah’a isnat edileni seçer. Bu durumda mana şöyle olur: Allah’ın nurunun misali mümin kulunun kalbine koyduğu imana benzetilir. Bunun en mükemmeli de peygamberde tebarüz eder. Fail-i mutlak olan Allah, nuru dilediğine verendir. Nurun kendisine verildiği şahıs mümin, nurun mahalli ise müminin kalbidir. Bu minval üzere ayet tefsir edilir.⁶¹

Değerlendirme

Mâturîdî, kendi zamanına kadar ulaşan rivâyetlerin kendince en kayda değer olanlarını nakletmekle birlikte ilgili âyette geçen nuru “münevvir” anlamında alır. “ *مَثَلُ نُورِهِ* ” kelâmındaki zamir peygambere isnat edilir. “Hz. Muhammed (s) Zühre Yıldızına, diğer peygamberler sair yıldızlara benzetilmiş olup, Zühre Yıldızının diğer yıldızlara oranı ne ise, Hz. Muhammed’in (s) de diğer peygamberlere oranı odur” şeklindeki değerlendirmesi manidardır. İbn Kayyim el- Cevziye nur ve rü’yetullah kavramlarını ele alarak mufassal bir şekilde incelemesi, kelâmî tefsir yöntemine örnek olması açısından önemlidir. Özet olarak mezkûr müfessirlerin kendi tefsirlerine farklı yenilikler katmakla beraber, âyetin içeriği bakımından diğer müfessirlerin genel çerçevesi içinde kaldıkları görülür.

2. 3. Ahkâm Tefsirleri’nde Nur Sûresi 35. Âyet

Ahkâm tefsirlerinde Nur Suresi 35. âyetin tefsiri için başvurduğumuz tefsirler şunlardır:

a. el-Cassâs (v. 370/980) ilgili âyette geçen nuru, Enes ve İbn Abbas’ın rivayetinde “hâdi (hidayet eden)”, Ebû’l-Aliye ve Hasan’nın rivayetinde “münevvir (aydınlatan)” manasında almıştır. el-Cassas, *مَثَلُ نُورِهِ* kelimelerindeki zamirin Ka’b ve Dahhak’ın rivayetinde mümine; İbn Abbas’ın rivayetinde ise Allah’a isnat edildiğini belirtir. Mezkûr zamirin mümine raci olması, Allah’ın mümine hidayet vermesi anlamına geldiğini söyler. el- Cassas âyette geçen kavramlara şu şekilde mana verdiği görülür: “ *مُشْكَاةٌ* ” kelimesi müminin göğsü, “ *مُصْبَحٌ* ”

⁵⁹el-Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, Dâru’l-Kütübîl-İlmîyye, Beyrut, 2005, VII/563.

⁶⁰ İbn Kayyim el-Cevziye, Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyub Sa’d Şemsüddîn, *Tefsirü'l- Kur'an'l- Kerîm*, Dâru’l-Mektebeti’l- Hilal, Beyrut, 1410, I/393.

⁶¹İbn Kayyim el-Cevziye, *Tefsirü'l- Kur'an'l- Kerîm*, I/394.

kelimesi Kur'an, "زُجَاجَةٌ" kelimesi müminin kalbi şeklinde mana verirken, "نُورٌ عَلَى نُورٍ" kelimini ise Kur'an'ın bir kısmının diğerini teyit etmesi şeklinde açıklar.⁶²

b. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (v. 543/1148), öncelikle "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" âyetini tevil yoluyla açıklayacağını belirtir. Özellikle bu âyette geçen "شَجَرَةٌ مُبَارَكَةٌ" kelamı üzerinde durarak bu konuda rivayet edilen görüşlere genişçe yer verir. Katade'nin rivayetinde gün boyu güneşin isabet ettiği ağaç, İbn Ömer'in rivayetinde Yahudi veya Hristiyan olmayan Hz. İbrahim'in (as) şeceresi, bir rivayete göre cennette bulunan zeytin ağacı, başka bir rivayete göre de Şam'da yetişen ağaç olduğunu belirtir.⁶³ İbn Arabî, bu konuda ifrat ve tefrite girmeye gerek olmadığını belirterek şu açıklamayı yapar: Dünyada en iyi aydınlatan lamba, hep güneşli bir ortamda yetişen zeytin ağacının ürününden elde edilen zeytinyağıyla yanan lambadır. Allah kendi nurunun anlaşılması için bu misali vermiştir.⁶⁴ İbn'ül-Arabî, bu ayette geçen bazı kavramların Hz. İbrahim (as), Hz. Muhammed (s) ve babası Abdullah ile ilişkilendirerek izah edilmesini yanlış görür. Bu tür açıklamaları ayetin zahirinden "yüz çevirmek" olarak değerlendirir.⁶⁵

d. el-Kurtubî (v. 671/1273) geniş îzâhında Enes b. Mâlik, İbn Abbas, Ebû'l- Aliye, Übey b. Ka'b ve Mücâhid gibi sahabî ve tâbîlerden nakledilen rivâyetleri sıralar. Bunlarla beraber Arap dilinde kullanılan nur kavramının gözle idrak edilen aydınlık olduğunu, bu kavramın mecaz anlamında Allah için kullanıldığını belirtir. Kurtubî, Allah'ı övmek maksadıyla nur kavramının kullanıldığını belirtir. Çünkü bütün yaratıkların yaratıcı ve hidayet edeni Allah'tır.⁶⁶ Mücessime'nin "Allah sair nurlar gibi olmayan bir nurdur" demesi, Kalam ilminde yeri olmayan bir görüştür.⁶⁷ مَثَلُ نُورِهِ kelamındaki zamirin Allah'a, peygambere, Kur'an'a ve mümine isnat edildiğini belirten Kurtubî, bu görüşlerden İbn Arabî'nin de seçtiği zamirin Allah'a isnat edildiği görüşünü tercih eder. "شَجَرَةٌ مُبَارَكَةٌ" kelamı hakkında geniş rivayetlere yer verir. Ayette bahsedilen ağacın hep güneşli bir ortamda yetişen zeytin ağacının meyvesinden üretilen zeytinyağıyla yakılan lambanın misal olarak verildiğini belirtir ve Allah'ın nurunun anlaşılması için insanların günlük yaşamlarından bir örnek verilerek anlatılmasını önemli görür.⁶⁸

Değerlendirme

⁶² el-Cassâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1405/1985, V/188.

⁶³ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, III/404.

⁶⁴ Ebu Bekir İbnü'l- Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III/404.

⁶⁵ Ebu Bekir İbnü'l- Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III/405.

⁶⁶ Bkz. el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferh el-Hazrecî Şemsüddîn, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire, 1964, XII/256.

⁶⁷ el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XII/257.

⁶⁸ el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XII/263.

Bazı ahkâm tefsirleri söz konusu âyete dâir herhangi bir açıklama yapmamışlardır. Açıklama yapan müfessirlerin “مَثَلُ نُورِهِ” kelamındaki zamiri Allah’a isnat ettikleri görülür. Kurtubî’nin ise diğer müfessirlerden farklı olarak âyeti bütünüyle ve oldukça ayrıntılı ele alması dikkat çekicidir. Sonuç olarak ahkâm tefsirlerinin de içerik açısından diğer müfessirlerin genel çerçevesinde kaldıkları görülmektedir.

2. 4. Filoloji Ağırlıklı Tefsirlerde Nur Sûresi 35. Âyet

Filoloji ağırlıklı tefsirlerde söz konusu âyetin tefsiri için şu tefsirlere başvurulmuştur:

a. el-Ferrâ (v. 207/823) ilgili âyette geçen kavramları şöyle ifade eder: “مَشْكَاةٌ” kavramı penceresi olmayan bir yer anlamındadır. Allah müminlerin kalbi için bunu örnek vermiştir. “كوكب دُرِّيٌّ” kelamının değişik kıraat şekillerine işaret eder. Asım kıraatinde “دُرِّيٌّ” (esreli), Ebubekir b. Ayyaş’tan yapılan Asım’ın diğer rivayetinde “دُرِّيٌّ” (dal ve hemzenin merfu) veya “دُرِّيٌّ” (hemzesiz) şeklinde okunduğunu belirtir. Araplar tarafından ismi olmayan büyük yıldızlara الدَّرَارِيُّ (hemzesiz) şeklinde isim verildiğini açıklar. “يُوقَدُ” kelimesi “تُوقَدُ” şeklinde de okunmuş olup bu durumda “شَجَرَةٌ” kelimesine taalluk eder. “شَجَرَةٌ مُبَارَكَةٌ زَيْتُونَةٌ لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ” Bu ağacın ne doğulu ne de batılı oluşu, sürekli güneş ortamında yetişen zeytin ağacı olduğunu ifade eder.⁶⁹

b.Ebû Ubeyde (v. 209/824) söz konusu ayette geçen kavramların anlam ve kıraat şekilleri üzerinde durur. “مَشْكَاةٌ” kavramının, duvarda penceresi olmayan bir oyuk anlamında olduğunu belirtir. el-Ferra gibi “دُرِّيٌّ” kelimesinin farklı kıraatleri ve “لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ” kelamın anlamı üzerinde durur ve Ferra’nın buna verdiği mananın aynısını tercih eder.⁷⁰

c. el-Ahfeş (v. 215/930) kendinden önceki müfessirler gibi “مَشْكَاةٌ” kelimesinin anlamı ve “دُرِّيٌّ” kelimesinin farklı okunuşları üzerinde durmuştur. el-Ahfeş, “مَشْكَاةٌ” in (kandilliğin) içinde bulunan “مِصْبَاحٌ” ın (lambanın) etrafını aydınlatmasının temsil için kullanıldığını belirtir.⁷¹

d. İbn Kuteybe (v. 276/889) söz konusu âyette geçen مَثَلُ نُورِهِ kelamındaki zamiri müminin kalbine raci kılar. “مَشْكَاةٌ” kelimesinin penceresiz bir yapı olduğunu belirtir ve “دُرِّيٌّ” kelimesinin farklı kıraatlerini zikreder. “لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ” kelamına ise şöyle mana verir: Bir tarafı güneş ortamında iken diğer tarafı gölgelik konumunda olan zeytin ağacı olduğunu belirtir.⁷²

⁶⁹el-Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Abdillâh ed-Deylemî, *Meâni'l-Kur'ân*, Dâru'l-Mısriyye, Mısır, tsz., II/252-253.

⁷⁰Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1381/1961, II/66.

⁷¹el-Ahfeş, Ebû'l-Hasan Said, *Meâni'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1990, II/456-457.

⁷²İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî, *Garîbu'l-Kur'ân*, Thk: Ahmet Sakar, Daru Küttübi'l-İlmiyye, Mısır, 1389/1978, I/305.

e. ez-Zeccâc (v. 311/923) bu sahadaki diğer müfessirlerden farklı olarak bu âyetin üzerinde daha detaylı olarak durduğu görülür. “ ” âyetini, Allah’ın yer ve göğün müdebbiri olduğu şeklinde yorumlar, “ مَثَلُ نُورِهِ ” kelamındaki zamirin Allah’a, Peygamber’e ve Kur’an’a isnat edilebileceğini belirtir. “مَشْكَاة” kelimesinin anlamına ve “نُورِي” kelimesinin farklı kıraatlerine yer verir. Ayrıca el- Ferra gibi “يُوقَدُ” kelimesinin, “تُوقَدُ” şeklinde okunduğunu da belirtir.⁷³

f. en-Nehhâs (v. 338/949) “ ” âyetindeki kelimelerin i’rabı üzerinde durur. “ ” kelimesi mübteda, “نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” kelamı ise haberidir. Nur kelimesinin başında “zu” (sahip) kelimesinin mukadder olduğunu belirtir. Yani Allah yer ve göğün nurunun sahibidir. “مَثَلُ نُورِهِ” kelamı mübteda, “المشكاة” kelimesi haberidir. “مَثَلُ نُورِهِ” kelamındaki zamiri Peygamber’e isnat eder. Çünkü Peygamber’in insanları nur gibi aydınlattığını ifade eder. en-Nehhâs’a göre “مُصْبِحًا” kelimesi Peygamber’in kalbi manasındadır. Peygamber’i (s) gören biri, peygamberlik delilini görmese de O’nun peygamber olduğunu anlar. Peygamberlik delilinin görünmesi ise, “nuruna ala nur” olur.⁷⁴en-Nehhâs’ın “نُورِي” ve “يُوقَدُ” kelimelerinin farklı okuyuş tarzları üzerinde genişçe durduğu görülür.⁷⁵

Değerlendirme

el-Ferrâ, Ebu Ubeyde, Ahfeş, İbn Kuteybe, Zeccac ve en-Nehhâs’ın ağırlıklı olarak “المشكاة” ve “نُورِي” ibarelerinin anlamları üzerinde durdukları görülür. Yine bütün dilbilimci müfessirler “نُورِي” ve “يُوقَدُ” kelimelerinin farklı kıraat şekilleri üzerinde durmuşlardır. Bu müfessirlerden özellikle Zeccac ile en- Nehhas’ın söz konusu âyetin üzerinde daha geniş çaplı durmaları dikkat çekicidir.

2. 5. Tasavvuf Ağırlıklı Tefsirlerde Nur Sûresi 35. Âyet

Tasavvuf ağırlıklı tefsirlerde ilgili âyetin tefsiri için şu tefsirlere başvurulmuştur:

a. Sûfi müfessirlerden Sehl et-Tüsterî (v. 283/897) “Allah göklerin ve yerin nurudur” anlamındaki “ ” âyetini “Allah yer ve göğün süsleyenidir” şeklinde tefsir eder. “مَثَلُ نُورِهِ” kelamındaki zamiri Hz. Muhammed’e (s) isnat eder. Bu zamirin farklı şeylere isnadı ile ilgili değişik rivayetlere de yer verir. Bu zamirin, Hasan Basri’nin rivayetinde müminin kalbindeki imana dayandırıldığını, başka bir rivayette de Kur’an’a isnat edildiğini belirtir. Buna göre Kur’an’ın nuru lamba gibidir. Kur’an’ın nurunun misali ilgili ayette geçen misbahdır. Misbah Kur’an’ın lambası, lambanın fitili Kur’an’ın farzları, lambada kullanılan zeytinyağı ise müminin ihlası olduğunu belirtir. Kur’ân’ın nuru ise

⁷³ez-Zeccâc, İbrahim b. es-Sırrî b. Sehl Ebû İshak, *Meânî’l-Kur’ân ve İrâbuhu*, Âlemu’l-Kütüb, Beyrut, 1988, IV/43-44.

⁷⁴en-Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yunus el-Muradî en-Nahvî, *İrâbu’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001, III/94.

⁷⁵Bkz. en-Nehhâs, *İrâbu’l-Kur’ân*, III/95.

dışa yansıyan nur olduğunu ifade eden et-Tüsteri, müminin ihlası artıkça lambanın aydınlığının artacağını, farzlarının çoğalmasıyla da lambanın nurunun artacağını ifade eder.⁷⁶

b. Tasavvuf Dönemi'nin önde gelen sûfilerinden olan Ebû Tâlib el-Mekkî (v. 386/997) söz konusu âyette geçen "مَثَلُ نُورِهِ" kelimelerindeki zamirin müminin kalbindeki iman olduğunu Übey b. Ka'b'tan nakleder. Ebû Talib el-Mekki ilgili ayette geçen bazı kavramlara şu şekilde mana verir: "المشكاة" kelimesi müminin kalbi, "نُورِي" kelimesi ise müminin konuşması ve davranışlarıdır. "نُورٌ عَلَى نُورٍ" kelimeleri ise, müminin nur içinde dönüp durması demektir.⁷⁷

d. el-Kuşeyrî (v. 465/1073) "Allah göklerin ve yerin nurudur" mealindeki "اللَّهُ نُورٌ" ayetini, "Allah yer ve göğün hidayet edicisidir" şeklinde tefsir eder. el-Kuşeyrî'ye göre yer ve göğü düzene sokan, tertibini yapan ve sağlam olarak meydana getiren Allah'tır. Aynı zamanda Allah yer ve göğün de münevviridir. Nitekim Allah göğü yıldızlarla tezyin ettiği gibi, kalpleri de nurla süsler. Bu nur da aklın, ilmin, inancın, marifetullahın ve tevhidin nurudur. el-Kuşeyrî, söz konusu âyette geçen "مَثَلُ نُورِهِ" kelimelerindeki zamirin, müminin kalbindeki imana raci olduğunu belirtir. "مشكاة" kelimesinin müminin kalbine, "نُورِي" kelimesinin ise müminin kalbindeki imana benzetildiğini ifade eder. Zeytinyağı ile müminin Allah'tan yardım dilemesinin, zeytinyağının saf ve berrak olması ile mümin olan kişinin sürekli Allah ile irtibatlı olmasının kastedildiğini belirtir. el-Kuşeyrî, müminin marifetullahta terakki etmesinin Peygamber'in (s) getirdiği şeriat ve din ile mümkün olduğunu ifade eder. Kuşeyrî'ye göre bu mümin, batıya yönelen Yahudi olmadığı gibi doğuya yönelen Hristiyan da değildir. Müslümanlar İslamiyeti yaşadıkça nurlanırlar ki, bu durumu ayet "nurun ala nur" şeklinde ifade eder.⁷⁸ el-Kuşeyrî, bir rivayette "مَثَلُ نُورِهِ" kelimelerindeki zamirin Hz. Muhammed'in (s) kalbindeki imana isnat edildiğini belirtir. "لَا شَرِيَّةَ وَلَا غَرِبَةَ" kelimelerine "mümin ne tamamıyla ye'se düşer ne de fazla ümit besler, ikisinin ortasında mutedil bir durumda olur" şeklinde mana veren Kuşeyrî, şeriatın adabına uygun hareket eden ve bu davranışını mutedil bir şekilde devam ettiren kişinin terakki edeceğini ve bu kişinin, "nurun ala nur" sözüne mazhar olacağını belirtir.⁷⁹

e. Râgıb el-İsfahânî (v. 502/1108) Nur Sûresi'nin 35. âyetine, *ez-Zerîa* adlı eserinde değinmiştir. "Allah göklerin ve yerin nurudur" mealindeki âyeti "Allah yer ve göğü nurlandırandır" şeklinde tefsir eder. el-İsfahânî, söz konusu âyette geçen kavramları şu şekilde anlamlandırmıştır: "مُصْبَح" kavramı, müminin aklına; "المشكاة" kavramı, müminin

⁷⁶et-Tüsterî, Sehl b. Abdillâh, *Tefsirü't-Tüsterî*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 111-112.

⁷⁷Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî, *Kâtû'l-Kulûb Fî Muameleti'l-Mahbûb*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, I/206-207.

⁷⁸el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Havâzin Ebû'l-Kâsım, *Letâîfü'l-İşârât*, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitab, Mısır, 1981, II/611-612.

⁷⁹Kuşeyrî, *Letâîfü'l-İşârât*, II/613.

göğsüne; “الرَّجَاجَةُ” kavramı ise müminin kalbine misaldir. “شَجَرَةُ مُبَارَكَةٍ” keliması dinin şeceresi, “لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ” keliması ise müminin ifrat ve tefritten kaçınmasıdır.⁸⁰

f. İslam filozoflarının en önemlilerinden biri sayılan İmam Gazâlî (v. 505/1111) bu ayetin tefsirine, söz konusu âyette geçen “mişkat” kavramından esinlenerek telif ettiği *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde değinir. Gazâlî, söz konusu âyetin bir parçası olan “مَثَلُورِهِ” “ibaresindeki zamirin; İbn Mes'ûd'un rivayetinde müminin kalbindeki imana, Übey b. Ka'b'ın rivayetinde ise iman edenin kalbine isnat edildiğini belirtir.⁸¹ Gazâlî bu temsilin anlaşılması için âlemin ve ruhların mertebelerini izah etmeye çalışır. Gazâlî'ye göre biri gaybî, diğeri cismanî olmak üzere iki çeşit âlem vardır. Bu iki âlem birbiriyle ilintilidir. Cismanî (görünen) âlemin anlaşılması duyuların akla kapı açmasına bağlıdır. Gayb (görünmeyen) âleminin anlaşılması da cismanî âlemin bilinmesine bağlıdır. Cismanî âlem olmazsa gayb âlemi anlaşılmaz ve burada terakki gerçekleşmez. Allah, cismanî âlemi gayb âleminin ölçülerine uygun bir şekilde düzenlemiştir. Cismanî âlemin numuneleri gayb âlemine, gayb âleminin misalleri cismanî âleme delâlet eder. Nitekim cismanî âlemin görünen güneşi, ayı ve yıldızları vardır. İbrahim (as) bu görünen yıldız, ay ve güneş vasıtasıyla Allah'ı bulmuştu.⁸² Cismanî âlemin fertleri görünmeyen Allah'ın bulunmasına vesile olmuşlardı.⁸³ Aynen bunun gibi gayb âleminin de nuranî cevherleri vardır ki, onlara melekler denir. İnsanların ruhu meleklerle benzer. Gayb âleminde bunların her birinin nuraniyeti farklıdır. Gazâlî bu farklılıklara göre ruhları beşe ayırır ve en evlasının veli ve nebilerin ruhu olduğunu, ruhun da kalpteki imanla tasaffi ettiğini ifade eder. Gazâlî âyette geçen kavramlar için, “مِصْبَاحٌ” (lamba)'ın “رُجَاجَةٌ” (cam fanus)'nin içinde, onun da “مَشْكَاةٌ” nin içinde olduğunu ifade eder. Gazâlî'ye göre peygamber ve velilerin kalbindeki nur, vahiy ve ilham olmadan da parlar; vahiy ve ilhama mazhar olunca da “nurun ala nur” olur.⁸⁴

Bu temsilde asıl olan, lafız değil kastedilen manadır. Lafız manaya bağlıdır. Gazâlî bu görüşünü Hz. Musa'nın (as) şu olayıyla anlatır: Allah'ın Hz. Musa'ya (as) “*Hemen ayakkabılarını çıkar...*”⁸⁵ sözünde, zahiri mana ayakkabı ise de gerçek mana “cismani âlemde istinkâf et” demektir. Buna zahiri manadan batını manaya geçme denir.⁸⁶ Gayb âleminin bir nesnesi olan nur için “مَشْكَاةٌ” temsili verilmiştir ki, söz konusu temsil bu âlemdeki sırların anlaşılması için bir merdiven olmuştur.⁸⁷

⁸⁰ Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *ez-Zerîa İlâ Mekârîmi's-Şeria*, Dârü's-Selam, Kahire, 2007, s. 69 ve 134.

⁸¹ İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dârü'l-Marife, Beyrut, ts., I/337; *Mişkâtü'l-Envâr*, Darü'l-Kavmiyyeli't-Tibaati ve'n-Neşri, Kahire, ts., I/65.

⁸² Bkz. En'am, 6/76-78.

⁸³ İmam Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, I/67.

⁸⁴ İmam Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, I/81.

⁸⁵ Taha, 20/12

⁸⁶ İmam Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, I/73.

⁸⁷ İmam Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, I/81.

g. Bursevî (v. 1127/1715) “Allah göklerin ve yerin nurudur” mealindeki âyetin tefsirini İbn Abbas’ın rivayetine dayandırarak “Allah yer ve göğün hidayet edicisidir ve insanlar O’nun nuruyla dalaletin sapkınlıklarından kurtulurlar” şeklinde yapmıştır. Bursevî bu ayete, başka bir rivayete dayanarak “Allah yer ve göğün münevviridir. Yani göğü güneş, ay ve yıldızlarla; yeri de nebi, âlim ve müminlerle aydınlatır” şeklinde farklı bir mana verir.⁸⁸ Bursevi, Ruzbin’den şu haberi nakleder: Yer ve gök insan suretine benzer; sema insanın başına, yer ise insanın gövdesine benzer. İnsanın başı duyma, görme ve tatma duyularıyla nurlandırılmıştır. Örneğin gözün nuru güneşin nuruna, duyma nuru yıldızların nuruna benzetilir.⁸⁹ Bursevî, “مَثَلُ نُورِهِ” kelimindeki zamiri Allah’ın kelâmı olan Kur’ân’a nisbet eder. “المشكاة” kelimesinin duvarda penceresi olmayan bir alana, “مُصْنَبًا” kelimesinin ise onun içinde bulunan bir lambaya işaret ettiğini belirtir. Dar bir alandaki lambanın alanını iyi aydınlattığını ifade eden Bursevî, Allah’ın müminin kalbine yerleştirdiği imanın da buna benzediğini ifade eder.⁹⁰

i. Âlûsî (v. 1270/1854) malum ayetin tefsirinde nur kelimesinin üzerinde geniş izahlar yapar. Nur kelimesinin aydınlık anlamında olduğunu belirten Âlûsî, aydınlığın nurdan yayıldığını; nurun asıl, aydınlığın fer’ olduğunu ve Allah, nurunun kaynağı olduğunu ifade eder.⁹¹ Âlûsî, bu ayette geçen nur kavramının münevvir ve müdebbir anlamında olduğunu ifade eder.⁹² “مَثَلُ نُورِهِ” kelimindeki zamirin; İbn Abbas, Hasan ve Zeyd b. Eslem’in rivayetinde, Kur’ân’a; Übey b. Ka’b’ın rivayetinde müminin kalbindeki imana; bir rivayette de Muhammed’e (s) nisbet edildiğini belirtir. Âlûsî, söz konusu âyette geçen kavramları ise şöyle izah eder: “المشكاة” kavramı penceresi olmayan dar bir alan demektir. Dolayısıyla “المشكاة” Peygamber’in (s) göğsü, “مُصْنَبًا” ise nübüvvet demektir. “شَجَرَةٍ” ise mübarek peygamberlik şeceresidir. O’nun kalbindeki peygamberlik nuru, parlayan yıldız gibidir. “يَكَادُ رَيْثُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ” vahiy gelmeden de Peygamber’in (s) kalbi parlıyordu. “Mübarek peygamberlik şeceresi” Hz. İbrahim’den (as) tevarüs eden mübarek vahiy şeceresidir, “لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ” ise Hz. İbrahim’in (as) Hristiyan ya da Yahudi olmadığı anlamındadır.⁹³

Bir rivayette “مَثَلُ نُورِهِ” kelimindeki zamirin ihlaslı mümine nisbet edildiğini belirten Âlûsî, “مشكاة” kelimesinin müminin kalbi, “مُصْنَبًا” kelimesinin ise onun kalbindeki nur olduğunu ifade eder. Marifetullah, arifin kalbinde parlayan yıldız gibidir. “Mübarek şecere” den maksat, müminin kalbinde parlayan nurun mübarek bir şahsiyet vasıtasıyla

⁸⁸Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafâ el-İstanbulî el-Hanefî el-Halvetî, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., VI/152.

⁸⁹Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI/153.

⁹⁰Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI/155.

⁹¹el-Âlûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, IX/354.

⁹²Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, IX/357.

⁹³Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, IX/363.

gerçekleşmesidir. *Ālûsî لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ* kelimasının, bu arifin kalbinde ne dünya sevgisi ne de ahiret aşkının olduğunu, sadece marifetullah aşkı olduğu anlamına geldiğini belirtir.⁹⁴

Değerlendirme

Âyetlere tasavvufi açıdan yaklaşan müfessirlerin “Allah göklerin ve yerin nurudur” mealindeki ayete genellikle “Allah yer ve göğün müzeyyini, münevvi ve müdebbiridir” şeklinde mana verdikleri görülür. “مَثَلُ نُورِهِ” kelimadaki zamir genel manada Kur’ân’a, Peygamber’e (s) ve müminin kalbindeki imana isnat edilmiştir. Bu yönüyle işari müfessirlerin Kur’ân’ın zahiri manasından vazgeçmedikleri dikkat çekicidir.

Bu çerçevede “مِشْكَاةٌ” kavramına müminin kalbi, “الرُّجَاجَةُ” kavramına cismani âlem, “مِصْبَاحٌ” kavramına müminin kalbindeki iman, “دُرِّيٌّ” kavramına müminin konuşması şeklinde manalar verilmiştir. Söz konusu müfessirlerin “لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ” âyetine yaptıkları tefsirde, “Mümin ne tamamıyla ye’s’e düşer ne de fazla ümit besler. Yani ifrat ve tefrite girmez” şeklinde işârî manalar verdikleri görülür.

3) Şîî Tefsirleri’nde Nur Sûresi 35. Âyet

Şîî tefsirlerinde Nur Suresi 35. âyetin tefsiri için müracaat edilen tefsirler şunlardır:

a. Şîîlerin ilk dönem müfessirlerinden olan el-Kummî (v. 307/920), Nur Suresi 35. âyetin tefsiriyle ilgili Ebu Abdullah’dan şu nakli yapar: “مِشْكَاةٌ” Fatimetü’z-Zehra’dır (r.anha). “المِصْبَاحُ” Hasan ile Hüseyin’dir. “كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ” ise, yeryüzündeki kadınlar arasında bulunan Fatimetü’z-Zehra’dır (r.anha). “شَجَرَةٌ مُبَارَكَةٌ” Hz. İbrahim’dir (as). “لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ” ise, Hz. İbrahim’in (as) Yahudî ya da Hristiyan olmadığına işaret eder. “يَكَادُ رَيْثُهَا يُضِيءُ” Fatimetü’z-Zehra’dan (r.anha) çıkan ilimdir ve “نُورٌ عَلَى نُورٍ” peyderpey imamların çıkması demektir.⁹⁵

el-Kummî, söz konusu âyet hakkında Ebu Cafer’den de şu haberi nakleder: İlgili âyette geçen “مِشْكَاةٌ” kelimesinden Şîîler, “مِصْبَاحٌ” kelimesinden Hz. Peygamber (s), “نُورٌ” kelimesinden ise Hz. Ali kastedilmiştir. el-Kummî, söz konusu âyetin diğer kısımlarını Ehl-i Sünnet müfessirlerin yaptıkları açıklamalara benzer şekilde tefsir etmiştir.⁹⁶

b. Hoşgörüsü ile tanınan et-Tabersî (v. 548/1154) söz konusu âyetin kıraat ve i’rab yönü üzerinde durduktan sonra “Allah göklerin ve yerin nurudur” mealindeki “اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” âyetinin tefsiri hakkında şu görüşlere yer verir: İbn Abbas’tan mervi olan görüşe göre Allah yer ve göğün hidayet edicisidir. Hasan, ebü’l- Aliye ve Dahhak’tan mervi olan görüşe göre ise, Allah yer ve göğün münevvidir. Yani kâinatı güneş, ay ve yıldızlarla

⁹⁴ Ālûsî, *Rûhu’l-Meânî*, IX/363-364.

⁹⁵ El-Kummî, Ebu Hasan Ali bin İbrahim, *Tefsiru’l-Kummî*, Thk.: Seyyid Tayyib el- Mûsevî el- Cezâirî, Muessesetu Darî’l-Kitab, Kum, II/78-79.

⁹⁶ El-Kummî, *Tefsiru’l-Kummî*, II/80.

nurlandırmıştır. Übey b. Ka'b'tan mervi olan görüşe göre Allah yer ve göğün müzeyyinidir. Yani semayı meleklerle, yeri peygamber ve âlimlerle tezyin etmiştir. Tabersi bütün iyilikler, menfaatler ve nimetlerin kaynağının Allah'ın nur sıfatına dayandığını belirtir.⁹⁷

et-Tabersi, “ مَثَلُ نُورِهِ ” kelimesindeki zamirin mercii hakkında kendisinden önceki görüşlerin hepsine yer vererek ayeti tefsir eder. Ancak Şia akidesine uygun bazı görüşlere de yer verir. Bir rivayette “مَشْكَاةٌ” kelimesinden şûilerin, “الْمَصْبَاحُ” kelimesinden ise Hz. Muhammed'in (s) kastedildiği ve Allah'ın Şia içinde dilediği kişiyi veli olarak seçeceği belirtilir. Başka bir rivayette, “ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مَصْبَاحٌ ” kelimelerinden maksadın Peygamber'in (s) göğsündeki nur, “ الْمَصْبَاحُ فِي رُجَاجَةٍ ” kelimelerinden maksadın Ali'nin göğsündeki nur olduğu, dolayısıyla Peygamber'in (s) ilminin Ali'ye geçtiği belirtilir. “ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ ” kelimelerinden maksadın Hz. Ali'nin ilminin parlaması, “ لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ ” kelimelerinden maksadın Hz. Ali'nin ne Yahudi ne de Hristiyan olması, “ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ” kelimelerinden maksadın Muhammed'in (s) âlinden bir âlim kendisine soru sorulmadan ilme dayalı konuşacağı, “ نُورٌ عَلَى نُورٍ ” kelimelerinden maksadın ise Muhammed'in (s) âlinden kıyamete kadar gelecek imamların ilmin nuruyla güçlendirilecekleri belirtilir.⁹⁸

c. et-Tabatabaî (v. 1401/1981) öncelikle âyetin lafızlarının sarîh anlamları üzerinde durur ve lügavî boyutuyla ilgili detaylı açıklamalar yapar. Ragıb el-İsfahanî'den yaptığı nakle göre “مَشْكَاةٌ” kelimesi penceresi olmayan dar bir alan, “ كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ ” kelimesi büyük ve parlak bir yıldız, “ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ ” kelimesi zeytinden elde edilen yağdır. Tabatabaî, yer ve göğün Allah'ın nurundan yaratıldığını, müminlerin O'nun nuruyla hidayete erdiklerini ve kalplerinin bu nurla parladığını ifade eder.⁹⁹ Yeryüzündeki cisimlerin Allah'ın nuruyla görüneceklerini ifade eden Tabatabaî, her şeyin bu nur vasıtasıyla ortaya çıktığını, hatta insanların duyularının ve aklının bu nurun gereği olarak meydana geldiğini belirtir. Tabatabaî'ye göre, insanın duyu organları ve akli kesin olarak vardır ve bunları meydana getiren bir “Nuru'l-Envar”ın varlığı da muhakkaktır. Ancak yer, gök ve içindeki her şey O'nun nurunun bir parçası değildir, O'nun nuruyla meydana gelmiştir.¹⁰⁰ Tabatabaî, “ مَثَلُ نُورِهِ ” kelimelerindeki zamiri Allah'a nispet ederek müminlerin bu nurla iman sahibi olduklarını ifade eder. Ancak bu nurun Kur'ân olmadığını da belirtir. Tabatabaî, “ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ ” ayetinin tefsirinde diğer müfessirlerin verdiği manayı tercih ederek, ayette geçen ağacın sürekli güneşli ortamda bulunan ve meyvesinin iyice

⁹⁷et-Tabersî, Emînu'l-İslâm Ebû Ali el-Fadl b. Hasan, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Murtaza, Beyrut, 2006, VI/120.

⁹⁸et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VI/122.

⁹⁹et-Tabatabaî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mîzan fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1997, XVIII/120-121.

¹⁰⁰et-Tabatabaî, *el-Mîzan fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XVIII/122-123.

olgunlaştığı zeytin ağacı olduğunu beyan eder. Bu konuda varit olan diğer rivayetlere de yer vererek bu minval üzere ayetin tefsirini bitirir.¹⁰¹

Değerlendirme

Kendi itikâdî penceresinden âyetlere yaklaşan Şii müfessirlerde, Ehl-i Sünnet'e ait tefsir kaynaklarında rastlanmayan açıklamalar görülmektedir. Şia müfessirlerinin kadimlerinden sayılan Kummi, âyette geçen kavramlardan "mişkat" ın şiiler veya Hz. Fatma (r.anha), "misbah" ın ise Hasan ve Hüseyin olduğunu belirtir. Şia müfessirlerinin, bunların dışında Ehl-i Sünnet müfessirlerinin değindikleri yönlerde değinerek âyeti tefsir ettikleri görülür.

Diğer müfessirlere göre daha ılımlı davranan Tabersi, mezkûr ayet hakkında Ehl-i Sünnet kaynaklarının değindiği konulara teferruatlı bir şekilde değinir, sahabe ve tabiûndan gelen rivayetleri nakleder. Âyetlerin tefsirini tıpkı bir sünnî müfessir gibi yapan Tabersî diğer yandan Kummi gibi de Şia mahreçli haberlere yer verir.

Şia ulemasının son döneminden olan et-Tebatebaî, ilgili ayet hakkında Ehl-i Sünnet müfessirlerin yaptığı açıklamaların tümüne yer vermiş, Kummi ve Tabersi'nin naklettikleri Şia mahreçli haberlere ise yer vermemiştir. Bu çerçevede son dönem Şii müfessirlerin eski taassuplarından sıyrılıp bir miktar yumuşadığını söylemek mümkündür.

4. Son Dönem Tefsirleri'nde Nur Sûresi 35. Âyet

Son dönem tefsirlerinde söz konusu âyetin tefsiri için şu tefsirlere müracaat edilmiştir:

a. el-Kâsımî (v. 1914), "*Allah yer ve göğün nurudur*" mealindeki *اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* âyetini "Allah yer ve göğün müdebbiridir" veya "Allah yer ve göğün münevvidir" şeklinde tefsir eder. Ebu's-Suûd'dan "Allah bizatihi zahirdir, diğer varlıklar O'nunla ortaya çıkar" haberini nakleden el-Kasımî, nurun yer ve göğze izafe edilmesinin, yeryüzünün genişliğine ve kâinatın tümüne delalet ettiğini belirtir.¹⁰² el-Kasımî, "مَثَلُ نُورِهِ" kelamındaki zamiri Allah'a isnat eder ve O'nun nurunun Kur'ân vasıtasıyla diğer eşyalara yansıdığını belirtir. Nitekim Kur'ân'da "*Size apaçık nuru indirdik*" ayeti¹⁰³ buna delalet eder. el-Kâsımî'nin genel manada âyeti kendinden önceki müfessirlerin doğrultusunda tefsir ettiği görülür.¹⁰⁴

b. Bilimsel tefsirin öncüsü olan Tantavî Cevherî (v. 1940) *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinde söz konusu âyetin tefsiri bağlamında aile hukukuyla ilgili ayetlerden sonra

¹⁰¹ Bkz. et-Tabatabaî, *el-Mîzan fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XVIII/124-125.

¹⁰² el-Kâsımî, Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk, *Mehâsinü't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, VII/387.

¹⁰³ Nisa, 3/174.

¹⁰⁴ Bkz. el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, VII/387-390.

bu ayetin gelmesini manidar görür. Zira bu âyetlerin İslâm'ın teferruat kısmını oluşturduğunu, İslâmiyet'in sadece bunlardan müteşekkil olmadığını, asıl konunun marifetullah olduğunu belirtir.¹⁰⁵ مَثَلُ نُورِهِ kelimesindeki zamirin mercii hakkındaki açıklamaların tümüne yer vermekle birlikte, müminin kalbindeki imana nispet edilen görüşün daha uygun olduğunu, ancak bu görüşün de mutahassıs kişilerin indinde eksik olduğunu belirtir. Bu zamirin her insanda bulunan beş duyu organına raci olmasının daha uygun olduğunu beyan eder. Zira her insandaki görme duyusu zikredilen nurun bir numunesidir. Tantavî Cevherî'ye göre Allah, insanlara adeta şöyle hitap eder: Ey müminler! Aile hukukuyla ilgili bu tafsilatlı bilgiler içinde boğulup Allah'ın kudretini unutmayın; mescidinizi aydınlatan lambanızın bir benzeri olan ve bütün kâinatı aydınlatan güneş lambasına bakın. Size verilen beş duyunun her birinin ve aklınızın bu güneş lambasının bir benzeri olduğunu görün. Bu görünen ve görünmeyen nurların hepsi Allah'ın birer masnuu ve birer mahlûkudur.¹⁰⁶

Cevherî, kâinatı meydana getiren bütün atomların bu âyeti tefsir ettiğini belirtir. Cevherî'ye göre kâinat Allah'ın nuru olarak yaratılmıştır ve insanlar da bu nurun içinde yaşamaktadır. Bu durumda kâinatta görünen her maddenin aslı nur olarak yaratılmış olup sonradan maddeye -suyun buza dönüştüğü gibi- dönüşmüştür. Cevherî bu konuda Eflatun, Sokrat, Farabi, İbn Sina ve Gazâlî'nin görüşlerine yer vererek bu âyetin tefsirini yapar.¹⁰⁷

c. Elmalılı Hamdi Yazır'ın (v. 1942) *Hak Dini Kur'ân Dili* adlı tefsirinde Nur Suresi 35. âyet için şu açıklamaları yaptığı görülür: Allah göklerin ve yerin nurudur. Bütün âlemi meydana getiren, kâinatı gösteren, hakikati bildiren, gözleri gönülleri şenlendiren O'dur. O olmasaydı, hiçbir şey bulunmaz, hiçbir hakikat sezilmez, hiçbir neşe duyulmazdı.¹⁰⁸ Karanlığın zıddı olan nur kavramı, ışık kavramından daha geneldir. Gerek duyuya ait ve gerekse akıl ve idrake ait her çeşit karanlıkların zıddı olan vicdan ve sezgide ortaya çıkan dış ve iç tecellî ve doğuşların hepsine nur denir. Nitekim "*Hamd gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur*" âyeti¹⁰⁹ Allah'ın nurun yaratıcısı olduğunu bildirir. Bu durumda "*Allah göklerin ve yerin nurudur*" mealindeki âyeti "*Allah yer ve göğün münevvidir*" şeklinde tefsir eder.¹¹⁰

Hamdi Yazır, " مَثَلُ نُورِهِ " kelimesindeki zamiri Allah'a isnat eder. Yazır'a göre "مِثْلًا", arkası kapalı dairevî veya çokgen bir penceredir. Dikkat edilirse gökyüzünde her cismin

¹⁰⁵Bkz. Cevherî, Tantavî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Mısır, 1358/1940, XII/27.

¹⁰⁶Bkz. Cevherî, Tantavî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XII/30-31.

¹⁰⁷Bkz. Cevherî, Tantavî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XII/31-35.

¹⁰⁸Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Şura Yayınları-Çelik Yayınevi, İstanbul, 1993, III/487.

¹⁰⁹En'am, 5/1.

¹¹⁰Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, III/487-488.

vücudu böyle arkası kapalı, önünde açılmış bir pencere, bir hücre halinde yükselir ki, içinde bir “مَصْبَاحٌ” (lamba) vardır. Bu lamba berrak, göklerin ve yerin güzelliklerini kendinde toplayan bir cam içindedir. Bu lambanın yakıtı mübarek bir ağaçtandır. Bu ağaç doğuya da batıya da nispet edilemez. Yani gün boyu güneş ona isabet eder. Netice olarak öyle bir zeytin ki yağı, neredeyse kendisine bir ateş dokunmasa bile ışık verir. Bir elektrik gibi hemen yanmaya hazırdır; o derece saf ve parlaktır.¹¹¹

d. el- Merağî (v. 1952) *Tefsirü'l- Merağî* adlı eserinde önce temsilde zikredilen kavramlar üzerinde durur. “Allah göklerin ve yerin nurudur” mealindeki ayeti “Allah yer ve göğün nurunun sahibidir” şeklinde tefsir eder. Söz konusu âyette geçen “مَشْكَاةٌ” kavramının penceresi olmayan dar bir alan olduğunu belirtir. “رُجَاجَةٌ” kavramına kandilin camı, “كُوكَبٌ” kavramına ise parlayan yıldız anlamını vermiştir. “ لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ ” kelamını gün boyunca güneşli ortamda yetişen zeytin ağacı şeklinde tefsir eder.¹¹² Allah’ın, bu tür meseller vasıtasıyla mümin kullarına kendi kevnî ve teşriî kanunlarını, vahdaniyetini ve sıfatlarını talim ettiğini belirten el-Merağî, bunun neticesinde dünya ve ahiret mutluluğunun onlara kazandırıldığını ifade eder.¹¹³ Başka bir rivayete göre de yer ve göğün nurundan maksadın, orada yaşayan varlıkları hidayete erdirmek, onları dalaletin sapkınlıklarından kurtarmak olduğunu belirtir. “ مَثَلٌ نُورِهِ ” kelamındaki zamiri Allah’a isnat eder. “ وَلَوْ لَمْ تَنْفَسْهُ نَارٌ ” kelamının, müminin kalbinin hidayetle nurlanması ve ona vahye dayalı bilgi geldikçe kalbindeki imanın nur gibi parlaması anlamlarına geldiğini ifade eder. Bu bilgi geldikçe ilmi artar, bununla amel ederek tam erdemli bir fert olmuş olur ki, Kur’ân tabiriyle buna “nurun ala nur” denmiştir.¹¹⁴

e. İnanç sahasında temayüz eden Said Nursi (v.1960) *Şualar* adlı eserinde söz konusu âyet hakkında şu yorumu yapar: Bu âyet sarih manasıyla Allah’ın (cc), Kur’ân’ın ve Hz. Muhammed’in (s) nurunu belirttiği gibi, işarî manasıyla da ilerlemenin kaynağı olan elektriğe işaret eder.¹¹⁵

f. İctimâî Tefsir alanında önde gelen temsilcilerden biri olan Seyit Kutup (v. 1967), “Allah göklerin ve yerin nurudur” mealindeki ayette geçen nur kavramı için, “göklerin ve yerin yapısı ve düzeninin dayandığı nur ve onların hareket tarzlarını belirleyen sistemin konmasını sağlayan nur” şeklinde yorum yapmıştır. Seyit Kutub, konuyu ilmi bir perspektif bağlamında ele alarak şöyle izah eder: Atomun parçalanmasından sonra insanlar ellerindeki maddenin ışık enerjisine dayandığını keşfetmiş; maddenin ışık enerjisine dönüşmesi ile birlikte bu büyük gerçeğin bir yönünü kavrama imkânına kavuşmuştur. Çünkü maddenin yapıtaşı olan atom; proton, nötron ve elektronlardan

¹¹¹Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, III/488-489.

¹¹² El- Merağî, Ahmet b. Mustafa el- Merağî, *Tefsirü'l- Merağî*, Şirketu Mektebeti ve Matbaatı Mustafa el-Babî, Mısır, 1365/1946, XVIII/106-107.

¹¹³El- Merağî, *Tefsirü'l- Merağî*, XVIII/107.

¹¹⁴El- Merağî, *Tefsirü'l- Merağî*, XVIII/108-109.

¹¹⁵ Said Nursi, *Şualar*, Envar Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 691.

oluşur. Atomun parçalanması ile birlikte bu atomaltı parçacıklar özü itibariyle nur olan ışın dalgaları halinde dağılırlar. Hz. Peygamber (s), İsrâ ve Miraç yolculuğu dönüşünde bu nuru ifade etmişti. Hz. Aişe “Rabbini gördün mü?” diye sorduğunda “O nurdur, nasıl görebilirim ki?” diye cevap vermişti.¹¹⁶ Seyit Kutub verilen bu temsilde insan bünyesinin bu nuru kavrayamadığını, uzun süre bu uzak ufku seyredeemediğini, bu yüzden âyet-i kerimenin bu gerçeği somut bir örnek ile insana yaklaştırdığını belirterek ayeti şöyle tefsir eder: Allah’ın nuru, içinde kandil yanan bir projektöre benzer; kandil, fanus içindedir ve bu fanus sanki inci gibi parıldayan bir yıldızdır. Bu kandil, yakıtını bereketli bir zeytin ağacının meyvesinin yağından sağlar. Ağaç ne doğuya ne batıya bakan bir ağaçtır ve sürekli güneş alan bir arazide yetiştiği için yağı, hiç ateşe değmese bile kendiliğinden tutuşup ışıyacak kadar saftır. O nur üzerine nurdur. Söz konusu âyette verilen bu temsil, sınırsız bir tabloyu insanın sınırlı kavrama yeteneğine yaklaştırmak amacıyla verilen bir örnektir.¹¹⁷

Seyit Kutub’a göre ayette geniş olan gök ve yerden içinde projektör bulunduran küçücük bir oyuğa geçiliyor. Yani yer ve göğün Allah’ın nuruyla aydınlanması gibi büyük bir hakikat, küçücük bir oyuktaki kandilin etrafını yoğun bir şekilde aydınlatması ile örneklendiriliyor ve bu şekilde kolaylıkla anlaşılması sağlanıyor. Diğer yandan insanların küçük bir modele takılıp kalmaması ve o küçük örnekte boğulmaması için modelle asıl birleştiriliyor. Yani küçük bir fanustan büyük bir yıldızla geçiliyor. Bu süreçten sonra ayetin akışının tekrar modele, yani kandile döndüğünü belirten Seyit Kutub “mübarek zeytin ağacı ve yağı” hakkında şu görüşlerini ifade ediyor: Zeytinyağının parlaklığı sadece bunun için seçilmemiştir. Aynı zamanda bu bereketli ağacın yaydığı kutsallık havası da ön planda tutulmuştur. Bu, Tur Dağı’ndaki vadinin kutsallığıdır ve burası Arap yarımadasına zeytin ağacının yetiştiği en yakın bölgedir. Yağı hiç ateşe değmese bile kendiliğinden tutuşup ışıyacak kadar saftır. Bu yağ görülen ve bilinen yağlardan değildir, farklı ve ilginç bir yağdır. Şu halde bu yağ bizzat şeffaflıktır, başlı başına bir parlaklıktır, bu yüzden neredeyse yakmadan tutuşup ışıyacaktır.¹¹⁸

Seyit Kutub, “O nur üzerine nurdur” ifadesiyle yolculuğun sonunda yeniden derin ve engin nura dönüşün olduğunu belirterek bu nurun, göklerin ve yerin karanlıklarını aydınlatan Allah’ın nuru olduğunu ifade eder. Ancak insanlar bu nurun mahiyetini ve boyutunu kavrayamaz. Söz konusu ayette nurun anlatılması kalpleri O’na bağlama, O’na ısınmalarını sağlama çabasıdır. Bu nur yer ve gökte hiç eksik olmaz, kesilmez, sınırlandırılmaz ve gizlenmez. Bir kalp ne zaman bu nura yönelmek isterse onu görür. Bir

¹¹⁶Seyyid Kutub, İbrahim Hüseyin eş-Şarbî, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, Dâru’ş-Şurûk, Kahire, 1991, IV/2518-2519.

¹¹⁷Seyyid Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, IV/2519.

¹¹⁸Seyyid Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, IV/2519.

yol şaşkını, ne zaman bu ışığın farkına varırsa yolunu bulur, bu nura bağlanırsa Allah'ı bulur.¹¹⁹

g. Mevdûdî'ye (v. 1979) göre "nur", kendisi görünen ve eşyayı görünür kılan şeydir. İnsan zihni, nuru bu anlamıyla düşünür. Nurun yokluğu karanlık ve görünmezliktir. Allah'a bu temel anlamıyla "Nur" denmiştir, yoksa -haşa- bilinen ışık şuası anlamında değildir. Nurun bu anlamının, insan zihninin ışığa verdiği anlamla hiçbir ilişkisi yoktur. Işık kelimesi fizikî dünyada duyularımıza hitap eden bir enerjidir. İnsanın Allah için kullandığı tüm kelimeler, fizikî çağrışımlardan uzak temel anlamlarıyladır. Mevdûdî, "nur" kelimesinin bilgi anlamında da kullanıldığını belirterek, bilginin zıddı olan cehalet karanlık dendiğini ifade eder. Allah bu anlamda da kâinatın nurudur. Çünkü hakikat ve hidayet bilgisi yalnızca O'ndan gelir. O'nun nuru kâinattan çıkarıldığında, kâinata karanlık, cehalet, kötülük ve şerden başka bir şey olmayacaktır.¹²⁰ لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ “doğuya da batıya da ait olmayan” ifadesinden maksadın, sürekli güneşli ortamda bulunan zeytin ağacı olduğunu belirten Mevdûdî, bu temsili de şöyle izah eder: Bu ibarede Allah lambaya, kâinat ise oyuğa benzetilmektedir. Cam ise, Allah'ın kendisini, yarattıklarından gizlediği perdedir. Bu perde, gizlenmek için fizikî bir perde değildir, ilâhî zuhurun şiddetinin neden olduğu bir perdedir. İnsan gözü, aradaki karanlıktan dolayı değil, saydam perdede ışıyan her tarafa yayılmış ve her şeyi kapsayıcı nurun şiddetinden dolayı O'nu göremez. Yaratılışı gereği istidatları sınırlı olan insanın görüş kapasitesi bu nuru kuşatamaz, kavrayamaz. O ancak değişken parlaklıkta, görünüp kaybolan ve ancak karanlığa zıt olarak algılanabilen sınırlı fizikî ışıkları kavrayabilir. "Mutlak Nur"un zıddı yoktur. O asla kaybolmaz, sürekli aydınlatır ve her zaman var olan ihtişamıyla her yere yayılır; insanın algısının ve kavrayışının ötesindedir.¹²¹

“Doğuya da batıya da ait olmayan mübarek bir zeytin ağacından yakılan lamba” ifadesi ise, lambanın kusursuz ışığı ve parlaklığı hakkında bir fikir vermek için kullanılmış bir mecazdır. Eskiden, parlak ışığın kaynağı zeytinyağı lambalarıydı ve bu amaçla kullanılan en üstün yağ, açık ve yüksek bir yerde yetişen zeytin ağacının ürününden elde edilirdi. Benzetmede Allah için lambanın kullanılışı, Allah'ın nurunu dış bir kaynaktan aldığı anlamına gelmez. Söylenmek istenen, benzetmedeki lambanın sıradan bir lamba olmayıp, tasavvur edilebilecek en parlak lamba olduğudur. Nasıl parlak bir lamba tüm evi aydınlatırsa, Allah da tüm kâinatı aydınlatır. “O'nun nurunun misali...” cümlesinin, “Allah göklerin ve yerin nurudur” ifadesinden doğabilecek bir yanlış anlamayı bertaraf ettiğini belirten Mevdûdî, söz konusu ayette Allah için nur kelimesinin kullanılışının, hiçbir zaman O'nun zatının nur olduğu anlamına gelmediğini ifade eder. O, her şeyi bilen, her şeye gücü

¹¹⁹Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, IV/2520.

¹²⁰Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, IV/22.

¹²¹Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV/23-24.

yeten ve tüm nura sahip olan mükemmel varlıktır. Mükemmelliğinden dolayı Allah'a nurun kaynağı olarak da "Nur" denmiştir.¹²²

h. Muhammed Seyyid Tantavî (v. 2010), tefsirinde bu âyetle ilgili şimdiye kadar zikrettiğimiz belli başlı rivâyetleri aynen naklettiği görülür.¹²³

1. ez-Zuhaylî, tefsirinde bu âyetle ilgili daha önce zikredilen belli başlı görüşlere yer verdikten sonra özet olarak şunu belirtir: “ مَثَلُ نُورِهِ ” âyetindeki zamir, müminin kalbindeki Kur’ân’a racidir. Kur’ân’ın hiç kaybolmayan ve eksilmeyen nuruyla insanları aydınlatan ve hidayete erdiren bir kitaptır. Kandil Kur’ân’dır, cam fanus müminin kalbidir. Mübarek ağaç vahiy ağacıdır. Onun yağı ateş dokunmasa bile nerede ise ışık verecek durumdadır. Yani Kur’ân’ın hüccetleri, Kur’ân okunmasa bile neredeyse apaçık olan delillerdir.¹²⁴ Allah, kulunu bu misalle irşat etmektedir, hakkı görmeye ve akıl etmeye sevk etmektedir. Allah’ın nurundan istifade eden müminler, kendilerine düşen görevleri hakkıyla yerine getirirler, bununla ahiretlerini mamur ederler.¹²⁵

Değerlendirme

Cevherî’nin bilimsel açıdan yaklaşarak müminleri, duyular ve akıl yoluyla Allah’ın nurunu anlamaya sevk etmesi ve bu yolla insanların marifetullahıya yönelmelerini sağlaması; Nursi’nin bu ayette elektriğe yönelik işari mananın olduğuna dair tesbiti; Seyit Kutub’un söz konusu âyette geçen nuru, insan bünyesinin kavrayamadığını, bu yüzden âyet-i kerimenin somut bir örnekle onu insana yaklaştırdığını belirtmesi; Mevdûdî’nin, mükemmelliğinden dolayı Allah’a nurun kaynağı olarak "Nur" denmesi dikkate değerdir. Genel itibarıyla baktığımızda ise, örnekleme yaptığımız son dönem müfessirlerinin, kendi ilgi alanlarına göre bazı açılımlar geliştirmiş olsalar da temelde rivâyet tefsirlerinin şekillendirdiği çerçevenin dışına çıkmadıklarını söylemek mümkündür.

SONUÇ

Bu çalışma ile tefsir sahasındaki kazanımların temelini, ilk olarak Hz. Peygamber’den, sahabe ve tâbiûndan yapılan nakillerin oluşturduğunu görmek mümkündür. Genel manada müfessirlerin çoğunun, tefsirle ilgili yaptıkları araştırmalar sırasında ilk etapta Hz. Peygamber’in görüşüne, sonra Sahabe ve Tâbiûn’un görüşlerine başvurdukları anlaşılmaktadır. Bu üslup Tefsir ilminin temel bir kuralıdır.

¹²²Ebû’l-A’lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, IV/25-28.

¹²³Bkz. Tantavî, Muhammed Seyyid, *et-Tefsîru’l-Vasît li’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru Nehdati Mısır, Kahire, 1998, X/127-130.

¹²⁴Bkz. ez- Zuhaylî, Vehbe bin Mustafa, *et-Tefsîrû’l- Vesît li’z- Zuhaylî*, Daru’l- Fikr, Dımyşk, 1422, II/1752-1753

¹²⁵ Bkz. ez- Zuhaylî, *et-Tefsîrû’l- Vesît li’z- Zuhaylî*, II/1753.

Rivâyet tefsirlerinde genel manada ilk olarak Hz. Peygamber, sonra Sahâbe, Tabiûn ve sonraki nesillerden yapılan nakiller zikredilmiştir ve bu nakillere göre tefsirler şekillenmiştir. Dirâyet tefsirlerinde ise açıklaması yapılacak ayetin tefsirinde akla dayalı îzâhlar yapılmakla beraber seleften gelen mevcut rivâyetlere de yer verilmiştir.

Araştırmamıza konu olarak seçtiğimiz içerik- yöntem ilişkisi bağlamında Nur Suresi 35. âyet içeriği itibarıyla, ilk bakışta farklı tefsir ekollerini yansıtacak belirgin yorumlara kapalı gibi görünse de, söz konusu âyette geçen *“Allah göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun misali dar bir alanda ışık saçan bir lamba gibidir. Bu lamba parlak bir yıldız benzer. Bu lambanın yakıtı mübarek zeytin ağacının yağından elde edilmiştir”* gibi ibarelerin kelâmî, işârî, mezhebî, sosyolojik ve bilimsel tefsir perspektifinden de yorumlanabildiği görülmektedir. Özellikle Taberi, Zemahşerî, Razî, Mâturîdî, Kuşeyrî, Gazâlî, Tantavî Cevherî ve Mevdudî gibi müfessirlerin, âyeti tefsir ederken eskileri tekrar etmekten ziyade ufuk açıcı birtakım özgün yaklaşımlar ihtivâ eden îzâhlar yaptıkları, buna karşın filolojik ve fikhî yaklaşımların ağırlıklı olduğu tefsirlerin müelliflerinin ise söz konusu âyetlerin tefsirini zenginleştirici farklı unsurlara yer vermediği söylenebilir. İşârî müfessirler arasında bulunan Gazâlî’nin, söz konusu âyetin bir kavramı olan *“mişkat”* tan esinlenerek, *“mişkatü’l-Envar”* adlı bir kitap telif etmesi ve bu konuyu teferruatlı bir şekilde işlemesi dikkat çekicidir. Son dönemde Tantavî Cevherî, Seyyid Kutub ve Mevdûdî gibi isimlerin söz konusu âyetle ilgili özgün açıklamaları da kendi çağdaşları arasında dikkat çekici niteliktedir. Diğer taraftan Şîî düşüncüyü yansıtan müfessirlerin de söz konusu temsili Ehl-i Beyt’in fertleriyle izah etmeye çalışmaları manidardır.

Genel manada bütün tefsir ekollerinin alt yapısının Hz. Peygamber, Sahabe ve Tabiûn’un rivayetlerinden oluştuğu görülmektedir. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla müfessirlerin çoğu konuyla ilgili hadîslerin; İbn Abbas, Ka’bü’l-Ahbar, Enes b. Mâlik gibi Sahâbe kuşağına mensup râvîlerin ve onları takip eden Katade, Mücahid, Übey bin Ka’b, Hasan ve Ebû Aliye gibi Tâbiûn kuşağına mensup tefsir bilginlerinin açıklamaları ekseninden ayrılmadan ilgili âyeti tefsir etmişlerdir. Bununla birlikte ilk dönem Şîî müfessirlerinin ekseriyet itibarıyla kendi hadîs kaynaklarındaki rivâyetlere bağlı kaldıkları ve aynı zamanda Ehl-i Sünnet âlimlerinden de hadis naklettikleri görülmektedir.

Sonuç olarak; incelediğimiz âyetin muhtevâsını oluşturan *“Allah göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun misali dar bir alanda ışık saçan bir lamba gibidir. Bu lamba parlak bir yıldız benzer. Bu lambanın yakıtı mübarek zeytin ağacının yağından elde edilmiştir”* ibarelerinin mecâzî olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü söz konusu âyette, yukarıda zikredilen kavramlar, temsil kabilinden kullanılmıştır. O halde burada önemli olan nokta; mübarek zeytin ağacın zeytininden elde edilen yağın yakılması ve güçlü bir parlaklığın elde edilmesi değil, Allah’ın nuruyla kâinatın yaratılması, süslendirilmesi ve düzenlenmesinin anlaşılmasıdır. Bu itibarla âyetin içeriğinin, yöntemi doğrudan etkilediği anlaşılmaktadır. Her müfessir öncelikle içerikle ilgili kapalı unsurların içini doldurmaya çalışmıştır. Bunu da genellikle

âyetin ilk muhâtabı olan kuşaktan gelen nakiller çerçevesinde yapmıştır. Yapılan îzâhlarda birçok tefsir ekolünün izlerine rastlamak mümkündür. Ancak genel anlamda bütün müfessirlerin; söz konusu âyetin tefsirini yaparken Allah için münevvir, müdebber, müzeyyin tabirlerini kullandığı; “O’nun nurunun misali” kelimesindeki zamiri Allah’a, Kur’ân’a, Peygamber’e veya müminin kalbindeki imana nispet ettiği görülmektedir. Bunun yanında Kur’ân’ın itikâd, ibadet ve muâmelat gibi ana unsurlarıyla ilgili herhangi açık bir hüküm içermeyen söz konusu meselin, çoğu tefsir metodu için yoruma açık değilmiş gibi görüldüğü halde bu denli zengin bir perspektiften değerlendirilebilmesi, Kur’ân’ın mu’cizevî üslûbuyla her asra ve her meşrebe mutlaka bir şeyler söylediğini göstermektedir.

Kaynakça

el-Ahfeş, Ebû'l-Hasan Said b. Mes'ade (v. 215/930), *Meâni'l-Kur'ân*, I-II, thk.: Hüdâ Mahmud Kurraa, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1990.

el-Âlûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî (v. 1270/1854), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, I-XVI, thk.: Ali Abdülbari Atıyye, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

el-Bağavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ (v. 510/1116), *Meâlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-V, thk.: Abdürrezzak el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1998.

el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsirüddîn Ebî Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî (v. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl (Tefsîru'l-Beydâvî)*, I-V, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1997.

el-Buhârî, Ebû Abdullâh İsmail b. İbrahim el-Cu'fî (v. 256/ 870), *Sahihu'l-Buhârî*, I-IX, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır, Dâru Tavkî'n-Necât, yy., 2002.

Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafâ el-İstanbûlî el-Hanefî el-Halvetî (v. 1127/1715), *Rûhu'l-Beyân*, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2010.

-----, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.

el-Cassâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî (v. 370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-V, thk.: Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1405/1985.

Cevherî, Tantavî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-XXV, Matbaatu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, Mısır, 1346/1928.

Tefsirde İçerik-Yöntem İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah (v. 543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-IV, thk.: Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Ebû Hayyân, Muhammed Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddin el-Endelûsî (v. 745/1345), *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, I-X, thk.: Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1999.

Ebû's-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî (v. 982/1574), *İrşâd-u Akli's-Selîm İla Mezâyî'l-Kitâbi'l-Kerîm*, I-IX, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî (v. 386/997), *Kûtu'l-Kulûb Fî Muameleti'l-Mahbûb*, I-II, thk.: Asım İbrahim el-Keyâli, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî (v. 209/824), *Mecâzu'l-Kur'ân*, I-II, thk.: Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1381/1961.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (v. 1942), *Hak Dîni Kur'ân Dili* (Eserin dili sadeleştirilmiştir), I-IX, haz. Kurul, Şura Yayınları-Çelik Yayınevi, İstanbul, 1993.

el-Ferrâ, Ebû Zekerıyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemî (v. 207/823), *Meâni'l-Kur'ân*, I-III, thk.: Ahmed Yusuf Necatî- Muhammed Ali Neccar- Abdülfettah İsmail eş-Şelbî, Dâru'l-Mısriyye, Mısır, ts.

el-Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim b. Ömer (v. 741/1340), *Lübâbu't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl*, I-IV, thk.: Muhammed Ali Şahin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

İbn Atıyye el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman b. Temâm (v. 542/1147), *el-Muharriru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-V, thk.: Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed et-Temîmî er-Râzî (v. 327/939), *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I-XI, thk.: Es'ad Muhammed Tayyib, Mektebetü Nizâr, Suudi Arabistan, 1998.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (v. 597/1201), *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, I-IV, thk.: Abrürrezzak el-Mehdî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1422/2001.

İbn Kayyim el-Cevziye, Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyub Sa'd Şemsüddîn (v. 751/1350), *İ'lâmu'l-Muvakkîn An Rabbi'l-Âlemîn*, I-IV, thk.: Muhammed Abdüsselam İbrahim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî ed-Dımaşkî (v. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I-VIII, thk.: Sami b. Muhammed Selâme, Dâru't-Taybe, yy., 1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (v. 276/889), *Garîbu'l-Kur'ân*, thk.: Said el-Lihâm, yy., ts.

İmam Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.

el-Kâsimî, Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk (v. 1332/1914), *Mehâsinü't-Te'vîl*, I-IX, thk.: Muhammed Basil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. baskı, Beyrut, 1997.

el-Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim (v. 307/920), *Tefsîru'l-Kummî*, I-II, thk.: Seyyid Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî, Müessesetu Dâri'l-Kitab, Kum, 1968.

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferh el-Hazrecî Şemsüddîn (v. 671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, I-XX, thk.: Ahmed el-Berdûnî, İbrâhin Atfîş, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1964.

el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Havâzin Ebû'l-Kâsım (v. 465/1073), *Letâifü'l-İşârât*, I-III, thk.: İbrahim Besyûnî, el-Hey'etü'l Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitab, Mısır, 1981.

Ma'lûf, Levis, *el-Müncid fi'l-Luğa*, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrut, 1956.

el-Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (v. 333/944), *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I-X, thk.: Mecdî Baslûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

el-Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî (v. 450/1059), *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I-VI, thk.: Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî (v. 437/1045), *el-Hidâye İlâ Bulûğî'n-Nihâye fî İlmi Meâni'l-Kur'ân ve Tefsîrihi*, I-XIII, Câmîatu's-Şârika, yy., 2008.

el-Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ (v. 1979), *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I-VI, trc.: Kurul, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.

Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasan İbn Beşîr el-Ezdî el-Belhî (v. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, I-V., thk. Abdullah Mahmud Şehate, Dâru İhyai't-Türâs, Beyrut, 2001.

Tefsirde İçerik-Yöntem İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme

Mücâhid b. Cebr et-Tâbiî Ebû'l-Haccac el-Mekkî el-Kureşî el-Mahzûmî (v. 104/722), *Tefsir-u Mücâhid*, thk.: Mahmud Abdüsselam Ebû'n-Nîl, Dâru'l-Fikri'l-İslamiyyi'l-Hadîse, Mısır, 1989.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (v. 261/875), *Sahih*, I-III, thk.: Muhammed Fuâd Abdülbakî, İstanbul, 1992.

en-Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yunus el-Muradî en-Nahvî (v. 338/949), *İ'râbu'l-Kur'ân*, I-V, Haz.: Abdülmün'im Halil İbrahim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.

en-Neseî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfızuddîn (v. 710/1310), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, I-III, thk. Yusuf Ali Bedîvî, Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, Beyrut, 1998.

Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed (v. 502/1108), *ez-Zer'â İlâ Mekârîmi's-Şeria*, thk.: Ebû Zeyd el-Acemî, Dâru's-Selam, Kahire, 2007.

er-Râzî, İmam Fahrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyin et-Teymî (v. 606/1209), *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1998.

es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (v. 427/1036), *el-Keşf ve'l-Beyan an Tefsîri'l-Kur'ân*, I-X, thk.: Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002.

es-Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (v. 373/973), *Bahru'l-Ulûm*, I-III, yy., ts.

Seyyid Kutub, İbrahim Hüseyin eş-Şarbî (v. 1967), *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, I-VI, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1991.

es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman (v. 911/1505), *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, thk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti li'l-Âmme, Kahire, 1974.

-----, *ed-Dürri'l-Mensûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.

eş-Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb (v.977/1570), *es-Sirâcu'l-Münîr*, I-IV, Matbaatu Bulak, Kahire, 1286/1869.

et-Tabatabaî, Seyyid Muhammed Hüseyin (v. 1981), *el-Mîzan fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-XXI, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1997.

et-Tâberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr (v. 310/922), *Câmiu'l-Beyân Fî Te'vîli'l-Kur'ân*, I-XXIV, thk.: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risale, I. bs. Beyrut, 2000.

et-Tabersî, Emînu'l-İslam Ebû Ali el-Fadl b. Hasan (v. 548/1154), *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-X, Dâru'l-Murtaza, Beyrut, 2006.

Tantavî, Muhammed Seyyid, *et-Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-XV, Dâru Nehdati Mısır, Kahire, 1997-1998.

el-Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Neysabûrî eş-Şâfiî (v. 468/1076), *el-Vecîz fî Tefsîri Kitabi'l-Azîz*, thk.: Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem- Dâru'ş-Şamiye, Dimaşk-Beyrut, 1993.

ez-Zeccâc, İbrahim b. es-Sirrî b. Sehl Ebû İshak (v. 311/923), *Meânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, I-V, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1988.

ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin (v. 1977), *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, I-II, Mektebetü Vehbe, Kahire, ts.

ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (v. 538/1143), *el-Keşşâfu An Hakâiki't-Tenzîl*, I-IV, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1985.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm (v. 1367/1948), *Menâhilü'l-İrfan*, I-II, thk.: Ahmed b. Ali, Darü'l-Hadîs, Kahire, 2001.

ez-Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh (v. 794/1392), *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, thk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut/Lübnan, 1957.

PRATİK AHLÂK AÇISINDAN İMAN - AHLÂK İLİŞKİSİ

Selim ÖZARSLAN*

Özet

Allah inancı, bireyin hem kendini hem de içinde yaşadığı kâinatı, başlangıcı, bugünü ve sonrası açısından anlamlandırmasını sağlayan temel unsurdur. Allah'a, Resulüne ve diğer iman esaslarına inanmak, inanan bireyin hayatına anlam ve değer katmak demektir. İnsanın Allah'ın varlığına inanması, kendisinin başıboş bırakılmadığını idrak etmesi ve dünya hayatını O'nun varlığını hesaba katarak düzenlemesi ve yaşaması demektir. Yüce Allah ise insanları iyi ve güzel iş ve davranışları yapmaya çağırmakta yani emretmekte, kötü ve çirkin olan eylem ve davranışlardan da sakındırmakta yani nehyetmektedir. Bu ise bize imanla ahlak arasındaki sıkı bağı ve ilişkiyi göstermektedir. Allah'a iman, bireyi kendi iradesiyle ahlaklı olmaya götürmekte ya da yönlendirmektedir.

Kur'an'da olduğu gibi Hz. Peygamber'in hadislerinde de ahlaki değerlere uygun davranmakla iman arasında bir ilişkinin kurulduğu gözlenmekte ve amellerin amacının rızayı Bari olması gerektiği bildirilmektedir. Yani amellerin ahlaki bir nitelik taşıması için o amelin Allah'ın rızası dışında dünyevi bir menfaat amacıyla yapılmamış olması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: İman, Allah, Ahlak, Din, İlişki.

From Practical Moral Angle Faith and Morality Relation

Abstract:

Belief in God is the fundamental factor that in as well as the sense of the universe where the individual himself both in the beginning, today and beyond. To believe Allah, His Messenger and other faith basis is to give meaning and value to the individual believer's life. The people believe in the existence of God, his life and the world to realize that leaving him a drift means taking into account the assets and living arrangements. The Almighty Allah ordered that people are being urged to do good work and good behavior and is also forbid the bad and the ugly of the actions and behavior. This situation shows us the strong ties and relations between morality and faith. Faith in God leads people to bemoral on its own volition.

As the hadith of the Prophet in the Qur'an it is also observed that the establishment of a relationship between moral values and faith to comply with the objectives of the actions that need to be reported Allah's satisfaction. For a quality transport moral deeds are deeds that God should be made in order to benefit other than an earthly pleasure.

Key Words: Faith, God, Moral, Religion, Relationship

* **Prof. Dr.,** Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: sozarslan1@firat.edu.tr

1. Giriş/ Problem:

Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, başka bir deyişle evrenin yaratıcısı ve düzenleyicisi olan tek Tanrı'yı kabul etmek, bireyin hayatındaki eylem ve davranışlarını O'nun varlığını göz önünde bulundurarak yapması anlamına gelir ki bu da doğal olarak ahlâklı olmayı gerektirmektedir. Zira din; iman/ inanç, ibadet ve ahlâk esaslarından oluşmuş bir bütündür. İman- ahlak ilişkisi, iman- adalet ilişkisi, iman- ibadet ilişkisi de bu bütünün bir başka boyutunu oluşturmaktadır. Yani Allah'a iman eden bir kişi, aynı zamanda Allah'a karşı kulluk (ibadet), birey ve topluma karşı insanî görevlerini yerine getirerek ahlâklı ve adaletli de olmalıdır. Türkiye ve diğer İslam ülkelerinde yaşayan Müslüman bireylerin en büyük sorunu inançlarıyla eylem ve davranışlarının birbiriyle örtüşmemesidir. Bu sıkıntı nasıl giderilebilir? Yoksa iman- eylem ya da davranış ilişkisi yeterince topluma anlatılamamış mıdır? Gereği gibi anlatıldı da Müslüman bireyler, asgari sınır olarak kabul edilmesi gereken "imanın zihnî-kalbî tasdik olarak tanımlanmasını" suiistimal mi etmektedir? O halde Müslüman Türk toplumundaki yaygın bu iman tanımı - yani inanılması gereken şeyleri kalben tasdik ve dil ile ikrar/ açıklama- yeniden gözden geçirilerek suiistimal noktaları kapatılmalıdır. İmanın yalnızca inanılması gereken şeylerin kalben kabul edilmesi ile gerçekleşmeyeceği ve inanılan ve doğruluğu zihnen kabul edilen şeylerin uygulamaya ilişkin yönlerinin pratiğe dökülmesiyle gerçekleşebileceği üzerinde durulmalıdır. Aksi takdirde Allah-kâinat ve insan ilişkisini anlayamamış, insanlığının farkına varmayan bireyleri çoğaltmış oluruz düşüncesindeyiz.

2. İman ve Ahlak Kavramları

İman -ahlâk ilişkisine bu kavramların anlamlarını vererek başlamak yerinde olur. Emn (emân) fiilinden türeyen "if'âl" vezninde mastar olan **îmân** kelimesi sözlükte, "bireyi söylediği sözde doğru bulmak, tasdik etmek, onaylamak, söylediğini kabul edip benimsemek, karşısındakine güven vermek, şüpheye yer vermeyecek biçimde içten ve yürekten inanmak" anlamlarına gelmektedir. Aynı zamanda yalanlamanın zıddıdır.¹

Din ıstılahında iman, Hz. Muhammed'i Allah'tan getirdiği kesin olarak bilinen şeylerde tasdik etmek/ doğrulamak, onun haber verdiği şeyleri tereddütsüz kabul edip, doğru olduğuna gönülden inanmaktır.²

¹ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Daru's-Sadr, Beyrut, 1414/1994, XIII, 21; Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabü't-Ta'rifât*, Beyrut, 1416/1995, 40; İbn Ebû Şerif, Kemâleddin, *el-Müsâmere*, (*el-Müsâyere* ve İbn Kutluboğa'nın Hâşiyesi ile birlikte) Bulak, 1317/1899, 285.

² Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 74. (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde orijinal metin, Haz. Mustafa Öz,) İstanbul, 1992; Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Kitabü'l-Luma er-Reddi alâ Ehli'z-Zeygi ve'l-Bida'*, thk. Hammude Garâbe, el-Mektebe el-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, trs., 122; Cüveynî, Ebu'l-Mealî Abdulmelik, *Kitabu'l-İrşad ilâ Kavâtii'l-Edilleti fî Usuli'l İ'tikâd*, thk. Esad Temim, Beyrut, 1413/1992, 333; Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fî usuli'd-din*, Thk. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995, 87; Râzî, Fahreddin, *Kitabu'l-*

Yüce Allah peygamberler aracılığıyla gönderdiği dinle, insanları dünya ve ahiret saadetine ulaştırmayı amaç edinmiş, peygamberlerin tebliğiyle de dareyn (dünya ve ahiret) saadetine yollarını göstermiştir. Peygamberler öncelikle inanmamız gereken iman esaslarını bize öğretmişler, bununla Allah'ın varlığı, birliği, isim, sıfat ve fiilleri, kâinatın varlığı, yapısı konumu, Allah ile olan ilişkisi, insanın kâinattaki yeri, konumu, Allah ve kâinatla olan ilişkisinin mahiyeti belirtilmiş, nereden gelip nereye gittiği konusunda insanoğlu bilgilendirilmiştir.³

Peygamberler, insanın dünyadaki konumunu doğru belirleyebilmesi, dünya ve ahiret saadetine ulaşabilmesi için neler yapması, nasıl bir hayat sürmesi, hangi davranışlarda bulunması gerektiğini de bizzat kendi hayatlarında uygulayarak öğretmişlerdir. Bu eylem ve davranışlar bütününe de Kur'an'ın ifadesiyle "sâlih amel" denilmektedir. Amel, iradeye dayalı iş, davranış ve eylem demektir. Aslında insanın kalbî tasdik ve ikrarı da ameldir. ⁴ Sâlih amel ise iyi, güzel ve yararlı işler yapmak, yani din, akıl ve vicdanın emrettiklerini yerine getirmek, yasakladıklarından da kaçınmaktır. Sâlih amel aynı zamanda sevap kazanmaya vesile olan iyi, doğru, faydalı ve güzel bir fiildir. İnsanın yapacağı güzel ve iyi işler iki kısımda değerlendirilir. Bireyin yapacağı bu güzel ve iyi işler Allah'a karşı yerine getirmesi gereken görev ve sorumluluklar türünden olursa bunlara ibadet adı verilir. Bireyin yapacağı güzel işler, tabiata, doğal çevreye ve başta insan olmak üzere diğer varlıklara karşı güzel yaklaşım ve muamele türünden olursa bunlara da ahlâk adı verilmektedir. Yani bütün ahlaki eylem ve davranışlar sâlih amel kategorisindedir.

Ahlâk, seciye, din, tabiat, huy, insanın ruhî- bâtinî yaratılışı manalarına gelen Arapça hulk veya huluk kelimesinin çoğuludur.⁵ İslam öncesi Arap edebiyatında ahlak kelimesine rastlanmamakla beraber bir ölçüde iyi ahlaki ifade etmek için mürûe /mürüvvet kavramına çokça rastlanır. Yine Cahiliye erdemlerini belirtmek için kerem, şecaat, cûd, sehâ ve vefâ gibi çeşitli kavramların yanında maruf, hayır, hak gibi ahlâki içeriye sahip kavramlar da kullanılmıştır. Ancak bu ahlaki kavram ve faziletlerin arkasında bireyin veya kabilenin gurur, şeref, kavmiyet, asâlet duygularını tatmin etme, cömertlik ve yiğitlikle üne kavuşarak saygı görme arzusu bulunmaktadır.⁶

Kur'an'da ahlâk kelimesi geçmemekle birlikte iki yerde ahlâkın tekili olan "huluk" kelimesi geçmektedir. Biri "âdet ve gelenek"⁷ diğeri de "ahlâk" manasında kullanılmıştır.⁸

Muhassal Efkârî'l- Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l- Hukemâi ve'l- Mütekellimîn, Thk. Hüseyin Atay, Kahire, 1411/1991, 567.

³ Bkz. Bakara, 2/177.

⁴ Özarslan, Selim, *İslam İnanç Esasları/ Akaid Esasları (Temel Dini Bilgiler)*, Nobel Yayınları, Ankara, 2013, s. 15.

⁵ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Mısır, XX1, 374.

⁶ Çağrı, Mustafa, "Ahlâk" *DİA*, İstanbul, 1989, II, 1.

⁷ Suarâ, 26/ 137. *إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ* "Bu öncekilerin geleneğinden başka bir şey değildir.)

⁸ Kalem, 68/4. *وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ*

Ahlâkın farklı tanımları yapılmışsa⁹ da İslâm literatüründe “insanın iyi ve kötü olarak nitelendirilmesine yol açan mânevi vasıfları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli eylem ve davranışlarının bütünü” şeklinde tanımlanır.¹⁰ Ahlâk’ın yaygın tanımlarından biri de şudur: Ahlâk, insanın toplum içindeki her türlü davranışlarını ve onlarla olan ilişkilerini düzenlemek maksadıyla ortaya konulan ilkelerin, kuralların tamamıdır.¹¹

Ahlâk “iyi ahlâk/ Ahlak-ı Hasene” ve “kötü ahlâk/ Ahlâk-ı Kabiha” olmak üzere ikiye ayrılır. İyi ahlâk; Kur’an-ı Kerim’e, Sünnet’e ve akl-ı selime uygun olan söz ve davranışlar olurken, Kötü ahlâk; Kur’an-ı Kerim’e, Sünnet’e ve akl-ı selime uygun olmayan söz ve davranışlardır. Edeb, tevazu, alçakgönüllülük, kerem gibi nitelikler iyi ahlakın eseriiken büyükleme, sefahat ve cimrilik de kötü ahlakın eseridir. Dini literatürde iyi ve kötü ma’rûf ve münker kavramlarıyla ifade edilmektedir.¹² Ma’ruf, akıl ya da hem akıl hem de dinin (şeriatın) iyi ve güzel olarak nitelediği bütün fiiller olurken, münker de yine akıl ya da hem akıl hem de dinin (şeriatın) benimsemeyip, yadırgadığı ve çirkin bulduğu şeyler olmaktadır.¹³

Ahlâk “iyi ahlâk/ Ahlak-ı Hasene” ve “kötü ahlâk/ Ahlâk-ı Kabiha” olmak üzere ikiye ayrıldığı gibi nazarî ahlâk ve amelî ahlâk kısımlarına da ayrılır. Nazari ahlâk, ahlâk esas ve kurallarına ait fikir ve düşünceleri konu edinirken, amelî ahlak, ahlâkla ilgili görev ve sorumlulukların nelerden ibaret olduğunu bildirir. Birey ve toplumlar, yaşamlarında uygulama bakımından nazarî ahlaktan daha fazla amelî ahlâka gereksinim duyarlar. Buna rağmen bazı filozoflar ahlâk ilke ve esaslarını maddi çıkar ve menfaate, zevke, lezzete, kalbin duygularına veya görev ve mükemmellik arzusuna dayandırmışlardır. Cahiliyye dönemindeki mürüvvet anlayışı gibi bunların hiç biri, ahlâk için yeterli bir dayanak, güçlü bir temel olamaz. Bu gibi insani ve maddi menfaate dayanan ahlâk kurumları, birey ve toplumların bu konudaki gereksinimlerine anlamlı cevaplar veremez. Birey ve toplumların manevi ihtiyaçlarını karşılayacak ve onların yükselmesine vesile olacak ahlak kurumu ise hak bir dine dayanan ve ona bağlanan ilahi bir mana taşıyan ahlâk müessesesi olabilir.¹⁴

3.Pratik Ahlak Açısından İman- Ahlak İlişkisi

İslâmî öğretiyeye göre birey ve toplumun benimsediği ahlak ilke ve esaslarının temeli, kaynağı ilahidir. İslâm Ahlakı, Kur’an, Sünnet ve akl-ı selim temeline dayanır. Kur’an-ı

⁹ Erdem, Hüsameddin, *Ahlâk Felsefesi*, Konya, 2005, 15.

¹⁰ Çağrııcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul, 1989, 5; Çağrııcı, “Ahlâk” *DİA*,1; Topaloğlu, B.-Çelebi, İ., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, 19.

¹¹ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 15.

¹² Al-i İmran, 3/104 (Sizden, hayra çağırın, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.) ; Hacc, 22/41.

¹³ el-İsfehânî, Râğıb, Ebu’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, İstanbul, 1986, 496.

¹⁴ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 15; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, Ankara, trs. 439-440.

Kerim’de Hz. Peygamber’in büyük bir ahlâk üzere olduğu bildirilmektedir: “(Ey Peygamberim!) Sen büyük bir ahlâk üzeresin.”¹⁵ Hz. Aişe de bir soru üzerine Hz. Peygamber’in ahlâkının Kur’an ahlâkı olduğunu belirtmiştir.¹⁶ Hz. Peygamber, Kur’an’ın buyrukları doğrultusunda Cahiliyenin kabile ve soy soplâ övünme anlayışı yerine bir olan Allah’a itaat temeline dayalı bir ahlakî ve dini birlik kurma görevini üstlenmiş¹⁷, böylece Allah’a saygı/ takvâ, bireysel ve toplumsal boyutta değer kazanmanın ve yücelmenin ölçüsü haline gelmiştir.¹⁸ Yüce Allah, peygamberleri aracılığıyla adaletli olmak, iyilik yapmak, yakınlarla yardım etmek gibi iyi ve güzel fiil ve eylemleri emretmekte, hayâsızlık, fenalık ve azgınlık gibi kötü, çirkin ve kabih eylem ve davranışları da yasaklamaktadır.¹⁹ İslâm’da ahlaki görev ve vazifeler öte dünya müeyyidesine bağlanmış, iyi fiiller işleyenler için cennet vaad edilmiş, kötü eylemlerde bulunanlar da cehennemle tehdit edilmiştir.²⁰ Yüce Allah yeryüzünde iktidar verdiği İslâm toplumunu iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmakla hükümlü kılmış ve Allah’ın emirlerine sıkıca bağlanmalarını istemiştir: “Onlar (o mü’minler) ki, eğer kendilerine yeryüzünde iktidar verirse namazı kılarlar, zekatı verirler, iyiliği emreder ve kötülükten nehyederler. İşlerin sonu Allah’a varır.”²¹ Söz konusu bu ayet, iktidarı elinde bulunduran Müslümanların hayatında düzen ve istikrarın bulunmasının önemine değinmektedir. Bununla birlikte Allah’ın emirlerinden olan namaz ve zekât görevlerinin hemen sonrasında “iyiliği emretmek ve kötülükten uzaklaştırmak” vazifesine değinilmesi, toplumsal ahlâk ve düzeni koruyup yaygınlaştıran devlet başkanı ve yöneticilerin üstün değerini ifade etmektedir.

İslâm’ın kutsal kitabı Kur’an-ı Kerim’de bütünüyle dinî hayat yani din güzel bir ağaca benzetilirken ağacın kökü iman, gövdesi amel veya salih amel, yaprak, çiçek ve meyveleri de ahlakî temsil ettiği ifade edilmiştir: “Görmedin mi Allah nasıl bir misal getirdi: Güzel bir sözü, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca (benzetti.) (O ağaç), Rabbinin izniyle her zaman yemişini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller getirir. Kötü bir sözün misali, gövdesi yerden koparılmış, o yüzden ayakta durma imkanı olmayan (kötü) bir ağaca benzer.”²² Hiç şüphesiz kök ve gövdenin varlık nedeni ve nihai amacı meyve vermektir. Buradan hareketle dinin yani iman ve ibadetin temel gayesinin bireyin Allah’a ve başta insan olmak üzere yarattığı bütün varlıklara karşı ahlaklı davranışlar geliştirmesi olduğu

¹⁵ Kalem, 68/4.

¹⁶ Müslim, Müsafirîn, 139.

¹⁷ Al-i İmran, 3/103.

¹⁸ Çağrı, “Ahlâk” DİA., 1

¹⁹ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

(“Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”) Nahl, 16/90.

²⁰ Ta Ha, 20/15; Kasas, 28/83-84; Mümin, 40/17; Casiye, 45/27.

²¹ Hacc, 22/41.

²² İbrahim, 14/24-26

söylenbilir. Buradan hareketle gerçek anlamda Allah'a iman eden mümin bir kimsenin ahlak kurallarını hesaba katmaması mümkün değildir.²³ Çünkü İslâm bireye bütün yapıp ettiklerinden hesaba çekileceğini bildirmektedir.²⁴ Müslüman ya da mümin bilinci de bütün yapıp ettiklerinden hesaba çekileceğini bilmesi ile şekillenir. Öyle ise imanla ahlaki kurallara uyma arasında müspet bir ilişki vardır.

Kur'an'da iman esaslarına değişik yerlerde temas edildiği gibi ahlak konularına da temas edilmekte, mükemmel bir ahlâk sistemi oluşturabilmenin köşe taşları verilmektedir. Kur'an'da pek çok ayette yer alan amel teriminin alanı ahlâkî eylem ve davranışları da içerecek şekilde geniş tutulmuştur. Burada salih amel ya da amel-i salih kavramı önem kazanmaktadır. Amel, iradeye dayalı iş, davranış ve eylem demektir. Aslında insanın kalbî tasdik ve ikrarı da ameldir.²⁵ Salih amel ise iyi işler yapmak, yani din, akıl ve vicdanın emrettiklerini yerine getirmek, yasakladıklarından da kaçınmaktır. Bu bağlamda amel-i salih kavramı, günde beş vakit namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, hacca gitmek, Allah'ın emirlerini yerine getirip nehiylerinden kaçınmak gibi yalnızca Allah'a karşı görev ve vazifeleri içermemekte; anne babaya itaat, mârufu emr, iyilik, takva, doğruluk, ihsan ve hasene gibi insanlara karşı görev ve sorumlulukları da içerisine almaktadır. Nitekim Kur'an'da *"Kim "muhsin" olarak yani iyi ve güzel eylemlerde bulunarak yüzünü Allah'a çevirirse, onun mükâfatı Rabbinin katındadır. Artık onlara korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir."*²⁶ buyurulmaktadır. Burada güzel ahlaki davranışlarla bezenerek iman sahibi olanların kurtuluşu ereceği belirtilmektedir.

Dinin tebliğcisi Hz. Muhammed de peygamberlikle görevlendirilmesinin gayesini "mekârim-i ahlakî/ güzel ahlâkî tamamlayıp yerleştirme" olarak açıklamıştır.²⁷ Kendisine hangi imanın en üstün derecede olduğu sorulunca "güzel ahlâk" diye cevap vermiştir.²⁸ Yine O'nun *"Müminlerin iman bakımından en mükemmeli, ahlak bakımından en güzel olanıdır"* hadisi de iman ve ahlak birlikteliğine ve ilişkisine atıfta bulunmaktadır.²⁹

Hiz. Peygamber, Cibril veya İhsan olarak bilinen hadisinde de İslam dininin ana esaslarını iman, İslâm ve ihsan olmak üzere üç ana bölüme ayırmıştır. İman, inanılması gereken ilke ve esasları (akâid), İslâm, yapılması gereken hususları (amel), ihsan ise güzel huy ve davranışları (ahlâk) kapsamaktadır. İlk akaid kitabı yazarlarından olan İmam-ı

²³ Aydın, Mehmet S., *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı- Ahlak İlişkisi*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1991, 220.

²⁴ Bakara, 2/286 (Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır.)

²⁵ Özarıslan, Selim, *İslam İnanç Esasları/ Akaid Esasları (Temel Dini Bilgiler)*, Nobel Yayınları, Ankara, 2013, s. 15.

²⁶ Bakara, 2/112.

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 381; Malik b. Enes, *Muvatta*, Hüsnü'l-Huluk, 1.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 385.

²⁹ Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 15; Tirmizî, *Radâ*, 11.

Âzam Ebû Hanife (80/699- 150/767) *el-Fıkhu'l-Ebsat* isimli kitabında kendisine imanun ne olduğunu soran birisine bu hadisi isnadıyla birlikte rivayet ederek şöyle demiştir: “Bana Alkame b. Mürsed, Yahya b. Ya’mur’dan rivayet etti ve şöyle dedi: İbnu Ömer’e bana din nedir, haber ver dedim. O da imana sarıl ve onu öğren, dedi. Ben iman nedir, bana öğret dedim. ...elimi tuttu ve beni yaşlı bir zata götürdü. Yanına oturttu ve şöyle söyledi: Bana imanun ne olduğunu soruyor diyerek, bu zatın Hz. Peygamberle birlikte Bedir Gazvesi’ne katılanlardan olduğunu söyledi. İbnu Ömer şöyle devam etti: Ben Hz. Peygamberin yanında idim, bu zat da beraberdi. Birden karşımıza güzel saçlı, sarık giymiş, çölde yaşadığını zannettiğimiz bir adam çıkageldi. İnsanların arasından geçerek, Hz. Peygamber’in (s.a.v) önünde durdu, Ey Allah’ın elçisi, iman nedir? diye sordu. Hz. Peygamber de: İman, Allah’tan başka ilâh olmadığına, Muhammed’in Allah’ın kulu ve elçisi olduğuna tanıklık etmen, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, kadere, hayır ve şerrin Yüce Allah’tan olduğuna inanmandır, buyurdu. O zat buna karşı: Doğru söyledin dedi. Biz çöl insanların cahil olmaları dolayısıyla onun Hz. Peygamberin sözlerini tasdik etmesine hayret ettik. Bu zat daha sonra: Ey Allah’ın Resulü, İslâm’ın alametleri nedir? diye sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber: Namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan orucunu tutmak, gücü yeten kimse için hacca gitmek ve cünüplükten dolayı gusül etmektir, buyurdu. Bunun üzerine o zat: Doğru söyledin, dedi. Biz, sanki sorduğunu biliyormuşçasına Hz. Peygamberi tasdik etmesine şaşırdık. O zat daha sonra: Ey Allah’ın Resulü ihsan nedir? diye sordu. Hz. Peygamber de: İhsan, Allah’ı görürcesine O’na ibadet etmendir. Sen O’nu görmeden bile, O seni görür, buyurdu. O zat: Doğru söyledin dedi ve devamla kıyametin ne zaman kopacağını sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber: Bu hususta sorulan, sorandan daha bilgili değildir, buyurdu. O zat daha sonra ayağa kalktı, insanların ortasına gelince, onu bir daha göremedik. Hz. Peygamber şöyle dedi: Bu gelen Cebrail idi, size dininizden bilmeniz gereken şeyleri öğretmek için geldi.³⁰

Bu hadise göre ahlâk, İslam dininin asıllarını (usulûd-din) teşkil eden esasların üçte bir bölümünü oluşturmaktadır. Asr suresinde de dini oluşturan bu üçlü yapı, ‘iman, salih amel ve hakkı ve sabrı tavsiye’ şeklinde formüle edilmiştir.³¹ Surede kurtuluşun imana, iyi işler yapmaya/ salih amel, hakkı ve sabrı tavsiye etmeye bağlı olduğu anlatılmıştır. Esasında hakkı ve sabrı tavsiye etmek iyi işler yani salih ameldendir. Bunların ayette ayrıca zikredilmesi, hem bireyin erdemini ve hemcinslerine karşı sorumluluk bilincini yansıttığı hem de bireyi aşarak toplumsal yararlar doğurduğu için önemini belirtmeye yöneliktir. Hakkı ve sabrı tavsiye buyruğunda bu görevlere bireyin ilkin kendisinin uyması gerektiği

³⁰ Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 44-46. (Mustafa Öz, İmam-ı Azamın Beş Eseri, içinde orijinal metin, İstanbul, 1992) Ayrıca bkz. Buhari, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, İman, 37, İstanbul, 1992; Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kureşi, *Sahih-i Müslim*, İman, 57, İstanbul, 1992; Ayrıca bkz. Beyâzî, Kemaleddin Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm Min İbârâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdurrazzak, Mısır, 1368/1949, s. 57-68. Bu hadis manaca aşağı yukarı aynı olmakla birlikte farklı lafızlarla da rivayetleri mevcuttur.

³¹ Asr, 103/ 3.

anlamının da bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Hakkı ve sabrı tavsiye, toplumsal hayat ve birlikte yaşamanın getirdiği bütün ahlakî vazifeleri kapsayan geniş içerikli bir görevdir. Gerçek ve doğru olan Hakkın karşısı bâtildir; bâtil ise inanç ve bilgide asılsızlık ve yanlışlığı, ahlâkta kötülüğü içine alan bir kavramdır. Hakkın adaletle de yakın bir ilişkisi vardır. Bu bakımdan ayet-i kerimede insanların adil olmaları ve adalet düzeninin, yani herkesin hakkına razı olduğu ve bütün bireylerin hakkının korunduğu bir toplumsal düzenin oluşturulmasına katkıda bulunmaları gerektiği de ifade edilmektedir. İnanan birey Asr suresindeki bu ilkelerden iman ve sâlih amel sayesinde Allah'ın hakkını, hakkı ve sabrı tavsiye ile de kulların hakkını ödeyerek ³² kurtuluşa ulaşmış olur. Ehl-i Sünnet anlayışına göre amel imandan bir cüz yahut parça değilse de aralarında ahenkli bir ilişki vardır. Bireyi kurtuluşa götürecek imanın, yaşamı süresince hiçbir şekilde eylem ve davranışlarına yön vermemiş olması imkân dâhilinde değildir.³³

Bilindiği gibi mütekaddimun dönemi Ehl-i Sünnet âlimleri zamanın problemleri çerçevesinde imanda asgari ölçüyü tespit etmeye çalışmışlar ve bunu da “inanılması gerekli şeylerin kalble doğrulanması” ³⁴ olarak belirlemişlerdir. Bu güne gelindiğinde kanaatimizce iman İslam ve ihsanın bir bütün olarak ele alınması gereği ortadadır. Çünkü din olarak İslâm, insanı inanç, düşünce, duygu, amel ve davranışları ile ahenkli bir bütün olarak görür. İnanç ya da iman kalbin, düşünce beynin, duygu vicdanın ve davranış da organların mahsulüdür. Varlıkların en şerefli (eşref-ı mahkûkât) olarak yaratılan insanın (Tîn, 95/4. “Biz insanı en güzel bir biçimde yarattık.”) bütünlüğü açısından bunların birbirleri ile ahenkli bir bütünlük arz etmesi gereklidir. Sünnet-i Seniyye olarak bilinen Hz. Muhammed'in hayatı söz konusu bütünlüğü temsil yönünden harika bir örnektir.

Ahlak herhangi bir yarar, menfaat amacı taşımaksızın iyilik yapmak olduğuna göre iman da bir ahlâkî değerdir. Nitekim şu Kur'an ayetinde Allah'a ve diğer iman esaslarına inanan kimsenin iyi olanı yaptığı belirtilmektedir:

وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ

“...Lakin iyi olan, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, Kitab'a, peygamberlere inanandır...”³⁵

“Yüzlerinizi doğudan yana ve batıdan yana çevirmeniz iyi olmak demek değildir: Lakin iyi olan, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, Kitaba, peygamberlere inanan, yetimlere, düşkünlere, yolculara, yoksullara ve köleler uğrunda mal veren, namaz kılan, zekât veren ve ahitleştiklerinde

³² Komisyon, *Kuran Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB. Yay., Ankara, 2008, V, 683.

³³ Topaloğlu, B.-Çelebi, İ., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 20.

³⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 74; Eş'arî, *Kitabü'l-Luma*, 122; Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, 333; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 87; Râzî, *Kitabu'l-Muhassal*, 567.

³⁵ Bakara, 2/177.

ahitlerine vefa gösterenler, zorda, darda ve savaş alanında sabredenlerdir. İşte onlar doğru olanlardır ve sakınanlar ancak onlardır.”³⁶

“...Bunlar Allah’a ve ahiret gününe inanır, kötülükten meneder, iyiliklere koşarlar. İşte onlar iyilerdendir.”³⁷

Allah inancı, bireyin hem kendini hem de içinde yaşadığı kâinatı, başlangıcı, bugünü ve sonrası açısından anlamlandırmasını sağlayan temel unsurdur.³⁸ Allah’a, Resulüne ve diğer iman esaslarına inanmak, inanan bireyin hayatına anlam ve değer katmak demektir.³⁹ İnsanın Allah’ın varlığına inanması, kendisinin başıboş bırakılmadığını⁴⁰ idrak etmesi ve dünya hayatını O’nun varlığını hesaba katarak düzenlemesi ve yaşaması demektir. Yüce Allah ise insanları iyi ve güzel iş ve davranışları yapmaya çağırmakta yani emretmekte, kötü ve çirkin olan eylem ve davranışlardan da sakındırmakta yani nehyetmektedir. Bu ise bize imanla ahlak arasındaki sıkı bağı ve ilişkiyi göstermektedir. Allah’a iman, bireyi kendi iradesiyle ahlaklı olmaya götürmekte ya da yönlendirmektedir. Ahlak ya da ahlâklılık olmak, eylem ve davranış cihetiyle amele, duygu ve değer boyutuyla da imana dahil edilebilir. Bu nedenle iman- amel ilişkisi dendiğinde iman, amel ve ahlak üçlüsünün birbirleriyle alakası kastedilmiş olur. Çünkü hak din İslam, dinin temel iman esaslarına ve hükümlerine inanılmasını, inanılan bu hükümlerin de uygulamaya konulmasını istemek suretiyle imanın insan hayatına yansıtılmasını talep eder. Bu talep imanın muhafaza edilmesi yönünden önemli olduğu kadar dinin yaşama aktarılması yönünden de önemlidir. Yani iman, dini hükümlere yaptırım gücü sağlarken, amel de imanı korumakta ve devamlılığını sağlamaktadır. İslam düşünce tarihinde zaman içerisinde bu teorik esastan, yani dinin iman, amel ve ahlak üçlüsünden oluştuğu ilkesinden sapılmış, amel ve ahlakın imanla olan irtibat ve bağı Mürcie tarafından koparılmıştır. Ehl-i Sünnet kelamcılarının da ameli imanın bir parçası olarak kabul etmemelerine rağmen bunlar arasında kuvvetli bir bağ olduğunu ifade etmeleri imanın amelden bağımsız zihni bir tasdik olarak algılanmasına engel olamamış, amel ve onun içinde olan ahlaki erdem, eylem ve davranışlar da ihmale uğramıştır. Bu durum kelam ilmine de yansımış, onun ahlakî muhtevaya sahip konusu olan “efal-i ibad/ insan fiilleri” meselesini derinden etkilemiştir. Bu etki amel ve ahlâkın kelam ilminin dışına çıkarılmasına sebebiyet vermiştir. Ahlakın imanla olan ilişkisi ortadan kaldırılınca ahlakla ilgili meseleler amelî düzlemde değil, insanın irade özgürlüğü, Allah’ın kudret, hikmet, adalet ve yaratıcılığı ekseninde teorik bir düzlemde irdelenmeye başlanmıştır. Kelam ilminin ahlakla ilgili meseleleri teorik bir problem olarak ele alması,

³⁶ Bakara, 2/177.

³⁷ Âl-i İmrân, 3/114.

³⁸ Özarslan, *İslam İnanç Esasları/ Akaid Esasları (Temel Dini Bilgiler)*, s. 25.

³⁹ Tanrı’nın ve O’na inanmanın bir değer olduğuna ilişkin bkz. Aydın, *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı- Ahlak İlişkisi*, 219

⁴⁰ Kıyamet, 75/36.

ahlâkın pratiğine ağırlık veren tasavvufî ahlâkın gelişmesine ve tasavvufun yaygınlaşmasına yol açmıştır.⁴¹

Ehl-i Sünnet çizgisini takip eden mutasavvıflar, ibadet ve zikir gibi taabbüdî eylemlerin yanı sıra kalbin amelleri /amâlu'l-kalb denilen takva, verâ, niyet, ihlas, ihsan gibi dinî ahlakî erdemlerin önemi üzerinde ısrarla durmuşlar, bu erdem ve faziletleri ihmal ettikleri gerekçesiyle “zâhir alimleri” olarak niteledikleri kelamcıları ve fıkıhçıları tenkit etmişlerdir. Birçok mutasavvıf, tasavvufu ahlâkla ilişkilendirmiş hatta özdeşleştirmiş ve tasavvufu “her güzel huyu benimsemek, her kötü huydan kaçınmaktır”⁴², “güzel ahlâk” (hüsnu'l-hulk) veya “hoşnut olunmuş ahlâk” (el-ahlâku'r-radiyye) şeklinde tarif etmişlerdir.⁴³

İslam filozofları ise ahlakî akli ve dini boyutlarıyla ele aldıkları gibi toplumsal/içtimai ve siyasal/siyasî boyutlarıyla da ele almışlardır. “El-medinetü'l-fâzıla” teorisi ahlâkın, yani doğru fikirlerin ve doğru davranışların egemen olduğu bir ülke ve toplum tahayyülüdür. Hakiki mutluluğa ermenin mümkün olduğu tek yer de erdemli şehirdir.⁴⁴ Tabii ki İslâm filozoflarını bu düşünüşe sevk eden amil, Hz. Peygamber'in vahye dayalı mesajı ve yaşayışı ile bunların ilk İslam toplumunda her yönüyle toplumsal yaşama tesir etmiş olmasıdır.⁴⁵

Kur'an'da olduğu gibi Hz. Peygamber'in hadislerinde de ahlaki değerlere uygun davranmakla iman arasında bir ilişkinin kurulduğu gözlenmekte ve amellerin ve ahlaki görevlerin amacının rızayı Bari olması gerektiği bildirilmektedir: ⁴⁶"Allah şöyle diyecek: "Bugün, doğrulara, doğruluklarının yarar sağlayacağı gündür." Onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetler vardır. Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. İşte bu büyük başarıdır."⁴⁷Yani amellerin ahlaki bir nitelik taşıması için o amelin Allah'ın sevgisi ve rızası dışında dünyevi bir menfaat amacıyla yapılmamış olması gerekmektedir. Şu ayet ve hadisler örnek olarak anılabilir:

"İnsanlar arasında Allah'ı bırakıp da ona ortak koşanlar vardır. Onları, Allah'ı severcesine severler. Mü'minlerin Allah'a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir."⁴⁸

⁴¹ Çağrı, "Ahlak" DİA, 6;

⁴² Sühreverdî, Ebu Hafs Şihabüddin Ömer, *Avârifü'l-meârif*, (Tasavvufun Esasları), Çev. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul, 1990, 65-66.

⁴³ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, Beyrut, 1980, I, 237-239.

⁴⁴ Fârâbî, Ebu Nasr, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1990, 70 vd.

⁴⁵ Aydın, Mehmet, *Ahlâk, DİA*, İstanbul, 1989, 13.

⁴⁶ Maide, 5/119; Hadid, 57/27.

⁴⁷ Maide, 5/119.

⁴⁸ Bakara, 2/165.

"Allah mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara, ebedi olarak kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde çok güzel köşkler vadetti. Allah'ın rızası ise, bunların hepsinden daha büyüktür. İşte bu büyük başarıdır." ⁴⁹

"Bir kişi iyilik yaptığında sevinç, kötülük yaptığında da üzüntü duyabiliyorsa, o artık gerçekten mümindir" ⁵⁰

Sahabelerden biri bir gün Hz. Muhammed'e gelerek "hangi tür Müslümanlık daha hayırlıdır" diye sorduğunda, Hz. Peygamber (sas): "Tanıdığın ve tanımadığın kimselere ikramda bulunman ve selam vermendir" buyurur. ⁵¹ Başka bir zaman Hz. Peygamber'e "Hangi tür Müslümanlık daha faziletlidir?" diye sorulduğunda Allah resulü: "Müslümanların elinden ve dilinden emin oldukları kişinin Müslümanlığı" diye cevaplar. ⁵² Demek ki ahlaki erdemler bir değerdir ve gerçek mümin ve Müslümandan beklenen ahlaki davranışlara riayet ederek yaşamasıdır.

İman- ahlak ilişkisi konusunda da Hz. Peygamber'den şu hadisler nakledilmiştir:

"İslam, güzel ahlaktır" ⁵³ "Fitneden korunma dindendir." ⁵⁴ "Sizden birisi kendi nefsi için istediğini mümin kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz.", ⁵⁵ "Haya imandandır.", ⁵⁶ "Cihat imandandır." ⁵⁷, "Beş vakit namaz kılmak, imandandır." ⁵⁸, "İnsaflı olma, selamı yayma ve infakta bulunma fiillerini kendinde bulunduran imana sahiptir." ⁵⁹

Kesin kurtuluş ve ilahi rızaya ulaşma, iman, amel ve ahlak ile bezenerek geçirilen bir hayatla mümkün gözükmektedir: *"Şüphesiz, iman edip salih ameller işleyenler, işte böyle kimseler insanların en hayırlılarıdır. Rableri katında onların mükâfatı, içlerinden ırmaklar akan, içlerinde ebedi kalacakları Adn cennetleridir. Allah onlardan razı olmuş, onlarda Allah'tan razı olmuşlardır. İşte bu mükâfat Rablerine derin saygı duyanlara mahsustur."* ⁶⁰

"Her kim de O'na salih ameller işlemiş bir mümin olarak varırsa, işte onlar için en yüksek dereceler, içlerinden ırmaklar akan, içinde ebediyyen kalacakları Adn cennetleri vardır." ⁶¹

⁴⁹ Tevbe, 9/72.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 398.

⁵¹ Buhari, İman, 6.

⁵² Buhari, İman, 4-5.

⁵³ Kenzü'l-Ummâl, 3/17, Hadis no: 5225.

⁵⁴ Buhari, İman, 12.

⁵⁵ Buhari, İman, 7.

⁵⁶ Buhari, İman, 16.

⁵⁷ Buhari, İman, 26.

⁵⁸ Buhari, İman, 40.

⁵⁹ Buhari, İman, 20.

⁶⁰ Beyyine, 98/7-8.

⁶¹ Tâ Hâ, 20/75-76.

Sonuç:

Dinin asli kaynağını teşkil eden Kur'an ve Hz. Peygamber'in hadislerinde iyi fiil ve yararlı davranışlarda bulunma, daimi surette bireyin imanlı oluşuyla ilişkilendirilmiştir. İman ya da inanç bireyi sâlih ameller işlemeye yani ahlaklı olmaya çağırır ve bunu yerine getireni kurtuluşa ulaştırır. Her iyi ve faydalı iş yapan kişi imanlı olmayabilirse de bir başka ifadeyle imanlı olmayan bir kimse de ahlaklı olabilirse de imanlı kişinin yahut gerçek anlamda Allah'a inanan kimsenin ahlak kurallarını hiçe sayması mümkün değildir.

Öyleyse sonuç olarak İslam'da doğru inanç ve temiz, yani ahlaklı yaşayışın en yüksek gayesinin, cennet ümidi ve cehennem korkusunun da ötesinde Allah'ın rızasına ulaşmak olduğunu söylemeliyiz.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut, 1405/1985.
- Aydın, Mehmet S., *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı- Ahlak İlişkisi*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1991.
- Aydın, Mehmet, *Ahlâk, DİA*, İstanbul, 1989.
- Beyâzî, Kemaleddin Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm Min İbârâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdurrazzak, Mısır, 1368 /1949.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, Ankara, trs.
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul, 1992.
- Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabü't-Ta'rifât*, Beyrut, 1416/1995.
- Cüveynî, Ebu'l-Mealî Abdulmelik, *Kitabu'l-İrşad ilâ Kavâtii'l-Edilleti fî Usuli'l İ'tikâd*, thk. Esad Temim, Beyrut, 1413/1992.
- Çağrı, Mustafa, "Ahlâk" *DİA*, İstanbul, 1989.
- Çağrı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul, 1989.
- Ebû Dâvûd, *Sünen*, İstanbul, 1992.
- Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde orijinal metin*, Haz. Mustafa Öz, İstanbul, 1992.
- el-İsfehânî, Râğıb, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul, 1986.
- Erdem, Hüsameddin, *Ahlâk Felsefesi*, Konya, 2005.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Kitabü'l-Luma er-Reddi alâ Ehli'z-Zeygi ve'l-Bida'*, thk. Hammude Garâbe, el-Mektebe el-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, trs.
- Fârâbî, Ebu Nasr, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1990.
- Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, Beyrut, 1980,
- İbn Ebû Şerif, Kemâleddin, *el-Müsâmere, (el-Müsâyere ve İbn Kutluboğa'nın Hâşiyesi ile birlikte)* Bulak, 1317/1899.

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Daru's-Sadr, Beyrut, 1414 /1994.
- Kenzü'l-Ummâl, 3/17, Hadis no: 5225.
- Komisyon, *Kuran Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB. Yay., Ankara, 2008, V, 683.
- Malik b. Enes, *Muvatta*, 1985.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kureşi, *Sahih-i Müslim*, İstanbul, 1992.
- Özarslan, Selim, *İslam İnanç Esasları/ Akaid Esasları (Temel Dini Bilgiler)*, Nobel Yayınları, Ankara, 2013, s. 15.
- Râzî, Fahreddin, *Kitabu'l-Muhassal Efâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l- Hukemâi ve'l- Mütekellimîn*, Thk. Hüseyin Atay, Kahire, 1411/1991.
- Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi usuli'd-din*, Thk. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995, 87;
- Sühreverdî, Ebu Hafs Şihabüddin Ömer, *Avârifü'l-meârif*, (Tasavvufun Esasları), Çev. H. Kamil Yılmaz- İrfan Gündüz, İstanbul, 1990.
- Tirmizî, Ebu İshak Muhammed b. İsa es-Sevrî, *Sünen*, İstanbul, 1992.
- Topaloğlu, B.-Çelebi, İ., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010.

Kur'ân'ın Anlaşılmasında

Esbâb-ı Nüzûl'ün Müsbet Ve Menfi Etkisi

Ahmet GÜNDÜZ**

Özet

Dâhil olduğu ve ilgilendiği saha Kur'ân olması hasebiyle Esbab-ı Nüzûl'ün faydası tartışılmaz ve inkâr edilemez derecede bir ehemmiyet arz etmektedir. Esbâb-ı Nüzûl, Kur'ân'ın anlaşılması için akıl ve tefekkür yetisine katkıda bulunmaktadır. Ancak aynı ayetle ilgili birçok rivayetin oluşu, insanların Hadis Usûl bilgisinin azlığı, ayetlere sadece sebep-i nüzûl çerçevesinde mana verilmeye çalışılması vb. bazı unsurlar sebebiyle Kur'ân'ın anlaşılması noktasında menfi neticeler ortaya çıkmaktadır. Özellikle de Hermönetik anlayışı ile hareket edenlerin Kur'ân'ı hükümsüz kılma çabasında ellerindeki en önemli malzeme Esbâb-ı Nüzûl mefhumudur. Basireti kıt olanlar için bu manada zahiren güçlü bir kanıt buldukları bir gerçektir. Zira bu sayede hatırı sayılır bir taraftar elde etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler:Sebep, Nüzûl, Esbâb-ı Nüzûl, Tarihselcilik, Evrensel, Vahiy.

Positive And Negative Impact Of Revelation Reason On Understanding The Quran

Abstract

The area it is included and interested in is Quran, the benefit of Revelation Reason is indisputable and incontestable. Revelation Reason contributes to the competence of intelligence and contemplation to understand the Quran. However, because there are many narratives about the same versicle, people know little about the Versicle Methods and the versicles are tried to be interpreted only under revelation reason, etc., negative results come into existence in understanding the Quran. Particularly those acting with the mentality called hermeneutics see Revelation Reason as the most important concept in nullifying the Quran. It is a reality that those with a poor foresight have seemingly found strong evidences in this regard, since they have collected considerable followers of their concept.

Keywords:Sebep, Nüzûl, Esbâb-ı Nüzûl, Tarihselcilik, Evrensel, Vahiy.

Giriş

Anlaşılmamış veya anlaşılamamış bir vahyi tahrife teşebbüs etmek, olduğundan farklı göstermek, içeriğini keyfe göre yorumlamak daha kolaydır. Kur'ân'ın içindeki ayetler her ne kadar ayet olarak Allah'ın güvencesinde ise de onun yanlış anlaşılması ve keyfe göre yorumlanması bu kapsamda değildir. Bunun sebeplerinden biri de araştırmacı veya okuyucunun onun içeriğinden ve onu anlamaya yardımcı olan unsurlardan habersiz oluşudur. Onu anlamaya yardımcı olan unsurların en önemlilerinden biri de Esbâb-ı Nüzûl'dür. İbn Mesûd (H. 32) bir gün hutbede şöyle demiştir: “Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin ederim ki ben inen bir ayetin nerede indiğini ve hangi konuda nâzil olduğunu bilirim. Kur'ân'ı benden daha iyi bilen biri olduğunu bilsem ve deve ile oraya gitmenin, ona ulaşmanın mümkün olduğunu bilsem; biner giderdim”¹ Kur'ân bilgisinden bahseden ve bu konudaki öz güvenini ortaya koyan İbn Mesud'un burada hafızlıktan değil de ayetlerin nerede ve niçin indiğinden bahsetmesi, Kur'ân'ı tam olarak bilmenin ve anlamının yollarından birinin de Esbâb-ı Nüzûl ile olabileceğinin en bariz göstergelerindendir. Şeyhülislam İbn Teymiye (H.728): “Sebebi bilmek, müsebbebi de bilmeye götürür. Örneğin yemin etmiş biri hakkında hüküm verirken bu kimsenin niçin (ne niyetle) yemin ettiği bilinmiyorsa, neden yemin ettiğine bakılır.”² derken, Vâhidî (H.468) ise “Esbâb-ı nüzûlün mekibe yönünden ziyade niçin indiği üzerinde durulmalıdır ki ayetler daha iyi anlaşılabilir.”³ demek sûretiyle esbâb-ı nüzûlün Kur'ân'ın anlaşılmasındaki yerine işaret etmişlerdir. Ancak Esbâb-ı Nüzûl, kendisini tam olarak kavrayamayanlarla art niyet çabasında olanlar için böyle müspet sonuçlara götürmemektedir.

1. Esbâb-ı Nüzûl'ün Tanımı Ve Mahiyeti

Esbâbu'n-Nüzûl tabiri mürekkep bir tabirdir. Bu terkinin lügat manası ortaya koymak “esbâb” ve “nüzûl” kelimelerinin birer birer lügat manasını ortaya koymakla mümkündür.⁴ Bunlardan “Esbâb” kelimesinin müfredi “سبب” (sebeb)'dir ki lügatte metot,

¹ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Muğîra, *el-Câmi'u's-Sahîh el-Muhtasar*, tahk.: Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâr-u İbn Kesîr, Beyrut 1987, Fadâilu'l-Kur'ân 8; Müslim, İbn Haccâc Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, tahk.: Muhammed Fuâd Abdulbâki, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts., Fadâilu's-Shâbe 2463.

² İbn Teymiyye, Takiyyudîn Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî, *Mecmua'tu'l-Fetâvâ*, Thc. 'Âmir el-Cezzâr ve Envar el-Bâz, Dârul-Vefâ', el-Mansûra 2005, c. 13, s. 181; Suyûtî, Celaledin İbn Abdurrahman, *el-İtkân fî U'lûmi'l-Kur'ân*, çev.: Sakıb Yıldız ve Hüseyin Avni Çelik, Madve Yay., İstanbul 1983, c. 1, s. 59-60.

³ Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâb-u Nüzûli'l-Kur'ân*, tahk.: Kemâl Besyûnî Zağlûl, Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990, s. 10.

⁴ er-Reşîd, 'İmâduddin Muhammed, *Esbâbu'n-Nüzûl ve Eseruha fî Beyânin en-Nusûs*, Doktora Tezi, Şam Üniversitesi, Şam 1999, s. 17.

ip, vesile ve vasıta gibi anlamlara gelir.⁵ Bu terkipte yer alan “سبب” (sebeb) kelimesi ise, “Bir neticenin meydana gelebilmesi için şart olan şey” anlamında olmayıp tefsir ıstılahı olarak “Kur’ân’ın bir kısım ayetleri veya müstakil bir sûrenin inmesi için vesile olan şey” anlamındadır.⁶ “Nüzûl” kelimesi ise “نزل” (n-z-l) kökünden türemiş olup, yukarıdan aşağıya inmek manasındadır. Aynı kökten gelen “inzâl”, bir kerede indirmek anlamında iken; tenzîl, peyder pey, azar azar indirmek manasına gelmektedir.⁷ “Nüzûl” kelimesinin ve türevlerinin Kur’ân’da hem lügat hem de ıstılah manalarının kullanıldığı görülmektedir.⁸ Sebeb-i Nüzûl’ün ıstılahî manası şöyledir: Ayet veya ayetlerin inişine vesile olan; tarihî bir olgu; nüzûl döneminde meydana gelmiş bir olay, bir hadise veya sorulan bir sorudur.”⁹

Sebeb-i nüzûlü ifade etmede çeşitli tabirler kullanılmıştır. Bu bazen “سبب نزول الآية” (Sebebu nüzûli’l-âyeti kezâ) şeklinde sarih bir ifade iken, bazen de ayetin nüzûlüne vesile olan olay anlatıldıktan sonra “sebeb” kelimesi tasrih edilmeksizin “ف”(fe) edatı kullanılarak “فَنَزَّلَتْ” (fe nezelet) veya “فَأَنْزَلَ اللَّهُ” (fe enzelallâhu) şeklinde bir ifadedir.¹⁰ Bu iki tür tabir de katiyet bildirmekte olup sebep bildirmede nas¹¹ hükmündedirler. Yani bu tabirlerden sonra acaba bu olay sebb-i nüzûl gayesiyle mi zikredilmiştir? Diye bir endişeye kapılmak yersizdir. Bu durumun dışında başka bir şey daha vardır ki o da bazen “مراد الله من” (Ehsebu Murâdu’l-lahi min hâzihi’l-âyeti kezâ), “أحسب هذه الآية نزلت في كذا” (Ehsebu hâzihi’l-âyetu nezelet fi kezâ), “تدل الآية على كذا” (Tedullu’l-âyetu ‘ale kezâ) veya “يؤخذ منها كذا”

⁵ İbn Manzûr, Ebû’l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükrem, *Lisânu’l-Arab*, Dâr Sâdır, Beyrut 1956, c. 1, s. 458-459.

⁶ Suat Yıldırım, *Kur’ân’ı Kerîm ve Kur’ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1985, s. 89.

⁷ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 491; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, A.Ü.İ.F Yay., Ankara 1976, s. 111.

⁸ Ali Rıza Gül, “Kur’ân Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzûl Sebeplerinin Rolü”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Öncü Matbaası, Ankara 2004, c. 7, s. 193.

⁹ Zerkûr, Adnan, *el-Kur’ân ve Nusûsuhu*, Şam Üniversitesi Yay., Şam 1980, s. 120.

¹⁰ Mustafa Çetin, “Nüzûl Sebepleri”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 1994, c. 30, sayı: 2, s. 104.

¹¹ Nass: Sözlükte hüccet, haber, burhan delil, beyan ve izhar etmek anlamlarına gelmektedir. Usûlcü âlimler nass terimini birçok manâda kullanmakla birlikte daha çok her Kur’ân âyeti ve Rasûlullah’ın her hadîsi için ıstılah anlamlarını (zahir, nass, müfesser, muhkem) kapsayan bir kavram olarak kullanmışlardır. “Nass” sözcüğü Kur’ân ve Sünnete ait veya onlara mahsus bir terim değildir. Bütün bunlar dikkate alınarak tanımı şöyle yapılmaktadır: Kendisinin dışında başka bir şeye ihtiyacı olmadan, kendi lâfzı ve siygasıyla manâya delâlet eden lafızdır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. 7, s. 98; et-Tayâlisî, Ebud Davud Süleyman b. Dâvûd el-Fârisî el-Basrî, *Müsned-u Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, Dâru’l-Marife, Beyrut, ts., c. 2, s.1405; Ömer Nasuhi Bilmen, *İstilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yay., İstanbul 1967, c. 1, s. 21; Abdülkerim Zeydân, *Fıkıh Usulü*, çev.: Ruhi Özcan, Emek Matbaası, İstanbul 1982, s. 444.

(Yu'hazu minha kezâ) şeklinde ifadeler de kullanılmaktadır. ¹² "Sahâbe ve Tabîun'nun adetlerindendir ki "Şu ayet şunun için nâzil oldu." dedikleri zaman, ondan kastettikleri şey "O ayet şu hükmü içine almakta" veya "Bu âyetle şu murad olunmuştur."¹³manalarıdır. Yoksa bu hadisenin ayetin nüzûl sebebi olduğu manası değildir.¹⁴ "Bu ayetin bu konuda indiğini zannediyorum." Bu ayetin ancak bu konuda indiği kanaatindeyim" şeklinde kullanılan ifadeler de "Bu ayet şunun hakkında nâzil olmuştur" ibaresi ile aynı hükmü taşımaktadır.¹⁵ Bu tür ifadeler sebep bildirmedi nas olmazlar.¹⁶

Kur'ân'daki toplam ayet sayısı üzerinde muhtelif görüşler bulunmakla birlikte kısaca altı bin küsur ayet vardır denilebilir. Bunlardan büyük bir kısmı bir sebep yani sebep-i nüzûl olmaksızın inmiştir. Bir sebebe binaen inenlerin sayısı ise 472 civarındadır. Rivayetler konusunda fazla titiz davranmayanlar bu sayıyı 888'e kadar çıkarabilmektedirler.¹⁷ Her ayet için illa da bir sebep-i nüzûl aramaya gerek yoktur. İbn Teymiyye (H.728) bu konuda şöyle demektedir: "Bazı ayetlerin nüzûl sebepleri bilinmez. Bu durumda ayetin nüzûl sebebi doğrudan doğruya ayetin manasıdır. Yani o ayet ihtiva ettiği manayı anlatmak için nâzil olmuştur."¹⁸

Nüzûl sebepleri ancak sahabe kanalıyla sahih bir senetle gelen nakiller yoluyla bilinebilirler. Bu konu mesnetsiz bir şekilde akıl yürütülecek ve içtihadın icra edilebileceği bir mecra değildir. Vâhidî (H.468), buna işareten şöyle demektedir: "Bu, Kur'ân'ın nüzûlüne şahit; sebeplere vakıf olan ve gayret sarf edip bu sebepleri araştırmış kimselerden duymak ve rivayet etmek sûretiyle caiz olur."¹⁹ Ayetlerin nüzûl sebepleri konusunda sahih bir senetle gelen bir delile dayanmaksızın konuşmak, gayb hakkında konuşmak gibidir. Bu sebeple müfessirler aslına uygun olmak şartı ile müteşâbihler hakkında tevile başvurdıkları halde sebep-i nüzûl konusunda bir rivayete dayanmaksızın

¹² Abdullah Aydemir, "Esbâbu'n-Nüzûl", *Diyanet Dergisi*, Ankara, 1972, c. 11, sayı: 1, s.32; Çetin, "Nüzûl Sebepleri", *Diyanet İlmi Dergi*, s. 104.

¹³ İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr*, s. 48; er-Reşîd, *Esbâbu'n-Nüzûl ve Eseruha fî Beyâni'n-Nusûs*, s. 38.

¹⁴ ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-İrfân fî U'lûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, c. 1, s. 82; el-Kifâfî, Muhammed Abdusselâm Abdullah eş-Şerîf, *el-Hâvî fî U'lûmi'l-Kur'ân*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1981, s. 71; Zalt, el-Küsbî Mahmud, *et-Tibyân fî U'lûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ensâr, Kahire ts., s. 23.

¹⁵ Erdoğan Pazarbaşı ve İbrahim Görener, "Esbâb-ı Nüzûl", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erciyes Ü. İlahiyat Fak., Kayseri 2001, sayı: 11, s. 161.

¹⁶ Zalt, *et-Tibyân fî U'lûmi'l-Kur'ân*, s. 23.

¹⁷ Muhammed Salih Muhammed, *Esbâbu'n-Nüzûl Beyne'l-Fikri'l-İslâmi ve'l-İlmânî*, Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, Mısır 1996, s. 93.

¹⁸ İbn Teymiyye, Takiyyudîn Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî, *Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr*, Adnân Zerzûr, Beyrut 1972, s. 117.

¹⁹ Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâb-u Nüzûli'l-Kur'ân*, tahk.: Kemâl Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, s. 4.

konusulmaması gerektiği konusunda adeta ittifak etmişlerdir.²⁰

Sebeb-i nüzul olarak öne sürülen herhangi bir rivayet için altı çizilmesi gereken bir nokta vardır ki, o da ayetlerin bu sebeplerden sonra inmiş olmasının şart olduğudur. Bundan gaye ise inen ayetin olayın muhtevasını kapsaması içindir.²¹

Nüzûl sebebi olan olayların çeşitlerine bir göz atacak olursak, bunları şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

1. Hz. Peygamber'e (s.a.v) sorulan sorular: Müfessirlere göre bu tür sorulara cevap mahiyetinde inen ayetler genellikle "يسألونك" (sana sorarlar) ifadesi ile başlamaktadır. Râzî bu tür ifadelerin Kur'ân'da on dört ayetin başında yer aldığını söylemektedir.²²
2. Unutulmuş olan bazı anlaşmazlıkların fitne ve kavga çıkarmak gayesiyle münafık ve gayr-i müslimler tarafından yeniden gündeme getirilmesiyle ortaya çıkan olaylar: Buna Âl-i İmrân sûresi 100. ayetinin inişini örnek gösterebiliriz. Yahudiler sinsi faaliyetleri neticesinde Evs ve Hazrec kabilelerini birbirine düşürmek istemişlerdi. Bunun üzerine "Ey iman edenler! Kendilerine kitap verilenlerden bir guruba uyarsanız imanınızdan sonra sizi yeniden inkârcılığa sevkederler." ayeti nâzil olmuştur.²³
3. Allah Resûlü (s.a.v) ve sahabeden bazılarının temenni ve istekleri: Örneğin: "Sana içki ve kumarı sorarlar, de ki: 'İkisinde hem büyük günah ve hem insanlara bazı faydalar vardır.'" ²⁴ ayeti nâzil olduktan sonra, Hz. Ömer'in Cenab-ı Hakk'ın konuyu tam bir açıklığa kavuşturması için dua etmesi üzerine "Ey İnananlar! Sarhoşken, ne dediğinizi bilene kadar, cünüpken, yolcu olan müstesna gusledene kadar namaza yaklaşmayın." ²⁵ ayeti

²⁰ Yıldırım, *Kur'ân İlimlerine Giriş*, s. 90; Selim Türkan, "Tefsir Tarihçiliği Bağlamında Klasik Esbâb-ı Nüzûl Yaklaşımının Değerlendirilmesi" *İslâmî İlimler Dergisi*, Çağrı Eğitim Vakfı, Çorum 2007, sayı: 1, s. 127; el-Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman, *Kitâbu't-Tefsîr fî Kavâ'id ilmi't-Tefsîr*, tahk.: İsmail Cerrahoğlu, A.Ü.İ.F., Yay., Ankara 1989, s. 25-26.

²¹ ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-İrfân fî U'lûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, c. 1, s. 77; Zerkûr, *el-Kur'ân ve Nusûsuhu*, s. 116; el-Müzeynî, Hâlid b. Süleyman, *el-Muharrar fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Dâr-u İbni'l-Cevzî, Dammâm H. 1427, c. 1, s. 112-113; er-Reşîd, *Esbâbu'n-Nüzûl ve Eseruha fî Beyâni'n-Nusûs*, s. 25-26.

²² er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn b. el-Hasan, *Mefâtihu'l-Ğayb*, tahk.: İ'mâd Zekî el-Bârûdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Mısır 2003, c. 5, s. 109. Bkz. Bakara, 2/189, 215, 217, 219, 220, 222; Mâide, 5/4; A'râf, 7/187; Enfâl, 8/1; İsrâ, 17/85; Kehf, 18/83; Tahâ, 20/105; Nâzi'ât, 79/42.

²³ Vâhidî, *Esbâb-u Nüzûli'l-Kur'ân*, s. 119; Suyûtî, Celâleddin İbn Abdurrahman, *Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Muessetu'l-Kütübî's-Sakâfiyye, Beyrut 2002, s. 60; Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmi'u'l-Beyân fî Tevîli'l-Kur'ân*, tahk.: Muahmmmed Ahmed Şâkir, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2000, c. 6, s. 59; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-U'câb fî Beyâni'l-Esbâb*, tahk.: Abdulhakim Muhammedu'l-Enîs, Dâr-u İbni'l-Cevzî, Dammâm 1997, c. 2, s. 724; İbn Şebbe, Ömer b. Şebbe b. Ubeyde b. Rayta en-Nemrî el-Basrî, *Târîhu'l-Medîneti li İbn Şebbe*, tahk.: Fehîm Muhammed Şeltût, Dâru'l-Fikr, Cidde H. 1399, c. 2, s. 418.

²⁴ Bakara, 2/219.

²⁵ Nisâ, 4/43.

nâzil olmuştur.²⁶

4. Dinin emirleri yaşanırken oluşan bir takım nahoş olaylar: Bunların tekerrür etmesini engellemek ve ibadete yaraşır bir şekilde olması için bazı ayetler nâzil olmuştur. Örneğin: “*Sana içkiyi ve kumarı sorarlar.*” âyeti²⁷ nâzil olunca bazı kimseler yine de içki içmeye devam ettiler. Nihayet bir gün Abdurrahman b. Avf bir yemek hazırlayıp içlerinde Hz. Ali'nin de bulunduğu bazı sahabeleri yemeğe davet etti. Davette yediler, içtiler, namaza kalktılar. İmam olan Abdurrahman namazda Kâfirûnsûresini okudu, ama ne kendisi anladı ne de Hz. Ali anladı. Bir rivayette “*Sizin taptığınıza tapınmam.*” âyetini “*Ben de sizin taptığınıza taparım.*” şeklinde okudu. Bunun üzerine: “*Ey İnananlar! Sarhoşken, ne dediğinizi bilene kadar, cünüpken, yolcu olan müstesna gusledene kadar namaza yaklaşmayın!*”²⁸ âyeti nâzil oldu.²⁹

2. Kur'ân-ı Anlamada Esbâb-ı Nüzûlün Yeri ve Önemi

Kur'ân'ın Allâh keliması oluşu, onun kutsal ve kıymetli oluşunun en büyük sebebidir. Ancak onun kıymetinin bilinmesi, sadece muhafaza edilmesini değil doğru anlaşılmasını da gerekli kılmaktadır. Kur'ân'ın anlaşılması kapsamında akla gelen ilk şeylerden biri de “Acaba bu ayet veya sûre niçin inmiştir?” şeklindeki bir sorudur. Kur'ân'ın anlaşılmasında nüzûl sebeplerinin yeri ve önemi konusunda iki ana yaklaşım görülmektedir; Bunlardan biri esbâb-ı nüzûlü bilmenin tefsir için vazgeçilemez ve olmazsa olmaz olduğu anlayışıdır. Bu görüşte olan Takiyyuddîn İbn Dakîk el-Î'd (v.720/1320), Kur'ân'ın anlamını kavrama noktasında en doğru yolun esbâb-ı nüzûlü bilmek olduğunu³⁰ söylerken; Vahidî (H.468) de sebab-i nüzûlün bilinmeden ayetin manasının bilinemeyeceğini³¹ söylemektedir. Nüzûl sebeplerinin bilinmesinin zorunluğunun yanı sıra, bunların rivayetlerle de yakından alakalı olması; selevin bu konuya önem vermelerine, bu konuda hassas olmalarına ve sebab-i nüzûlü “olmazsa olmaz bir vasıta olarak” görmelerine neden olmuştur. Diğer temel görüş ise nüzûl sebeplerinin Kur'ân'ın

²⁶ Tirmizî, Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahîh*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., Tefsîr, Eşribe 1; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşâ's es-Sicistânî, *Sünen Ebî Dâvûd*, tahk.: Muahammed Muhyiddin Abdulhamid, tkl.: Kemâl Yusuf el-Hût, Zyl.: Elbânî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., Eşribe 1; İbn Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî, *Musnedu'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel*, Muesseset-u Kurtuba, Kahirets., c. 1, s. 53; c. 2, s. 351; Hâkim, Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîheyn*, tahk.: Mustafa Abdulkadir A'tâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, c. 2, s. 305; Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa Ebû Bekir, *Sünenü'l-Beyhâkî el-Kübrâ*, tahk.: Muhammed Abdulkadir el-A'tâ, Mektebetu Dâri'l-Bâz, Mekke 1994, c. 8, s. 285.

²⁷ Bakra Sûresi 219. ayetinin içki ile ilgili kısmı.

²⁸ Nisa, 4/43.

²⁹ Tirmizî, Tefsir, Nisâ 5 (c. 5, s. 238); Hâkim, *el-Müstedrek*, c. 5, s. 159; Alûsî, Mahmud Ebû Fadl, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kurâ'ni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Dâr-u İhyâi't-Turâs el-Arabî, Beyrutts., c. 5, s. 38.

³⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 57.

³¹ Vâhidî, *Esbâb-u Nüzûli'l-Kur'ân*, s. 10.

anlaşılması için tek yol olmamakla birlikte onun göz ardı edilemez bir faydasının olduğudur.³² Ancak bir disiplin altına alınmadan ve her rivayet olunan şeyi kayda alıp bundan hareketle Kur'ân'ı anlamaya çalışmak da doğru bir şey değildir. İlkesiz, gelişmiş güzel bir anlayışla hareket etmek Kur'ân'ı anlaşılır kılmaktan çok anlaşılamaz hale getirebilir. Bu sebeple ilk tefsirler içerisinde nüzûl sebepleri de yerini almıştır. Hatta ilk müfessirlerden bazıları ayetlerin tefsirlerini yaparken konuya sebep-i nüzûl ile başlamışlardır.³³ Tûfî (H.1146), bu dönem âlimlerinden birçoğunun Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması konusunda Esbâb-ı Nüzûl ve tefsir rivayetleri ile yetindiklerini söylemektedir.³⁴

Ebû Ubeyde'nin İbrahim et-Teymî'den naklettiği şu rivayet sebep-i nüzûlün Kur'ân'ın anlaşılmasındaki önemi konusunu bir parça özetlemektedir: “Hz. Ömer bir gün kendi kendine Peygamberi bir, kiblesi bir olan bu ümmet nasıl ihtilafa düşer ki diye düşünürken İbn Abbas dedi ki: “Ey Müminlerin Emiri! Kur'ân bizim zamanımızda nâzil oldu, onu okuduk ve niçin nâzil olduğunu bildik. Ancak bizden sonra bazı nesiller gelecek Kur'ân'ı okuyacak ancak hangi sebeplerden dolayı nâzil olduğunu bilemeyecek. Bu sebeple fikir yürütecekler, fikir yürütünce ihtilafa düşecekler, ihtilafa düşünce birbirlerini öldürecekler.” deyince Hz. Ömer, İbn Abbas'ın bu sözlerinden dolayı O'na kızdı. İbn Abbas çıkıp gittikten sonra onun bu sözlerini tekrar düşünen Hz. Ömer haber gönderip onu çağırttı ve söylediklerini tekrarlamasını istedi. İbn Abbas'ın söylediklerini bir daha düşünen Hz. Ömer ona hak verdi.³⁵

Esbâb-ı Nüzûl'ün Kur'ân'ı anlamada ne derece mühim ve vazgeçilmez olduğu ortaya çıktığına göre, bu ilmin Kur'ân'ın anlaşılması sadedinde hangi hususların anlaşılmasına katkıda bulunduğunu ayrıca bazı örneklerle şöyle özetleyebiliriz:

1. Kur'ân'ın sosyal hayatı nasıl tanzim ettiğini anlamamıza yardımcı olur: Kur'ân'ın, nüzûl süreci içerisinde meydana gelen olaylara binaen nâzil olan ayetlerinin bir kısmı bir takım hukukî ve ahlakî hükümler de getirmiştir. Bu sebeple Kur'ân'ı Esbâbı Nüzûl ile birlikte kavrarsak O'nun dün olduğu gibi bu gün de yaşamın bir parçası olduğunu

³² İsmet Ersöz, “Kur'ân ve İlmu Esbâb-ı Nüzûl”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III*, İ.S.A.V, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002, s. 315-316.

³³ ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Muhammed Bahadır b. Abdullah, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Ebû Fadl, Beyrut H. 1391, c. 1, s. 34.

³⁴ et-Tûfî, Süleyman b. Abdilkavî es-Sarsarî el-Bağdadî, *el-İksîr fî 'İlmi't-Tefsir*, tahk.: Abdulkadir Hüseyin, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire 1977, s. 25.

³⁵ İbn A'tiyye, Ebû Muhammed Abdulhakk b. Ğalib b. Abdurrahman b. Temâm, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, tahk.: Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut H. 1422, c. 1, s. 12; eş-Şâtibî, İbrahim b. Musa el-Lahmî el-Ğirnâfî el-Mâlikî, *el-Muvâfakât fî Usûli'l-Fıkḥ*, tahk.: Abdullah Dırâz, Dâru'l-Marife, Beyrut: ts., c. 3, s. 348; el-Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk, *Mehâsinu't-Tevîl*, tahk.: Muhammed Bâsil U'yûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut H. 1414, c. 1, s.22.

daha iyi anlar ve kavrarız.³⁶

2. Kur'ân hükümlerinin hikmetlerini anlayabilmede çok büyük faydası vardır.³⁷
3. Ayetlere doğru mana verebilmeye ve onları doğru olarak anlamamıza yardımcı olur.³⁸
4. Ahkâmı doğru anlamaya, böylece helal ile haramı karıştırmamaya yardımcı olur: İçkinin haram kılınmasından sonra *"Hem günahlardan sakınıp hem en iyiyi yapmaya çalıştıkları takdirde daha önce yiyip içtiklerinden ötürü bir günah yoktur."*³⁹ ayetinin sebab-i nüzûlünden⁴⁰ habersiz olan Kudâme b. Mazû'n içki içmiş ve sarhoş olmuştur. Bu durum Hz. Ömer'e haber verildi. Bunun üzerine Hz. Ömer O'nu sorgulayınca *"Ben ayetin belirttiği gibi iman edip iyi işler yapan kimselerdenim, ayette böylesi kimseler için "Önce yiyip içtiklerinden ötürü bir günah yoktur. Allah iyi ve güzel davrananları sever."* buyrulmaktadır, diyerek kendisini savunmuş; ancak Hz. Ömer ayetin sebab-i nüzûlünü anlatıp bununla içkinin haram kılınmasından önce vefat edenlerin kast edildiğini anlatınca Kudâme yanlışlığını anlamıştır.
5. Ayetlerde müphem olarak geçen kimselerin kimler olduğunu öğrenmemizi sağlar.⁴¹
6. Tahsis⁴² ve Hasr⁴³ şüphesinin kalkmasına yardımcı olur. Örneğin İmâm-ı Şafii (Ö.204/819) şöyle demiştir: Ehl-i Kitap ve müşrikler Allah'ın helal kıldığını haram, haram kıldığını da helal kılınca onlara red sadedinde *"De ki: 'Bana vahy edilende, murdar et veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, bunu (haram dediğinizi) yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum.' "*⁴⁴ ayeti nâzil olmuştur. Eğer ayetin sebab-i nüzûlü bilinmezse haram olan şeylerin bu ayette bahsedilenlerden ibaret olduğu şeklinde yanlış bir anlam ortaya çıkabilir.⁴⁵
7. Esbâb-ı nüzûlde anlatılan olaylar Kur'ân'ın zihinlerde canlanmasını sağlamaktadır. Kur'ân'ın zihinde canlanması ise; O'nu okurken motivasyon sağladığı kadar, O'nun

³⁶er-Reşid, *Esbâbu'n-Nüzûl ve Eseruha fi Beyâni'n-Nusûs*, s. 65.

³⁷ Çetin, "Nüzûl Sebepleri", *Diyanet İlmi Dergi*, s. 98-99.

³⁸es-Sabbâğ, Muhammed b. Lütfî, *Buhûs fi Usulî't-Tefsir*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1988, s. 111; er-Reşid, *Esbâbu'n-Nüzûl ve Eseruha fi Beyâni'n-Nusûs*, s. 45; Çetin, "Nüzûl Sebepleri", *Diyanet İlmi Dergi*, s. 98-99.

³⁹*Mâide*, 5/ 93.

⁴⁰ Buhârî, Tefsîr, *Mâide* 118; Müslim, *Eşribe* 1980.

⁴¹ Pazarbaşı ve Görener, "Esbâb-ı Nüzûl", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11, s. 158; er-Reşid, *Esbâbu'n-Nüzûl ve Eseruha fi Beyâni'n-Nusûs*, s. 55.

⁴² Tahsîs: Dil bilginlerine göre nekrelerde hâsıl olan ortaklığı ortadan kaldırmak demektir. İstilah olarak da: Â'm olanın fertlerinden bir kısmının çıkarılıp kapsamının daraltılması anlamına gelmektedir. Bkz. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 155; Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 57; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İ.S.A.M Yay., İstanbul 1996, s. 104.

⁴³ Hasr: Kelime anlamı sınırlamak, daraltmak demektir. İstilahî anlamda ise; Bir ifade içersinde yer alan lafız veya lafızların diğerlerine özel bir şekilde tahsis edilmesidir. Bkz. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 128; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 132-133; İsmail Durmuş, "Hasr" *DİA*, Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1997, c. 16, s. 392.

⁴⁴*Enâm*, 6/145.

⁴⁵ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1, s. 23-24.

ezberlenmesini de bir parça kolaylaştırmaktadır.

8. Kur'ân'ın indiği dönemdeki siyasi, sosyal vb. ortamın ne olduğunu, hatta var olan bidat ve hurafelerin neler olduğunu ve Kur'ân'ın bunları nasıl reddettiğini anlamamızı sağlar. Bu durum aynı zamanda Kur'ân'ın toplumları hangi seviyeden hangi seviyeye getirdiğini de anlamamızı sağlar.⁴⁶
9. Sebeb-i nüzûl sayesinde bazen ayet veya sûrenin indiği tarihi tespit etmek mümkün olmakta, böylece ayetin veya sûrenin Mekke mi yoksa Medine mi olduğu daha da netlik kazanmaktadır.
10. Kur'ân ayetleri arasındaki irtibatı ve insicamı daha iyi anlamamızı ve bunun ne denli mükemmel olduğunu kavramamızı sağlar.⁴⁷ Bunu şöyle bir örnekle açıklamak mümkündür: Ka'b b. Eşref, Mekke'ye geldiği zaman müşrikler ona kendilerinin mi yoksa Muhammed'in mi doğru yolda olduğunu sorduklarında: "Sizler daha doğru yoldasınız" demesi üzerine "Kendilerine kitap verilmiş olanların, puta ve şeytana kanıp, inkâr edenlere, "Bunlar, inananlardan daha doğru yoldadırlar" dediklerini görmedin mi?"⁴⁸ ayeti nâzil oldu.⁴⁹ Bu ayetin sebebi hâs bir olaydır. Bundan yaklaşık altı yıl sonra da, "Hiç şüphesiz Allah size, emanetleri ehline teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğüt veriyor. Şüphesiz Allah işitir ve görür."⁵⁰ ayeti nâzil oldu. Ehl-i Kitab'ın kendi kitaplarında Peygamberimize ilişkin yer alan sıfatlarını insanlara anlatması onlar için bir görev ve emanet hükmünde olan bir şeydir. Ancak onlar buna riayet etmemişlerdir. İşte husûsî bir sebeple inen bir ayetten sonra böyle umumi mana içeren ayetlerin birbirini takip ederek tertip edilmiş olması, bu ayetlerin manaca birbirini tamamlaması Kur'ân'ın ayetlerinin tertibindeki irtibatın ne denli mükemmel olduğunun göstergesidir.⁵¹

3. Esbâb-ı Nüzûl'ün Olumsuz Neticeleri

3.1. Kur'ân-ı Anlamada Olumsuz Etkileri

Esbâb-ı Nüzûl'un Kur'ân'ın anlaşılmasında büyük bir önemi ve yeri vardır. Ancak Kur'ân'ın anlaşılması noktasında olumsuz bazı sonuçlara da sebep olmaktadır. Bu durumu şöyle özetleyebiliriz:

1. Esbâb-ı nüzûl kitaplarında çoğu zaman bir ayet için birden fazla rivayetin

⁴⁶ Türkan, "Tefsir Tarihçiliği Bağlamında KLASİK Esbâb-ı Nüzûl Yaklaşımının Değerlendirilmesi" *İslâmî İlimler Dergisi*, sayı: 1, s. 135.

⁴⁷ el-Müzeynî, *el-Muharrer*, c. 1, s. 24.

⁴⁸ *Nisâ*, 4/51.

⁴⁹ Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahman, *Sünenü'n-Nesâî el-Kübrâ*, tahk.: Abdulğaffar Süleyman el-Bendârî ve Seyyid Kisrevî Hasan, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1991, Tefsir, Kevser 418; İbn Hibbân, Muhammed Ebû Hâtim et-Temîmî, *Sahîh İbn Hibbân bi Tertîbi Balabân*, tahk.: Şuayb Arnavut, Mussese'tu'r-Risâle, Beyrut 1993, *Sahîh İbn Hibbân*, c. 14, s. 534 (6572); Vâhidî, *Esbâb-u Nüzûl'l-Kur'ân*, s. 160.

⁵⁰ *Nisâ*, 4/58.

⁵¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1, s. 26.

zikredildiğini görmekteyiz. Müellif rivayetler konusunda titiz değilse veya müellifin tek gayesi bulabildiği bütün rivayetleri toplamak ise bu sayı bir hayli artabilmektedir. Bu, şekil itibariyle kitaba bir zenginlik kattığı halde aslında araştırmacının ve okuyucunun işini daha çok zorlaştırmaktadır. Bu zorluk iki yönlü olmaktadır:

- a. Öncelikle rivayetin sahih olanını tespit etmek için Hadis Usûlü ile Cerh ve Ta'dîl konusunda bir bilgi birikimine sahip olmak gerekmektedir. Örneğin: "Aralarında: "Allah bize bol nimetinden verecek olursa, and olsun ki sadaka vereceğiz ve iyilerden olacağız" diye O'na and verenler vardır."⁵² ayetinin tefsirinin yapıldığı bir çok yerde⁵³ Sa'lebe hakkında nâzil olduğu söylenmiştir. Sa'lebe'ye ilişkin yapılan rivayet sahih bir rivayet değildir.⁵⁴ Bu hadisi zayıf, münker, asılsız ve batıl olarak kabul eden görüşler vardır. Zira rivayet zincirinde daha ilk tabakada yer alan râviler metruk ve zayıf râvilerdir. Ayrıca Kütüb-ü Sitte içerisinde bu konuda bir rivayet bulunmamaktadır.⁵⁵
- b. Okuyucunun Esbâb-ı Nüzûl konusunda alt yapısı ve birikimi olmadığı durumlarda ayetleri anlama ve kavrama konusunda zorluk ortaya çıkacaktır. Rivayetlerin çokluğu bu zorluğu daha da artırmaktadır. Zira nüzûl sebebi olarak zikredilen şeylerin müsebbipleri farklı farklı kişiler olabildiği gibi, bazen de rivayetlerde zikredilen olaylar birbirinden çok farklı şeyler olabilmektedir.

Bütün bunlardan dolayı bir Esbâb-ı Nüzûl kitabının okunması avama gönül rahatlığı ile tavsiye edilememektedir. Çünkü farklı nüzûl sebeplerinin varlığı avam için zihin karışıklığına sebep olmaktadır.

2. Bazı müfessir ve müellifler her ayet için illa da bir nüzûl sebebi bulma gayreti içine girmek suretiyle mesailerini verimsizleştirmişlerdir.⁵⁶
3. Ayetlerin sadece nüzûl sebepleri içerisinde yer alan belli olaylar ve şahıslarla sınırlı tutulmaya çalışılması, Kur'ân'ın umûma hitap eden ebedi bir ilahi mesaj olduğu anlayışından uzaklaştırmaktadır.⁵⁷ Böylece yorum zenginliğine engel olmaktadır.⁵⁸

⁵²Tevbe, 9/75.

⁵³ Bkz. el-A'kk, Hâlid Abdurrahmân, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986, c. 5, s. 76; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, c. 10, s. 143; el-Muhallâ, Celâleddîn; Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dâru'l-Hadîs, Kâhires., c. 1, s. 254; Ebû's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-Î'mâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ts., c. 8, s. 85.

⁵⁴es-Sakkâf, Alevî b. Abdilkâdir, *Tahrîc-u Ehâdisi ve Esâri Kitâbi fî Zilâlî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hicre, Riyad 1995, s. 266.

⁵⁵ Daha Geniş bilgi için bkz. Kadir Paksoy, "Sa'lebe Hadisinin Senet ve Metin Açısından Tenkidi" *Hadis Tetkikleri Dergisi*, SUHA Yay., İstanbul 2004, c. 11, sayı: 2, s. 63-85.

⁵⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İ.F.A.V Yay., İstanbul 2001, s. 111.

⁵⁷ Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 110.

⁵⁸ Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûl'ün Rolü*, Şule Yay., İstanbul 1994, s. 242-243.

Oysa Ebû'd-Derdâ'nın da dediği gibi Kur'ân'ı tam olarak anlayabilmek için onun tüm vecihlerini görmek, küllî olanı kaybetmemek gerekir.⁵⁹

4. İstismara malzeme olarak kullanılması; Alakası olmayan bir rivayeti esas almaya veya ayetle alakası olmayan bir yoruma sevk eden en önemli amillerden biri de mezhebî taassuptur. Tâbi olunan ve taklit edilen mezhepteki şahsiyetlerin masum olarak görülmesi ise mezhebi taassuba götüren en önemli sebeplerden biridir.⁶⁰ Örneğin et-Tabressî, Şîâ düşüncesinin etkisinde kalarak⁶¹: “Sizin dostunuz ancak Allah, O’nun Peygamberi ve namaz kılan, zekât veren ve rükû eden müminlerdir.”⁶² ayetinin Hz. Ali hakkında indiğini söylemekte ve bu düşüncesini teyit etmek için senediyle birlikte uzunca bir hadis zikretmektedir.⁶³ Oysa bu rivayetin Hz. Ali ile alakalı olan kısmının uydurma olduğunda icma vardır.⁶⁴ Şîâ’nın mezhep kaygısıyla Kur’ân’ı anlama konusunu sadece Hz Ali konusunda değil on iki imam ve on iki sayısını ayetlerden çıkarma gayretinde de görmek mümkündür.⁶⁵

3.2. Tarihselcilik Anlayışına Malzeme Kılınması

Kur’ân’ı belirleyici olmaktan çıkarıp belirlenen ikinci kaynak durumuna düşürmeye çalışan anlayışlardan biri de Tarihçilik anlayışıdır. Tarihçilik anlayışına göre her dönemin kendi hakikat perspektifi vardır. Bu gerçeklik kurgusu; içinde mutlak hakikati değil, görece doğruları barındırmaktadır. Her hakikatin kendi zaman ve mekân şartları vardır, her gerçeklik belli koşulların ürünüdür.⁶⁶ Bu anlayışta olanların Kur’ân açısından dayandıkları şey Esbâb-ı Nüzûl’dür. Burada dikkat edilmesi gereken Tarihîlik ve Tarihselcilik kavramlarının birbirine karıştırılmaması gerektiğidir. Tarihîlik, Tarihsel olanın varlık biçimi; zamana bağlılık, gelip geçicilik; tarihsel koşulluluk, tarihe bağlı olma; bir şeyin gerçekten tarihsel olarak var olduğu olgusu⁶⁷ gibi manalar içermektedir. Tarihîlik

⁵⁹ Dihlevî, Ahmed Şah Veliyyullah, *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, Nur Muhammed Kârhâne-i Ticaret-i Kütüb, Karaçi 1979, s. 45.

⁶⁰ Abdüllcelil Candan, *Kur’ân Tefsirinde Sapma Nedenleri*, Denge Yay., İstanbul 2000, s. 104.

⁶¹ Mezhep kaygısına hizmet mahiyetinde yapılan benzer şekildeki tefsir yorumları için bkz. Ali Eroğlu, *Tarihte Tefsir Hareketi ve Tefsir Anlayışları*, Ekev Yay., Erzurum 2002, s. 115-129.

⁶² *Mâide*, 5/55.

⁶³ et-Tabressî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecma'u'l-Beyân*, Muessesetu'l-Âlemî, Beyrut 1995, c. 3, s. 361-362.

⁶⁴ İbn Teymiyye, Takiyyudîn Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî, *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, tahk.: Muhammed Reşâd Sâlim, Muesseset-u Kurtuba, Kahire H. 1406, c. 2, s. 30.

⁶⁵ Daha geniş bilgi için bkz. Abdalcabbar Adıgüzel, *Kur’ân’ı Mezhebî Saik ve Kaygılarla Okumanın Şîi Formu*, Yüksek Lisans Tezi, Harran Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2012, s. 111 vd.

⁶⁶ Necati Öner, “İnsanda Öz ve Varoluş”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Türk Felsefe Derneği, İstanbul 1991, sayı: 1, s. 11.

⁶⁷ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1988, s.171; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989, s. 399.

kavramının anlamları ışığında Esbâb-ı Nüzûl'ün tarihiliğine bakacak olursak şunları söyleyebiliriz:

1. Bir şeyin gerçekten tarihî olarak var olduğu olgusu: Nüzul sebeplerinde bir varlık, bir hareket, bir oluş olduğu malumdur ve bunlar tarih içerisinde bir yer işgal etmişler, hayat bulmuşlardır. İnsan tarihî bir varlıktır. Bu sebeple Kur'ân'ın birçok sûresinde insan veya insanlarla ilgili olgular, olaylar anlatılır.⁶⁸ Dolayısıyla Kur'ân'a göre geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek zaman insanın bir faaliyet sahasıdır.⁶⁹
2. Tarihsel koşulluluk, tarihe bağlı olma: Esbâb-ı nüzûlü tarihî koşulluluk, tarihe bağlı olma olarak tanımlamak mümkün değildir. İlgili ayetin varlığını, ilgili sebebe koşullu olarak bağlamak doğru değildir. Zira ilgili sebebin yokluğu bu sebeple nâzil olan ilgili ayetin de yokluğunu gerektirecektir.⁷⁰

Her hangi bir metni anlamanın yolunun metnin yazarının niyetini keşfetmekten geçtiğini, bunun da metnin yazarını kuşatan, etkileyen tarihsel bağlamın ele almasını gerekli kıldığı görüşü tarihsellik ve Hermönetik anlayışının temelini oluşturur.⁷¹ Bu anlayışa göre; Bir metnin anlaşılmasında bir "Etkin Tarih" vardır. Bu etkin tarih, metnin ortamı, varlığı, yazarının niyeti ve benzeridir.⁷² Esbâb-ı Nüzûl bir rivayet olmanın dışında nâzil olan ayetin indiği dönemin şartlarını da en iyi şekilde ortaya koyan unsurlardan biridir. Nüzûl sebepleri bir sebebe binaen nâzil olmuş ayetlerin hükümlerine ve dilsel formlarına rengini verir. Bu sebeple nüzûl sebepleri tarihin inşa edici gücünü temsil eder.⁷³ Nâzil olan ayetlerin içerdiği emir ve nehiyler indiği dönemin zamanı, mekânı ve şahısları çerçevesinde manalar ve ifadeler içermektedir. Haliyle ahkâma şekil veren de bunlar olmuştur. Ancak aynı şartlar ve mekânlar dünya tarihi boyunca her toplum için aynı değildir. Dolayısıyla Kur'ân'ın emir ve nehiyleri ile getirdiği birçok prensibin bu günkü ihtiyaçlara cevap vermeyeceği açıktır.

Bazı ayetlerin bir sebebe bağlı olarak nâzil olduğu hususu inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak Kur'ân'ın çoğunun bir sebebe binaen nâzil olduğu iddiası tarihi gerçeklere aykırı düşmektedir. Çünkü sahih ve zayıf senetli rivayetlerin tümü bir araya getirilse bile, bu Kur'ân ayetlerinin çok az bir kısmının bir sebep binaen nazil olduğunu göstermektedir. Yaklaşık yirmi üç yıllık nüzûl sürecinde nüzûl sebeplerine binaen ahkâm içerikli az sayıda

⁶⁸ İmâduddîn Halil, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, çev.: Ahmet Ağrakça, Risale Yay., İstanbul 1988, s. 8; Sabri Hizmetçi, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, D.İ.B Yay., Ankara 1991, s. 149.

⁶⁹ Süleyman Hayri Bolay, *Kur'ân-ı Kerim'in Tarihe Bakış*, Türk Kültür Araştırmaları, Ankara 1985, s. 149.

⁷⁰ Yukarıda sayılan maddelerle ilgili olarak bz. Serinsu, *Kur'ân 'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûl'ün Rolü*, s. 19-21.

⁷¹ Yılmaz Çakır, "Özne-Nesne İlişkisine Hapsolmak ya da Tarihsel Okuyuş", *Haksöz Dergisi*, İstanbul 1997, sayı: 75, s. 33.

⁷² Abdullah Yıldız, *Kur'ân'ın Hayata Müdahalesi*, Umran Yay., İstanbul 2004, s. 48.

⁷³ Şevket Kotan, *Kur'ân ve Tarihsellik*, Beyan Yay., İstanbul 2001, s. 351.

ayetin nâzil olması, Kur'ân'ın tarihi tümüyle kayıtlamaktan kaçındığını göstermektedir.⁷⁴

3.3. Ayetin Lafzının ve Sebebinin Hususi Oluşunun Tahsis Anlayışına Sebep Oluşu

“Ayetlerde asıl olanın sebebin hususiliği mi, yoksa lafzın umûmiliği midir?” konusu usûlcüler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Cumhûr bu konuda: “العبرة بعموم النص لا” (Naslarda sebebin hususiliğine değil umumiliğine itibar edilir.) demişlerdir.⁷⁵ Örneğin: “Hanımlarına zina isnat edip de kendilerinden başka şahidleri olmayanların şahidliği, kendisinin doğru sözlülerden olduğuna Allah'ı dört defa şahit tutmasıyla olur. Beşincisinde, eğer yalancılardan ise Allah'ın lanetinin kendisine olmasını diler.”⁷⁶ ayetiher ne kadar bir sahabe hakkında inmişse de lafızların umûmi oluşu benzeri durumda olan herkese tatbik edilecek bir hüküm olarak kabul edilmiştir.⁷⁷ Sahabenin de bu mahiyette inen ayetleri umumi manaya hamlettiklerinin müşahhas örnekleri mevcuttur. Örneğin Necdetü'l-Hanefî diyor ki: “İbn Abbas'tan “Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin!”⁷⁸ ayeti hususi midir yoksa umumidir?” diye sordum, bana cevap olarak; “Umûmi manadır.” demişti. Oysa bu ayetin hırsızlık yapan bir kadın hakkında indiği malumdur.⁷⁹ Her ne kadar bir sebebe binaen nâzil olan ayetlerin hususa hamledilip hamledilemeyeceği meselesinde ihtilaf edilmişse de, Kur'ân ve Sünnet'in umûmiliğinin bir kişiye tahsis edilmeyeceği konusunda görüş birliği vardır.⁸⁰ Belirli bir sebep için nâzil olan ayet bir emir veya nehiy içeriyorsa umuma hamledilir. Ayetin medih veya zem mahiyetinde bir şey içermesi durumunda da ayetin nüzûlüne sebep olan kişi ile bu durumda olan diğer kişilere hamledilir. Umumi nassın vürûduna sebep teşkil eden nüzûl sebeplerinin has halleri nazar-ı dikkate alınmaz. Çünkü nassın umûm siygasıyla gelmiş olması demek, Şâri'in hükmün umûmî olmasını istemesi, sebebine hâs ve mahsûs olmamasını arzu etmesi manasını taşımaktadır. Bu, Kur'ân'ın evrensellik ruhuna ve gayesine de son derece uygundur. Çünkü bir mesele hakkındaki şer'î hüküm ile amaçlanan asıl şey maddi ve

⁷⁴ Kotan, *Kur'ân ve Tarihsellik*, s. 354.

⁷⁵ ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Muhammed Bahadır b. Abdullah, *el-Burhân fî U'lûmi'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Ebû Fadl, Daru'l-Marife, BeyrutH. 1391, c. 1, s. 32-33, c. 1, s. 32; Suyûtî, Celaleddin İbn Abdurrahman, *el-İtkân fî U'lûmi'l-Kur'ân*, çev.: Sakıb Yıldız ve Hüseyin Avni Çelik, Madve Yay., İstanbul1983, c. 1, s. 61-62.

⁷⁶ Nûr, 24/6-7.

⁷⁷ ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, c. 1, s. 89; Pazarbaşı ve Görener, “Esbâb-ı Nüzûl”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11, s. 159-161.

⁷⁸ Mâide, 5/38.

⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. 10, s. 296; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Hâtib Ebû Hafs b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tahk.: Ali Şîrî, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1998, c. 3, s. 100; Hasen Muhammed Eyyûb, *el-Hadîsu fî U'lûmi'l-Kur'ânî ve'l-Hadîs*, Dâru's-Selâm, İskenderiye 2004, s. 46.

⁸⁰ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, c. 3, s. 281-282, 285; İbn Teymiyye, *Mecmua'tu'l-Fetâvâ*, c. 13, s. 181; el-A'kk, Hâlid Abdurrahmân, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986, s. 47.

manevi fayda, sosyal menfaatler ve o hükmün şer' hikmetleridir. ⁸¹ İmam-ı Şafiî'nin (H.204) de dediği gibi "Sebeup bir şey ortaya koymaz. Ortaya bir şey koyan lâfız ve ifadelerdir." ⁸²

Bazılarına göre lafzı ve sebebi umumi olmayan ayetlerin, hakkında indirilen şahsa tahsis edilmesi gerekir. Lafzı ve sebebi umumi olamayan ayetlerin şahsa tahsis edilebileceği düşüncesinde olanlardan biri Suyûtî'dir. Suyûtî (H.911) bu düşüncesini ıspatlamak için şöyle bir örnek vermektedir: "وَسَيُحِبُّهَا الْأَتَقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى" (Arınmak için malını veren, en çok sakıman kimse ise ondan uzak tutulur.)⁸³ ayetlerinin Hz. Ebû Bekir hakkında nâzil olduğu konusunda icma vardır. Zira bu ayette umûmi bir lafız yoktur. Lâmi-ı Tarîf'in umûmiliği ancak ism-i mevsûl veya cemi siğasında mârife olursa olur. "الْأَتَقَى" kelimesindeki elif-lam ism-i mevsûl değildir. Çünkü ism-i tafdîl elif lâmi'a sâla olmaz. Haliyle buradaki elif-lam ahdîlik içindir. Bu sebeple bu ayet Hz. Ebû Bekir hakkında inmiştir, umuma hamledilemez. ⁸⁴ Âlimlerin çoğu umum lafzı içeren; ancak hususi sebeplerle nâzil olmuş ayetlerin umûmî olarak kabul edilip, böyle amel edilmesini benimsedikleri gibi⁸⁵, hem sebebi hem lafzı hususi olanlarda da genelde aynı görüşü benimsemişlerdir. ⁸⁶ Aksi bir anlayış Kur'ân'ın hitap ettiği zaman ve şahısları sınırlandırmak demektir. O zaman bu ayetlerin nüzûl sürecinin tamamlanması akabinde işlevselliği de kalmamış demektir. Çünkü muhatap aldığı kişiye gerekli hitap yapılmış, maksat hâsıl olmuş ve artık başka bir maksat kalmamış manası çıkar. Oysa bu tür düşünce ve anlayış topluma hitap etmesi gereken kutsal kitapların genel gayesine aykırı bir düşüncedir.

Nüzûl sebeplerini Kur'ân'ın inişi için vesile değil de nedeni olarak benimsemek, Kur'ân'ın ezeli değil de "mahlûk" olduğunun açık bir göstergesi olacaktır. Kur'ân'ın tarihselliğini iddia edenlere göre ayetlerin çoğu bir sebebe binaen inmiştir. Bu ayetlerin manası ve hükümleri o sebebe hastır. Bu nedenle bu ayetlerle bu sebepler etle tırnak gibidir. Çünkü sebep, ayeti doğuran etkenin bizzat kendisi ve asıl nedenidir. Haliyle de inen ayetlerin illetidir. ⁸⁷

⁸¹ Bilmen, *İstılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, c. 1, s.18.

⁸² Zeydân, *Fıkıh Usûlü*, s. 421.

⁸³ *Leyl*, 92/17-18.

⁸⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, s.63-64; ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, c. 1, s. 89.

⁸⁵ Zeydân, *Fıkıh Usûlü*, s. 419-421; Gâzlân, *el-Beyân*, s. 116; Zalt, *et-Tibyân fî U'lûmi'l-Kur'ân*, s.29; Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, çev.: Abdülkadir Şener, A.Ü.İ.F Yay., Ankara 1973, s 165.

⁸⁶ Muhsin Demirci, "Esbâbu'n-Nüzûl'ün Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1993-1994, sayı: 11-12, s. 18.

⁸⁷ Ersöz, "Kur'ân ve İlmi Esbâb-ı Nüzûl", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III*, s. 315.

Bütünü ile bir bağ kurma yoluna gitmeksizin Kur'ân'ı parçacı yorumlama tarzı ile ele alıp bir yorumda bulunmak insanların zihninde Kur'ân'ın bir takım tutarsızlıklar içerdiği vehmini doğurur. Böyle bir yanlış ise Kur'ân'ı belirleyen değil de belirlenen ikinci kaynak durumuna koymaktadır. Modernizm'in etkisi ile Kur'ân'ın üretilmiş kültürün bir eseri olarak görüp bu çerçevede ele almaya çalışmak da benzeri bir şey elde etme amacı taşımaktadır.⁸⁸

Nerede insanla karşılaşılırsa orada "Bilen, yapıp-eden, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür hareketleri olan, tarihî olan, ideleştiren vb. özellikteki birileriyle karşılaşılması muhtemeldir."⁸⁹ Hz. Âdem (a.s) ile başlayan insan varlığı hep aynı niteliktedir.⁹⁰ Nüzûl asrının insanı da aynı özelliklere sahipti. Onlar da hareketli, yapıp eden, düşünen, soran, cevap arayan niteliklere sahipti. Bu dönemde nâzil olan vahiy de fikrî, sosyal ve manevî çerçevede var olan birçok problemi bertaraf edip insanların bu problemlerden kurtulma ve rahatlama arzularına cevap veren yaratıcı bir çözümdür.⁹¹ Kur'ân ayetlerini ve sûrelerini nüzûl ortamı ve insan münasebeti açısından değerlendirdiğimizde görülecektir ki umurun, insanın varlık koşullarını reddeden değil de insanın varlığını ve varlık koşullarını oluşturan ahlâkî, kültürel, ekonomik, siyasî tavırlarını teyit eden bir içeriğe sahiptir.⁹²

Sonuç

Kur'ân'ın anlaşılmasında rivayet kültürünü bertaraf etmek imkânsızdır. Rivayetler içerisinde Esbâb-ı Nüzûl'un varlığı bu düşüncenin haklılığını ortaya koyan unsurlardan sadece biridir. İşin ehemmiyetinde olan müfessirler ayetlerin tefsirlerinde mutlaka sebep-i nüzule müracaat etmişlerdir. Öyle ki sahanın âlimlerinden olan el-Vahidî, İbn Abbas ve daha birçok kişi, varsa eğer sebep-i nüzul bilinmeksizin ayetleri doğru bir şekilde anlamamanın mümkün olmadığını ve yanlış anlaşımaların kaçınılmaz olduğunu söylemişlerdir.

Kur'ân'ın birçok yönünün anlaşılmasına Esbâb-ı Nüzûl katkı sağlamaktadır. Ayetlerin getirdiği hüküm ve hikmetlerin kavranmasının yanı sıra; Kur'ân'ın indiği ortamın kavranması, bu ortamın zihinlere resmedilmesi, nüzul sürecinde yaşanan olaylar

⁸⁸ Fevzi Zülaloğlu, *Temel Kaynağımız Kur'ân*, Ekin Yay., İstanbul 2001, s. 28-29, 39.

⁸⁹ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 13.

⁹⁰ Serinsu, *Kur'ân 'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûl'ün Rolü*, s. 17.

⁹¹ William Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev.: Mehmet S. Aydın, Hülbe Yay., Ankara 1982, s. 88.

⁹² Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*çev.: Cemal Aydın, Pınar Yay., İstanbul 1990, s. 86-87; William Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev.: Rami Ayas ve Azmî Yüksel, A.Ü.İ.F Yay., Ankara 1986, s. 67-92.

ve bu olayların tarafları ve daha birçok şeyin bilinmesi; ancak sebep-i nüzule müracaatla mümkündür.

Esbâb-ı Nüzûl'ün faydalarının yanı sıra, olumsuz bazı sonuçlara da gayri ihtiyarî olarak sebep olmakta veya kasıtlı olarak malzeme kılınmaktadır. Bunun en başında gelenlerinden biri de Kur'ân'ın anlaşılmasında muhatabın zihnini ve yorum gücünü sınırlandırmaya sebebiyet vermesidir. Anlatılan olayın tesirinde kalan okuyucu bazen bu olayın çizdiği sınırlardan hareketle bir yorum getirmeye, yapacağı yorumları ayetten ziyade Esbâb-ı Nüzûl'e uydurmaya gayret edebilmektedir. Bu sebeple ayette bulunan umûmî maslahat, emir ve hitap şahsa tahsis edilmektedir.

Esbâb-ı Nüzûl rivayetlerinin çokluğu da bazen bir sorun olabilmektedir. Esbâb-ı Nüzûl kaynakları incelendiğinde sahih ve doğru olan rivayeti tespit gayretinden ziyade bütün rivayetleri derleme çabası göze çarpmaktadır. Bir ayet hakkında birden çok rivayetin oluşu, bu ayetin tam olarak niçin indiğini tespit etmede bazen işi kolaylaştırmaktan ziyade zorlaştırmaktadır. Zira doğru bir tespitte bulabilmek için Hadis alanında da belli bir birikimi zorunlu kılmakta, böylece doğru rivayeti tespit etmek için mesai kaybına sebebiyet vermektedir. Bunun yanı sıra ayeti keyfince yorumlamak isteyen kişi düşüncesini ifade için bu kadar çok rivayetin içinde kendine kolaylıkla mesnet bulabilmektedir.

Kutsal kitapların tarihsel olduğu anlayışının kökeni batıdır. Bunun temelinde yatan şey ise, Ehl-i Kitab'ın din adamlarının Rönesans ve Reform öncesi sebep oldukları kötü intiba ile bu kitapların geçirdikleri değişimler ve mezhep hareketleridir. Sekülerizm'in de etkisiyle Hermönetik'in Tevrat ve İncil'e uygulanması neticesinde, bu kitapların işlevini yitirdiği sonucuna varılmak istenmiştir. Aynı şey Esbâb-ı Nüzûl'den hareketle Kur'ân için de söylenmek istenmiştir. Esbâb-ı Nüzûl ile nâzil olan ayetler arasındaki irtibatı bir sebep-sonuç koşullandırmasına bağlamak doğru değildir. Zira böyle bir anlayış tabii olarak Esbâb-ı Nüzûl'ün yokluğu neticesinde ilgili ayetin de nâzil olmayacağı vehmini doğurur.

Görüldüğü gibi Esbâb-ı Nüzûl'ün Kur'ân'ın anlaşılmasındaki ehemmiyeti ve olumlu katısı tartışılmayacak kadar açıktır. Öbür taraftan ise okuyucu veya araştırmacıdan kaynaklanan bazı sebeplerden dolayı olumsuz bazı izahlara da sebep olmaktadır. Okuyucu veya mütefekkir kimselerden kaynaklananların bir kısmı; ilmi alt yapının yetersizliğinden, bir kısmı ise tamamen art niyetten kaynaklanmaktadır.

Kaynakça

Adıgüzel, Abdulcabbar, *Kur'ân'ı Mezhebî Saik ve Kaygılarla Okumanın Şiî Formu*, Yüksek Lisans Tezi, Yayınlanmamış, Harran Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2012.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1988.

Alûsî, Mahmud Ebû Fadl, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîrî'l-Kurâ'ni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Dâr-u İhyâi't-Turâs el-Arabî, Beyrut ts.

Aydemir, Abdullah, "*Esbâbu'n-Nüzûl*", *Diyanet Dergisi*, Ankara 1972.

Bakkal, Ali, *Kur'ân Hükümlerinin Değişmesi Bağlamında Tarihselcilik Tartışması*, Yayınlanmamış.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa Ebû Bekir, *Sünenu'l-Beyhâkî el-Kübrâ*, tahk. Muhammed Abdulkadir el-A'tâ, Mektebetu Dâri'l-Bâz, Mekke 1994.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *İstilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yay., İstanbul 1967.

Bolay, Süleyman Hayri, *Kur'ân-ı Kerim'in Tarihe Bakışı*, Ankara: Türk Kültür Araştırmaları, 1985.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Muğîra, *el-Câmi'u's-Sahîh el-Muhtasar*, tahk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâr-u İbn Kesîr, Beyrut 1987.

Candan, Abdüllcelil, *Kur'ân Tefsirinde Sapma Nedenleri*, Denge Yay., İstanbul 2000.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, A.Ü.İ.F Yay., Ankara 1976.

Çakır, Yılmaz, "*Özne-Nesne İlişkisine Hapsolmak ya da Tarihsel Okuyuş*", *Haksöz Dergisi*, sayı: 75, İstanbul 1997.

Çetin, Mustafa, "*Nüzûl Sebepleri*", *Diyanet İlmi Dergi*, c. 30, sayı: 2, Ankara 1994.

Demirci, Muhsin, "*Esbâbu'n-Nüzûl'ün Kur'ân Tefsirindeki Yeri*", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11-12, İstanbul 1993-1994.

— Tefsir Usûlü ve Tarihi, İ.F.A.V Yay., İstanbul 2001.

Dihlevî, Ahmed Şah Veliyyullah, *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, Nur Muhammed Kârâne-i Ticaret-i Kütüb, Karaçi 1979.

Durmuş, İsmail, "*Hasr*" *D.İ.A*, Diyanet Vakfı Yay., C. 16, S. 392-393, İstanbul 1997.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşâ's es-Sicistânî, *Sünen Ebî Dâvûd*, tahk. Muahammed Muhyiddin Abdulhamid; Tlk.: Kemâl Yusuf el-Hût; Zyl.: el-Elbânî, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.

Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, Çev. Abdülkadir Şener, A.Ü.İ.F Yay., Ankara 1973.

Ebû's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İ'mâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

el-A'kk, Hâlid Abdurrahmân, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986.

el-Begavî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Mesûd, *Me'âlimu't-Tenzîl* tahk. Muhammed Abdunnemir, Osman Cuma Dumayriyye, Süleyman Müslim el-Harş, Dâru Taybe, Riyad 1997.

Eroğlu, Ali, *Tarihte Tefsir Hareketi ve Tefsir Anlayışları*, Ekev Yay., Erzurum 2002.

Ersöz, İsmet, "Kur'ân ve İlm-u Esbâb-ı Nüzûl", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002.

Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yay., İstanbul 1990.

Gül, Ali Rıza, "Kur'ân Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzûl Sebeplerinin Rolü", *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 7, s. 191-220, Öncü Matbaası, Ankara 2004.

Hâkim, Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîheyn*, tahk. Mustafa Abdulkadir A'tâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989.

Hasan Muhammed Eyyûb, *el-Hadîsu fî U'lûmi'l-Kur'âni ve'l-Hadîs*, Dâru's-Selâm, İskenderiye 2004.

Hizmetçi, Sabri, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, D.İ.B Yay., Ankara 1991.

İ'mâduddîn Halil, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, Çev. Ahmet Ağırakça, Risale Yay., İstanbul 1988.

İbn A'tiyye, Ebû Muhammed Abdulhakk b. Ğalib b. Abdurrahman b. Temâm, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, tahk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut H. 1422.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-U'câb fî Beyâni'l-Esbâb*, tahk. Abdulhakim Muhammedu'l-Enîs, Dâr-u İbnu'l-Cevzî, Dammâm 1997.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî, *Musnedu'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel*, Muesseset-u Kurtuba, Kahire ts.

İbn Hibbân, Muhammed Ebû Hâtim et-Temîmî, *Sahîh İbn Hibbân bi Tertîbi Balabân*, tahk. Şuayb Arnavut, Mussesetu'r-Risâle, Beyrut 1993.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Hâtib Ebû Hafs b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tahk. Ali Şîrî, Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1998.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâr-u Sâdır, Beyrut 1956.

İbn Şebbe, Ömer b. Şebbe b. Ubeyde b. Rayta en-Nemrî el-Basrî, *Târîhu'l-Medîneti li İbn Şebbe*, tahk. Fehîm Muhammed Şeltût, Dâru'l-Fikr, Cidde H. 1399.

İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, tahk. Muhammed Reşâd Sâlim, Muesseset-u Kurtuba, Kahire H.1406.

— *Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr*, Adnân Zerzûr, Beyrut 1972.

— *Mecmua'tu'l-Fetâvâ*,: Thc. 'Âmir el-Cezzâr ve Envar el-Bâz, Dâru'l-Vefâ', el-Mansûra 2005.

el-Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman, *Kitâbu't-Tefsîr fî Kavâi'di İlmi't-Tefsîr*, tahk. İsmail Cerrahoğlu, A.Ü.İ.F., Yay., Ankara 1989.

el-Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk, *Mehâsinu't-Tevîl*, tahk. Muhammed Bâsil U'yûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut H. 1414.

el-Kifâfî, Muhammed Abdusselâm Abdullah eş-Şerîf, *el-Hâvîfî U'lûmi'l-Kur'ân*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1981.

Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Tahsis*, İ.S.A.M Yay., İstanbul 1996.

Kotan, Şevket, *Kur'ân ve Tarihsellik*, Beyan Yay., İstanbul 2001.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.

Muhallâ, Celâleddîn; Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire ts.

Muhammed Salih Muhammed, *Esbâbu'n-Nüzûl Beyne'l-Fikri'l-İslâmi ve'l-İlmânî*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mısır 1996.

Müslim, İbn Haccâc Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *Sahîhu Müslim*, tahk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

el-Müzeynî, Hâlid b. Süleyman, *el-Muharrarfi Esbâbi'n-Nüzûl*, Dâr-u İbni'l-Cevzî, Dammâm H. 1427.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahman, *Sünenü'n-Nesâî el-Kübrâ*, tahk. Abdulğaffar Süleyman el-Bendârî ve Seyyid Kisrevî Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.

Öner, Necati, "İnsanda Öz ve Varoluş", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Türk Felsefe Derneği, İstanbul 1991.

Paksoy, Kadir, "Sa'lebe Hadisinin Senet ve Metin Açısından Tenkidi" *Hadis Tetkikleri Dergisi*, SUHA Yay., İstanbul 2004.

Pazarbaşı, Erdoğan, ve Görener, İbrahim, "Esbâb-ı Nüzûl", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11, Erciyes Ü. İlahiyat Fak., Kayseri 2001.

er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin b. el-Hasan, *Mefâtihu'l-Ğayb*, tahk. İmâd Zekî el-Bârûdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, Mısır 2003.

er-Reşîd, 'İmâduddin Muhammed, *Esbâbu'n-Nüzûl ve Eseruha fî Beyân en-Nusûs*, Doktora Tezi, Şam Üniversitesi, Şam 1999.

es-Sabbâğ, Muhammed b. Lütfî, *Buhûs fî Usulî't-Tefsîr*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut 1988.

es-Sakkâf, Alevî b. Abdilkâdir, *Tahrîc-u Ehâdîsi ve Esâri Kitâbi fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hicre, Riyad 1995.

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûl'ün Rolü*, Şule Yay., İstanbul 1994.

Suyûtî, Celaleddin İbn Abdurrahman, *el-İtkân fî U'lûmi'l-Kur'ân*, Çev. Sakıb Yıldız ve Hüseyin Avni Çelik, Madve Yay., İstanbul 1983.

— *Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Muessetu'l-Kütübi's-Sakâfiyye, Beyrut 2002.

eş-Şâtibî, İbrahim b. Musa el-Lahmî el-Ğirnâtî el-Mâlikî, *el-Muvâfakât fî Usûli'l-Fıkh*, tahk. Abdullah Dırâz, Dâru'l-Marife, Beyrut ts.

Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmi'u'l-Beyân fî Tevîli'l-Kur'ân*, tahk. Muahmmmed Ahmed Şâkir, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2000.

et-Tabressî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecma'u'l-Beyân*, Muessesetu'l-Âlemî, Beyrut 1995.

et-Tayâlisî, Ebud Davud Süleyman b. Dâvûd el-Fârisî el-Basrî, *Müsned-u Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts.

Tirmizî, Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahîh*, tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

et-Tûfî, Süleyman b. Abdilkaviy es-Sarsarî el-Bağdadî, *el-İksîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, tahk. Abdulkadir Hüseyin, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire 1977.

Türcan, Selim, “Tefsir Tarihçiliği Bağlamında Klasik Esbâb-ı Nüzûl Yaklaşımının Değerlendirilmesi” *İslâmî İlimler Dergisi*, Çağrı Eğitim Vakfı, Çorum 2007.

Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâb-u Nüzûli'l-Kur'ân*, tahk. Kemâl Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

Watt, William Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de*, Çev. Rami Ayas ve Azmî Yüksel, A.Ü.İ.F Yay., Ankara 1986.

—*Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe Yay., Ankara 1982.

Yıldırım, Suat, *Kur'ân'ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1985.

Yıldız, Abdullah, *Kur'ân'ın Hayata Müdahalesi*, Umran Yay., İstanbul 2004.

Zalt, el-Küsbi Mahmud, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ensâr, Kahire ts.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-İrfân fî U'lûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.

ez-Zerkeşi, Ebû Abdullah Muhammed Bahadır b. Abdullah, *el-Burhân fî U'lûmi'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Ebû Fadl, Dâru'l-Marife, Beyrut H. 1391.

Zerzûr, Adnan, *el-Kur'ân ve Nusûsuhu*, Şam Üniversitesi Yay., Matbaatu Hâlid b. Velîd, Şam 1980.

Zeydân, Abdülkerim, *Fıkıh Usulü*, çev. Ruhi Özcan, Emek Matbaası, İstanbul 1982.

Zülaloğlu, Fevzi, *Temel Kaynağımız Kur'ân*, Ekin Yay., İstanbul 2001

İbn Cemâa'nın *Îzâhu'd-Delîl* İsimli Eserinde Müteşâbih Hadîslere Yaklaşımı

Osman Bodur¹

Özet

Bedreddin İbn Cemâa, kelim ve hadîs ilmi başta olmak üzere değişik sahalarda kıymetli eserler kaleme alan önemli bir âlimdir. Onun en kıymetli eseri ise *Îzâhu'd-delîl*'dir. Bu eserinde müellif, hadîs ilminin en zor konularından olan müteşâbih âyet ve hadîslerin anlaşılmasını konu etmektedir. Selef ve halefin metodunu Ehl-i Sünnet akidesini koruması bakımından önemli gören müellif, halefin bu tür rivâyetleri te'vil etmesinin kafadaki şüpheleri izale etmesi açısından tercihe layık olduğunu iddia etmiştir. Eserde öncelikle müteşâbih âyetler, sonrasında ise ilk olarak sahih; sonrasında ise zayıf ve mevzu rivâyetler tahlile tabi tutulmuştur. İşte bu makale, müellifin hem bu eserini tanıtmayı hem de teşbîh içeren hadîslerin anlaşılmasına dair ortaya koyduğu katkıyı tespit etmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, müteşâbih, te'vil, selef, halef.

The approach to allegorical hadith by İbn Cemaa's "*Îzahu'd-delil*"

Summary

Bedreddin İbn Cemaa is a scholar who has many works in different areas like 'kelam' and 'hadith'. His most important work is "*Îzahu'd-delil*". This book contains the approaching to allegorical hadith, one of the most difficult subject of hadith. He thinks it's important using the methods of predecessors and successors to preserve the main principles of 'ehl-i sunnah'. He also claims that the interpretation of the successors should be preferred because it can eliminate the uncertainty in people's mind. He first analysis the allegorical verses of the Quran. Then he analyses authentic, weak and fabricated hadith. The purpose of this article is to present the book of İbn Cemaa and to determine its contribution to understand allegorical hadith.

Key words: Hadith, Allegorical, Interpretation, Predecessors, Successors.

¹ Dr.

1.Giriş

Allah tarafından insanlığa gönderilen son ilahi mesaj olma özelliğini taşıyan Kur'ân-ı Kerim'in hiç şüphesiz en önemli müfessiri ve şarihi Hz. Peygamber'dir. Zira o, vahyin nüzulü esnasında değişik ifade ve söylemleriyle Kur'ân-ı şerh etmiş, bazen muhkem bazen de müteşâbih beyanlarla yüce kelimadaki kapalılıkları izah etmeye çalışmıştır. Tasnif ve tedvin döneminden sonra, geliştirilen şerh edebiyatı sayesinde nakledilen rivâyetlerin yorumuna önem verildiği gibi İbn Fûrek'ten itibaren sadece müteşâbih hadîslerin anlaşılmasına yönelik eserler de kaleme alınmıştır.²İbn Fûrek sonrası bu alanla alakalı müstakil çalışma yapan âlimlerden birisi de Bedreddin İbn Cemâa'dır. Müellif *Îzâhu'd-Delîl fî kat'i huçec-i ehli't-ta'tîl* isimli eseriyle bu alanda derli toplu bilgiler vermiştir. İşte bu makalede öncelikle kısaca müellifin hayatı ve eserlerinden söz edilecek, akabinde ise eserin tanıtımı, muhtevası ve müellifin müteşâbih hadîsler konusundaki metoduna yer verilecektir.

2. Bedreddin İbn Cemâa'nın Kısaca Hayatı

Tam adı kaynaklarda Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dillâh b. Cemâa el-Kinânî el-Hamevî (ö. 733/1333)şeklinde zabt edilen İbn Cemâa, Rebûlâhir ayının 4. Gününde 639'da (12 Ekim 1241) Hama'da dünyaya gelmiştir. Bedreddin İbn Cemâa'nın ilk hocası aynı zamanda sûfî bir kimliğe sahip olan babası ve onun yakını olan dönemin diğer âlimleridir. Zekâsıyla oldukça erken yaşta farkedilen İbn Cemâa'ya henüz daha yedi yaşında iken devrin önemli âlimleri tarafından Buhârî'ninel-*Edebü'l-müfred*'ini rivâyet etmesi için icâzet verilmiştir.Bununla birlikte devrin pekçok önemli simasından icazet aldığı ifade edilen İbn Cemâa'nın, düzenli eğitimine Hama'da bulunan ve babasının da müderris olduğu Beşîriyye Medresesi'nde başladığı tahmin edilmektedir.³ On yedi yaşında babasıyla birlikte hacca giden müellif, burada pekçok âlimden istifade etmiş, sonrasında ise Mısır'a hicret ederek orada hadîs ve kıraat ilimlerini okumuştur. Mısırdaki sekiz buçuk yıla yakın tahsil gören İbn Cemâa, burada Mısırlı sûfilerden de istifade etmiştir. 669 senesinde Dimaşk'a gelen İbn Cemâa, el-Melikü'z-Zâhir I. Baybars'ın ordusunda Hısnülekrâd Savaşı'na katılmış, elde edilen zaferin ardından tekrar Hama'ya dönmüştür. Bir müddet sonra tekrar Dimaşk'a dönenİbn Cemâa, arkadaşı Emîr Alemüddin ed-Düveydârî es-Sâlihî'nin aracılığı ile müderris olarak görevlendirilmiştir.

Devlet adamları ve halk tarafından çok sevildiği için kendisine "şeyhüşşüyûh" unvanı verilen İbn Cemâa, Dimaşk, Mısır ve Kudus'te başkadılık yapmıştır.Bunların yanısıra değişik medreselerde ömrünün sonuna kadar talebe yetiştiren İbn Cemâa'nın en

² Bu konudaki mahtut ve matbû kaynak eserlerin tanıtımı için bkz. Osman Bodur, *Müteşâbih Hadîslerin Yorumu*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2016, s.41-76

³ Müellifin hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdülcevâd Halef, *el-Kâdî Bedreddin İbn Cemâa, Hayâtuhu ve âsâruhu*, Mansûre 1408/1988; Bedreddin İbn Cemâa, *Keşfü'l-meânî fi'l-müteşâbih mine'l-meânî*(nşr. Abdülcevâd Halef), Kahire 1410/1990, Neşredenin girişi, s. 5-73.

meşhur talebeler arasında İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) ve Zehebî (ö.748/1348), Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tâceddin es-Sübkî, Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi âlimleri saymak mümkündür. İbn Cemâa, 21 Cemâziyelevvel 733'te (7 Şubat 1333) vefat etmiş ve Karâfe Mezarlığı'nda İmam Şâfiî'nin kabri yakınına defnedilmiştir.

Etrafı tarafından takdir gören ve mütevazî bir kişiliğe sahip olan İbn Cemâa, yeniliklere ve ilmî gelişmelere açık olmakla beraber siyasî ve içtimaî hadîselerde daima hakkın üstünlüğünü önemsemesiyle temayüz etmiştir. Kaynaklarda yer aldığına göre İbn Cemâa, 707 senesinde Hanbelî fakihî Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin, 708'de sır kâtibi Alâeddin İbnü'l-Esîr el-Halebî'nin yargılanmasında görev almış ve bu yargılamadaki tarafsızlığı ve hakkın korunması hususundaki ciddi tutumu İbn Teymiyye tarafından takdirle anılmıştır.⁴

Bedreddin İbn Cemâa'nın değişik sahalarda kaleme aldığı kıymetli eserleri vardır. En meşhur eserleri arasında *et-Tibyân fî li mübhemâti'l-Kurân*, *Gurerü't-Tibyân fî men lem yüsemme fî'l-Kurân ve Keşfü'l-meânîani(fî)'l-müteşâbih mine'l-meşânî*, *el-Menhelü'r-revî fî ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*, *Münâsebâtü terâcimi'l-Buhârî li-ehâdîsi'l-ebvâb*, *Tenķîhu'l-münâzara fî tashîhi'l-muhâbere*, *el-Umde fî'l-ahkâm* gibi eserler yer almaktadır. Bunların dışında müellifin tarih, siyaset ve askerlik sahasıyla ilgili kaleme aldığı önemli eserleri vardır. Müellife ait olan ve pedagojik formasyon açısından oldukça önemli görülen diğer bir eseri ise *Tezkiretü's-sâmi ve'l-mütekellim fî edebi'l-âlim ve'l-müteallim* şeklindedir. İbn Cemâa, beş bölüm halinde düzenlediği eserde eğitim felsefesi ve ilimamel münasebeti, öğrenci öğretmen ilişkileri, kitaplar ve kütüphanelerden faydalanma yolları, medreselerde ve öğrenci yurtlarındaki düzeni ele almıştır. 14 Zilhicce 672'de (21 Haziran 1274) tamamlanan müellifin bu eseri, dönemin eğitim ve öğretim anlayışını yansıtmaları bakımından önemli bir kaynaktır. Bu mühim eser, Muhammed Şevki Aydın, tarafından *İslâm Geleneğinde Öğretmen-Öğrenci: Eğitim-Öğretim Âdâbı* adıyla dilimize kazandırılmıştır.⁵

İbn Cemâa'nın makalemizin konusunu teşkil eden en önemli eseri ise *Îzâhu'd-Delîl fî Kat'i Huceci Ehli't-Ta'fîl* şeklindedir. Hem kelam hem de hadîs ilmiyle yakından ilgisi bulunan bu eserin ana konusu müteşâbih âyet ve hadîslerin nasıl anlaşılıp yorumlanacağı

⁴İbn Teymiyye, *Takiyüddîn Ahmed, Mecmûu Fetâvâ li şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, (I-XXXVII) Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1991, III, 234-247.

⁵İbn Cemâa'nın eserleriyle alakalı bkz. İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifn*, II/148. Ayrıca Bedreddin İbn Cemâa'nın *Tezkiretü's-sâmi* isimli eseri üzerine bazı makaleler de kaleme alınmıştır. Bkz. Aydın, Muhammed Şevki İbn Cemâa'ya Göre Öğretmenin Görev ve Nitelikleri, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, sayı: 8, s. 213-228; Buyrukçu, Ramazan, İbn Cemâa'nın Eğitimle İlgili Görüşlerine Pedagojik Yaklaşımlar, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 13, s. 247-260; Bunların dışında M. Faruk Bayraktar'ın eser üzerinde pedagojik bir değerlendirme çalışması vardır: bkz. *İbn Cemâa'dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler*, İstanbul 1997).

meselesidir.⁶Müellifin eseri ve bu konudaki metoduna girmeden evvel genel mânâda müteşâbih kavramından ve bu alanla ilgili literatürden söz etmek isabetli olacaktır.

3.Genel Olarak Müteşâbih Kavramı

Öncelikle ifâde etmek gerekirse İslâmî metinlerin anlaşılması en zor kısmını teşkil eden müteşâbih kavramı, iki şeyin birbirine benzemesi mânâsına gelen “teşâbüh” mastarının ismi fâilidir. Teşâbüh ise, “eş-Şibhu” masdarının “tefâul” vezninde gelmiş halidir. Bu mastarlardan türetilmiş, “eşbehe”, “şâbehe” ve “şebbehe” fiilleri de yine “benzemek” mânâsına gelmektedir. Müteşâbih’in fiil şeklindeki kullanımı olan teşâbehe ise, iki şey arasındaki ayırt edilemeyecek derecedeki benzerliği ifade etmektedir.⁷Kur’ân’da müteşâbih kelimesi, yakın türevleriyle birlikte şu âyetlerde yer almaktadır: “Zira istenen sığır, bize diğerlerine benzer geldiğinden tereddütte kaldık (teşâbehe).”⁸“Onların aynısı olmayıp benzerleri onlara sunulacaktır (müteşâbihen).”⁹ “Kalpleri nasıl da birbirine benziyor (teşâbehet).”¹⁰ Hadîs literatüründe ise “Helal belli haram da bellidir. Onların aralarında bazı müteşâbih hususlar vardır.” hadîsinin farklı rivâyetlerinde hem bizâtihi bu kelime¹¹ hem de aynı kökten türeyen “müştebih”,¹² “müştebihât”¹³ ve “müşebbehât”¹⁴ gibi kullanımları yer almaktadır.

Bir kavram olarak müteşâbih, “iki şeyden birinin, zihni tefrik etmekten aciz bırakacak bir tarzda diğerine benzemesi” demektir.¹⁵ Bir başka deyişle ilk bakışta mânâsı anlaşılamayan lafızlara müteşâbih demek mümkündür.¹⁶Kur’ân’daki müteşâbihin kapsamı genellikle haberi sıfatlar ve huruf-u mukatta ile sınırlı tutulmuş, hadîslerde ise genelde sıfat hadîsleri bu çerçevede ele alınmıştır. Kanaatimizce bunun sebebi ontolojik açıdan birbirinden farklı iki âlem arasındaki bilgilerin akışının müteşâbihe dâhil edilmesinin daha uygun olmasıdır. Ancak her ne kadar ilk bakışta haberi sıfatlar veya sıfat hadîslerini müteşâbih hadîsler kapsamında kabul etmek uygun olsa da mânâsı böylesi geniş bir kavramı sadece bu rivâyetlere indirgemek isabetli olmasa gerektir. Başka bir açıdan ifade edecek olursak her haberi sıfat müteşâbihtir; fakat her müteşâbih haberi sıfat değildir. Zira Allah’ın sıfatlarıyla ilgili rivâyetlerde olduğu gibi insanoğlunun bütün yönleriyle idrak

⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, I/ 839; İsmail Paşa, *Hediyetü’l-ârifin*, II/148.

⁷ bkz. Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, s.443; İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luğa*, III/243; Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsu’l-muhît*, s. 1160; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XIII/503; et-Tehânevî, *Keşşâfüstılâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, s. 710.

⁸el-Bakara, 2/70.

⁹el-Bakara, 2/25.

¹⁰el-Bakara, 2/118.

¹¹ Bezzâr, *el-Müsned*, VIII/219 (3267).

¹² Dârimî, *Sünen*, I/40 (171); Ebû Dâvûd, “Buyû” 3.

¹³ Müslim, “Müsâkât” 107; Ebû Dâvûd, “Buyû” 3.

¹⁴ Buhârî, “İman” 37.

¹⁵ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’t-takdîs*, s. 213.

¹⁶Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, II/215.

etmekten aciz kaldığı kevnî mucizeler ve gaybî haberlerinde müteşâbihin kapsamına dâhil edilmesi imkân dâhilindedir.¹⁷

İbn Cemâa'nın müteşâbihlerle ilgili yaklaşımına geçmeden önce bir başka probleme daha temas etmekte fayda vardır. Şöyle ki Kur'ân'da müteşâbih lafızların olduğu bizzat âyetle sabittir. Nitekim Ali İmrân Sûresi 7. Âyette bu husus açıkça bildirilmiştir. Hadîsin ise temel fonksiyonu Kur'ân'ı tefsir ve şerh etmesidir. Tam bu noktada şöyle bir eleştiri ileri sürülebilir: Madem hadîsin en önemli görevi, Kur'ân'ı tefsir etmek, o zaman hadîslerde de müteşâbih ifadelerin olması tutarlı mıdır? Zira o zaman hadîste müteşâbih ise, müteşâbih özellikte olan hadîslernasıl Kur'ân'ı tebyin ve tefsir edebilir?

Açıkça görüldüğüüzere böyle bir iddia pek çok sahih kaynaklarda yer alan rivâyetleri dikkate almamak mânâsına geleceğinden mantikî değildir. Zira Allah ResûlüKur'ân'a uyararak ümmetinden farklı seviyedeki kimselere istidat ve kabiliyetlerine göre mesajını iletmiştir. Ayrıca Allah Resûlü'nün bütün beyanları da müteşâbih değildir. Dolayısıyla Allah Resûlü de mesajını Arapça olarak iletmediği için hem muhkem hem de müteşâbih ifâdelerden istifade etmiştir. Tahavi, hadîslerin de tıpkı Kur'ân'da olduğu gibi müteşâbih kısımlarının olduğunu, bunların, muhkem hadîslere irca edilmek sûretiyle anlaşılabilceğini vurgulayarak bu konuya temas etmiştir.¹⁸ Tahâvî'den sonra müteşâbihin tanımını daha net bir biçimde ortaya koyan ise kalamcı ve hadîsci kimliği ile ön plana çıkan İbn Fûrek'tir.¹⁹ İbn Fûrek, Allah Resûlü'nün de Kur'ân'a tabi olarak müteşâbih beyanlarda bulunduğunu, bu çeşit rivâyetlerin anlaşılmasında başka Kur'ân olmak üzere hadîslerin muhkeminin esas alınması gerektiğini net bir biçimde ortaya koymuştur.²⁰

Daha önce de ifâde edildiği gibi İbn Fûrek'ten sonra müteşâbihlerin yorumuyla ilgili pek kıymetli eserlerin kaleme alınması, öteden beri müteşâbihü'l-hadîs edebiyatının teşekkül ettiğini de ortaya koymaktadır. Bütün bu eserleri burada tahlil etmek makalenin hacmini aşacak mahiyettedir. Fakat bir kısmı halen yazma olan bu eserleri şu şekilde

¹⁷ M.Sait Şimşek, Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele, s. 31; M.Hayri, Kırbasoğlu, "Müteşâbihât Hakkındaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi" s. 369; Müteşâbih âyet ve hadislerle alakalı ülkemizde değişik makaleler kaleme alınmıştır. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Yurdağür, Metin, Haberî Sıfatları Anlamada Metod, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sayı: 1, s. 249-264; Duman,M. Zeki Müteşâbihâtın Te'vili, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/3, cilt: III, sayı: 9, s. 39-54; Can, Ali Aliyyü'l-Kârî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: XI, sayı: 22, s. 128-173; Budak, Ali, Haberî Sıfatlara Dair Rivâyetlerin Tevil Yoluyla Çözümü Bağlamında Razi'nin Esasu'l-Takdis Adlı Eseri, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, cilt: X, sayı: 19, s. 37-77; Bodur, Osman Müteşâbih Hadîslerin Yorumu Bağlamında İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) Tefsîru Müşkilâtî Ehâdis bi Şekli Zâhiriâ Adlı Eseri, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2012, sayı: 17, s. 107-130; Müteşâbih Hadîslerin Yorumunda Temsîl Sanatı, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2014, cilt: XIV, sayı: 3, s. 35-63; Uzundağ, Mehmet Sait - Nurullah Agitoğlu, Şârihlerin Müteşâbih Rivâyetlere Yaklaşımı -İbnü'l-Mülakkın Örneği = Approach of the Commentator to Allegorical Narratives -The Sample of Ibnu'l-Mulakkin-, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, 2015, sayı: 36, s. 235-249; Vural, Faruk, Reşîd Rızâ'nın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşım, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: XIX, sayı: 31, s. 236-278.

¹⁸Tahâvî, *Şerhu Müşkilü'l-âsâr*, I/221-222.

¹⁹ Örnek için bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 40, 44, 94, 368, 424.

²⁰İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 41, 43.

sıralamak mümkündür:1. Beyhakî (ö.458/1066) ve *el-Esmâ ve's-Sıfât*. 2. Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209) ve *Esâsü't-Takdîs*.²¹ 3. Kasrî (ö.608/1211-12) ve *Tenbihü'l-Efhâm fî şerhi müşkili Hadîsihi*.²² 4. Muhyiddin İbn Arabî ve *Reddü'l-müteşâbih ile'l muhkem mine'l-âyâtî'l-Kur'âniyyeti ve'l-ehâdisi'n-nebeviyye*.²³ 5. İbn Bezize (ö.663/1266-67) ve *Minhâcu'l-avârîf ilâ rûhi'l-meârif fî şerh-i Müşkili'l-hadîs* (Yazma nüsha).²⁴ 6. İbn Bezize ve *İzâhu's-Sebil ilâ Menâhi't-te'vîl* (Yazma nüsha). 7. İbnü'l-Müneyyir (ö.683/1284) ve *Tefsîru müşkilâtı ehâdis bi şekli zâhiriâ*²⁵.8. Kastallânî (ö.923/1517) ve *Şerhu müşkili'l-hadîs* (Yazma nüsha).²⁶

Bu eserlerin ortak özelliği müteşâbih rivâyetlerin yorumuna dair ilkeler ortaya koymaları ve dilin değişik üslûb özelliklerini müdellel bir biçimde tahlile tabi tutarak yorumlar da bulunmalarıdır.Hiç şüphesiz bu eserler, müstakil olarak müteşâbih hadisler meselesine âlimlerin erken dönemden bu yana önem verdiklerini de göstermektedir. Ancak şunu hemen ifâde etmek gerekir ki bu eserlerde genelde müteşâbihin kapsamı haberi sıfatlar ile sınırlı tutulmuştur. Daha önce de ifâde edildiği gibi bu durum, haberi sıfatların müteşâbihin en zor kısmını teşkil etmesinden ötürüdür. Yoksa müteşâbihi sadece bu türden lafızlarla kayıtlamak isabetli olmasa gerektir. Bu çerçevede ifâde etmek gerekirse Bedreddin İbn Cemâa da *İzâhu'd-Delîl fî kat'i huceci ehli't-tâ'tîl* isimli eseriyle müteşâbih

²¹ Ali Budak tarafından bu eserle alakalı detaylı makale çalışması yapılmıştır. Râzî'nin metodu ve yaklaşımlarıyla alakalı bkz. Budak, Ali, a.g.mak., s. 37-77.

²²Kasrî'ye ait bu eser Muhammed Fethi en-Nadi tarafından *Şerhu Müşkilü'l-hadis /Tenbihü'l-efhâm (enâm) fî müşkili ehâdisihî 'aleyhisselâm* ismiyle tahkik edilerek tab edilmiştir. (Mansure: Dârü'l-Kelime, 2011/1432. 320 s) Ayrıca ülkemizde de Mahmud Esad Erkaya muhtemelen eserin basıldığından haberdar olmayıp, yazmalarından hareketle Kasrî'nin bu eserini güzel bir makaleyle inceleme konusu yapmıştır. (bkz. Erkaya, Mahmud Esad,*Kurtubalı Mutasavvıf Abdülcelîl el-Kasrî* (Ö. 608-1211) ve *Müteşâbih Hadislere Dair Şerhu Müşkili'l-Hâdis Adlı Eseri*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research, 2016, cilt: IX, sayı: 42, s. 1823-1831)

²³ İbnü'l-Arabî'nin bu eserinde takip ettiği metoduyla alakalı bkz. Osman Bodur, Müteşâbihlerin Muhkemlere İrcâ Edilerek Anlaşılması Meselesi: Muhyiddin İbnü'l Arabî Örneği, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research, Cilt: 9, Sayı: 44, Haziran 2016, s- 1338-1345)

²⁴İbn Bezîze'ye ait bu eser Tarık Muhammed Tavarî tarafından tahkik edilmiştir. Muhakkike ulaştığımızda kendisi eserin bazı kaynaklarda Kadı İyaz'a nispet edildiğini fakat tahkikten sonra eserin İbn Bezîze'ye ait olduğunu ifade etmiştir. Eserin İbn Bezîze'ye nispetiyle alakalı tartışmalar için bkz. Bodur, *Müteşâbih Hadîslerin Yorumu*, s. 62-63.

²⁵Daha önce Mısır ve Süleymaniye olmak üzere iki yazma nüshasını temin edip incelediğimiz bu eser, *Tefsîru müşkilâtı ehâdis yüşkili zâhiruhâ* şeklinde (Amman, Darü'l-Feth, 2013/1434) basılmıştır. Eserin farklı bir isimle Suyutî'ye atfen *Te'vîlü'l-Ehâdisi'l-mûhime li't-teşbih* ismiyle basıldığı da (Cidde, Dârü's-şuruk, 1979) tespit edilmiştir. Muhakkik Besyunî Mustafa İbrahim mezkur nüshayı basarken eserin Suyutî'ye ait olduğuna dair bir kayıt bulmadığını, fakat Suyutî'nin pekçok eseri olduğu gibi bu eserinde ona ait olabileceği yönünde ilginç bir yorumda bulunmuştur. (s. 92) Kamil Çakın ise, eserin Suyutî'ye ait olmasından yola çıkarak onun bu konudaki görüşlerini inceleme konusu yapan bir makale kaleme almıştır. (bkz. Çakın, Kamil,

Teşbih ve Tescim Karşısında Bir Hadisçi: Celâluddin es-Suyûtî, Dinî Araştırmalar, 2001, cilt: IV, sayı: 10, s. 7-16) Kaynaklarda yer alan bilgiler ışığında ifade etmek gerekirse doğrusu bu eserin İbnü'l-Müneyyir'e ait olmasıdır. İbnü'l-Müneyyir'in bu eserinde takip ettiği yöntemle alakalı bkz. Bodur, Osman, Müteşâbih Hadîslerin Yorumu Bağlamında İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) *TefsîruMüşkilâtı Ehâdis bi Şekli Zâhiriâ Adlı Eseri*, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2012, sayı: 17, s. 107-130)

²⁶Mısır Yazma Eserler Kütüphanesinde böyle bir eser kayıtlı olsa kütüphane yetkilileri eserin mefkûd olduğunu ifade ettiler.

hadîslerin yorumunda kaynaklık edebilecek önemli bir eser kaleme almıştır. Bir sonraki başlık altında bu eserden söz etmek yerinde olacaktır.

4. İbn Cemâa'nın *Îzâhu'd-Delîl* Adlı Eseri

Mütешâbihhadîslerin yorumu bağlamında önemli bir kaynak eser olan *Îzâhu'd-delîl*, müellifin hem hadîşçi hem de kelimci yönünü göstermesi bakımından son derece önemlidir. Zira hadîslerde yer alan anlaşılması güç ifâdelerin anlaşılması, dikkat isteyen bir konudur. Tarihi arka plana bakıldığı zaman, bu tür rivâyetleri iptal eden ya da teşbih ve tecsime meyilli şekilde yorumlayan akımların olduğu görülmektedir. Selef ve halef âlimleri ise tenzih ilkesini muhafaza ederek, birbirlerinden farklı yöntemler geliştirmiş olsalar da özde aynı hedefe kilitlenmişlerdir. Onlara göre bu tür ifadeler, tenzih ilkesine uygun bir şekilde anlaşılmalıdır. Nitekim İbn Cemâa'nın da vurguladığı gibi, İslâmî metinlerde her ne zaman teşbîhe yol açan bir ifâde yer alsın, peşinden Allah'ın hiçbirşeye benzemediği hakîkati haber verilmektedir. Dolayısıyla fizikî âlem ile metafizik âlem arasındaki mahiyet farklılığından neşet eden mütешâbih ifâdeler, bir anlamda beşerin ünsiyet ettiği kelime ve kavramlar üzerinden âli ve müşâhede ötesi hakikatleri ona talim etmeyi hedeflemektedir. Bu yüzden dildeki mecâz faktörü de hesaba katılarak, rivâyetlerin doğru tetkik edilmesi gerekmektedir. İşte İbn Cemâa, eserini yazma amacını böyle ifade etmektedir. Ona göre dil, insan için bir iletişim aracıdır ve onda edebî ve mecâzî kullanımlar yaygındır. Bu sebeple mütешâbih âyet ve hadîslerin anlaşılmasında lafızcılık tehlikesine düşmeden, mecâzî argümanlar muhakkak dikkate alınmalıdır.

Müellif eserini bir mukaddime ve üç bölüm şeklinde kaleme almıştır. Eserin mukaddimesinde İbn Cemâa, Kur'ân ve Sünnet'te anlam yönünden mütешâbih olan hususlarla ilgili olarak te'vil taraftarları ile Selefîler'in görüşlerini delilleriyle belirtmiş, bu nassları iptal eden Mutezile ile teşbihe kayan fırkaların tutarsızlığını ortaya koymuştur. Eserin ilk bölümünde ise müellif, Allah'ın sıfatları konusuyla ilgili otuz âyeti Ehl-i sünnet anlayışına göre tefsir ve te'vil etmiştir. İkinci bölümde ise lafzen ve manen mütешâbih özellikteki, otuz bir hadîs yine Ehl-i sünnet anlayışına göre yorumlanmıştır. Eserin son bölümünde ise müellif, din düşmanı ve bidat sahibi kimseler tarafından uydurulan ve dinin aslında olmayan rivâyetlere yer vermiştir. Ancak yer yer müellifin son bölümde yer alan zayıf veya uydurma rivâyetleri sahih olma ihtimaline binaen tevil ettiği de dikkatlerden kaçmamaktadır. Kanaatimizce o bu metoduyla bu türden rivâyetlerin cahil kimselerin eline geçmesi halinde yanlış anlamalara kapı açmasına engel olmayı hedeflemiştir.

Bedreddin ibn Cemâa, muhtasar diye nitelediği bu eserinde teşbih ve ta'til ehlinin kendilerine dayanak yaptıkları âyetler ile ve sahih hasen ve zayıf şeklinde çeşitleri olan rivâyetleri yorumlamayı hedef edinmiştir. Bu rivâyetlerle alakalı İbn Cemâa iki durumdan söz etmektedir: Bu rivâyetlerin ya mânâsı iptal edilecek ya da sahih kısımları Allah'ın

zâtına ve şanına yakışır bir tarzda te'vil edilecektir. Ona göre rivâyetin sıhhatinde şüphe söz konusu değilse, o rivâyetin Kur'ân'ın dili olan Arap dilinin gereklerine göre yorumlanması zaruri bir durumdur. Zira Arap dili, ehil kimselerce rahatlıkla anlaşılabilen bir yapıdadır.²⁷ Bu ifâdelerden de açıkça anlaşıldığı üzere İbn Cemâa, rivâyetlerin te'vilinden yana bir tavır almaktadır. Eserini yazma amacı da budur.

İbn Cemâa'nın eserinde tenkit yönelttiği grup ve fırkalar vardır. Bunların başında Müşebbihe, Mücessime ve Mutezile gelmektedir. Müellif, eserini yazma amacı olarak bu grupların metodlarının yanlışlığını ortaya koymak olduğunu vurgulamış, Arap dilinin kullanımları bilindiği takdirde ne teşbih ve tecsim ne de ta'til (hadîslerin mânâsını iptal etme) gibi yersiz ve yanlış akımlara gidilmeyeceğini net bir biçimde ortaya koymuştur. Ona göre ontolojik açıdan fizikî dünya ile örtüşmeyen hakikatleri, bu dünyanın verileriyle yorumlamaya kalkışmak sakıncalıdır. Bunun çaresi dilin ifâde ve üslûb özelliklerine hâkim olmak ve bunu te'vilde işlevsel kılmaktır. İbn Cemâa, hemen her hadîsin şerhinde tenzih ilkesine zıt yorumlar yapılmasına veya ifâde ettiği uygun bir mânâ olmasına rağmen sırf aklın verileriyle çelişiyor diye hadîslerin inkâr edilmesine karşı bir tutum sergilemiştir.

İbn Cemâa yer yer Hanbelileri de tenkit etmiştir. Söz gelimi Allah Resûlü'nden nakledilen bir hadîste şöyle geçmektedir: *"Muhakkak Deccâl, şaşıdır, sizin Rabbiniz asla şaşma değildir."*²⁸ İbn Cemâa'ya göre hadîste Allah'ın Deccâl gibi şaşma olmadığının mukayese edilmesi, hadîsin te'vîlini gerekli kılmıştır. Zira mahiyeti itibarıyla kusur olan bir durumun özellikle ön plana çıkartılması, Allah'ın şaşılığın mahalli olan bir göze sahip olduğunu ifade etmek için gelmemiştir. Hadîste şaşılık zikredilmiş, fakat bununla Allah'ın her türlü noksan sıfatlardan münezze olduğu temsilen haber verilmiştir.²⁹ Bazı Hanbeli âlimlerinin hadîsi hitab delili³⁰ şeklinde anlayıp Allah Teâlâ'ya uzuv nispet ettiklerini ifâde eden İbn Cemâa, bunun kaba bir tecsimden ve istidlalde hatadan başka bir şey olmadığını söylemiştir. Devamında İbn Cemâa, fer'î meselelerde ekser usul âlimlerince hitap delilinin hüccet kabul edilmediğini, durum böyle iken Allah'ın sıfatları konusunda hüccet kabul edilmesinin muhal olduğunu vurgulamıştır.³¹

Müellif eserinde istifade ettiği kaynaklardan isim olarak söz etmemiştir. Fakat onun hadîslere getirmiş olduğu te'viller dikkate alındığında İbn Kuteybe'nin *Te'vîl ve İbn Fûrek'in Müşkil'*inden istifade ettiğini söylemek isabetli olacaktır.. Bunların dışında İbn

²⁷Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 90.

²⁸Buhârî, "Tevhîd" 17; Müslim, "İman" 274; Ebû Dâvûd, "Melâhim" 14; Tirmizî, "Fiten" 60.

²⁹Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 186-187

³⁰Hatabe delili en genel mânâsıyla Zanniyât veya makbûlâtta oluşan aklî delil, mantıktaki beş sanattan biridir. Biraz açmak gerekirse hitap delili, Kur'ân delillerinin hem çocuklara hem de yetişkinlere hitap edici özellik taşıması demektir. Bu konuda derli toplu bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Hatâbe" Dia, 1997, 16/443.

³¹Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 187; İbn Cemâa'nın Hanbelilere yönelttiği bir diğer tenkit için bkz. a.g.e., s. 193.

Cemâa'nın tevillerinde daha kısa ve anlaşılır bir yöntem takip ettiği, fazla izaha girmedeği de dikkatlerden kaçmamaktadır.

Eserle alakalı bu genel bilgilerden sonra müellifin müteşâbih hadîslerin yorumuyla ilgili yaklaşımlarına geçmek mümkündür.

5. İbn Cemâa'nın Müteşâbih Hadîslere Yaklaşımı

5.1. Selef ve Halef Metoduna Bakışı

Müteşâbih hadîslerin anlaşılması meselesinde genel itibariyle dört ana akımdan söz etmek mümkündür. Bunları şu şekilde maddelemek mümkündür: Selef metodu, Akılcı yaklaşım, Teşbihci Yaklaşım ve Halef Metodu.

Bilindiği üzere selef âlimleri, ilk dönemlerde yanlış anlama ve yorumlama endişesinden dolayı, teşbîhiçeren naslar karşısında tefviz ve tevakkuf metodunu benimsemişlerdir. Sonraki dönemlerde selefin bu teslimiyetçi anlayışı, bidatların ortaya çıkması, yabancı kültürlerin etkisi gibi temel sebepler neticesinde farklı mecralara çekilmiştir. Mutezile ve Cehmiye'nin akılcı metodları buna örnek verilebilir. Zira onlar akılcı ön plana alarak, nassın ifâde ettiği mânâyı aklın kriterlerine göre tetkik etmişler ve netice de pekçok rivâyeti ta'til/iptal etme durumunda kalmışlardır. Yine Mücessime ve Müşebbihe fırkasının benimsediği anlayış da selefin saf ve duru itikadının sonraki dönemlerde ne derece bozulduğunu ortaya koymaktadır. Zira bu fırkalar, mahiyet itibariyle birbirinden farklı âlemden haber veren metafizik ile fizik âlemi arasındaki bilgi akışını zahiri mânâsı üzerine yorumlayarak, izahı güç ve İslâmın temel prensipleriyle asla bağdaşmayan teviller ileri sürmüşlerdir. Sonraki dönemlerde ise hem akılcı metoda hem de teşbih ve tecsim ekollerine bir cevap olarak halefin te'vil metodu ortaya çıkmıştır. Hiç şüphesiz halef, te'vil metodunu benimserken asla selefin metodunu faydasız ve anlamsız görmüş değildir. Fakat selefin saf ve duru itikadi hayatının sonraki dönemlerde ciddi saldırıya maruz kalması, halefi bu durum karşısında Arap dilinin inceliklerini de ön plana alarak farklı bir metod geliştirmeye mecbur tutmuştur. ³²Bir başka deyişle selef, bu tür nassları kabul ve tasdik etmekle birlikte, iç manalarını Allah'a havale etmiş ve Yüce Allah'ın zatına layık olmayacak yorum ve te'villerden uzak durmuştur. Halef ise selefte olduğu gibi bu nassları kabul etmiş, fakat bununla iktifa etmeyerek Arap diline uygun düşmek kaydıyla Allah'ın zatına uygun düşecek bir şekilde yorumda bulunmayı metod olarak benimsemiştir. Halef bunu yaparken ihtiyatlı bir yol izlemiş, ortaya konan manayı kesin bir şekilde Allah'ın muradı olarak da ileri sürmemiştir. Her iki metodun da kendine göre tarihi süreçte önemli bir konumu olmakla birlikte, selefin metodunun daha selametli;

³²Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 152.

halefinkini de daha sağlam ve kullanışlı görmek isabetli olsa gerektir. (Tarîku's-selefi eslemu ve tariku'l-halefi ahkemu)³³

Dolayısıyla selef ile halef her ne kadar metod itibariyle zâhiren birbirine zıt gibi görünseler de aslında her iki grup da kendi dönemleri için en uygun olan yöntemi tercih etmişlerdir. Bir başka deyişle selef, nasları yanlış yorumlama endişesinden dolayı tevakkufu tercih etmiş; halef ise selefin tenzih ilkesine sadık kalmakla birlikte, dilden ve dinden uzak kimselerin müteşâbihler karşısında yanlışlara düşmemeleri için te'vili benimsemiştir. Öyleyse her iki grubun ortak noktası, metafizik âlemden haber veren bu rivâyetlerin zâhirîmânâda anlaşılmasının Allah'ın zâtına ve şânına uygun olmadığı gerçeğidir.³⁴ Bu da esasen hem selefin hem de halefin bir yönüyle te'vili benimsediklerini göstermektedir. Zira selefin “bu rivâyet zahiri üzere anlaşılabilir. Fakat bundan muradın ne olduğunu Allah bilir.” demesi, bir yönüyle icmâlî bir te'vildir. Halef ise selefin üzerinde durduğu “bu rivâyet zahiri üzere anlaşılabilir.” kısmına aynen katılmakla birlikte, bununla iktifa etmemiş, bir adım ileriye giderek makul yorumlarla müteşâbih ifâdeden maksadın ne olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. O halde selefin metoduna “icmâlî te'vil”; halefinkine ise “tafsîlî te'vil” demek yanlış olmasa gerektir.

Bedreddin İbn Cemâa, hem selef hem de halef metodunun hak ve doğru yol olduğunu beyan etse de halef metodunun özellikle kafalardaki yanlış düşünce ve akımları izale etmeye daha fazla yaradığını ifâde etmiştir. İbn Cemâa bu yaklaşımını şu cümlelerle dile getirmiştir: “Allah Resûlü'nden nakledilen bir rivâyeti, dil, akıl ve nakil bakımından Allah'ın şânına uygun sahih bir mânâyâ hamlettiğimiz zaman, gönül feraha erer, kişi ilmen rahata ulaşır ve böylece kalblerdeki ve gönüllerdeki yersiz duygu düşünce ve vesveler yok olur gider.”³⁵ İbn Cemâa'nın bu ifadesi te'vilde karinenin önemini ortaya koymaktadır. Zira karine olmaksızın nasslar etrafında geliştirilen te'viller, te'vil sınırlarını zorlamaktadır. Yani te'vil, sınırları belli olan ve sui istimale açık olmayan bir yöntem olmalıdır. Yoksa İslâmî metinleri herkes kendince yorumlamaya kalkabilir. Bunun önüne geçmenin en kestirme yolu da te'vilde karineyi tespit etmek olmaktadır.

Yeri gelmişken ifâde etmek gerekirse anlama ve yorumlama, insanın istidat ve kabiliyetlerine göre kendisinden beklenen olağan bir durumdur. Zira Allah Resûlü (sallallahu aleyhi ve sellem) mânâsı hiçbir şekilde anlaşılmayacak ifâdelerle ümmetine hitap etmemiştir. Şâyet insana takdim edilen hitab, malum ve dilden bir dayanağı olmasa, böyle bir lafızla beşere hitap etmek abes bir durum olurdu ki hiç şüphesiz bu, muhal bir durumdur.³⁶ Bedreddin İbn Cemâa, Allah'ın insanı işitme görme ilim ve kudret gibi evsafa

³³Nureddin es-Sâbûni, *el-Bidaye fi Usuli'd-din*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2000. s. 25.

³⁴Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 92.

³⁵Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 96.

³⁶Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 95

mücehhez kıldığını, dolayısıyla insana düşenin, bu kabiliyetlerini yerli yerinde istihdam ederek, kendisine iletilen mesajı en sahih şekilde anlamak olduğunu vurgulamıştır. Yine ona göre Allah Teâlâ kendisinin hiçbir mahlûka benzemediği yönünde delillerde ortaya koymuştur. Öyleyse insanın asla âyet ve hadîslerdeki mütешâbih ifâdeleri zahiri üzere anlaması uygun değildir. İbn Cemâa, selevin bu tür rivâyetler karşısında tevakkuf etmesinin, esasen lafızdan muradın ne olduğunu tayin konusunda sükûttan ibâret olduğunu ileri sürmüştür. Yani selev, mütешâbih bir rivâyetin muhakkak surette Allah'ın zâtına uygun düşen bir mahmilinin olduğunu net bir biçimde söylemiş, fakat bundan muradın ne olduğunu tasrih etmekten çekinmiştir. İbn Cemâa'ya göre hem selev hem de halefin metodu haklı; bunların dışındaki yaklaşımların hem aklen hem de naklen tutarlı bir yanı yoktur.³⁷

İbn Cemâa teorik olarak selev ve halefin temsil ettikleri metodların, kendi dönemlerinde önemli olduğunu altını çizse de te'vili benimseyen halefin tercihe şayan yönlerinin olduğunu önemle vurgulamıştır. Hatta bazı hadîslerin yorumunda İbn Cemâa, "hadîsin sahih olduğunda ittifak varsa, onun Allah'ın zâtına ve şânına yaraşır şekilde te'vil edilmesi teayyün etmiştir" diyerek te'vilden yana konum belirlemiştir.³⁸ Ona göre te'vilin râcih olmasının en önemli gerekçeleri şu şekilde beyan edilebilir:

- Rivâyeti yorumlamamak, bir anlamda şüphe ve vesveseye açık kapı bırakmak demektir. Öyleyse Allah Teâlâ hakkında metafizik bilgiler içeren lafızları, olduğu gibi kabul etmek yerine, dilden deliller ileri sürerek sahih bir mânâyâ gelecek şekilde te'vil etmek daha evlâdır.

- Araştırmak ve sahih bilgiye ulaşmak için gayret sarfetmek, bilemediğimiz alanla alakalı susmaktan ve hiçbir girişimde bulunmamaktan daha evlâdır. Zira ilimle meşgul olmak, araştırma yapmak dinen arzu edilen bir haslettir. Dolayısıyla yanlış anlamaya en uygun bu türden rivâyetlerin sahih bir şekilde yorumu önemli bir vazifedir.

- Mütешâbih lafızlar hakkında yorumdan kaçınmak hakiki Müslüman ve avamdan bir kimse için faydalı olsa da bid'at sahibi, kâfir, tecsim ve teşbihte ısrar eden kimseler için bir faydası yoktur. Öyleyse bu tür kimselerin kafalarındaki şüphelerin izale edilmesi gerekli olmaktadır.

- Bu tür rivâyetler karşısında yorumdan kaçınmak, "İşte bu, bütün insanlara yöneltilen bir açıklamadır."³⁹, "Ey insanlar! İşte size, Rabbinizden bir öğüt, gönüllerdeki dertlere bir şifa, müminlere doğru yolu gösteren bir hidâyet ve rahmet geldi."⁴⁰ "Biz sana hayrı, feyiz ve bereketi bol bir kitap indirdik ki insanlar onun âyetlerini iyice düşünsünler ve aklı yerinde olanlar ders ve

³⁷Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 96.

³⁸Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 160.

³⁹Âl-i İmrân, 3/138

⁴⁰Yunus, 10/57.

ibret alsınlar."⁴¹vb. âyetlere zıt bir durumdur. Zira İslâmî nassların beşere tevcih edilmesi, onların anlam derinliklerinin anlaşılmasını temin etmeye yöneliktir. Bu da ancak te'vilin mümkün olmasıyla söz konusu olur.⁴²

Ezcümle Bedreddin İbn Cemâa, selefin tarihi süreçte izlediği tefviz ve tevakkuf⁴³ metodundan övgüyle söz etse de ihtiyacın başgöstermesi sebebiyle halefin yönteminin daha ziyade problemleri çözmeye yatkın olduğu kanaatindedir. Ona göre selef metodu saf İslâm akidesini korumuş olsa da te'vil, şüpheleri izale etmesi sebebiyle bir başka açıdan akideyi muhafaza altına almaktadır.

5.2.Zayıf ve Mevzu Rivâyetlerin İhtiyaten Yorumu Konu Etmesi

Müteşâbih rivâyetlerin bir bölümünün sahih veya hasen; bir kısmının ise zayıf ya da mevzû olduğuna şahit olunmaktadır. Zayıf rivâyetlerin ya senedinde ya da metninde problem söz konusudur. İbn Cemâa, bir hadîsin zayıf olmasının, o hadîsin mânâsını reddetmek için tek başına yeterli bir sebep olduğunu ifâde etmiş, fakat bununla birlikte şu iki sebepten ötürü böylesi rivâyetlerin de te'vil edilmesinin elzem olduğunun altını çizmiştir:

- a- Hadîs zayıf da olsa, sahih ve sıhhatli olmasının her zaman imkândâhilinde olması.
- b- Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetlerin derecelerini bilmeyen kimselerin bu kabil rivâyetleri anlamaya ihtiyaç duymaları, zayıf da olsa hadîsin te'vili için bir gerekçe teşkil etmektedir. Zira hadîsin sıhhat derecesini bilmeyen bir kimse, onu ilk gördüğü anda zâhiri üzere hadîsi anlayarak teşbihe düşebilir. Dolayısıyla zayıf da olsa hadîsin ihtiyaten te'vilini yapmak isabetli bir yol olmaktadır.⁴⁴

Bu konudaki temel düşüncesini ifade eden Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*'in son bölümünde zayıf ve mevzû olması muhtemel otuz altı rivâyeti zikretmiş, bazı âlimlerin hadîsin sıhhatine dair görüşlerine yer verdikten sonra "Bi takdiri subûtihi/sahih olduğunu farzetsek" şeklinde bir kayıt düşerek, bu tür rivâyetleri de te'vîl etmiştir.⁴⁵ Esasen bu husus, müteşâbih hadîslerle alakalı eserler kaleme alan müellifler tarafından da takip edilen bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Başta İbn Fûrek olmak üzere alanla alakalı çalışmalar yapan Fahreddin er-Râzî, İbn Bezize ve Beyhakigibi müellifler de zayıf veya mevzû hadîslerin dil bilgisinden ve nasslardan habersiz bir şekilde te'vîl edilerek, İslâm düşüncesi

⁴¹ Sad, 38/29.

⁴² Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 94-95.

⁴³ Tefviz ve tevakkuf metoduyla alakalı bazı yorum ve görüşler için bkz. Yılmaz, Fethullah, Hadisler Arasındaki İhtilafı Giderme Yöntemi Olarak Tefviz ve Tefhu'l Bâri'deki Örnekleri, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, cilt: XIV, sayı: 1, s. 107-130, s. 121 vd.

⁴⁴ Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 152-153.

⁴⁵ Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 202, 207, 210, 211, 213, 220, 222, 223.

sistemine uygun düşmeyecek bir tarzda yoruma tabi tutulmasına engel olmak için ihtiyat yolunu tercih etmiş ve bu çeşit rivâyetleri yer yer izaha kalkışmışlardır.⁴⁶

Aslında bu yöntem gerekçelerle isabetli gibi gözüktü de çerçevenin tam net ortaya konulması gereklidir. Nitekim hadîslerin zayıf ve mevzu kısımları birbirinden bütünüyle farklıdır. Zira bir hadîsin mevzu olduğu net ise onun te'viliyle iştiğal etmenin bir mânâsı yoktur. Böylesi bir rivâyetin sırf cahil bir kimsenin eline geçmesi ve onun tarafından yanlış anlaşılması endişesinden dolayı izaha konu edilmesi, bir yönüyle o rivâyeti tashih ihtimalini akla getirebilir. İbn Cemâa'nın zayıf ve mevzu hadîsleri tevil ettiği son bölümde buna dikkat ettiğini söylemek mümkündür. Zira o, ihtiyaten te'vile konu ettiği rivâyetler arasında zayıf ve mevzu ayırımına dikkat etmiştir. Mevzu ise genelde tevil etmemiş, sadece hadîsle alakalı yapılan yorumu nakletmekle yetinmiştir. Hadîs zayıf ise İbn Cemâa, o rivâyetin sahih değişik senetleri olacağından hareketle te'vile kalkışmıştır. Bu ise olağan bir durumdur. Hadîsi zayıf diye doğrudan reddetmek ilmi açıdan da problemlidir. Zira senet bakımından zayıf olan bir hadîs, başka bir senette sahih olabilir. Mevzu hadîs ise böyle değildir. Dolayısıyla hadîsin vaz' edilmiş olduğunu bile bile onu te'vil etmek isabetli olmasa gerektir.

Bu bağlamda ifade edecek olursak hadîs kriterleri açısından zayıf bir hadîste şöyle geçmektedir: *"Allah mahlûkatı yarattığı zaman, sırt üstü uzandı/istilka buyurdu ve bir ayağını diğer ayağının üzerine koydu. Daha sonra 'Bir kimseye böyle yapması yaraşmaz' buyurdu."*⁴⁷İbn Cemâa, hadîsin batıl olduğunu ifâde etmiş ve değişik açılardan bunu izah etmiştir. Bununla birlikte İbn Cemâa, hadîsi te'vil etmekten geri durmamıştır.⁴⁸ Nitekim o, "şâyethadîs sâbit ise iki açıdan yorumlanır." diyerek özetle hadîsi şu şekilde te'vil etmiştir:

- a- Hadîsin baş kısmı Yahudilerin sözleridir. Allah Resûlü onların bu sözlerini inkâr amacıyla böyle bir ifâde kullanmıştır. Râvi ise onu Hz. Peygamber'in kavli sanmıştır.
- b- Hadîste yer alan "İstelkâalâ zahrihi/Sırt üstü uzandı" cümlesi, Allah'ın yaratmaya gücü ve kuvveti varken kendi irâdesiyle yaratma işine son vermesi şeklinde yorumlanabilir. Zira Arap dilinde meşgul olduğu işi sonlandıran kimse hakkında bu çeşit kullanımlar söz konusudur. Dolayısıyla bu lafız, Allah'ın herşeyi halk ettiğinden kinayedir.⁴⁹

⁴⁶ Bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 221-222.; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s. 305; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 147; İbn Bezîze, *Îzâhu's-sebîl*, vr: 21a; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr:16b.

⁴⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XIX/13 (15689); Heysemi, *Mecmau'z-zevâid*, VIII/187 (13182); İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 120. İbn Bezîze, İbn Fûrek'in şerh ettiği bu hadîsin zayıf olduğunu, te'vilini yapmanın abesle iştiğal olduğunu ifade etmiştir. (bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 65b.) Hadîsin sıhhatiyle alakalı değerlendirmeler için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühbeti't-teşbîh*, s. 165-169.

⁴⁸ Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 227.

⁴⁹ Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 228.

Ayrıca bazı hadîs kaynaklarında sıhhati hakkında şüpheler bulunan şöyle bir rivâyet nakledilmektedir: Allah Resûlü (s.a.v.) “*Rabbi, dağa tecelli edince dağ paramparça oluverdi.*” âyetini ⁵⁰ okumuş ve “*İşte Allah serçe parmağının ucunu gösteriverdi.*” buyurmuştur.⁵¹ Hadîsin sıhhati tartışmalıdır. Nitekim İbn Cemâa, “Bu hadîs zayıftır. Bu rivâyeti sadece zındık Ebu’l-Avcâ nakletmiştir. O, hadîs uyduran bir kimseydi.” şeklinde değerlendirmelerde bulunsa da sahih olması ihtimalinden ötürü te’vilden de geri durmamıştır. Ona göre hadîste, metafizik mânâları, hissedilebilir cisimlere teşbih/benzetme söz konusudur. Bu çerçevede hadîste, “serçe parmağının ucunu göstermek” ifâdesinden maksat, Allah’ın kendi varlığına delil olan âyetlerin pek azını göstermesidir. Arap dilinde “hınsar” kelimesi, bir şeyin azlığını ifade etmek için mesel olarak kullanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında dağın param parça olmasını netice veren ve Hz. Mûsâ’nın bizzat şahit olduğu bu tecelli, kıyamet gününde Allah’ın ortaya çıkaracağı âyet ve delillere nispetle çok az bir şeye tekabül etmektedir. Allah Resûlü de bu duruma işaret etsin diye Arap dilinde alışagelmış bir kullanım olan “Parmağın ucunu gösterdi.” deyimini kullanmıştır. Yoksa Allah Teâlâ hakkında uzuv çağrıştıracak bir anlama dikkat çekilmiş değildir.⁵²

Görüldüğü üzere, İbn Cemâa öncelikle hadîsin batıl olduğunu ifâde etmiş, fakat sahih olması ihtimaline binaen te’vilini yapmaktan geri durmamıştır. Bu konuda örnekler çoğaltılabilir. Eserin son bölümünde müellif genelde bu metodu takip etmiştir. Bununla birlikte İbn Cemâa, rivâyetlerle alakalı sadece zayıf veya mevzu hükmünü vermekle iktifa etmemiş, hadîslerin sıhhat durumuyla ilgili değişik görüşleri de naklederek gerekçelerini ortaya koymuştur.⁵³

5.3. Arap Dilinin Kullanımlarını Önemsemesi

İnsanoğlu için dil duygu ve düşüncelerini iletmeye yarayan ve kendine ait ses düzeni, yapı düzeni ve anlam düzeni olan bir iletişim kaynağıdır.⁵⁴ Bu kapsamda dil, sosyal hayatta birbirinden farklı konuları sunmaya katkı sağladığı gibi, dini konuların sunumunda da kaçınılmaz bir öneme sahiptir.⁵⁵ Özellikle ontolojik açıdan birbirinden farklı mahiyette olan bir başka deyişle fizikî âlem ile metafizik âlem arasındaki bilgi akışında rol oynayan dilin, daha doğru ve yerinde anlaşılması gerekmektedir. Söz gelimi her türlü tescim ve teşbihten münezzeh olan Allah Teâlâ ile ilgili bazı dilsel ifadeler, ilk anlamları üzerinde yoruma tabi tutulmamalıdır. Zira gündelik dilde yer alan ifâdelerin böylesi âlî ve mahrem bir konuda kullanılır olması, insanın ulaşabildiği, üzerinde düşünebildiği, tecrübe

⁵⁰el-A’raf, 7/143.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XIX/281(12260); Hâkim, el-Müstedrek, II/321(3249); İbnü’l-Cevzî ve Bedreddin İbn Cemâa bu hadîsin zayıf olduğunu, bunu sadece İbn Ebi’l-Avcâ adında zındık birinin uydurduğunu ifade etmişlerdir. (bkz. İbnü’l-Cevzî, *Def’uşühbeti’t-teşbih*, s. 215.)

⁵²Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu’d-delîl*, s. 210; Daha detaylı te’vil için bkz; İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s.245-247; el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 102-103.

⁵³Bu konuda değişik örnekler için bkz. a.g.e., s. 214, 215, 216, 231.

⁵⁴Doğan Aksan, *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçe Anlambilim*, s. 13.

⁵⁵Rahman Harbi, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Teşbihi Dil*, s. 17.

edebildiği bir alandan ve onun dilsel kullanım ve tasavvurlarından istifade ederek, zihnin ve tecrübenin ulaşamadığı alan veya varlık hakkında söz söyleyebilmesine katkı sunmayı hedeflemektedir.⁵⁶

Öncelikle ifâde etmek gerekirse bilinemeyen ve görülemeyen âlemi, bilinen ve görülen âlemin lisanıyla, tecrübe edilemeyen âlemi, tecrübe edilen âlemin verileriyle anlatmaktan ibaret olan müteşâbih dilin, bu sunumu yaparken “dîkü elfâz” denilen ifade yetersizliğinden kaynaklanan zorlukları bünyesinde barındırdığı da dikkatlerden kaçmamalıdır. Bu anlamda, fizikî âlemin alışlagelmiş söylemlerinin ve onların ifade ettiği anlamların metafizik alanla birebir örtüşmemesinden kaynaklanan zorluklar, dilin yetersiz kalması sebebiyle, bazı fırkalar tarafından yanlışlanmıştır. Nitekim fizikî âlem ile metafizik âlemi aynı düzlemde kabul ederek, insanın kendi ihtiyaçları ve sınırlılıkları etrafında oluşan dilin, metafizik dünyayı da bütünüyle ifade edebileceğini iddia eden bazı fırkalar, Allah Teâlâ hakkında teşbîh ve tecsîme dayalı bir uslûb kullanarak bir anlamda dile gücünün üstünde bir vazife yüklemişler ve dilin bu alandaki kifâyetsizliğini idrak edememişlerdir.⁵⁷

İşte tam bu noktada dilde mecâz faktörü ortaya çıkmaktadır. Zira mecâz, insana, aşına olmadığı hakikatleri sunmaya yarayan önemli bir argümandır. Mecâzın kapsamına giren temsil, teşbih ve istiare gibi sanatlar, müteşâbih ifâdelerin daha rahat anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Nitekim Hakîm et-Tirmizî'ye (ö. 320/932) ait şu cümleler konuyu özetler mahiyettedir: “İnsanlar, kendilerine gizli ve anlaşılmaz olan (metafizik) konular arz edildiği vakit, temsile ihtiyaç duyarlar. Bu sebeple Allah Teâlâ, insanlara kendileri için gayb konumunda olan şeyleri iyice idrak edip kavrasınlar diye, kendi aşkın katından değil, beşerin kendi dünyasından örnekler sunarak konuyu ifade etmiştir.”⁵⁸

Bu ifâdelerden de açıkça anlaşıldığı üzere mecâz, müteşâbih lafızların anlaşılmasında önemli bir yer tutmaktadır. Bedreddin İbn Cemâa, Arap dilinin ilk zamanlarda herkes tarafından rahatlıkla anlaşıldığını ve bundan dolayı ashabın, her konuyu sorma ihtiyacı hissetmediğini söylemiştir. Ona göre ilk dönemlerde Ashab, aşına oldukları Arap diliyle muhatap oldular. Dolayısıyla onlar kendilerine tevcih edilen bu dilin, hakikatini, mecâzını, işaretini, istiaresini, kinayesini, zahiri mânâsını, âm ve hâs lafızları ve mutlak-mukayyed ibarelerini biliyor ve bunları doğrudan anlıyorlardı. Bu sebepten ötürü de mânâya hâkim oldukları için lafzın hangi mânâya geldiğini araştırma külfetine girmiyorlardı.⁵⁹

⁵⁶Mehmet Paçacı, *Kur'ân'da Dil ve Varlık Alanları*, s.123.

⁵⁷Ömer Faruk Yavuz, *Kur'ân'da Sembolik Dil*, s. 163; Ayrıca bkz. Suat Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyet*, s. 56, 57, 63.

⁵⁸Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsalü mine'l-kitâbi ve's-Sünnet*, s.14.

⁵⁹Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 90.

İşte Aşhab döneminde, dile olan hâkimiyet ve sağlam inanç sebebiyle âyetlerde yer alan “istivâ” ve “maiyyet-i ilahiye” ile hadîslerde vârid olan “Allah’ın dünya semasına inmesi”, “Hacerü’l-esvedin Allah’ın yeryüzündeki eli olması” ve “Müminin kalbinin Rahmanın parmakları arasında olması” gibi müteşâbih lafızların, Allah’ın zâtına uygun bir mânâyâ geldiği konusunda asla bir şüphe nakledilmemiştir. Nitekim İbn Cemâa’ya göre ilk dönemlerde şâyet âyetlerde ve rivâyetlerde yer alan lafızların mecâz ve te’vil yoluyla ne anlama geldiği bilinmiyor olsaydı, onlar mutlaka bunu bir bilene sorarlardı. Fakat dile olan selikaları sebebiyle mecâza hâkim olduklarından, bu tür rivâyetlerin ne anlama geldiğini kolaylıkla anlamışlardır. İbn Cemâa, bu görüşüne gerekçe olarak şunu ileri sürmüştür: “Neden sormasınlar ki! Zira onlar, hayız, yetimlerin malları, hilaller, imanın zulme karışması ve kiblede önce Beytül-makdis’e yönelerek namaz kılıp da vefat edenlerin hâlleri gibi konularda, Allah Resûlü’ne sorular yöneltmekten çekinmemişlerdir.”⁶⁰ Ona göre bu tür soruları öğrenmekten çekinmeyen aşhabın, anlamadığı hâlde Allah’ın sıfatlarından söz eden müteşâbih ifâdelerle alakalı soruları terketmesi tutarlı bir yaklaşım değildir.

İbn Cemâa bu yaklaşımıyla ilk dönemlerde bu tür rivâyetlerle muhatap olan kimselerin dildeki mecâz faktörüne aşına olduklarından ötürü, nassları kolayca anladıklarını vurgulamış olmaktadır. Sonraki devirlerde ise genişleyen ver artan fetihler sebebiyle, İslâm dinine Arap dilinin inceliklerinden habersiz kimseler girmiş ve bu kimseler Arap dilinin hakikat, mecâz, kinaye, istiare hazif ve izmar gibi kullanımlarını bilmediklerinden, müteşâbih lafızların anlaşılması daha zor hâle gelmiştir. Netice de bir kısım kimseler teşbih ve tescime düşmüş; diğer bir kısımda bu türden nassları iptal etme durumunda kalmışlardır.⁶¹

Öyleyse müteşâbih âyet ve hadîslerin anlaşılmasında dildeki mecâz faktörü, olmazsa olmaz bir şarttır. Tarihi arka plana bakıldığında, teşâbüh özelliği bulunan rivâyetlerin yanlış anlaşılması ve yorumlanması genelde dilin mecâzî ve edebî kullanımlarından habersiz olmaktan kaynaklanmıştır. İbn Cemâa, bu konu üzerinde ısrarla durmuş ve hadîslere getirdiği te’villerinde mecâzî yorum örneklerine sıklıkla yer vermiştir.

Söz gelimi Allah Resûlü’nden (s.a.v) nakledilen bir rivâyette şöyle geçmektedir: “Kibriyâ ridâm, azamet ise izarımdır. Kim ondan birisi ile benimle iddialaşır o kimseyi cehennemde atarım.”⁶² Görüldüğü gibi hadîste kibriyâ, ridâyâ, azamet de izâr’a benzetilmiştir. Hz. Peygamber, meselenin daha rahat anlaşılabilmesi için belden yukarıya örtülen ridâyı ve belden aşağı kısmı kapatan izârı zikretmiştir. Hadîsin yorumuyla alakalı İbn Cemâa şunları kaydetmiştir: Ridâ ve izârın, insanın her tarafını ihata edip içine alması gibi, kibriyâ ve azametle muttasıf olan Allah Teâlâyı da bu sıfatlar keyfiyetini idrak edemeyeceğimiz bir

⁶⁰Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu’d-delîl*, s. 91.

⁶¹Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu’d-delîl*, s. 91.

⁶²Müslim, “Birr” 136; İbn Mâce, “Zühhd” 16.

şekilde ihata etmiştir. Dolayısıyla mahlûkâtın bu sıfatlarla muttasıf olması asla düşünülemez. Öyleyse hadîste zikredilen rida ve izar, mecâz çeşitlerinden temsil olmaktadır. Şöyleki ridasını üzerine alan ve izarını beline bağlayan kimseye nasıl bir başkası ortak olamaz ise iste aynen öyle de Allah Teâlâ da bu sıfatlarla mevsuftur. Başkası ona müşâreket edemez.⁶³

Konuyla ilgili başka bir hadîste ise şöyle geçmektedir: *“Sizden birisi, en iyi hurmasından bir şey tasadduk etse – ki zaten Allah ancak sadakanın iyisinden verileni kabul eder- Allah onun sadakasını keffine/avucuna kor ve o sadaka edilen hurmayı, tıpkı sizden birinin deve yavrusunu yetiştirip büyüüttüğü gibi, Uhud dağı gibi oluncaya kadar büyütür.”*⁶⁴Hadîste, Allah'ın mutlak zenginlik sahibi olduğu, kullarının yapmış olduğu amellere karşılık verirken, evvel, âhir her şeyin hakikî mâliki olduğundan kudretinin önünde bir engel bulunamayacağı ve Allah'ın sadaka veren kimselere sayısız mükâfatta bulunacağı hususu insanların gündelik hayatta aşına oldukları lafızlar kullanılmak suretiyle haber verilmiş olmaktadır. Bir başka açıdan ifâde etmek gerekirse hadîste sadaka vermeye teşvik olduğu da söylenebilir. Zira Allah Resûlü, Allah'ın sadakayı keffine koyacağını ve bereketlendireceğini haber vererek bu noktaya işaret etmiştir.⁶⁵Hadîsle alakalı bu hususlara temas eden Bedreddin İbn Cemâa, mecâz ilminden istifade ederek hadîsi te'vil etmiştir. Ona göre hadîsin metninde yer alan “Yeminü'r-rahman” terkibi, Allah'ın kulun infak ettiği sadakayı korumasından mesel olmaktadır. Bu ifâdeyle Allah Resûlü, sadaka veren kimsenin kazanacağı ecir ve mükâfatın büyüklüğüne işaret etmiştir.⁶⁶

Öte yandan İbn Cemâa, hadîste yer alan “kef” gibi uzuvların, insanların kolayca anlayabilecekleri lafızlarla meseleyi takdim etmekten ibâret olduğunu söylemiştir. Zira önemli şeyler el ile alınır. El ile muhatabın verdiği bir şeyi almak ona kıymet vermek demektir. İşte bu sebeple Allah da kulunun verdiği sadakayı kabul eder ve onu bereketli hâle getirir. Yoksa burada teşbih ve tecsim ehlinin iddia ettiği gibi Allah Teâlâ hakkında uygun olmayan yorumlara kalkışmak tutarsızdır.⁶⁷

Teşbihifade eden lafızların yer aldığı bir diğer rivâyet ise şu şekildedir: *“Mü'minin kalbi Allah'ın parmaklarının iki parmağı arasındadır (Isbe'ayni).”*⁶⁸ İbn Cemâa'ya göre hadîsin lafzı, te'vile muhtaçtır. Aksi hâlde yanlış anlamalar ortaya çıkacaktır. Zira hadîste Allah'a “parmak” izâfe edilmiş ve mahlukâtın kalplerinin bu parmaklar arasında olduğu ifade edilmiştir ki bu ifâdeleri, zâhiren anlamak sakıncalıdır. Öyleyse hadîs, kalplerin Allah'ın tasarrufunda olmasından bir meseldir. Ayrıca Bedreddin İbn Cemâa hadîsin yorumuyla alakalı şunları kaydetmiştir: Kalbler, Allah'ın tasarrufu altındadır. Buna göre kulun bir fiili

⁶³Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 185-186.

⁶⁴bkz. Buhârî, “Tevhîd” 23; Müslim, “Zekât” 64.

⁶⁵bkz. Fahrreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s.174.

⁶⁶Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 166-167.

⁶⁷Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 167.

⁶⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, II/289 (3140); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XI/130 (6569).

yapması veya terketmesi, Allah Teâla'nın kulun kalbinde yarattığı bir sâik vesilesiyle cereyan etmektedir. İşte bu sebeple hadîs, Allah'ın bu sâiki yaratmasını, kalblere hâkim olmasına temsil ederek haber vermiştir. Bu durumda Allah Resûlü, ulvî mânâları, cisimlere temsil ederek ümmetine duyurmuş olmaktadır.⁶⁹

Öte yandan İbn Cemâa, Arap dilinin zengin kullanımlarından olan hazif sanatının da müteşâbih rivâyetlerin anlaşılmasında önemli bir unsur olduğu görüşündedir ve yer yer bu sanattan söz ederek te'viller de bulunmuştur.⁷⁰ Bu çerçevede, özellikle hadîs metinlerinde yer alan izâfet terkiibindeki muzaf kısmının hazf edildiği kelimelerin tespit edilmesi, rivâyetler hakkında sıhhatli yorumlar yapılmasına yardımcı olmaktadır.⁷¹ Söz gelimi Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadîste Sa'd'ın ölümü ile Arşın titrediği ifade edilmiştir.⁷² Hadîste ifade edilen ihtizâz/sarsıntı, mutluluk ve sevinç gösterisi şeklinde anlaşılmış, arşı taşımakla muvazzaf meleklerin, Sa'd'ın ruhunun kendilerine gelmesinden dolayı huzur ve mutluluk içinde bulunmalarının bu şekilde ifade edilmiş olduğu ifade edilmiştir.⁷³

Bedreddin İbn Cemâa, hadîsin yorumunda izâfet terkiibindeki muzafın düştüğünü, bu takdirde "İhteze'l-arşu" terkiibinin "İhteze Hameletü'l-Arşı" şeklinde te'vîl edilebileceğinden söz etmiştir.⁷⁴ Böylece hadîs arşın taşıyıcılığını yapan ve arşın etrafında tavaf eden meleklerin, Sa'd b. Muaz'ın vefat edip, ruhunun kendilerine gelmesinden ötürü duydukları sevinç ve mutluluktan haber vermiş olmaktadır.⁷⁵

Arap dilinde farklı mânâlara gelebilecek pekçok edatlar vardır. İbn Cemâa, edatların müşterek anlamları içerisinde Allah'ın zâtına en uygun düşen anlamın tercih edilmesinin zarureti vurguda bulunmuştur. Söz gelimi hadîs kitaplarında nakledildiğine göre bir câriye azat edilmek için Allah Resûlü'nden (s.a.v.) yardım istemişti. Bunun üzerine Allah Resûlü câriyeye "Allah nerededir?" diye sual buyurdu. Câriye semâyı işaret edince Allah Resûlü (s.a.v.), "Onu azad edin, zira o mü'min bir kadındır." buyurmuştur.⁷⁶ Hadîste "Allah Nerededir?" terkiibinde geçen "eyne" edatı, bilinen anlamıyla dilde bir kimsenin hangi mekânda olduğunu öğrenmek için kullanılmaktadır. İbn Cemâa, edatın bilinen anlamının dışında bir kimsenin yüksek konumunu, mekânını ve değerini haber vermek için kullanıldığının altını çizmiştir. Buna göre hadîs metninde geçen "eyne" edatı, Hz. Peygamber tarafından o kadının gönlünde ve kalbinde Allah'ın konumunu ve kıymetini

⁶⁹ Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 180.

⁷⁰ Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 195.

⁷¹ Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen bazı hadîslerde hazif sanatının örneklerini görmek için bkz. İzzüddin Ali es-Seyyid, *el-Hadîsü'n-nebeviyye min vicheti'l-belâğiyye*, s.317-319.

⁷² Buhârî, "Menâkibu'l-Ensâr" 12; İbn Mâce, "Mukaddime" 11; Hâkim, *el-Müstedrek*, III/207 (4928).

⁷³ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 282; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VIII/276.

⁷⁴ Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 197; Ayrıca bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 281-282: İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr:104a.

⁷⁵ Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 197; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 281-282.

⁷⁶ Müslim, "Mesâcîd" 33; Ebû Dâvûd, "Salât" 171.

tespit etmek için kullanılmıştır. Cariye de başıyla semayı işaret ederek, Allah'ın yüce konumunu tasdik ettiğini ifâde etmiş olmaktadır. Zira Araplar "Falan kimse semâdadır." cümlesiyle, o kimsenin yüce konumuna telmihte bulunmaktadırlar. Aynı durum, Allah Teâlâ hakkında kullanılan "eyne" edatıyla ilgili de düşünülebilir.⁷⁷

Örneklerden de açıkça anlaşıldığı üzere İbn Cemâa, müteşâbih lafızlarla alakalı dilin mecâzî ve edebî kullanımlarından haberdar olmanın önemine vurguda bulunmuştur. Ona göre akide hakkında yanlış yorumlara sapmamanın ve tutarlı yaklaşımlar sergilemenin en önemli yolu Arap diline hâkim olmaktır. Zira Allah Teâlâ Kur'an'da; Hz. Peygamber'de hadîslerinde bu dil ile ümmete hitap etmiştir. Dolayısıyla Müslümanlara hitap edilen mesajda bir vasıta olan bu dilin kullanımları göz ardı edilerek, metafizik âleme ait hususların doğru anlaşılması da pek mümkün değildir. İbn Cemâa'ya göre müteşâbihleri yanlış anlamak veya akıl mantığın verileriyle uyuşmadığı zannıyla iptal etmenin en önemli sebebi, dilin kullanımlarından bihaber olmaktır. Gündelik hayatta bile sıkça rastlanan mecâzî ve edebî ifadeleri, dinin en mahrem ve metazifik âlemle alakalı haberlerinde değerlendirmeye tabi tutmamak, isabetli bir yaklaşım değildir.

Sonuç

Netice itibarıyla ifâde etmek gerekirse müteşâbih lafızların anlaşılması meselesi öteden bu yana İslâm âlimlerinin gündemini meşgul etmiştir. Kur'an'da yer alan müteşâbih ifâdeler, genelde ya tefsir külliyatında ya da müstakil eserlerde; hadîslerdeki müteşâbihler ise İbn Fûrek'le birlikte müstakil literatürhâlinde ele alınmıştır. Kelamcı ve muhaddis kimliği bulunan İbn Cemâa'nın kaleme aldığı *Îzâhu'd-Delîl fî kat'i huçec-i ehli't-ta'tîl* isimli eseri de bu literatür arasında önemli yer tutmaktadır. İbn Cemâa, eserinde öncelikle selef ile halefin metodunun en eslem ve ahkem yol olduğundan söz etmiş, fakat sonraki devirlerde değişik kültürlerin etkisiyle halefin temsil ettiği te'vil metodunun daha ziyade ihtiyaca cevap verdiğini ifâde etmiştir. Daha önce de ifâde edildiği üzere İbn Cemâa, önce âyetlerde yer alan müteşâbihleri, sonrasında ise sahih rivâyetleri te'vile konu etmiştir. En son bölümde ise zayıf veya uydurma rivâyetlerin hem sıhhat bilgilerinden hem de sahih olma ihtimalinden hareketle te'villerine yer vermiştir. İbn Cemâa'nın bu eserini yukarıda isimleri anılan diğer literatürden ayıran en önemli özelliği, onun rivâyetleri sahih ve zayıf-mevzu şeklinde ikili bir tasnife tabi tutması bununda ötesinde zayıf ve mevzu olanların illetlerini delilleriyle ortaya koymasındır.

Müellifin bu eseri, müteşâbih rivâyetleri sıhhat yönünden taksime tabi tutması yönüyle son derece önemlidir. Müellifin eserinde müteşâbih rivâyetlerle alakalı takip ettiği yöntemini şu şekilde hulasa etmek mümkündür:

⁷⁷Bedreddin İbn Cemâa, *Îzâhu'd-delîl*, s. 172.

1) Selef ile halef tenzih ilkesini muhafaza eden iki önemli sur gibidir. Ancak selefin tefviz ve tevakkuf yöntemi, zihinleri bütün şüpheleri ortadan kaldırmamaktadır. İşte bu noktada halefin te'vil metodu daha önemli hâle gelmektedir.

2) Müteşâbih rivâyetler bütünüyle sahih olmadığı gibi bütünüyle zayıf veya mevzuda değildir. Onlar arasında her türden rivâyetler vardır. Müellif sahih olanların yanısıra "Sahih olduğunu farzetsek..." kaydını düşerek, zayıf rivâyetleri de te'vile konu etmiştir. Bundaki amacını ise, bu türden rivâyetlerin hem sahih olması ihtimalinin bulunması hem de hadîslerin sıhhat derecesinden haberi olmayan kimselerin teşbih ve tecsime düşmesine engel olmak şeklinde ifâde etmiştir. Müellifin bu metoduna te'vilde ihtiyat prensibi demek isabetli olsa gerektir.

3) İbn Cemâa'ya göre müteşâbih rivâyetlerin anlaşılmasında Arap dilinin kullanımlarına aşina olmak önemlidir. Bu, kişiyi, hem teşbih ve tecsim ehlinin düştüğü yanlışlardan; hem de Mutezile'nin akla zıt olduğu düşünesiyle hadîsleri iptal etmelerinden muhafaza eder. Dilde lafızlar hakiki ve mecâzî olmak üzere temelde iki kısımdır. Mecâzın ise farklı neveleri vardır. Gündelik dilde bile mecâzın yeri baskındır. Öyleyse metafizik bilgilerden oluşan rivâyetler de mecâzî kullanımlara başvurmak daha da öncelikli olmaktadır. Yine hadîslerin te'vilinde hazif ve edatların farklı mânâlarını bilmek gibi temel meselelerde göz ardı edilmemelidir.

4. Te'vil İslâmî metinlerin anlaşılmasında kaçınılmaz bir öneme sahip olsa da bu yöntemin hiçbir sınır tanımadan kullanılması İslam ve Allah tasavvurunun yozlaşmasına zemin teşkil edecektir. Buna özellikle dikkat etmek gerekmektedir. Te'vil insanın istidat ve kabiliyetlerinden beklenen olağan bir durum olmakla birlikte, onun hem dilden hem de naslardan kayıt altına alınması gerekmektedir ve belkide bu, selefin te'vilden kaçınarak endişe duyduğu yanlış anlamaların da önüne geçecektir. Hiç unutulmamalıdır ki te'vil teşbih ifade eden metinleri daha doğru bir şekilde anlamaya hizmet etmelidir. Yoksa İslam ve Allah tasavvurunun yanlış anlaşılmasına zemin teşkil eden çabaları te'vil olarak nitelemek oldukça zordur.

Kaynakça

Abbas, Fadl Hasan, *Esâlîbü'l-beyân*, Ammân: Dâru'n-nefâis, 2009.

Abdürrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî, *el-Musannef*, (I-XI) thk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *er-Red ale'z-zenâdikati ve'l-Cehmiyye*, thk. Muhammed Hüseyin Râşid, Kâhire: Matbaatü's-selefiyye, 1393.

_____ *el-Müsned*, (I-XXXXV) nşr. Şuayb Arnavût ve Diğerleri, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1999/1420.

Aksan, Doğan, *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçe Anlambilim*, Ankara: Engin Yayınevi, 1999.

Aydın, Muhammed Şevki, İbn Cemaa'ya Göre Öğretmenin Görev ve Nitelikleri, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, sayı: 8, s. 213-228;

Bayraktar, İbrahim, *Edebî ve İlmî Açıdan Hadîs*, İzmir: Işık Yay., 1994.

Bayraktar M. Faruk, İbn Cemâ'a'dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler, İstanbul 1997.

Bedreddin İbn Cemâa, *Keşfü'l-meânî fi'l-müteşâbih mine'l-meşânî*, nşr. Abdülcevâd Halef, Kahire, 1410/1990.

_____ *İzâhu'd-Delîl fi kat'i huceci ehli't-ta'tîl*, thk. Vehbi Süleyman, Mısır: Dâru's-selam, 1990/1410.

el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Alî, *Şuabu'l-imân*, (I-IX) thk. Muhammed es-Saîd Besyûni Zağlûl, Beyrut: Dâru kütübî'l-ilmîye, 1410.

_____ *el-Esmâ' ve's-sifât*, Kâhire: el-Mektebe el-Ezheriyye, 1999/1419.

el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî, el-Müsned, (I-XVIII) thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah, 1. Baskı, Beyrut: Müessetü'l-ulûmî'l-Kur'ân, Medine: Mektebetü'l-ulûmî ve'l-hikem, 1988/1409.

Bodur Osman, *Müteşâbih Hadîslerin Yorumu*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2016.

_____ *Müteşâbih Hadîslerin Yorumu Bağlamında İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) Tefsîru Müşkilâtı Ehâdîs bi Şekli Zâhirihi Adlı Eseri*, Usûl: İslam Araştırmaları, 2012, sayı: 17, s. 107-130.

_____ *Müteşâbih Hadîslerin Yorumunda Temsîl Sanatı*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2014, cilt: XIV, sayı: 3, s. 35-63.

_____ *Müteşâbihlerin Muhkemlere İrcâ Edilerek Anlaşılması Meselesi: Muhyiddin ibnü'l Arabî Örneği*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 9, Sayı: 44, Haziran 2016, s- 1338-1345)

Brockelmann, Carl, *GAL Supplementband*, Leiden-Brill 1937.

Buyrukçu, Ramazan, İbn Cemâ'a'nın Eğitimle İlgili Görüşlerine Pedagojik Yaklaşımlar, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 13, s. 247-260.

Budak, Ali, "Haberî Sıfatlara Dair Rivâyetlerin Te'vîl Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzî'nin Esâsü't-takdîs Adlı Eseri" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/1, cilt: 10, sayı: 19. s. 37-77.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-sahîh*, (I-VIII) İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1315.

el-Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Daru'l-fikr, 1998.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, (I-V) thk. Muhammed Avvame, Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti İslâmiyye, 1998/1419.

Halef Abdülcevâd, *el-Kâdî Bedreddin İbn Cemâa, Hayâtuhu ve âsâruhu*, Mansûre 1408/1988.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, (I-IV) Haydarâbâd: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1915.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *el-Emsâlû mine'l-kitâbi ve's-sünne*, thk. es-Seyyid el-Cemîlî, Beyrut: Daru İbn Zeydun, 1985.

Heysemî, Nûreddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, (I-X) Beyrut, Dârü'l-fikr, 1412.

İbn Bezîze, Ebû Fâris (Ebû Muhammed) Abdülazîz b. İbrâhîm b. Ahmed b. Bezîze et-Teymî et-Tûnisî el-Kureşî, *İzâhu's-sebîl ilâ menâhi't-te'vîl ve telhîsu Müşkil-i İbn Fûrek*, Yazma, Dârü'l-kütübî'l-mısıryye, Hadîs Bölümü, nr. 271. 49 varak.

_____ *Minhâcü'l-'avârîf ilâ rûhi'l-meârif*, Yazma, Dârü'l-kütübî'l-Mısıryye, Hadîs Bölümü, nr. 2557, 252 varak.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed el-Hasen el-İsbahânî en-Nîsâbü'rî, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh*, thk. Mûsâ Muhammed Ali, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985/1405.

_____ *Kitâbu müşkilü'l-hadîs ev Te'vîlü'l-ahbâri'l-müteşâbihe*, nşr. Daniel Gimaret, Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransiyyi li'd-dirâseti'l-arabiyye, 2003.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (I-XIII) thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Baz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hafîb, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 1.Baskı. Lübnan: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1408/1988.

İbn Teymiye, Takiyuddîn Ahmed, Mecmûu Fetâvâ li şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiye, (I-XXXVII) Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1991.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-'rab*, (I-XV) Beyrut: Dâru Sadır, 1414.

İbnü'l- Müneyyir, Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-Mâlikî, *Tefsîru müşkilâti ehâdis bi şekli zâhiriâ*, Yazma, Mısır: Dâru'l-kütübî'l-kavmiyye, nr. 68772, 22 Varak.

İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak Ebû'l-ferec, *el-Fihrist*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1978/1398.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, (I-VII) thk. Muhammed Avvâme, Dâru's-selefiyye.

el-Kasrî, Ebû Muhammed Abdü'l-celil b. Mûsâ, *Şerhu Müşkilü'l-hadîs ev Tenbîhü'l-efhâm (enâm) fî müşkili ehâdisihî 'aleyhisselâm*, thk. Muhammed Fethi en-Nadi, Mansure, Dâru'l-Kelime, 2011/1432.

Kırbaçoğlu, M.Hayri,Müteşâbihât Hakkındaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi" (1. Kur'ân Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler), Ankara, 1994, s. 363-374.

Koç, Turan, *Din Dili*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Macit, Nadim, *Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili*, Beyan yay., İstanbul,

Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî Müslim b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim*, (I-V) Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955/1374.

Paçacı, Mehmet, "Kur'ân'da Dil Ve Varlık Alanları", 2. Kur'ân Sempozyumu, Ankara: Bilgi Vakfı Yay., 2006.

er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.

es-Sâbüni Nureddin, *el-Bidaye fî Usuli'd-din*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2000.

Şimşek, M. Sait, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Konya: Kitap Dünyası Yay., 2012.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, (I-XV) Musul: Mektebetü'l-ulum ve'l-hikem, 1404/1983.

_____ *el-Mu'cemü'l-Evsat*, (I-X) thk. Tarık b. İvâdullah b. Muhammed, Abdü'l-muhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Kahire: Daru'l-Haremeyn, 1415.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, (I-XV) thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994/1415.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, (I-IV) thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1978/1398.

Tuğlu, Nûri, "Teşbih İfade Eden Rivâyetler Ve Ehl-i Sünnet Yorumu Bağlamında İmam Mâturîdî'nin Yaklaşımı", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, cilt:8 sayı: 21, s. 203-218.

Tunçbilek, Hasan Hüseyin, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa, cilt: VII, Sayı:1, s. 63-87.

Vural, Faruk, Reşid Rızâ'nın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşım, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, cilt: XIX, sayı: 31, s. 236-278.

Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul: Kültür Matbaacılık, 1989.

Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyet*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2010.

Yılmaz, Sabri, *Kelâmda Te'vîl Sorunu*, Ankara: Araştırma Yay., 2009.

Yılmaz, Fethullah, Hadisler Arasındaki İhtilafı Giderme Yöntemi Olarak Tevakkuf ve Fethu'l Bârî'deki Örnekleri, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, cilt: XIV, sayı: 1, s. 107-130.

Yurdağür, Metin, *Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-hüsna*, İstanbul: Ma'rifet Yay., 1984.

_____ "Haberî Sıfatları Anlamada Metod" *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Kayseri, 1983, s.249-264.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtaza b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak ez-Zebîdî el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (I-XXXX) Dâru'l-hidâye, ts.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımeşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (I-XVIII) thk. Şuayb el-Arnâvût, Hüseyin Es'ad, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİYAYIN İLKELERİ

(Fakülte Kurulunun 06.05.2013 tarih ve 2013/06-04 sayılı kararı ile kabul edilmiştir.)

1-Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli akademik bir dergidir.

2- Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.

3-Yayın kurulu14 (on dört) kişiden oluşur.

4- Dergide telif, tercüme (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. bilimsel çalışmalar yayımlanır. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının ½'sini geçemez.

5- Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.

6- Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık; 100-150 kelime arasında Türkçe ve İngilizce özet; en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.

7- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.

8- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yayın ve yazım ilkelerine uyan yazılar, editörün ön incelemesinden sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir.

9- Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu, biri olumsuz görüş belirtirse, yazı hakkında verilen olumsuz raporun içeriği dikkate alınarak yazardan yazıyı düzeltmesi istenir ve yazı yayımlanır.

10- Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

11- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

12- Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

13- Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

14- Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara, makalesinin bulunduğu dergiden iki adet, ayrıca ayrı basım olarak makalesi beş adet gönderilir.

15- Yayımlanan çalışmanın bilimsel, hukuki ve diğer her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.

16- Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.

17- Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

18- Yayınlanması istenen yazılar aşağıda belirtilen e-posta adresine "ekli Word belgesi" olarak gönderilmelidir.

e-posta: dicleilahiyatdergisi@gmail.com

Yazışma Adresi

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kampüs Diyarbakır

YAZIM İLKELERİ

(Fakülte Kurulunun 06.05.2013 tarih ve 2013/06-04 sayılı kararı ile kabul edilmiştir.)

1- Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazıların bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 35 sayfayı aşmaması tercih edilir.

2- Makale ile birlikte yazar/çevirmen'e ait iletişim bilgileride e-postaya eklenmelidir.

3- Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 7 punto Verdana fontu ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak da yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.

4- Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

5- Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

6- **Sayfa düzeni:** A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm, üstten 5,4 cm ve alttan 5,4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

7- **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 10 nk ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı tam 14 nk satır aralıkla, dipnotlar ise tam 11 nk satır aralıkla ve metinle aynı yazı tipinde 8 nk ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.

8- **Dipnotlar** sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

a. Kitap: Basılmış eser; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahkiki ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

Tek yazarlı: Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hitit Kitap Hay., Ankara 2008, s. 20.

Çok yazarlı: İsmail E. Erünsal ve diğerleri, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu- 1*, İSAM Yay., İstanbul 2008.

Derleme: Kenan Çağan (edit.), *İdeoloji*, Hece Yay., Ankara 2008.

Çeviri: Mevlana Ebu Said Muhammed Hadimî, *Berîka*, çev.: Bedrettin Çetiner, Kahraman Yay., İstanbul 2000, c. 1, s. 10.

b. Tez Örnek: Mahmut Erol Kılıç, Muhyiddinİbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 51.

c. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

Örnek: Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şeriyye, no: 832, vr. 18a.

d. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

Örnek: Buharî, İman 1.

e. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası

Telif makale örnek: O. Nuri Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", *Tasavvuf*, Ankara 2002, c. 5, sayı: 9, s. 221.

Çeviri makale örnek: Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşbendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev.: Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1991, c. 5, sayı: 1, s. 20.

f. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

g. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

Örnek: Kuşeyrî, er-Risale, s. 21.

h. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

i. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.

j. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir.

Örnek: *el-Bakara*, 2/10.

k. İnternet kaynakları:

İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)

l. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

9- Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar

Adı geçen eser : age
Adı geçen makale : agm
Aleyhi's-selam : (s)
Araştırma Görevlisi : Ar. Gör.
Aynı müellif : a.mlf.
Bakınız : bk.
Baskı : bs.
Cellecelalühu : (cc)
Cilt : c.
Çeviren : çev.:
Editör : edit.:
Hadis numarası : h.no:
Hazırlayan : haz.:
Hazreti : Hz.
Hicrî : H.
Karşılaştırınız : krş.
Kütüphane : Ktp.
Mektup numarası : m.no:
Miladî : M.

Milli Eğitim Bakanlığıİslâm Ansiklopedisi : İA
Numara : no:
Ölümü : ö.
Sadeleştiren : sad.:
Sayfa : s.
Sayfadan sayfaya : ss.
Sayı : sayı:
Tahkik : tahk.:
Tarihsiz : ts.
Türkiye Diyanet Vakfıİslâm Ansiklopedisi :
DİA
Üniversite : Ü.
Varak : vr.
Ve benzeri : vb.
Ve devamı : vd.
Yardımcı : Yrd.
Yayın yeri yok : yy.
Yayınevi, yayınları : Yay.