



T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ
SÜTÇÜ İMAM
REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY

YIL / YEAR: 13 SAYI / NUMBER: 25
OCAK-HAZİRAN / JANUARY-JUNE / 2015

ISSN-1304-4524

T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KSÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher

Prof.Dr. Durmuş DEVECİ (Rektör)

Baş Editor

Yrd.Doç.Dr. Mustafa ÇOBAN

Editörler Kurulu / Editorial Board

Doç.Dr. Nuri KAHVECİ / Yrd.Doç.Dr. Ahmet ABAY

Yrd.Doç.Dr. Ahmet ÖZ / Yrd.Doç.Dr. Halit ÇİL

Yrd.Doç.Dr. İrfan SEVİNÇ

Sayfa Düzeni

Doç.Dr. Nuri KAHVECİ

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.

Baskı ve Cilt:

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş

Yazışma adresi: KSÜ İlahiyat Fak. Kahramanmaraş

Tel: 0 344 288 27 01 **Faks:** 0344 288 27 02

e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 2015

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees on This Issue

Prof.Dr. Hikmet AKDEMİR

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Zafer KIZIKLI

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Kerim BULADI

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Faruk ÇİFTÇİ

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd.Doç.Dr. Murat ŞİMŞEK

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd.Doç.Dr. Ali ÇİFTÇİ

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd.Doç.Dr. Ahmet GÜNEŞ

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd.Doç.Dr. Mustafa GENÇ

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd.Doç.Dr. Hatice CERRAHOĞLU TEBER

Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd.Doç.Dr. Cengiz MURSELOV

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd.Doç.Dr. İrfan SEVİNÇ

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd.Doç.Dr. Ahmet ABAY

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

◆ Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK (*Hacettepe Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali AKTAN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ (*Çukurova Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (*Muğla Ü*) ◆ Prof.Dr. Bekir KARLIĞA (*Fatih Sultan Mehmet Ü*) ◆ Prof.Dr. Cemal TOSUN (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Saffet KÖSE (*Katip Çelebi Ü*) ◆ Prof.Dr. H. Ezber BODUR (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ACUN (*Gazi Ü*) ◆ Prof.Dr. Halis ALBAYRAK (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Hasan ONAT (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Hasan ŞAHİN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Haşim KARPUZ (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. Hüseyin PEKER (*Ondokuz Mayıs Ü*) ◆ Prof.Dr. İlhami GÜLER (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. M. Kemal ATİK (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet AYDIN (*Sakarya Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet BAYRAKTAR (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Mehmet PAÇACI (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Metin YURDAGÜR (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Murtaza KORLAELÇİ (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa ERDEM (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa KESKİN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa UZUN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Nevzat H. YANIK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Niyazi USTA (*Ondokuz Mayıs Ü*) ◆ Prof.Dr. Osman KARADENİZ (*Dokuz Eylül Ü*) ◆ Prof.Dr. Ömer ÖZSOY (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Recep KILIÇ (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. S. Kemal SANDIKÇI (*RTE Ü*) ◆ Prof.Dr. Sadık KILIÇ (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Selahattin POLAT (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Talat SAKALLI (*Süleyman Demirel Ü*) ◆ Prof.Dr. Turan KOÇ (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Musa YILDIZ (*Gazi Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa Sıtkı BİLGİN (*Y. Beyazıt Ü*) ◆ Prof.Dr. M.Ali KIRMAN (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Zekeriya PAK (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. A. Kadir EVGİN (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. İsrail BALCI (*19 Mayıs Ü*) ◆ Doç.Dr. Nuri KAHVECİ (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. Halil APAYDIN (*Amasya Ü*) ◆

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:
 - a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.
 - b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3'er cm. bırakılarak çıktısı alınmalıdır.
 - c. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, *Bookman Old Style* yazı tipinde biçimlendirilmelidir.
2. Yazının başlığı İngilizce çevirisiyle birlikte verilmelidir.
3. Yazılar CD'siyle birlikte üç nüsha hazırlanmalı, birinci nüshada yazarın adı, soyadı ve akademik unvanı dipnotta belirtilmeli, diğer iki nüsha isim-siz olmalıdır.
4. Yazarın özgeçmişi, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları yazar isminin bulunduğu ilk nüshanın sonuna eklenmelidir.
5. Yazının Türkçe ve İngilizce ortalama 50 kelimelik özeti metinden önce verilmelidir.
6. Dipnotlarda eserlerin ilk referans verildiği yerlerde tercihen aşağıdaki format uygulanmalıdır:

Telif: Adı Soyadı, Eser Adı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Çeviri: Adı Soyadı, Eser Adı, Çeviren: Adı, Soyadı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Makale: Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Makalenin Yayınlandığı Kaynak*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Ansiklopedi maddesi: Adı Soyadı, "Madde Adı", *Ansiklopedinin Adı*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.
7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserinin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.
8. Makeleler alanında uzman en az iki akademisyen hakeme gönderilir. Hakemlerden birinin raporunun olumsuz olması halinde makale üçüncü bir hakeme daha gönderilir.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	IV
Arap Dilinde Lafız Ve Anlam Açısından	1
Mefûl-ü Mutlak	1
Doç.Dr. Mehmet Akif ÖZDOĞAN	1
Rivâyet Ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertîl Âyetlerinin Yorumlanma Biçimi	27
Yrd.Doç.Dr. Ali ÖGE	27
İctihadın Bölünmesi (Tecezzü’l-İctihad)	63
Üzeyir KÖSE	63
Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlâk Eğitimi	91
Esra BOZKURT	91
Zağlul En-Neccar’ın “Tefsiru’l-Ayati’l-Kevniyye’”si Örneğinde Ankebut Suresi 41. Ayetin İlmî Tefsir Geleneği Bağlamında Tahlili	123
Mehmet DEMİRCİ	123
Kur’an-ı Kerim’in Sayı İ’cazı Tevehüm mü Gerçek mi?	147
Yazan: Dr. Ğanim Kadduri el-Hamd	147
Çeviren: Halil SAĞLAMOĞLU	147
Kitap Tanıtımı	175
Muhammed ERİNÇ	175

Arap Dilinde Lafız Ve Anlam Açısından

Mefûl-ü Mutlak

Doç.Dr. Mehmet Akif ÖZDOĞAN*

Özet

Mefûl-ü mutlak, diğer mefûllerin aksine harf-i cer ve zarflarla irtibatlı (kayıtlı) olmayıp, fiilin masdarından direkt ortaya çıkan bir mefûldür. Mefûl-ü mutlak, fiilin tekîd, çeşit ve sayısını belirtmek için kullanılır. Mefûl-ü mutlak, lafzî bir tekîd çeşidi olarak Arap dilinde önemli bir konuma sahiptir. Mefûl-ü mutlak, hem masdar hem de masdar yerine kullanılan çeşitli öğelerle cümleye lafız-anlam yönünden görkemli, zarif ve çarpıcı bir üslup oluşturur.

Anahtar kelimeler: *Mefûl-ü mutlak, lafız, anlam, tekîd, çeşit, sayı.*

Al-Maf'ul Al-Mutlaq (Absolute Object) In Terms Of Pronounce Andmeaning In Arabic Language

Abstract

Unlike other Objects, al-maf'ul al-mutlaq (absolute object) does not depend on prepositions (huruuf al-jarr) and adverbs, it is obtained from verbal noun (al-masdar) directly. Absolute object is used to indicate confirmation of verb (ta'kiid), kind of verb and number of verb. As a kind of phonetic confirmation, absolute oject has an important role in Arabic language. Absolut object, with verbal noun and various items used instead of the verbal noun, creates a glory, elegant and stunning wording style in point of meaning.

Keyword: *al-maf'ul al-mutlaq (Absolute object), pronounce, meaning, ta'kiid (confirmation of verb), kind of verb, number of verb.*

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Öğretim Üyesi

Giriş

Arapçada cümledeki bütün öğeleri içeren iki temel kavramdır. Bunlar: ıtlâk ve takyîddir. Itlâk, cümlenin müsned ve müsnedün ileyhle tamamlanmasına denir¹. Diğer bir deyişle ıtlak kavramı, özne ve yüklemi ifâde eden temel öğelerdir.

Takyîd ise, cümlenin müsned ve müsnedün ileyh ile tamamlanmayıp, mefûller, tâbiler, fasl zamiri, nevâsîh, şart edatları, nefy edatları, hâl ve temyiz gibi diğer öğelere de duruma göre ihtiyaç duymasıdır.

Müsned ve müsnedün ileyh dışındaki bu unsurlar temel olmamakla birlikte cümlede anlamın tam olarak ifade edilmesinde ikincil unsurlardır. Hatta bazen temel olmayan bu öğelerden birinin (kayd/fadla) cümlede hazf edilmesi durumunda anlam bozulabilir. Bu öğeler olmadan, cümle eksik ve yanlış kurulabilir².

وما خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ “Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık”, ayetinde³ لأَعْيُنٍ kelimesi, hazfedildiğinde temel öğeler de anlamını kaybeder ve “Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri yaratmadık”, şeklinde muhâl bir anlam oluşur.

Bu bağlamda mefûller de takyîd kavramı içerisindedir. Mefûller ve diğer takyîd kapsamındaki öğeler, cümlede müteallik olup, bir fiile veya fiilden türemiş kelimelere taalluk etmesi (bağlanması) gerekmektedir. Bu özellikleriyle onlar, cümleyi lafız ve anlam açısından tamamlar.

Arapçada mefûller, mefûlün bih sarîh, mefûl-ü bih gayr-i sarîh, mefûl-ü fih, mefûlün lieclih, mefûl-ü maah ve mefûl-ü mutlak olarak kısımlara ayrılmaktadır. Her mefûlün

¹ es-Sekkâkî Ebû Ya'kûb Yûsuf, *Miftâhu'l-'Ulûm*, neş. Na'îm Zarzûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 170; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, İhyâ'u't-Turâsi'l-'Arabi, Beyrut, 1963, s.157.

² Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, s.167.

³ Enbiyâ, 21/16.

kendine göre özelliği ve kullanım biçimi varken mefûl-ü mutlak diğerlerine göre adı ve kullanım biçimi açısından farklıdır.

Fiil cümlesinde, öğelerin normal dizimi şöyledir: Fiil, fâil, mefûlün bih, mefûlün maah, mefûl-ü mutlak, mefûlün fih (mekan ve zaman zarfı), hâl ve mefûlün lieclihtir⁴. Mefûl-ü mutlak, cümlede fiil, fâil ve diğer bazı öğelerden sonra genellikle cümlenin sonuna doğru gelen lafız ve anlam açısından önemli özelliğe sahip bir mefûldür.

Mefûl-ü mutlak'a mutlak isminin verilmesi, diğer mefûllerin aksine âmilin masdarını, harf-i cere, zarfa veya herhangi bir harfe ihtiyaç duymadan almasıdır⁵. Mefûlün bih, bâ harfiyle; mefûlün fih, fi harfiyle; mefûlün maah, beraberlik ifade eden (musâhabe) vâv harfiyle; mefûlün lieclih lâm harfiyle birlikte gelir.(mukayyed)⁶.

Mefûl-ü mutlak fâilin direkt ortaya koyduğu mutlak birmefûldür. Bu açıdan dilciler, mefûl-ü mutlağa, hakikî mefûl adını vermişlerdir.

Mefûl-ü Mutlak-Masdar İlişkisi

Mefûl-ü mutlak'a, "masdar" ve "hades" adı da verilmektedir⁷. Her mutasarrıf⁸ fiilde, zaman ve hades (olay) anlamı vardır. Bu fiillerin sarîh masdarları ise sadece bir işe delâlet eder, o da "hades" anlamıdır, رجوع "dönmek"; اسراع "acele etmek" gibi⁹. Sarîh masdar, fiillerin aksine zamana delâletetmeyip, hadese delâlet eder. Sarîh masdar, cümlede

⁴ Bak el-Kazvîni, *el-İzâh*, neş. Behic Gazâvî, Dâru İhyâ'îl-'Ulûm, Beyrut, 1993, 113; Ali Bulut, *Belâğat (Meânî-Beyân- Bedî')*, İFAV, İstanbul, 2013, s.123.

⁵ Ebu'l-Hasen Ali b. Suleymân b. Es'ad et-Temimî, *Keşfu'l-Muşkil fi'n-Nahv*, neş. Yahyâ Murâd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s.111.

⁶ Fâzıl es-Sâmerrâî, *Me'ânî'n-Nahv*, II, Dâru'l-Fikr, Ammân, 2009, s.130.

⁷ Mustafâ el-Galâyîni, *Cami'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, III, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1983, s.27; Ali Behâ'uddîn Buhdûd, *el-Medhalu'n-Nahvî*, el-Muessesetu'l-Câmi'iyye, Beyrut, 1987, s.121.

⁸ Mutasarrıf fiil, mazi, muzari ve emir kiplerinde gelebilen fiillerdir.

⁹ es-Sekkâki, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s.48; 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, II, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire, 1966, s.161.

fâil, mübteda gibi her türlü öge olur¹⁰. Sarih masdar¹¹, âmilini tekîd etmek amacıyla bazen mansub da olur. Buna meful-ü mutlak denir, irabı ise mansuptur. İlk dönem dilcileri meful-ü mutlak için, masdariye üzere mansup ifadesini kullanmışlardır. *حَطَّمَ التَّمْسَاحُ السَّفِينَةَ تَحْطِيمًا* “Timsah, gemiyi paraparça etti” cümlesinde, *تَحْطِيمًا* masdarı, *حَطَّمَ* fiilinin mansup masdarı olup, fiili tekîd ettiği için meful-ü mutlak olarak gelmiştir.

Mansup masdardan maksat, kendinden önce gelen âmilini lafzî olarak tekîd etmek, onu güçlendirmek ve anlamı tam olarak ortaya koymaktır. Bu durumda mansup masdar ya da meful-ü mutlak cümledeki muhtemel şüpheyi giderir vemecâz ihtimalini ortadan kaldırır¹².

Dilciler, meful-ü mutlakla diğer masdarları birbirinden ayırt etmek için bazı kavramlar ortaya koymuşlardır. Bu kavramların da konuya girmeden önce ele alınması yararlı olacaktır. Bu kavramlar şunlardır: Mutasarrıf masdar, gayr-i mutasarrıf masdar, mübhem masdar ve muhtas masdar.

Mutasarrıf masdar, bütün masdarları içeren masdar olup; meful-ü mutlak olabildiği gibi fâil, meful, mübteda gibi diğer öğelerin konumunda gelebilen masdarlardır¹³.

Gayr-i mutasarrıf masdar ise, meful-ü mutlaklık üzere mansub olup, başka öge olamayan masdarlardır¹⁴. *سُبْحَانَ اللَّهِ* “Allah’ı bütün noksan sıfatlardan tenzih ederim, *لِيَّبَّكَ* “Allahım emrine hazırım” gibi.

Mübhem masdar, fiilin manası ile tam olarak aynı olan veya fiilin yerine geçen ve tekîd amaçlı kullanılan masdardır.

¹⁰ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, I, neş. Muhyiddîn ‘Abdulhamîd, İhyâu’d-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut, tsz, s.557; ‘Abbâs Hasan, *en-Nahvu’l-Vâfi*, II, s.163.

¹¹ Sarih masdar, meful-ü mutlak olur, müevvel masdar, meful-ü mutlak olmaz.

¹² ‘Abbâs Hasan, *en-Nahvu’l-Vâfi*, II, s.163.

¹³ el-Galâyîni, *Câmi’u’d-Durûsi’l-‘Arabiyye*, I, s.27; Ali Behâuddîn Buhdûd, *el-Medhalu’n-Nahvî*, s.122

¹⁴ İbn Ye’îş, *Şerhu’l-Mufasssal li’z-Zemahşeri*, I, neş. Seyyid Ahmed-‘Abdulcevâd ‘Abdulganî, el-Mektebetu’t-Tevfikiyye, Kahire, tsz, s.230.

Bunlar tensiye ve cemi yapılmaz¹⁵.

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا “Yerküre kendine has sarsıntısıyla sallandığı zaman”, ayetinde¹⁶ زُلْزَالَ masdarı زُلْزَلَ fiili ile tam olarak eşleşir ve aynı anlamdadır.

سَمِعَا وَطَاعَةً “Seni dinler ve itaat ederim/baş üstüne” ifadesinde سَمِعَا وَطَاعَةً masdarları, takdir edeceğimiz, أَسْمَعُ ve أَطِيعُ fiilleriyle tam olarak aynı anlamdadır. Muhtes masdar ise, fiiline sayı ve çeşit anlamı katan masdarlardır. Bunlar tensiye ve cemi olur¹⁷. هَجَمَ الْفِدَائِيُّ عَلَى عَدُوِّهِ هَجُومَ الْأَبْطَالِ “Fedai düşmanına karşı kahramanların saldırısı gibi/kahramanlar gibi hücum etti” cümlesinde, هَجُومَ masdarı, çeşit ve teşbih ifade etmektedir.

وَحَمَلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً “Yer ve dağlar kaldırılıp bir vuruşla birbirine çarpıldığı zaman” ayetinde¹⁸, دَكَّةً masdarı, sayı ifade etmektedir.

Burada masdar edatları ile yapılan masdar-ı müevvelerin mefûl-ü mutlak yerine geçmeyeceğini belirtmeliyiz¹⁹.

Mefûl-ü Mutlak-Tekîd İlişkisi

Arapçada tekîd, çok sayıda lafzi ve mana kavramları ile ve bazı edatlarla yapılmaktadır. Araplar değişik amaçlarla tekîd yapma ihtiyacı hissetmişlerdirler²⁰. Bunlardan bir kısmı şunlardır; Dinleyicinin dalgınlığına karşın konunun tam anlaşılmasını sağlamak, kapsamama düşüncesini ortadan kaldırma, mecâzî anlaşılmaları izâle etmek, konuyu zihne yerleştirmek, korkutma ve tazim²¹.

¹⁵ el-Galâyîni, Câmi‘u‘d-Durûsi‘l-‘Arabiyye, I, s.26

¹⁶ Zilzâl 99/1

¹⁷ el-Galâyîni, Câmi‘u‘d-Durûsi‘l-‘Arabiyye, I, s. 26; Ali Behâuddîn Buhdûd, *el-Medhalu‘n-Nahvî*, s.121.

¹⁸ Hakka, 69/14

¹⁹ İbnu‘s-Serrâc, *el-Usûl fi‘n-Nahv*, I, s.162.

²⁰ Muhammed el-Antâkî, *Dirâsât fi Fıkhî‘l-Luga*, Dâru‘ş-Şuruk, Beyrut, s.264-271.

²¹ es-Sâmerrâî, *Me‘âni‘n-Nahv*, III, s.115; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru‘l-Belâga*, s.159.

Mefûl-ü mutlak, lafzî tekîdlerden biridir. Mefûl-ü mutlakta temel anlam tekîddir. Mefûl-ü mutlak'ın bütün çeşitlerinde tekîd bulunur. Âmilin masdarı olarak geldiğinde mefûl-ü mutlak'ta tekîd, temel anlam; çeşit ve sayı ifade ettiğinde ise ikincil anlam olarak kullanılır. Mefûl-ü mutlakta masdarlar, mecazî anlam ifade etmez. Masdar, fiiliyle birlikte kullanıldığında mecâz olma ihtimali ortadan kalkar.

“Allah, Hz. Musa ile tam olarak konuştu”, ayetinde²² masdarın kullanımı nedeniyle mecazî anlam ortadan kalkmakta ve Allahın gerçek anlamda Hz. Musa ile konuştuğu ortaya çıkmaktadır.

Mefûl-ü Mutlak Kavramı

Mefûl-ü mutlak, âmilini tekîd etmek, sayısını belirtmek ve çeşidini ortaya koymak amacıyla fiilin masdarını veya müradifinin masdarının âmilden sonra getirilmesine denir²³.

Ayrıca masdara nâib olan kelimelere de mefûl-ü mutlak denir²⁴. Diğer bir deyişle mefûl-ü mutlak, mansub mübhem ve muhtas masdara denir²⁵.

“Çok yorucu bir yolculuk yaptım”, cümlesinde سفرا kelimesi, سافر fiilinin masdarı olup, mefûl-ü mutlak-tır.

فَاصِرٌ صَبْرًا حَمِيلًا “Resûlüm! Şimdi sen güzelce sabret” aye-

²² Nisa, 4/164.

²³ İbnu's- Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I, s.162; İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, I, neş. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, İhyâu'd-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, tsz, s.557; el-Galâyîni, *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabîyye*, III, s.26; Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâidul-Esâsiyye*, neş. Ahmed Kâsim, el-Mektebetul-'Asriyye, Beyrut, 1988, s.191. İbn Hişâm mefûl-ü mutlak'ı, âmilin etki ettiği “fazla/kayd” masdar olarak tarif eder. Bu tarifi diğerlerinden farkı, masdarın mûsned ve mûsnedün ileyih olarak kullanılmayıp ikincil öge olarak kullanılması gerektiğini ifade eder ki bu da önemli bir durumdur. İbn Hişâm bu özelliği, tarife almıştır. Bkz. İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, neş. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, byy, Dersadet, tsz, s.224.

²⁴ 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, II, s.166.

²⁵ 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, II, s.166.

tinde²⁶ صَبْرًا masdarı mefûl-ü mutlak olarak gelmiştir.

صَبْرًا عَلَى الشَّدَائِدِ “Sıkıntılara sabredin” cümlesinde de صَبْرًا masdarı, mefûl-ü mutlaka, nâib olarak gelmiş ve mefûl-ü mutlak görevini üstlenmiştir

Mefûl-ü Mutlakın Anlam Alanı

Mefûl-ü mutlakın, diğer mefûllerden farklı olarak çok sayıda anlamı bulunmaktadır. Bu anlamlar ve bunları ifade eden lafızlar birbirinden farklıdır. Bunlar;

a. Tekîd: Mefûl-ü mutlakın ilk ve temel anlamı, cümlede tekîd ve pekiştirme ifade etmektir²⁷. Tekîd, “pekiştirme, kuvvetlendirme, teyit etme, sağlamlaştırma gibi”²⁸ anlamlara gelmektedir. Âmilin, masdarı olarak getirilen bu çeşit mefûl-ü mutlak, lafız yönüyle, etkili ve çarpıcı bir özelliğe sahiptir. Lafız yönüyle etkili olan bu yapı, edebî ifadelerin vazgeçilmez üslûbu olarak ortaya çıkmaktadır.

فَأَخَذْنَا أَمَّهُمْ أَخَذَ عَزِيزٌ مُّقْتَدِرٌ “Biz de onları güç ve kudretimize lâyık bir şekilde yakaladık” ayetinde²⁹, أَخَذَ masdarı, lafız ve anlam yönüyle çok etkili bir konumdadır. Bu masdar, cümleye lafız yönüyle heybet ve ihtişam katmış hem de anlamı zihinde şüphe bırakmayacak şekilde eksiksiz ve tam olarak ifade etmiştir.

لَعِبَ حَسَنٌ لَعِبًا “Hasan çok oynadı”, cümlesinde, لَعِبًا masdarı, mefûl-ü mutlak yapısı içerisinde aslî anlamının dışına çıkarak, tekîd anlamı kazanmıştır. Bu cümlede mefûl-ü mutlak, tekîd belirttiği gibi, aynı zamanda fiili nitelediği için zarf konumundadır.

Sıfat bir kelime, mefûl-ü mutlakın yerine kullanıldığında fiili nitelediğinden dolayı zarf anlamı ifade etmektedir.

²⁶ Meâric, 70/5

²⁷ İbn ‘Akîl, Şerhu İbn ‘Akîl, I, s.557; İbn Hişâm el-Ensârî, Şerhu Katri’n-Nedâ ve Bellî’s-Sadâ, s.224.

²⁸ İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim, Lisânu’l-‘Arab, III, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1990, s.74

²⁹ Kamer, 54/42.

أتلو القرآن الكريم كثيرا “Kurân-ı Kerim’i çok okuyorum” cümlesinde, كثيرا sîfat-ı müşebbehesi, mefûl-ü mutlak yerine kullanılmış ve fiili niteleyerek zarf ve tekîd olarak kullanılmıştır.

Tekîd amaçlı olarak kullanılan bu tür masdarlara, masdar-ı tekîd adı verilmektedir³⁰.

Mübhem masdarla yapılan mefûl-ü mutlak, sadece tekîdle sınırlıdır. Sayı ve çeşit ilavesi yapılmaz. Sayı ve çeşit ilavesi yapılan muhtas masdarlarda, tekîd değil, sayı ve çeşit öne çıkar³¹.

b. Sayı: Mefûl-ü mutlakın anlamlarından biri de, فَعْلَةٌ kalıbında sayı ifade eden masdar-ı merre’nin kullanılmasıyla oluşur. فَعْلَةٌ kalıbı, bir kere bir iş yapmayı ifade eder. Bu kalıp, tensiye ve cemi olarak kullanılır³².

ضربَ الخادمُ العَقْرَبَ ضَرْبَةً “Hizmetli, akrebe bir kere vurdu”, cümlesinde, ضربة masdarı, bir kere vurmaya ifade eden mefûl-ü mutlaktır.

ضربَ الخادمُ العَقْرَبَ ضَرْبَتَيْنِ “Hizmetli, akrebe iki kere vurdu”, cümlesinde, ضربتین masdarı, iki kere vurmaya ifade eden mefûl-ü mutlaktır.

ضربَ الخادمُ العَقْرَبَ ضَرْبَاتٍ “Hizmetli, akrebe çok sayıda vurdu”, cümlesinde, ضربات masdarı, çok kere vurmaya ifade eden mefûl-ü mutlaktır.

تدور الأرض دورة في اليوم “Dünya günde bir kere döner”, cümlesinde de, دورة masdar-ı merresi, mefûl-ü mutlak olarak kullanılmıştır.

c. Çeşit: Mefûl-ü mutlakın anlamlarından biri de çeşit/nevi belirtmesidir. Bu tür, sîfat tamlaması olarak kullanıldığı gibi isim tamlaması olarak da kullanılır. İsim tamlamasında teşbih anlamı ortaya çıkar. Bu tür masdara nevi ya

³⁰ el-Galâyîni, Câmi’u’d-Durûsi’l-‘Arabiyye, I, s.130.

³¹ ‘Abbâs Hasan, en-Nahvu’l-Vâfi, s.166.

³² İbn ‘Akil, Şerhu İbn ‘Akil, I, s.558; İbn Hişâm el-Ensâri, Şerhu Kadru’n-Nedâ ve Bellu’s-Sadâ,s.224;

el-Galâyîni, Câmi’u’d-Durûsi’l-‘Arabiyye, I, s.130.

da hey'e adı verilmektedir³³.

يَتَّبِعُ النَّمْرُ وَثَوْبَ الْأَسَدِ cümlesini, “Kaplan, aslanın hamlesi gibi hamle yapar” şeklinde çevirebileceğimiz gibi, “Kaplan, aslan gibi hamle yapar” şeklinde de çevirmek mümkündür.

مَرَّ الْقَطَارُ مَرَّ السَّحَابِ “Tren bulutun geçişi gibi/bulut gibi geçti”.

هَجَمَ الْفِدَائِيُّ عَلَى عَدُوِّهِ هَجُومَ الْأَبْطَالِ “Fedai düşmanına karşı kahramanların saldırısı gibi/kahramanlar gibi hücum etti”.

مَسْتَطَابًا ثَنَاءً “Onu iyi bir şekilde övdüm”, أَثْنَيْتُ عَلَيْهِ ثَنَاءً مُسْتَطَابًا ifadesi, sıfat tamlaması olarak çeşit belirten mefûl-ü mutlak olarak gelmiştir.

Mefûl-ü Mutlak Çeşitlerinin Özellikleri

1. Mefûl-ü mutlakın bütün çeşitlerinde tekîd anlamının olması:

Âmilini tekîd eden mefûl-ü mutlak çeşidinde sadece tekîd anlamı olup sayı ve çeşit anlamı bulunmaz.

Âmilinin çeşidini belirten mefûl-ü mutlakta iki anlam bulunur. Âmilini tekîd etmek ve çeşidini belirtmek. Ancak bunda çeşidini belirtmek daha ön plandadır³⁴.

نَظَرْتُ لِلْعَالَمِ نَظْرَ الْإِعْجَابِ وَالتَّقْدِيرِ “Alime hayranlık ve takdir nazarıyla baktım”, cümlesinde نَظْرَ الْإِعْجَابِ isim tamlaması, çeşit belirttiği gibi aynı zamanda fiili de tekîd etmiştir. Ancak çeşit özelliği öne adı çıkmaktadır. أَصْفَحَ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ “Güzel bir şekilde affet”, cümlesinde الصَّفْحَ الْجَمِيلَ sıfat tamlaması da, çeşit belirttiği gibi aynı zamanda fiili de tekîd etmiştir. Ancak çeşit özelliği ön plandadır.

Âmilinin sayısını belirten mefûl-ü mutlakta da iki anlam bulunur. Âmilini tekîd etmek ve sayısını belirtmek. An-

³³ İbn ‘Akil, Şerhu İbn ‘Akil, I, s.559; İbn Hişâm el-Ensârî, Şerhu Kadru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ,s.224;

el-Galâyîni, Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye, I, s.13; Ali Behâ'uddîn Buhdûd, el-Medhalu'n-Nahvî, s. 122.

³⁴ ‘Abbâs Hasan, en-Nahvu'l-Vâfi, II, s.165.

cak bu mefûl-ü mutlak çeşidinde sayı durumu öne çıkmaktadır³⁵. قرأتُ الكتابِ قرائتين “Kitabı iki kere okudum”, cümlesinde, قرائتين masdar-ı merre, sayı belirtmekte aynı zamanda tekîd ifade etmektedir. Ancak sayı ifade etmesi ön plandadır.

Bir cümlede mefûl-ü mutlakın üç anlamı da olabilir. Bu durumda sayı ve çeşit ön planda olup, tekîd anlamı en sonda ortaya çıkar³⁶. رُتُّ الأَثَارِ الرَّائِعَةِ ثَلَاثَ زَوْرَاتٍ طَوِيلَةٍ “Şahane eserleri, üç uzun ziyaret yaptım”, cümlesinde, hem sayı, hem çeşit üçüncü olarak da tekîd anlamı bulunmaktadır.

Tekîd ifade eden mefûl-ü mutlak sayı ve çeşidi kabul etmez. Sayı ve çeşit belirten mefûl-ü mutlakta ise kendileri ön planda olup, ikincil anlam olarak tekîd anlamı ortaya çıkar.

2. Mefûl-ü mutlak çeşitleri, tesniye ve cemi olma açısından farklılık arzemesi:

a. Tekîd ifade eden mefûl-ü mutlak her zaman müfred gelir. Tesniye ve cemilik kabul etmez³⁷.

واذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَّ لِمَنْ أَتَىٰ إِلَيْهِ تَبًّا يَلَا “Rabbinin adını an. Bütün varlığını O'na yönel” ayetinde³⁸ تَبًّا يَلَا masdarı, tekîd ifade edip, müfred gelmiştir.

b. Çeşit ve sayı ifade eden mefûl-ü mutlak müfred geldiği gibi, tesniye ve cemi de gelebilir³⁹. ضَرَبَ الخَادِمَ العَقْرَبَ ضَرْبَتَيْنِ “Hizmetli, akrebe iki kere vurdu”, cümlesinde, mefûl-ü mutlak tensiye gelmiştir.

سَرَّتْ سَيِّئَاتُ المَهْلِ والسَّرِيعِ “Yavaş ve hızlı yüreyen kişiler gibi yürüdüm”, cümlesinde, mefûl-ü mutlak tesniye gelmiştir.

أَكَلَتِ الحَيَّةُ الطِفْلَ “Hizmetli, akrebe çok sayıda vurdu”, cümlesinde, mefûl-ü mutlak cemi olarak gelmiştir.

³⁵ ‘Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfî*, II, s.165.

³⁶ ‘Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfî*, II, s.165.

³⁷ İbn Ye’îş, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, I,s.231.

³⁸ Müzzemmil, 73/8

³⁹ İbn Ye’îş, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, I,s.231.

3. Mefûl-ü mutlakın geliş şekilleri:

Mefûl-ü mutlak olan masdar, tenvinli, harf-i tarifli, isim tamlaması ve sıfat tamlaması olarak dört farklı şekilde gelebilir⁴⁰.

a. Tenvinli gelişi: Mefûl-ü mutlak genel olarak tenvinli gelir.

إِنَّهُ الْوَلَاةُ كَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلُّوا سَلَامًا

“Allah ve melekleri, Peygamber'e çok salevât getirirler. Ey müminler! Siz de ona salâvat getirin ve tam bir teslimiyetle selam verin”.

b. Muzaf gelişi:

فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدَّوْهَا كَالطَّمَّةِ “Birisine tamamen kapılıp da diğerini askıya alınmış gibi bırakmayın”⁴¹.

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا “Yerküre kendine has sarsıntısıyla sallandığı zaman”⁴².

c. Harf-i tarifli gelişi:

فِيَعَذَّبَهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ “Allah onları enbüyük azapla azaplandıraktır”⁴³

d. Sıfat tamlaması olarak gelişi:

فِيَأْتِيَنَّكُمْ جَزَاءُ مَوْفُورًا “İyi bilin ki hepinizin cezası cehennemdir. Tam bir ceza!”⁴⁴

4. Mefûl-ü mutlakta âmilin tekîd edilmesi:

Mefûl-ü mutlakın, âmilini tekîd etmesinden maksat fiilin tekîd edilmesi mi, yoksa masdarın tekîd edilmesi midir? Bu konuda iki görüş bulunmaktadır.

a. Fiilin tekîd edilmesi: Mefûl-ü mutlak olarak gelen masdar, âmilini (fiil ve fiilden türemiş kelimeler) tekîd eder.

⁴⁰ el-Galâyîni, Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye, I, s. 27

⁴¹ Nisa, 4/129

⁴² Zilzâl, 99/1

⁴³ Gaşîye, 88/24

⁴⁴ İsrâ, 17/63

Bu görüş genel kanaattir. وَأَكْبَدُ كَيْبًا “Ben de iyi bir tuzak kurardım”, ayetinde⁴⁵ كَيْبًا masdarı, fiili tekîd etmektedir.

b. Masdarın tekîd edilmesi: Bu görüşe göre, mefûl-ü mutlak maksat, masdarı tekîd eder. قَمْتُ قِيَامًا “Çokça ayağa kalktım” cümlesinde, قِيَامًا masdarıyla yine masdar tekîd edilmiştir.

Bu görüşe göre, masdar fiili tekîd etmez, zira fiilin tekîdi, onun iki kere tekrar edilmesi ile olur. قَامَ قَامَ “Kalktı, kalktı” cümlesinde fiil tekîd edilmiştir. Bu cümlede hem zaman hem de hades vardır.

Hadesin tekîdinde ise masdar getirilir⁴⁶. قَامَ خَالِدًا قِيَامًا “Halit tam kalktı”. Buna göre, âmil, ister fiil olsun isterse sıfat kökenli bir kelime olsun mefûl-ü mutlakta tekîd, âmile değil, âmilin masdarına yapılmaktadır.

4. Mefûl-ü mutlak’ın fiili, lâzım ve müteaddî olabilir.

Mefûl-ü mutlakta, fiilin lâzım ya da müteaddî olması şart değildir⁴⁷. مَرَّ مَرًّا “Çok uğradı” cümlesinde, مَرَّ lâzım fiili, masdarını mefûl-ü mutlak olarak almıştır.

Mefûl-ü Mutlak’ın Âmilleri

Mefûl-ü mutlak’ın âmili yaygın olarak fiil olmakla birlikte zaman zaman fiilden türemiş masdar, ism-i fâil, ism-i mefûl ve sıfat-ı müşebbehe olarak da kullanıldığı görülür.⁴⁸

a. Fiil olması:

سَافَرْتُ سَفْرًا مَتَعِبًا “Çok yorucu bir yolculuk yaptım” cümlesinde, سَفْرًا masdarının âmili, سَافَرْتُ fiilidir.

تَتُورُ الْبَرَائِكِينَ فِي بَعْضِ الْجِهَاتِ ثَوْرَانًا شَدِيدًا “Volkanlar, bazı bölgelerde

⁴⁵ Tarık, 86/16

⁴⁶ Fâzil es-Sâmerrâî, *Me’ânî’n-Nahv*, II, s.131.

⁴⁷ İbnu’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-Nahv*, I, neş. el-Huseyn el-Fetlî, Muessesetu’-Risâle, Beyrut, 1999, s.159; et-Temimî, *Keşfu’l-Muşkil fi’n-Nahv*, s.111.

Fâzil es-Sâmerrâî, *Me’ânî’n-Nahv*, II, s.130.

⁴⁸ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, I, s. 562; Mahmûd Matrâcî, *fi’n-Nahv ve Tatbikâtihî*, Darun-Nehda, Beyrut, 2008, s.333.

çok şiddetli şekilde patlar” cümlesinde, ثورانا masdarının âmili, تنور fiilidir.

اسع سعي أخيك “Kardeşinin çalışması gibi çalış” cümlesinde, سعي masdarının âmili, اسع fiilidir.

b. Masdar olması:

الانجليزُ تولعُ ونَ بأسته همال الشاي استعمالا “İngilizler çayı çok fazla tüketirler” cümlesinde, استعمالا masdarının âmili, kendinden önce gelen استعمال masdarıdır.

بُهَجُ نبي تقديرُ الحقائقَ تقديرا دقيقا “Gerçekleri tam olarak takdir etmen benim hoşuma gidiyor” cümlesinde, تقديرا masdarının âmili, kendinden önce gelen ve fâil konumunda bulunan تقدير masdarıdır.

c. İsm-i fâil olması:

الجنديُّ باذلُ روحه بذلا “Asker, bütün gücünü sarfediyor” cümlesinde, بذلا mefûl-ü mutlakın âmili, kendinden önce gelen ve haber konumunda kullanılan باذل ism-i fâilidir.

d. İsm-i mefûl olması:

اللوحةُ مرسومةٌ رسما تعبيرياً “Levha çok anlamlı bir şekilde çizilmiş” cümlesinde, رسما mefûl-ü mutlak’ının âmili, kendinden önce gelen ve haber konumunda bulunan مرسومة ism-i mefûlüdür.

e. Sıfat-1 müşebbehe:

الجميلُ حسنةٌ مناظره حسنا منعشا “Dağın manzarası insanı dinçleştirerek kadar çok güzeldir” cümlesinde, رسما mefûl-ü mutlak’ının âmili, kendinden önce gelen ve haber konumunda kullanılan حسنة sıfat-1 müşebbehesidir.

لبنان لطيفٌ جوه لطفاً منعشا “Lübnan’ın havası son derece dinçlik verecek şekilde hoştur” cümlesinde, لطف mefûl-ü mutlak’ının âmili, kendinden önce gelen ve haber konumunda kullanılan لطيف sıfat-1 müşebbehesidir.

f. İsm-i Tafdil:

خالد أكرمهم كرما “Halit onların son derece en cömert olanı-

dir” cümlesinde, كرم masdarının âmili, kendinden önce gelen اكرم ism-i tafdilidir.

علي أشجعُ هم شجاعة “Halit onların en çok cömert olanıdır” cümlesinde, شجاعة masdarının âmili, kendinden önce gelen أشجع ism-i tafdilidir.

Mefûl-ü Mutlak’ın Yerine Geçen Kelime Grupları

Mefûl-ü mutlakın aslî kullanımı, fiilin veya fiilden türemiş masdar, ism-i fail, ism-i mefûl ve sıfatı müşebbehe gibi müştak isimlerin masdarının getirilmesi ile oluşur. Ancak mefûl-ü mutlakın masdar olarak kullanılması dışında farklı biçimlerde de kullanıldığı görülür. Bu kullanımlar şunlardır⁴⁹.

a. Fiilin mürâdifî (eş anlamlısı) olması: Mefûl-ü mutlak, fiilin kendi masdarı yerine, mürâdifinin getirilmesi ile de yapılır. قمت وقوفا سريعا للقادم العظيم “Büyük komutan için çok hızlı bir şekilde ayağa kalktım” cümlesinde, وقوفا masdarı, قام fiilin mürâdifidir.

غداً العصفور غناءً “Serçe çok güzel öttü” cümlesinde ise, غداً masdarı, غرد fiilin mürâdifidir.

b. İsmü’l-masdar olması: İsm-i masdar, mezid fiillerin masdarları yerine bu masdardan harf sayısı yönüyle daha az olan ve aynı anlama gelen başka bir masdara denilmektedir⁵⁰. Bu da genellikle sülasi fiillerin masdarlarıdır.

سلم القادم سلاما “Komutan çok canlı selam verdi”, cümlesinde, سلاما ismü’l- masdarı, سلم fiilinin masdarı تسليم kelimesinin yerine kullanılmıştır.

c. Masdarın sıfatı olması: سارت السيارة سريعا “Araba, hızlıca gitti”, cümlesinde, سريعا sıfatı, سارت fiilinin masdarı yerine

⁴⁹ İbn ‘Akil, Şerhu İbn ‘Akil, I, s.562-565; Ebu’l-Abbâs Muhammed b.Yezid el-Muberrred, el-Muktedab, II, neş.Muhammed ‘Azime, ‘Âlemu’l-Kutub, Kâhire, tsz; s.302; Mahmûd Matrâcî, fi’n-Nahv ve Tatbikâtihi, s.335; ‘Abbâs Hasan, en-Nahvu’l-‘Vâfi, II, s.171-172; el-Galâyîni, Câmi’ud-Durûsi’l-‘Arabiyye, I, s. 27-29

⁵⁰ el-Galâyîni, Câmi’u’d-Durûsi’l-‘Arabiyye, I, s.131

kullanılmıştır.

d. Kemâliye anlamında kullanılan أي edatının masdara muzâf olması:

أحبّ وطني أي حبّ “*Vatımı tam manasıyla seviyorum*” cümlesinde, أي edatı, أحبّ fiilinin masdarı yerine kullanılmıştır. Takdiri: *جا كاملا “tam manası ile sevmek”*.

e. بعض kelimesinin fiilin masdarına muzâf olması:

أحسنك الإحسان “*Tamamıyla iyilik yaptım*” cümlesinde, كلّ kelimesi, أحسن fiilinin masdarı yerine kullanılmıştır.

أرتاح بعض الارتياح “*Biraz rahatlıyorum*” cümlesinde, بعض kelimesi, أرتاح fiilinin masdarı yerine kullanılmıştır.

f. Masdarın nevine delâlet etmesi:

مشى الهونا “*Yavaşça yürüdü*” cümlesinde, الهونا kelimesi “*yavaş*” anlamında olup, مشى “*yürümek*” fiilinin nevine delâlet etmektedir.

جلس الطفل القرفصاء “*Dizlerini karnına çekerek oturdu*” cümlesinde, القرفصاء kelimesi “*karnına çekmek*” anlamında olup, جلس “*oturmak*” fiilinin nevine delâlet etmektedir.

g. Masdarın sayısı olması:

دوّت الساعة ثلاث ساعات “*Saat, üç saat süresince çaldı*” cümlesinde, ثلاث sayısı, دوّت fiilinin masdarı yerinde kullanılmıştır.

زرتك عشرين زيارة “*Seni yirmi kere ziyaret ettim*” cümlesinde, عشرين sayısı, زار fiilinin masdarı yerinde kullanılmıştır.

h. İsm-i işaretin, masdara işaret etmesi:

قلت هذا القول “*Bu sözü söyledim*” cümlesinde, هذا ism-i işareti, kendinden sonra gelen masdara, işaret ettiği için, mefûl-ü mutlak’ın yerine geçmiştir. القول masdarı ise bedel konumundadır.

سعت ذلك السعي الحثيث “*O hızlı çalışma için gayret göster-*

dim” cümlesinde, ذلك ism-i işareti, kendinden sonra gelen masdara işâret ettiği için, mefûl-ü mutlak’ın yerine geçmiştir. السعي masdarı ise bedeldir.

1. Alet isminin masdar yerine kullanılması:

طَعْنُهُ رَمَحًا “Onu mızrakla yaraladım” cümlesinde, رَمَحًا ism-i aleti, طَعْنُ fiilinin masdarının ism-i aleti olduğundan mefûl-ü mutlak’ın yerine geçmiştir.

سَقَيْتُ الْعَطْشَانَ كُوبًا “Susamış kişiye bardakla su verdim” cümlesinde, كُوبًا ism-i aleti, سَقَيْتُ fiilinin masdarının ism-i aleti olduğundan mefûl-ü mutlak’ın yerine geçmiştir.

i. Fiilin masdarına râci olan zamirin kullanılması:

أَكْرَمْتُ خَالِدًا إِكْرَامًا لَا أَكْرَمَهُ أَحَدًا “Başkasına yapmadığım ikramı Halid’e yaptım” cümlesinde, إِكْرَامًا zamiri أَكْرَمْتُ masdarına râci olduğundan dolayı mefûl-ü mutlak konumunda gelmiştir. Ayrıca إِكْرَامًا masdarı, أَكْرَمْتُ fiilinin mefûl-ü mutlak’ıdır. Bu cümlede iki tane mefûl-ü mutlak kullanılmıştır.

كَيْفَ آتَىٰ أَعْدَابُهُ عَذَابًا لَا يُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ “Kâinatta hiç bir kimseye etmediğim azabı ona edeceğim”, ayetinde⁵¹, آتَىٰ zamiri أَعَذَّبْتُ masdarına râci olduğundan dolayı mefûl-ü mutlak konumunda gelmiştir. Ayrıca عَذَابًا masdarı, أَعَذَّبْتُ fiilinin mefûl-ü mutlak’ıdır. Bu ayette de iki tane mefûl-ü mutlak kullanılmıştır.

أَيُّ رَيْحٍ أَتَىٰ رِيحًا “Ne tür bir kazanç elde ettin?”, cümlesinde, أَتَىٰ soru edatı, رِيحًا masdarına muzaf olduğundan mefûl-ü mutlak konumundadır.

وَسِعَّطُمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيُّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ “Zulmedenler, nasıl bir yıkılışla yıkılacaklarını anlayacaklardır,” ayetinde,⁵² أَيُّ soru edatı, مُنْقَلَبٍ masdarına muzaf olduğundan mefûl-ü mutlak olarak gelmiştir.

⁵¹ Maide, 5/115

⁵² Şuarâ, 26/227

k. istifhamiyye: كَمْ خَطْوَةَ خَطَوْتَ “Kaç adım attın”, cümlesinde كَمْ soru edatı, fiilinin masdarına yönelik soru sorduğu için mefûl-ü mutlak olarak gelmiştir.

l. haberiye: كَمْ تَكْرِيمَ أَكْرَمْتَ أَبِي “Babama ne kadar da çok ikram ettin”, cümlesinde كَمْ haberiye edatı, fiilinin masdarına tekîd yaptığından dolayı mefûl-ü mutlak olarak gelmiştir.

m. Şartıyye: أَيُّ دَرْسٍ تَدْرُسُ تَسْتَفِدُ “Hangi dersi okursan oku, istifade edersin”, cümlesinde أَيُّ şart edatı, fiilinin masdarına muzaf olduğundan dolayı mefûl-ü mutlak konumundadır.

n. Hazfedilmiş masdarın sıfatı olması:

تَكَلَّمْتُ أَحْسَنَ لَهْ كَلَامٍ “En güzel şekilde konuştum”, cümlesinde, أَحْسَنَ sıfatı, تَكَلَّمْتُ fiilinin hazfedilmiş masdarının nâibi olarak geldiğinden mefûl-ü mutlak konumundadır.

Sıfatın, masdarın nâibi olarak getirilme amacı anlam ittisası içindir⁵³. وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا ayetinde⁵⁴ كَثِيرًا sıfatı, iki anlamı ifade eder.

a. ذَكْرًا كَثِيرًا “çok zikretme”

b. وَقْتًا كَثِيرًا “çok zaman”

Bu ayette, masdar hazfedilmeseydi, masdar sadece tekîd anlamı ifade edecekti.

وَبِصَدَقَاتِهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا “Allah’ın yolunda çokça alıkoymaları sebebiyle”⁵⁵ ayetinde⁵⁶ كَثِيرًا sıfatı üç anlamda kullanılmıştır: Masdar, vakit ve insanlar.

Mefûl-ü Mutlak’ın Âmilinin Hazfi

Mefûl-ü mutlak’ı nasbenden âmile işaret eden bir karine bulunduğu âmil hazfedilir⁵⁷. Bunlar;

⁵³ Fâzıl es-Sâmerrâî, *Me’âni’n-Nahv*, II, s.142.

⁵⁴ Al-i İmrân, 3/42

⁵⁵ Nisa, 4/160

⁵⁶ Nisa, 4/160

⁵⁷ İbn ‘Akil, *Şerhu İbn ‘Akil*, I, s.563.

a. Soru kalıplarında:

هل حفظت الدرس؟ “Dersi öğrendin mi?” sorusuna âmil hazfedilerek نعم حفظا جيِّدا “Evet iyi bir şekilde” denilir. Takdiri: أحفظه “Evet iyi öğrendim”, şeklindedir.

b. Manevi karine bulunması durumunda:

تُساوِرُ سفرا ميمونا “Hayırlı yolculuklar”, ifadesinin takdiri: سفرا ميمونا “Hayırlı yolculuklar yapın”, şeklindedir.

تُحَجِّجُ حَاجًا مبرورا “Kabul olmuş bir hac”, ifadesinin takdiri: حَاجًا مبرورا “Kabul olacak bir hac yapasın”, şeklindedir.

c. Masdar talep bildirdiğinde âmil hazfedilir⁵⁸.

Talepifadesi, emir, nehiy ve dua kalıplarında gelir. Bunlar şunlardır;

1. Emir: Masdar, emir ifade ettiğinde, mefûl-ü mutlak olur⁵⁹.

إِحسانا إلى الناس “İnsanlara iyilik ediniz”, ifadesinde, إحسانا masdarı, hazfedilmiş fiilinin, mefûl-ü mutlak’ı konumundadır.

سَمِعَا النَّصِيحَةَ “Nasihati dinle”, ifadesinde, سَمِعَا masdarı, hazfedilmiş fiilinin, mefûl-ü mutlak’ıdır.

صَبِرَا عَلَى الشَّدَائِدِ “Sıkıntılara sabret”, ifadesinde, صَبِرَا masdarı, hazfedilmiş fiilinin, mefûl-ü mutlak’ı olarak gelmiştir.

فَإِذَا لَقِيْتُمْ الْمُؤْمِنِينَ كَفُّرُوا فَضْرَبَ الرَّقَابَ “(Savaşta) inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman boyunlarını vurun”, ayetinde⁶⁰, ضْرَبَ masdarı, emir anlamında olduğundan mefûl-ü mutlak konumundadır.

2. Nehiy: Masdar, nehiy ifade ettiğinde, mefûl-ü mutlak olur.

⁵⁸ Mahmûd Matrâcî, *fi'n-Nahv ve Tatbîkâtihî*, s. 339

⁵⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Cumel*, neş. Fahreddin Kabâve, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1985, s.58; Mahmûd Matrâcî, *fi'n-Nahv ve Tatbîkâtihî*, s. 339.

⁶⁰ Muhammed, 47/4

كسلا “Çalışın, tembellik etmeyin”, ifadesinde, كسلا masdarı, hazfedilmiş fiilinin, mefûl-ü mutlak’ı konumundadır.

هزلا “Ciddi olun, alaya almayın”, ifadesinde, هزلا masdarı, hazfedilmiş fiilinin, mefûl-ü mutlak’ıdır.

3. Dua: Masdar, dua ifade ettiğinde, mefûl-ü mutlak olur.

رحمةً للبائس “Zor durumda olana merhamet edin”, ifadesinde, رحمةً masdarı, hazfedilmiş fiilinin, mefûl-ü mutlak’ıdır.

4. Taaccüb bildiren soru: Masdar, taaccüb ifade ettiğinde, mefûl-ü mutlak olur.

أكسلا وقد نجح رفاقك؟ “Arkadaşların başarılı olduğu halde sen tembellik mi yapıyorsun”, ifadesinde كسلا masdarı, taaccüb ifade ettiğinden mefûl-ü mutlak konumundadır.

d. Azarlama ifade eden soru: Masdar, azarlama ifade ettiğinde, mefûl-ü mutlak olur. “İmtihan yaklaşığı halde sen ihmalkar mı davranıyorsun”, ifadesinde إهمالا masdarı, azarlama ifade ettiğinden mefûl-ü mutlak konumundadır.

e. Masdar kendinden önceki durumunakibetini ifade ederse: Bu durum iki kere إما edatın tekrarı ile olur.

سأسعى فإما نجاحا وإما إخفاقا “Çalışacağım, ya başaracağım ya da başarısız olacağım” cümlesinde, نجاحا ve إخفاقا kelimeleri, önceki durumun tafsilatı ve açıklaması olduğu için mefûl-ü mutlak konumundadır.

فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فِيمَا مَنَّا بَعْدَ وَإِذَا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَبِيبُ أَوْرَاقَهَا “Savaş sona erince de artık ya karşılıksız veya fidye karşılığı salverin”, ayetinde مَنَّا ve فِدَاءٌ kelimeleri, önceki durumun tafsilatı ve açıklaması olduğu için mefûl-ü mutlak olarak gelmiştir.

f. Masdar kendini tekîd ederse:

لك علي ألف ليرة إقرارا “Senin bende tam bin liran var”, ifadesinde إقرارا masdarı mefûl-ü mutlak olarak gelmiştir.

g. Masdar, manayı tekîd ederse: Bu durumda masdar mecazî anlaşılmayı ortadan kaldırır. هذا أخي حقا “*Bu benim hakiki kardeşimdir*”, cümlesinde حقا masdarı cümleyi tekîd ettiğinden mefûl-ü mutlak konumundadır.

h. Âmil, masdarı hasrederse: Masdar, âmil tarafından hasr edilirse (daraltma) , âmil hazfolur. ما أنت إلا أملا “*Sen ancak hayal kuran insansın*”, cümlesinde, أملا masdarı, mefûl-ü mutlak konumundadır.

1. Masdar üzerine atıf olursa: Cümlede masdar üzerine başka bir masdar atfedilirse, bu masdar mefûl-ü mutlak olur. الجاهل لا علما ولا إدراكا “*Cahil ne bilebilir ne de idrak edebilir*”, cümlesinde, إدراكا masdarı, علما masdarına atıf yapıldığından, âmil hazfedilmiştir. إدراكا masdarı mefûl-ü mutlak olarak kullanılmıştır.

i. Masdar tekrar ederse: Cümlede masdarın tekrarı durumunda âmil hazfedilir ve tekrar eden masdar mefûl-ü mutlak olarak gelir. الطفل بكاء بكاء “*Çocuk çok ağlıyor*”, cümlesinde, بكاء ikinci masdar mefûl-ü mutlaktır.

Mefûl-ü Mutlak Olarak kullanılan Masdarlar

Arap dilinde bazı masdarlar ifadede vecizlik, kullanımda kolaylık, konuşma ve yazıda güzellik ve letafet olması için âmilleri hazfedilerek kullanılır. Bu ifadeler hazfedilmiş fiilin mefûlleri olarak kullanılır⁶¹. Bunlar;

- a. حَمْدًا لِلَّهِ وَشُكْرًا “*Allah’a hamd ve şükrederim*”.
- b. سَمْعًا وَطَاعَةً “*Baş üstüne*”.
- c. عَجَبًا “*Şaşırıyorum*”.
- d. حُبًّا وَكِرَامَةً “*Baş üstüne*”.
- e. سُبْحَانَ اللَّهِ “*Allah’i noksan sıfatlardan tenzih ederim*”.
- f. حَاشَ اللَّهُ “*Hâşâ*”.
- g. الْبَلِّئَةَ “*Elbette*”.
- h. وَرِيحَةً “*Merhamet ederim*”.

⁶¹ Ahmed Muhtâr-Mustafa en-Nahhâs-Muhammed Hamâse, *en-Nahvu’l-Esâsî, Zâtu’s-Selâsîl*, Kuveyt, 1994, s.401.

- i. وَبِئْسَ مَا يَدْعُونَ “Acı veriyor”.
- j. أَيْضًا “O da”.
- k. حَقًّا “Hakikaten”.
- l. حَسَنًا “İyi olmuş”.
- m. عَفْوًا “Özür dilerin”.
- n. مَطْرُورًا “Özür dilerim”.
- o. فِئْلًا “Füli olarak”.

أَيْضًا fiilinin masdarı olan أَيْضًا kelimesi, çok yaygın olarak kullanılır. أَيْضًا masdarı, mefûl-ü mutlak olarak irâb edilir. أَيْضًا بِالْجَانِزَةِ أَيْضًا فَازَ خَالِدٌ بِالْجَانِزَةِ أَيْضًا “Aynı şekilde Halit te ödül aldı”.

حَقًّا kelimesi de yaygın olarak mefûl-ü mutlak olarak kullanılır.

أَشَدُّهُ حَقًّا الْإِرْشَادَ “Onu hakkıyla irşad ettim”.

حَقًّا masdarı, tenvinli olduğunda mefûlü mutlak olabileceği gibi zaman zarfı da olabilir. حَقًّا أَنَّهُ مُجِدِّ هَدِّ حَقًّا cümlesinde, حَقًّا kelimesi mefûlü mutlaktır.

كَيْف edatı taaccüb ifade ederse mefûl-ü mutlak ⁶², hal ve durum ifade ederse hâl olur. أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ “Rabbinin fîl sahiblerine neler yaptığını görmedin mi?” ayetinde⁶³, كَيْف edatının mefûl-ü mutlak olarak kullanıldığı görülür. Ancak bu edata durum ve hâl anlamı verildiği zaman hâl olur.

Tesniye Olarak Kullanılan Mefûl-ü Mutlaklar

Mefûl-ü mutlak olarak kullanılan bazı masdarlar, mübalağa amaçlı tensiye olarak kullanılır ve muhatab zamirine muzaf olur⁶⁴. Bazıları şunlardır;

بِسْعَدِيكَ “Allah seni çok mutlu etsin”

حَنَانِيكَ : “Allah senin merhametini çok artırsın”

⁶² Matrâcî, fi'n-Nahvî ve Tatbikâtihî, s.105.

⁶³ Fîl, 105/1

⁶⁴ Sibeveyh, *el-Kitâb*, neş. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1988, I, 348; Mahmûd Matrâcî, *fi'n-Nahv ve Tatbikâtihî*, s. 342.

دوَأَلِك : “Allah senin dolaşımını kolaylaştırsın”

حذاريك: “Çok çok dikkatli ol”

Mefül-ü Mutlak Ve Lafız-Anlam

Mefül-ü mutlak'ın lafzî tekîd kapsamında olduğunu belirtmiştik. Mefül-ü mutlak, lafız ve anlam açısından da önemli bir yere sahiptir. Mefül-ü mutlak, cümleye lafzî yönden güzellik, zerâfet, akıcılık, cinâs güzelliği katar. Fesâhat yönünden kulakta hoş bir sada bırakır ve dinleyiciyi rahatlatır. Konunun durumuna göre dinleyiciyi uyarır, korkutur ve yanlışından dönmesi için görkemli bir üslup sunar. Lafzî yönden meful-ü mutlak'ın öne çıkan bu özelliklerinin Kurân-ı Kerim'de, meful-ü mutlak'ı, Allah'ın zâtı, Allah'a yöneliş, kafirleri uyarma, nimetlerin verilmesi, zâlimlerin âkibeti, cehennemlikler vs.hakkında kullanıldığını görmekteyiz.

وَالنَّاشِطَاتِ نَشِطًا وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا فَالسَّابِقَاتِ سَبَقًا وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتَّبِعُهَا الرَّادِفَةُ

“Söküp çıkaranlara, yavaşça çekenlere, yüzdükçe yüzzenlere, yanıştıkça yanşanlara... andolsun ki, büyük bir sarsıntının olacağı o günde o sarsıntıyı başka bir sarsıntı takip edecektir”, ayetinde⁶⁵dört tane meful-ü mutlak'ın kullanımı, ayete muhteşem bir lafzî güzellik ve görkem kazandırmıştır. Ayet kıyametin kopacağını meful-ü mutlak'ın lafzî tekîdi çerçevesinde bazı önemli olaylara yemin ederek ikrar etmektedir. Masdar yerine kullanılan lafızlar sayesinde meful-ü mutlakta farklı ve ilginç kelime gruplarıyla tekîdin ortaya çıkması, cümleye lafzî bir güzellik ve üslup çeşitliliği kazandırmıştır. Masdarın emir yerine kullanılması üslûbu ise meful-ü mutlak'ın etkisi açısından oldukça çarpıcıdır.

Mefül-ü mutlak, anlam olarak da önemli bir görev icra etmektedir. Mefül-ü mutlak, cümleye tekîd anlamı kattığı gibi, çeşit ve sayı anlamı da katmaktadır. Çeşit ifade eden meful-ü mutlak, isim tamlaması olarak kullanıldığında çeşit belirttiği gibi teşbih de ortaya koymaktadır.

⁶⁵ Nâziat, 79/1-7.

Bunun dışında mefûl-ü mutlak'ın lafız ve anlam yönünden durumunu konu çerçevesinde özet halinde ele alalım.

1. Mefûl-ü mutlak, masdarın kullanım alanını ve anlam çerçevesini genişletmiştir.

2. Mefûl-ü mutlak, âmillerinin hazfiyle kısa ve icâz üslubu sayesinde etkili ve anlamlı cümle ortaya koymuştur. شَكَرًا masdarı, kısa ifadesiyle cümlenin yerine geçmektedir. أَشْكُرُ “Teşekkür ederim” anlamındadır.

3. Masdar, bazen âmilinin hazfi durmunda emir anlamı kazanır. صَبِرًا عَلَى الشَّدَائِدِ “Sıkıntılara sabredin”.

4. Sıfat kökenli kelimenin mefûl-ü mutlak yerine kullanılması lafız ve anlam açısından önemlidir. Sıfatın, masdarın nâibi olarak getirilme amacı anlam genişliği (ittisa') içindir⁶⁶. ذَكَرًا كَثِيرًا ayetinde كَثِيرًا sıfatı, iki anlamı ifade eder. ذَكَرًا كَثِيرًا “çok zikretme” ve وَقْتًا كَثِيرًا “çok zaman”.

5. Edatının değişik kullanım şekilleriyle mefûl-ü mutlak olarak kullanımı lafız ve anlam açısından etkilidir.

6. بَعْضُ كَلِّ kelimelerinin mefûl-ü mutlak olarak kullanılması, bu lafızların anlam genişliğine neden olmaktadır.

7. Sayının, işaret isminin, zamirin, alet isminin, taaccüb ifade eden lafızların vb. mefûl-ü mutlak olarak kullanılması da anlam genişliği açısından önemlidir.

8. Mefûl-ü mutlak'ın masdar ya da masdar yerine kullanılması, belâğatın meânî ilmi açısından farklı üslupların ortaya çıkmasına ve onların değişik amaçlarda kullanılmasına imkan sağlamıştır.

Sonuç

Mefûl-ü mutlak'ın, mutlak olarak adlandırılması, diğer mefûllerin aksine âmilin masdarını, harf-i cer ve zarf alması nedeniyledir. Diğer bir deyişle mefûl-ü mutlak harf-i

⁶⁶ Fâzıl es-Sâmerrâî, *Me'ânî'n-Nahv*, II, s.142.

cer ve zarflarla kayıtlı değildir. Mefûlü mutlak, masdarın tekîdi, çeşidi ve sayısını belirtmek için kullanılır. Mefûlü mutlak, mansub masdarlardan yapılıdır. İlk dönemlerde mefûl-ü mutlak'a, masdar ve hades adı da verilmiştir.

Mefûlü mutlak lafız-anlam yönünden farklı bir üslup oluşturduğu gibi masdar yerine kullanılan çok miktarda öğeler, yeni ve farklı lafız-anlam güzelliği ortaya koymuşlardır. Ayrıca yaygın olarak veciz şekilde kullanılan mefûlü mutlak kalıpları da lafız-anlam açısından önem arz etmektedir. Mefûl-ü mutlak, Arap dilinde kullanılan tekîd edatları ve kelimeleri içerisinde lafzî tekîd olarak kullanılmaktadır. Mefûl-ü mutlak, masdarın anlamının önemli ölçüde genişlemesini sağlamıştır.

Kaynakça

- 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I-IV, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire.
- Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, İhyâu't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut, 1963.
- Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâidu'l-Esâsiyye*, neş. Ahmed Kâsim, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1988.
- Ahmed Muhtâr-Mustafa en-Nahhâs-Muhammed Hamâse, *en-Nahvu'l-Esâsî, Zâtu's-Selâsil*, Kuveyt, 1994.
- Ali Behâ'uddîn Buhdûd, *el-Medhalu'n-Nahvî*, el-Muessesetu'l-Câmiyye, Beyrut, 1987.
- Bulut, Ali, *Belâğat (Meânî-Beyân- Bedî')*, İFAV, İstanbul, 2013.
- Ebu'l-'Abbâs Muhammed b.Yezîd el-Muberrred, *el-Muktedab*, I-II, neş. Muhammed 'Azîme, 'Alemu'l-Kutub, Kâhire, tsz.
- Ebu'l-Hasen Ali b. Suleymân b. Es'ad et-Temîmî, *Keşfu'l-Muşkil fi'n-Nahv*, neş. Yahyâ Murâd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Fâzıl es-Sâmerrâî, *Me'ânî'n-Nahv*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Ammân, 2009.
- Mustafâ el-Galâyînî, *Cami'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, I-III, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1983.

- Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Cumel*, neş. Fahreddin Kabave, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1985.
- İbn 'Akil, *Şerhu İbn 'Akil*, I-II, neş. Muhyiddin 'Abdulhamid, İhyâu'd-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, tsz.
- İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, neş. Muhyiddin 'Abdulhamid, byy, Dersaadet, tsz.
- İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990.
- İbn Ye'îş, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, I-III, neş. Seyyid Ahmed-'Abdulcevvâd 'Abdulganî, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, Kahire, tsz.
- İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I-II, neş. el-Huseyn el-Fetlî, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1999.
- el-Kazvîni, el-Hatîb, *el-İzâh*, neş. Behic Gazâvî, Dâru İhyâ'îl 'Ulûm, Beyrut, 1993.
- Mahmûd Matracî, *fi'n-Nahv ve Tatbikâtihi*, Daru'n-Nehda, Beyrut, 2008.
- Muhammed el-Antâkî, *Dirâsât fi Fıkhî'l-Luga*, Dâru's-Şuruk, Beyrut.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf, *Miftâhu'l-'Ulûm*, neş. Na'im Zarzûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Sibeveyh, *el-Kitâb*, I-V, neş. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1988.

Rivâyet Ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertîl Âyetlerinin Yorumlanma Biçimi

Yrd.Doç.Dr. Ali ÖGE*

Özet

İslam dininin temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an, insanlara hidayet yollarını göstermek, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için gönderilmiştir. Onun bu amacını gerçekleştirmesinin yolu, öncelikle okunması ve anlaşılmasıdır. Kur'an kendisinin nasıl okunması gerektiği hususunda bize yol göstermiş ve "tertil" ile okumanın bu amacı gerçekleştireceğini ifade etmiştir. Kur'an-ı Kerim'in tilâveti, onun inmesiyle başlamıştır. Onun muhataplarına ilk emri de "oku" olmuştur. Kur'an-ı anla/t/ma çabası içinde olan pek çok âlim gibi, müfessirler de konu üzerinde hassasiyetle durmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, tefsir, kıraat, tertîl, anlama.

Methodology Of Interpretation Of Recitation In Dıraya And Rıwaya Interpretations

Abstract

The main source of Islam is Quran. Quran was send to human beings to show the true path and to enlighten them from the darkness. The way of realizing its aim is primarily to read and understand. Quran led us about how to read itself and stated that accomplishes this goal by reading with "tertil". Reading of Quran began with its revealing. The first order of Quran is "read" to its addresses. Exegetes are sensitive on the subject as well as most of scholars who are in struggling for telling Quran.

Key words: Quran, interpret, qraah, recitation, understanding

* Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

Giriş

Vahyin başlama sürecinde Hz.Peygambere ilk inen âyetler Alak Sûresi'nin ilk beş âyetidir. Vahyin ilk kelimesi de “oku” emridir.¹ Okumayı emreden tek âyet de bu değildir. Vahyin hemen başlangıç aşamasında nazil olan Müzzemmil Sûresi'nde bu emir detaylandırılarak “tertil” ile okuma² şeklinde ifade edilmiştir. Peygamber Efendimiz'in de vahiy sürecinde inen âyetleri okuması³ ve bunda acele etme/me/si⁴ anlatılmış ve bu hususta kendisine bazı uyarılar yapılmıştır. Daha sonra açıklayacağımız gibi gerek Kur'an'ın kendisinde gerek Peygamberimiz'in hadislerinde Kur'an-ı Kerim'in okunması övülmüş ve teşvik edilmiş ama bu hususta nihâi amaç sadece okumayla/kıraat sınırlandırılmamıştır. İlk başta Kur'an'ın okunması sonra bu metnin anlaşılması ve anlaşılacak bu metnin hayat tarzı haline getirilmesi şeklinde sıralanmıştır. Bu sıralamada mananın metne, metnin de tilâvet/kırata olan ihtiyacı göz ardı edilmemelidir. Bütün bu aşamaların gerçekleşmesi için zikredilen basamakların/sıralamanın öncelik-sonralık, gereklilik-gereksizlik vb. şeklinde değerlendirilmesinin de yanlış olacağı kanaatindeyiz.

Kur'an okunmalıdır. Evet, ama bu okuma nasıl olmalıdır? Bu okumanın içeriğinde neler vardır? Bu emirdeki amaç salt okuma/kıraat olarak mı belirlenmiştir? Peygamberimizin bu husustaki uygulamaları nelerdir? Kur'an'da emredilen “tertil ile okuma” nasıl anlaşılmalıdır? gibi pek çok soru akla gelebilir. Biz bu makalemizde rivâyet ve dirâyet özelliği taşıyan tefsirlerin Kur'an okuma lafızlarından olan ve gerek Furkan Sûresi'nin 32. âyetinde gerekse Müzzemmil Sûresi'nin 4. âyetinde geçen “tertil” konusunu nasıl ele aldıklarını incelemeye çalıştık. Kur'an'ın emrettiği, Peygamber Efendimiz'in de uyguladığı bu okuma tarzını tanımının ve uygulamanın, Kur'an'ın emrine ve ruhuna daha uygun oldu-

¹ Alak, 96/1.

² Müzzemmil, 73/4.

³ Kıyame, 75/15-19.(Peygamber Efendimiz Kur'an'ın ilk muhatabı olarak onu oku/t/muş, anla/t/miş, yaşamış ve ömrünün sonuna kadar üsve-i hasene olarak ona canlı örnek olmuştur.)

⁴ Taha, 20/114.

ğu ve onu anlamak ve uygulamak hususunda temel noktamız olacağı kanaatini taşımaktayız.

Makalemizde ele aldığımız konu, şu ana başlıklar halinde sunulacaktır:

1. Kur'an-ı Kerim Niçin İndirilmiştir?
2. Kur'an-ı Kerim Nasıl Okunmalıdır?
3. Rivâyet ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertil Âyetleri
 - a) Rivâyet Tefsirlerinin Tertil Kavramına Yaklaşımları.
 - b) Dirâyet Tefsirlerinin Tertil Kavramına Yaklaşımları

1- Kur'an-ı Kerim Niçin İndirilmiştir?

Kur'an-ı Kerim insanları karanlıktan aydınlığa çıkarmak için gönderilmiştir. Cebrâil (a.s)'ın, Hz. Peygamber'e onunda en yakınlarından⁵ başlamak suretiyle tüm insanlığa okuduğu Kur'an⁶, imtihan için dünyaya gönderilen⁷ insanın hayat programını içermektedir. Bu program ilk defa Hz. Âdem'e gönderilen suhuflarda son olarak da Hz. Muhammed'e indirilen Yüce kitabımız Kur'an'da tüm insanlığa duyurulmuştur. Bu durum, insanın dünyada vahiyle bağlantılı yaşamasının Allah'ın muradı olduğunu da göstermektedir. Vahiyle olan birliktelik sadece kitaplarla, sahifelerle sınırlı kalmamış, ayrıca bu programın en iyi şekilde nasıl uygulanacağını peygamberler insanlara göstermiştir.

Kur'an-ı Kerim'in muhtevası incelendiğinde görülecektir ki, onda çok değişik konular ele alınmıştır. İman, ibadet, muamelât, ahlak gibi çeşitli konularda ortaya konmuş emir, yasak ve öğütlerin yanısıra pek çok ilmi konulara değinildiği, astronomik gerçeklere, fiziki hakikatlere, insan anatomisi vb. konulara işaret ettiği görülür. Bütün bunlardan onun asıl gayesinin tek olduğu gözden kaçmaz. Bu gaye insanların hidayete ermeleri ve bu sayede Allah'ın rızasını elde ederek ahirette ebedi kurtuluşu temin etmeleridir.⁸ Bunun içinde

⁵ Şuarâ, 26/214.

⁶ Huseynî, Hayyat Ali, "el-Müfid fi İlmi't-Tecvid", Birinci Baskı, 1417/1997, s.11.

⁷ Mülk, 67/ 2.

⁸ "İşte bu Kur'an, Bizim indirdiğimiz mübarek bir kitaptır. Buna uyun ve Allah'tan korkun ki size merhamet edilsin." En'am, 6/155.

Kur'an'ı okumak doğru bir şekilde anlamak ve sonra da onun gayesine uygun bir şekilde yaşamak gerekir.⁹

Hadis-i şerifte Hz. Peygamber ileride olacak fitnelerden bahsetmiş ve onlardan kurtuluşun Kur'an'la olacağını açıklamış ve konuyla ilgili "...Onda sizden öncekilerin ve sizden sonrakilerin haberleri vardır. Aranızda nasıl hükmedeceğiniz onda açıklanmıştır. O, oyun ve eğlence değil, hak ile batılı keskin hatlarıyla birbirinden ayrandır. Onu büyüklükten terkedene Allah belini kırar. Ondan başkasıyla hidayet arayanı Allah saptırır. O, Allah'ın kopmayan sağlam ipidir. O, hikmet dolu zikirdir. O, dosdoğru yoldur. O, kendisiyle arzuların kayıp sapmadığı, onunla konuşan dillerin yalan yanlışla bulaşmadığı, ilim ehlinin kendisine doyup kanmadığı, çok okumakla eskimeyen, eşsizliği bitip tükenmeyen bir kitaptır. Onu dinleyen cinler kendilerini " Doğrusu biz, doğru yola ileten eşsiz güzellikte bir Kur'an dinledik ve ona iman ettik¹⁰" demekten kendilerini alamamışlardır. Onunla konuşan doğru söylemiş olur. Onunla amel eden mükâfatlandırılır. Onunla hüküm veren adaletle hükmetmiş olur. Ona çağıran doğru yola çağırılmış olur.¹¹" buyurmuştur. Konuyla ilgili bir başka hadisinde Peygamber Efendimiz:

"Ben size iki şey bıraktım, onlara tutunduğunuz müddetçe sapmazsınız. Onlar Allah'ın kitabı ve Peygamberinin sünnetidir"¹² buyurarak bizlere hidayette kalmanın yollarını öğretmiştir.

Kur'an-ı Kerim'in indiriliş gayesini, kısaca insan ve cin topluluklarına hidayet olması¹³, Hz. Peygamberin nübüvvetini teyit eden mucizeliği¹⁴, kıraatıyla/okunmasıyla ibadet

⁹ Yılmaz Ali, "Tilâvet Adâbı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 27, Erzurum, 2007, s. 139.

¹⁰ Cin, 72/1.

¹¹ Tirmizî, Fedâilü'l-Kur'an, 14; Dârimî, Fedâilü'l-Kur'an,1.

¹² Mâlik, *Muvattâ*, Kader, 3.

¹³ Bakara, 2/2; İsrâ, 17/ 9; Ahkâf , 46/30; Cin, , 72/1-2; Yılmaz, Ali, *agm.*, s. 139.

¹⁴ Bakara, 2/23-24; Yunus, 10/38-39; Hüd, 11/13-14; Tûr, 52/34; Aydın Hüseyin, "Meydan Okumaları Bakımından Kur'an Mucizesi", *Kelam Araştırmaları* 8:1, (2010), s.45-76; Okçu, Abdulmecit, "Kur'an'ın Lafız-Mana ve Kıraat Yönünden İcâzı", *EKEV Akademi Dergisi*, c.III, sy. 2,s. 73-90; Arpa, Enver, "İcâzül-Kur'an Konusuna Faklı Bir Yaklaşım", *AÜİFD* c. XLIII(2002), sy.1, s. 81-107; Öge, Ali, "Şeyhu'l-İslam İbn Kemal'in Kur'an-ı

edilmesi¹⁵ ve öncekilerin ve sonrakilerin haberlerini içermesi¹⁶ olarak belirtebiliriz.¹⁷

2- Kur'an Nasıl Okunmalıdır?

Bu soruya en başta verilecek cevap: “Müslümanın hayatın tüm alanlarında olduğu gibi bu konuda da Allah nasıl emretmiş ve Peygamberimiz nasıl uygulayarak göstermişse öylece okunmalıdır” olmalıdır.

Kur'an-ı Kerim, insanları cehâlet karanlıklarından çıkararak aydınlıklara ileten, ilâhi vahyin son halkası olan Allah kelâmıdır. İnsanların maddi ve manevi tüm ihtiyaçlarına cevap verebilecek nitelikte olan, gönüllere hayat veren, muhataplarını öncelikle huzurlu bir dünya hayatına; daha sonra da ebedi cennet yurduna hazırlayan Kur'an'ın, bir hayat kitabı olduğu unutulmamalıdır. Bizleri kendisine muhatap kabul ederek şereflerin en yücesine eriştiren Rabbimiz, pek çok ilim ve hikmetlerle dopdolu olan Kelamını“oku” emriyle başlatarak, O'nu en doğru şekilde okumamızı, okuduğumuzu anlam/landırm/a gayretinde bulunmamızı ve anladığımızı da hayatımıza tatbik etmemizi ister.

Bütün insanlığa ışık tutmak amacıyla indirilen Kur'an-ı Kerim, amacına uygun şekilde kendisinden istifade edebilmemiz için, okunma keyfiyetini de öğretir bizlere. İlâhi emirleri ve nehiyleri, nasihat ve mesajları tespit etmede en verimli vakitleri, en doğru okuma şekillerini yine Kur'an-ı Kerim'den öğreniriz.

Kur'an-ı Kerim muhataplarından ilk önce kendisini

Kerim'in İ'câzıyla İlgili Görüşleri”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 50, sy.2, Ankara, 2014, s. 89-102.

¹⁵ Gerek namaz ibadetinin içinde gerek namaz dışında okunmasıyla ibadet edileceği ve sevap kazanılacağı hadislerde belirtilmiştir. Müzzemmil, 73/4,20; Benli Abdullah, “Kur'an Tanımındaki Unsurların Tahlili”, *Bilimnâme* XVIII, 2010/1, s.25; Birişik, Abdülhamit, “Kur'an”, *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 383.

¹⁶ Tirmizi, *Fedâilü'l-Kur'an*, 14; Dârimî, *Fedâilü'l-Kur'an*,1.

¹⁷ Akpınar Ali, “*Kur'an Niçin ve Nasıl Okunmalı*”, Kitap Düyası Yayınları, Üçüncü Baskı, Konya, 2007, s. 53-54.

okumalarını¹⁸ ister. Bu, Kur'an ile ona muhatap olanın ilk ilişkisidir. Okunan Kur'an âyetlerinin dinlenilmesi¹⁹ de yine Kur'an'ın muhataplarından istediği bir husustur. Bu okuma ve dinleme gelişigüzel bir okuma ve dinleme olmamalıdır. Rabbimiz kendi kelamının nasıl okunmasını ve dinlenilmesini istiyor?²⁰ Peygamber Efendimiz onu nasıl okumuş ve okutmuş mutlaka bilinmelidir. Bu hususu bize Kur'an-ı Kerim yine kendisi şöylece açıklıyor: **“...“Biz onu, tertil üzere (ağır ağır) okuduk”²¹ ve “...“Kur'an'ı tertil üzere (ağır ağır, tane tane) oku.”²² “Ayrıca onu sürekli okunan bir Kur'an kılmak için bölüm bölüm açıkladık ki; üzerinde dura dura onu insanlara okuyasın. Çünkü biz de onu hayata geçirsinler diye parça parça indirmiştik.”²³**

Hiç şüphesiz Kur'an'ın hedeflerini gerçekleştirmesinin ilk yolu öncelikle onun okunmasıdır. Ancak sadece okunmasıyla²⁴ Kur'an'ın yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gayelerini gerçekleştirebileceğini söylemek çok zor, hatta imkânsızdır. Onun, yaşam tarzına dönüşmesi için okuduğumuz Kur'an'ın mutlaka anlaşılması gerekmektedir.

Hz. Peygamber, vahyin başlangıcından sonuna kadar çok titiz davranmış, gayret göstermiş gerek kendisi uygulayarak gerek Müslümanların okumalarını teşvik ederek Kur'an-ı Kerim'in çokça okunmasına önem vermiştir.²⁵ Müs-

¹⁸ Alak, 96/1.

¹⁹ “Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki size rahmet edilsin.” A'raf, 7/204.

²⁰ Hâdimî, Muhammed b. Osman. b. Huseynî, “Risâletü Tertîli'l-Kur'an”,(thk. ve trc. Fırat, Yavuz, Kur'an-ı Kerim'i Okuma Adâbı ve Faziletleri,) Laçın Yay., Kayseri, 2007, s.38-40; Yılmaz, *agm*, s.157-158.

²¹ Furkan, 25/32.

²² Müzzemmil, 73/4.

²³ İsrâ, 17/106.

²⁴ Anlamalarını düşünmeden lafız ağırlıklı bir okumayı kast ediyoruz.

²⁵ Peygamberimizin Kur'an okutmadaki hassasiyetini İbn Mesûd'un Kur'an öğrettiği bir talebesine söylediği şu hususlar göstermektedir: *انما الصدقات للفقراء والمساكين* âyetini okurken *فقراء* kelimesini kasr ile okuduğunu işitince: Allah Rasûlü bize burayı böyle okutmadı diyerek, âyette med edilmesi/çekilmesi gereken yeri uzatarak/çekerek/med ederek *فقراء* şeklinde okumuştur. (*فقراء* kelimesinde muttasıl bir med oluşmuştur. Tecvid ilmi açısından en az iki elif miktarı çekilmesi hususunda kıraat âlimlerince ittifak vardır.(bkz. İbnü'l Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, “*et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd*”, (tahkik: Ganim Kaddûri),

lümanların en hayırlılarının bu kitabı okuyan ve okutanlar olduğunu söylemiş²⁶, onu okuyanlara büyük mükâfatların verileceğini bildirmiş²⁷, gıpta edilecek iki grup insandan birisinin de Kur'an'la meşgul olan kimse olduğunu²⁸, bu kimse-lerin ahiretteki derecelerinin okuyabildiği kadar artırılacağını²⁹, Kur'an'ı gerçek manada okuyanların cennet ehlinin efendileri³⁰ ve Allah'ın özel dostları olduğunu³¹ bildirmiştir. Bütün bunlar Peygamberimizin Kur'an'ın okunmasına ne kadar önem verdiğini gösteren örneklerden birkaçıdır.

Ümmü Seleme annemiz, Peygamberimizin Kur'an okumasının nasıl olduğuyla ilgili³² bir soruya; Efendimizin okuyuşunun harf harf/tane tane olduğunu söyleyerek cevap vermiştir.³³ Yine böyle bir soruya Enes b. Malik ise: "Peygamberimizin kıraati med'li (çekerek/uzatılacak yerlerin çekilmesi) diyerek cevap vermiş ve Besmeleyi okuyarak: Peygamberimiz, Bismillah'daki "lâmı" uzatır, er-Rahmân'daki

Müessesetü'r-Risâle, Birinci Baskı, Beyrut, 1407/1986, s. 173; Nasr, Atıyye Kabil *"Gayetü'l-Mürîd fî İlmi't-Tecvîd"*, Dâru't-Takvâ, Yedinci Baskı, Kahire, trs., s.135-36; Sindî, Abdülgayyum b. Abdülğafûr, *"et-Teshîl fî Kavâidi't-Tertîl"*, Mektebetü'l-Esedî, Üçüncü Baskı, Mekke, 1427/2006, s. 67; Karaçam, İsmail, *"Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri"*, İFAV, Onyedinci Baskı, İstanbul, 2010, s.257-258; Çetin, Abdurrahman, *"Kur'an Okuma Esasları"*, Emin Yay., Sekizinci Baskı, Bursa, 2010, s.209-210, Öge, Ali, Dereli, M.Vehbi, *"Kur'an Bilgisi Soru Bankası"*, Kitap Dünyası, Dördüncü Baskı, Konya, 2014, s.157-158.)

²⁶ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an*,21; Ebû Davûd, *Vitr*, 14; Tirmizî, *Sevâbü'l-Kur'an*, 15.

²⁷ Fâtır, 35/29; İbn Mâce, *Mukaddime*, 16; Buhârî, *Tevhîd*, 52; Müslim, *Müsfîrîn*, 243.

²⁸ Buhârî, *İlim*, 15, *Zekat*, 5.

²⁹ Tirmizî, *Sevâbü'l-Kur'an*,18.(Tertilin faziletlerinden biri de, Kur'an ile birlikte olana şu hitapta bulunulacağıdır: "Oku ve yüksel! Dünyada tertil üzere (ağır ağır, anlayarak) okuduğun gibi oku! Şüphesiz senin ulaşacağın yer, okuduğun son âyette olacaktır.")

³⁰ Darimî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 33.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III,127.

³² bkz. Akpınar, *age.*, s. 69-79 ; Keşki, Atıyye Ebû Zeyd Mahecüb, *"Kıraatü'n-Nebiyi Sallahu Aleyhi ve Sellem"*, Camiatü'l- Melik Suüd, 1432/2011;Sehâvî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b.Abdüssamed, *"Cemâlü'l-Kurrâ' ve Kemâlü'l-İgrâ"*, (thk. Abdurrahim et-Tarhûnî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, s. 155-157.

³³ Tirmizî, *Kıraat*, 1; *Fedâilü'l-Kur'an*, 23; Ebû Davûd, *Vitr*, 20.

“mâ’yı” uzatır ve er-Rahîm’dek “hâ’yı” uzatırdı”³⁴ demiştir.³⁵ Kur’an’ı tamamen/baştan sona okuyuşun en az üç günde olması gerektiğini ifade etmiştir.³⁶ Şüphesiz burada ne okuduğunu anlamanın gerektiğine bir vurgu vardır. Ayrıca bu durum, Kur’an okumanın maksadını göstermesi açısından da önemlidir. Âişe annemize bazı kimselerin bir gecede iki veya üç hatim indikleri söylenince; onların bu davranışlarını beğenmemiş ve onların gerçek manada Kur’an okumadıklarını beyan etmiştir. Hz. Peygamber’in bir gecede ancak Bakara, Âl-i İmrân ve Nisâ Sûrelerini okuduğunu ve müjde âyetine gelince dua edip dilekte bulunduğunu; azap âyeti gelince Allah’a ilticâ edip sığındığını belirterek³⁷ tepkisini dile getirmiştir.

Peygamberimiz Kur’an’ın dikkatle ve özenle okunması gerektiğinin üzerinde durmuş ve “*Kalpleriniz üzerinde birleştiği sürece Kur’an’ı okuyun, kalben ondan ayrılınca okumayı bırakınız*”³⁸ buyurmuştur. Bu hadisten Kur’an’ın kalp huzuru ve zihin uyanıklığı ile okunacağı anlaşılmaktadır.³⁹

Hız. Peygamber güzel Kur’an okuyanları övmüş, onları dinlemiş ve onlardan Kur’an öğrenilmesini öğütlemiştir. Übey b. Ka’b, Abdullah b. Mesud, Zeyd b. Sabit, Muaz b. Cebel, Ebû Musa el- Eş’arî, Osman b. Affan, Ali b. Ebî Talib, Ebu’d-Derda, Salim⁴⁰ vd. ashabin içinde Kur’an okuyuşu

³⁴ Buhârî, *Fedâilü’l-Kur’an*, 29.

³⁵ Hz. Peygamber’in okuyuşundan anlaşılıyor ki; Kur’an’ı kıraat etme gelişigüzel değil, aksine her kelime içerisinde geçen harfin hakkı ne ise onu vermek; uzatılacaksa uzatmak, düz okumak ise öylece okumak ve yine cümle anlamlarına dikkat ederek adeta âyetlerin okuyuş keyfiyetini belirlemeye yöneliktir. (Fırat, Yavuz, “*Kur’an-ı Kerim’i Okuma, Ezberleme Ve Anlamını Öğrenme Üzerine*”, *Bilimname*, XXII, 2012/1, s.13.)

³⁶ Ebû Davûd, *Kıraât*, 1; Tirmizî, *Kıraât*, 13; İbn Mâce, *İkâme*, 178; Ahmed b. Hanbel, *age.*, II/165.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *age.* VI/92.

³⁸ Buhârî, *Fedâilü’l-Kur’an*, 34; Müslim, *Suyâm*, 184; Tirmizî, *Kıraât*, 13; İbn Mâce, *İkâme*, 178.

³⁹ Çetin, Abdurrahman, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, Marifet Yay., İstanbul, 2001, s.22.

⁴⁰ Hz. Aişe ile Efendimiz beraberce Hz. Aişe’nin dinlediği kimsenin Kur’an okuyuşunu dinlemeye giderler. Sonra onun Ebû Huzeyfe’nin kölesi Salim olduğunu ifade eden Peygamberimiz ümmetinin içerisinde onun gibiler olduğu için Allah’a şükretmiştir. (bkz. Keskiöglü, Osman, “*Nüzûlünden Günümüze Kur’an-ı Kerim Bilgileri*”, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1987,

güzel olan ve Peygamberimizin övdüğü kimselerdendir.⁴¹ Onun bu isimleri öne çıkarmasında ve okuyuşlarını tasvip etmesinde onların ses güzellikleri, lafızların düzgün bir şekilde tilavet etmeleri ve tertil ile okuyuşları olduğu kanaatindeyiz. Übey b. Ka'b'a Peygamberimizin Kur'an okuması, Abdullah b. Mesud'un Kur'an okuyuşunu dinlemesi ve ağlaması, Kur'an öğretme işinde titiz davrandığına ve duyarlı olduğuna işaret eden davranışlarındandır.⁴² Hz. Peygamber'in insanları Kur'an öğrenme konusunda kıraatte mahir olan kimselere yönlendirmesi, Kur'an lafzının, onun telaffuz ve edasının korunmasının önemine binâendir. Aksi takdirde "hepiniz Arapça konuşuyorsunuz, Kur'an Arapçadır, öyleyse hadi gidin birbirinize onu öğretin" derdi. Ancak Peygamber Efendimiz böyle yapmamış aksine insanları bu hususta gelişigüzel davranmaktan sakındırmış ve kıraat işinin mutlaka ehil kimselerden alınması gerektiğini bir emir olarak öğütlemiştir.⁴³

Hz. Peygamber'in Kur'an'a karşı göstermiş olduğu gayreti sadece onun okunmasıyla sınırlandırmak da doğru değildir. Kur'an okumaktan maksat: Kur'an lafızlarını doğru bir şekilde telaffuz etmek⁴⁴ sonra da anlamları üzerinde derin derin düşünmektir.⁴⁵

Yüce Allah şöyle buyurur: "Biz onu, tertil üzere (ağır ağır) okuduk."⁴⁶ Dolayısıyla Kur'an, "Kur'an'ı tertil üzere (ağır ağır, tane tane) oku"⁴⁷ emrinden dolayı 'tertil'siz okunmaz. Çünkü "tertil", tüm eksikliklerden münezze olan yüce Al-

s.170.)

⁴¹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, (thk. Altıkulaç, Tayyar) Beyrut, 1975, s. 40-443; Nasr, *age.*, s.17.

⁴² Hasenî, Üsâme Yasin, " *Heli't-Tecvîdü Vâcibün?*", Dâru'l-Minhâc, İkinci Baskı, Beyrut, 1425/2005, s. 39; Nasr, *age.*, s. 17.

⁴³ Fırat, *agm.*, s.15.

⁴⁴ Fırat, *agm.*, s.12.

⁴⁵ Ensarî Zekerîyya, " *Şerhu'l-Mukaddîmeti'l- Cezeriyye fî Ilmi't- Tecvîd*", (tah. Muhammed Gıyas Sabbağ) Mektebetü'l- Gazzâlî, Şam 4. baskı, 1412/1992, s.65.

⁴⁶ Furkan, 25/32.

⁴⁷ Müzzemmil, 73/4.

lah'tan indirilmiş olan Kitab'ın okunma tarzıdır.⁴⁸

Daha ilk surelerde Hz. Peygamber'e tertilin tavsiye edilmesi çok önemlidir. Tertilde mana ve hikmeti düşünerek okuma vardır.⁴⁹ “Sana O'nun vahyi tamamlanmazdan önce Kur'an'ı (okumakta) acele etme.”⁵⁰ âyeti de bu ifadeyi desteklemektedir.

Tertîl, رَتَّلَ fiilinden türetilen, رَتَّلَ fiilinin tefîl veznindeki mastarıdır. Arapça'da “falanca sözünü tane tane, düzgün, güzel bir şekilde sıraladı” manasına رَتَّلَ رَتَّلَ قَلَامَهُ denilir. Aralarında çok değil, biraz açıklık bulunmakla beraber gayet güzel bir düzgünlükte görülen ön dişlere رَتَّلَ رَتَّلَ derler.⁵¹ Tertîl, bir şeyi güzel, düzgün ve tertip ile kusursuz bir şekilde açık açık, hakkını vererek açıklamaktır. Sözü de, öyle tane tane, yavaş yavaş, ara vererek ve güzel sıralama ve ifadeyle söylemeye de "tertîl-i kelâm" derler.

Istilâhî olarak tertîl: Kur'an-ı Kerim'i yavaş yavaş, mânâ ve hikmetlerini düşünerek huzur duyacak şekilde (anlama göre ses tonunu ayarlayarak), vakf ve tecvîd kurallarını gözeterek okumaktır.⁵² Hz. Ali (ra)'ye Müzzemmil Sûresi 4.âyet hakkında soru sorulduğu zaman, tertîlin tanımını şöyle yapmıştır: “Tertîl: Harfleri tecvîdle/sıfat ve mahreçlerine göre gereği gibi okumak ve vakfedilecek yerleri bilmektir.”⁵³

Kur'an'ın tertili de böyle her harfinin, edasının, tertibinin, mânâsının hakkını vererek okunmasıdır. Burada رَتَّلَ emrinden sonra تَرْتِيبًا mastarıyla vurgu yapılması da bu tertîlin en güzel şekilde olmasının arandığını gösterir.⁵⁴ Bir

⁴⁸ Sindî, Abdülkayyûm b. Abdülğafûr, “ *et-Teshîl fî Kavâidi't-Tertîl*”, Mektebetü'l-Esedî, Üçüncü Baskı, Mekke, 1427/2006, s. 21. (Bu kitap tarafımızdan Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. bkz. Kur'an Okuma Esasları, Hüner Yay., Konya, 2011)

⁴⁹ Nasr, *age.*, s. 15.

⁵⁰ Tahâ, 20/114.

⁵¹ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî el-Mısri, “*Lisânü'l-Arab*”, Dâr-u Sâdir, Beyrut, 1956, XI/265; el-Cermî, Muhammed İbrahim, “*Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'an*”, Dâru'l-Kalem, Birinci Baskı, Dimeşk, 1422/2001, s.88-89.

⁵² Sindî, *age.*, s.21.

⁵³ İbnü'l-Cezerî, “ *en-Neşr fî'l-Kıraâti'l-Aşr*”, el-Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan,1431/2010, I/161.

⁵⁴ Cüreysi, tertîl emrinin mastar ile te'kid edilmesinde yukarıda söylenilenlere ilaveten “ onun mükâfatını kazanmaya teşvik ve

söz aslında ne kadar güzel olursa olsun gereği gibi güzel söylenmeyince güzelliği kalmaz. Güzel okumasını bilmeyenler, güzel sözleri berbat ederler. Sözün tertil ile güzel söylenmesi ve okunması ise sade ses güzelliği ile gelişi güzel eze büze şarkı gibi okumak, saz teli gibi sade ses üzerinde yürümek kabilinden bir mûsıkî işi değildir. Kelimelerin dizilişinin mânâ ile uyum sağlaması ve dilin fesahat ve belağatı hakkıyla gözetilerek ruhî ve manevî bir uygunlukla, yerine göre şiddetli, yerine göre yumuşak, yerine göre uzun, yerine göre kısa okuma, yerine göre ğunne, yerine göre izhâr, yerine göre ihfâ, yerine göre iklâb, yerine göre vasl, yerine göre sekt veya vakf; kısacası bütün maksat, mânâyı duymak ve mümkün olduğu kadar duyurmak olmak üzere tecvîd ile okuma işidir. Bunun için Kur'an okurken tertil ve tecvîd gerekir.⁵⁵ Tecvîd de, kaf çatlatmak derdiyle, mânâyı kaybetmek değildir.⁵⁶ Önemle üzerinde durulması gereken husus, Kur'an'ın açık ve düzgün bir şekilde, tane tane ve yavaş yavaş, mânası üzerinde düşünerek okunması olmalıdır. Bu şekilde yani tertil usûlü ve metoduyla okumak Kur'an'ı anlamaya ve mânalarını düşünmeye daha elverişli olduğu için Yüce Allah, böyle okunmasını emretmiştir.⁵⁷

Ulûmu'l-Kur'an'a dâir kıymetli eseri olan Zerkeşî, (794/1392) tertil konusunu şöyle açıklar: “Kur'an okuyan her kişiye O'nu tertil ile okuması bir gerekliliktir. Kur'an'ı tertil ile okumak; kelimelerinin hakkını tam vermek, harfle-

yönlendirme” olduğunu ifade etmiştir.(bkz. Cüreysi, Muhammed Mekki, “Nihâyetü'l-Kavli'l- Müfîd fi Ilmi Tecvîdü'l-Kur'ani'l-Mecîd”, (thk. Abdullah Mahmud Ömer), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1433/2012, s. 11.)

⁵⁵ İbnü'l-Cezeri, Tayyibetü'n-Neşr isimli eserinde tecvîdin gerekliliğini şu şekilde ifade etmiştir:

وَالْأَخْذُ بِالنَّجْوِيدِ حَتَّى لَا يُمْ
مَنْ لَمْ يُجَوِّدِ الْقُرْآنَ آتَمُّ
لَأَنَّ بِهِ الْإِلَهَ أَنْزَلَ
وَهَكَذَا مَذْنُؤُا لِيُنَّا وَصَلَا

(bkz. İbnü'l-Cezeri, “Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kıraâti'l-Aşr”, (81-82. beyit) Medine, Üçüncü Baskı, 1426/2005, s.36.

⁵⁶ Yazır, M. Hamdi, “Hak Dini Kur'an Dili”,(Sadeleştirenler: Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Orhan Atalay), Akçağ Yay. Üçüncü Baskı Ankara, 2010, IX/163- 164.

⁵⁷Nasr, age., s.14; Komisyon, “Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir”, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları/590, Ankara, 2008, V/486.

rini açık seçik okumak, lâfızları düşünerek bütün kelimeleri güzel bir şekilde telâffuz etmek, nefes yetişmediğinde durup nefes alıp tekrar okumaya devam etmek ve harfleri birbirine katmamak şeklinde olur. Tertilde en az bunlara uyulması gerekir. En güzel olanı da, Kur'ân'ı yerli yerince okumaktır” der ve sözlerine şöyle devam eder: “Tertilin en alt sınırı; okuyuşu hızlı olsa bile, okuduğu şeyin açık seçik olmasıdır. Onun en üst sınırı da dura dura okumasıdır.”⁵⁸

Zerkeşî'nin sözünden, tertilin müstakil bir okuyuş şekli olduğu, yukarıda geçen usûller göz önünde bulundurularak, Kur'ân'ı açık seçik, harfleri birbirine katıp karıştırmadan, mânâya ağırlık vererek, itinâ ile okumak anlamına geldiği sonucunu çıkarabiliriz. Bu usûller içerisinde tahkik,⁵⁹ tertilin anlam ve amacına uygunluğu sebebiyle, telâffuz yönünden tertil ile aynı gibi görünse de, tahkikin daha çok öğretim, alıştırma ve kırâate yeni başlayanları olgunlaştırma gayesiyle uygulandığı unutulmamalıdır.⁶⁰ “Her tahkik tertildir; ama her tertil tahkik değildir.”⁶¹

Zerkeşî, Kur'ân'ın tertille okunması konusunda zâhiri ve bâtinî yönlerden bir bütünlük olmasına dikkat çeker ve şöyle der: “Kişi, diliyle Kur'ân'ın lâfızlarını okurken, kalbi de mânâsını tefekkürle meşgul olmalı ve her âyetin mânâsını anlamaya çalışmalıdır. Mânâsını anlayıp sindirmeden başka âyete geçmemelidir. Şöyle ki: Rahmet âyetine rastlayınca durur, Allah'ın lütuflarından dolayı sevinir, bunların dâim olma-

⁵⁸ Zerkeşî, İmam Bedruddin Muhammed b. Abdillah, “*el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*”(thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Mektebetü'l-Âsâriyye, Üçüncü Baskı, Beyrut, 2009, I/306.

⁵⁹ Ölçüler açısından en yavaş okuma şeklidir. (bkz. Kırş, Ebü Abdurrahman Cemal b. İbrahim, “*İlmü't-Tecvîd li'l-Mütekaddimîn*”, Dâru İbnü'l-Cevzi, Üçüncü Baskı, 1428/2007, s. 48; Cermî, *age.*, s. 84-85; Cüreysi, *age.*, s.17-18.)

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr* isimli eserinde Kur'an okuma mertebelerini şu şekilde ifade etmiştir:

ويقرأ القرآن بالتحقيق مع حذرو تدوير وكل متبع

مع حسن صوت بلحون العرب مرتلا مجودا بالعربي

(bkz. İbnü'l-Cezerî, “*Tayyibetü'n-Neşr (79-80. beyit)*”, s.36; İbnü'l-Cezerî, Şihâbüddin Ebî Bekr Ahmed b. Muhammed, “*Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kıraâti'l-Aşr*”, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/2000, s.33-34.)

⁶¹ İbnü'l-Cezerî, *age.*, I/161; Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman, “*el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*”,(thk. Fevâz Ahmed), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1427/2007, s..249.

sını ümîd eder ve Allah'tan rahmetiyle cennetini ister. Azab âyetine gelince ise yine durur, mânâsını düşünür, kâfirler hakkındaki âyetlerde ise 'Allah'ın varlığına ve birliğine îmân ettik' diyerek îmânını dile getirir, onu kaybetmekten korkar ve cehennemden Allah'a sığınır."⁶²

Tertîl, Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de, kullarından önemle istediği; aynı zamanda Peygamber Efendimiz (sav)'in de uyguladığı, Kur'an'ı okuyuş şeklidir. Kur'an'ın, kendisinin nasıl okunacağını açık ve kesin bir şekilde Hz. Peygamber'e, O'nun vasıtasıyla da bizlere iletmesi, tertîlin önem ve değerini açıkça ortaya koymaktadır.

Kur'an-ı Kerim ancak tertîlle okunduğu zaman anlaşılacak ve bir hayat kitabı olma vasfını kazanacaktır. Ve yine tertîlle okunduğu zaman ancak kendisinden istifâde edilebilecek, böylece insanları huzura ve saâdete götürebilecektir. İmam Gazâlî'nin de dediği gibi: "Kur'an okumaktan maksat, mânâsını düşünmektir. Bu bakımdan tertîl ile okumak bu hususa yardımcıdır. Kur'an'ın zâhirini tertîl ile okumak, bâtınında tedebbür (düşünme) ve tefekkür imkânını bahşeder."⁶³ Kur'an'ı tertîl ile okuma sırf tedebbür/anlamı inceden inceye düşünme için müstehap değildir. Zira Arap olmayan ve Arapçayı bilmeyenler için de kıraatlerinde tertîli gözetmeleri gerekir. Bu durum Kur'an'a saygı yönüyle daha gerekli ve kalpte etki yapmaya daha elverişlidir. Ayrıca bu durum Kur'an'ın şânını yüceltme ve Allah'ın emrine özeni de ifade eder. ⁶⁴Allah Rasûlü ve Asr-ı Saâdet Müslümanları, Kur'an okurken, sanki Allah ile iletişim halindeymiş ve onunla konuşuyormuş gibi anlam odaklı bir okuyuş gerçekleştiriyorlar, anladıkları âyetlere de amelle hayat kazandırıyorlardı.⁶⁵

3- Rivâyet ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertîl Âyetleri

⁶² Zerkeşî, *age.*, , I/306; Suyûtî, *age.*, s.265.

⁶³ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, "İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn" (trc. Ali Arslan), Merve Yayınevi, İstanbul, 1993, I/801-812.

⁶⁴ Şaycı, Ömer Halife, "el-Mu'cemü't-Tecvidiyyü li Eşheri'l-Elfâzi İlmi't-Tecvid", Birinci Baskı, 1431/2010, s.77; Fırat, *agm.*, s. 24; Nasr, *age.*, s.15.

⁶⁵ Soysaldı, H. Mehmet, "Kur'an-ı Kerim'i Nasıl Okumalıyız?", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı:4, s. 145-166.

Kur'an âyetlerinin hepsi aynı açıklıkta olmadığından anlaşılması da aynı derecede kolay veya aynı derecede zor değildir. Bazı âyetler ilk okuyuşta gayet açık olduğundan hemen anlaşılırken bazıları için bu durum söz konusu olmamaktadır. İslamiyetin gelişmesi ve coğrafi açıdan sınırlarının genişlemesiyle Arap olmayan ve bu dile yabancı pek çok insanın müslüman olması; Kur'an'ın onların anlamaları için kendi dillerine çevrilmesine, açıklanmasına ve hatta tefsir edilmesine ihtiyaç hissettirmiştir.

Her insanın sahip olduğu bilgi ve kültür düzeyi, kavrama ve muhakeme gücü farklı farklıdır; buna göre Kur'an'ı anlayış ve yorumları da farklı olacaktır. Keza kişisel özellikleri, yaşadıkları dönem, buldukları çevre ve yetişme tarzları bu farklılaşmanın sebeplerinden sayılabilir.⁶⁶ Bu farklılaşma kendisini tefsirde de göstermiş sonuçta dil ağırlıklı edebî tefsirler⁶⁷, fikhî/hukukî ağırlıklı ahkâm tefsirleri⁶⁸, mezhebî görüşleri öne çıkaran tefsirler⁶⁹, sosyolojik tefsirler⁷⁰, ilmi gelişmelerin ağırlıklı olarak ele alındığı bilimsel tefsirler⁷¹, işâri ve tasvufî görüşlerin bulunduğu tefsirler⁷², rivâyet⁷³ ve dirâyet⁷⁴ özelliği taşıyan tefsirler yazılmıştır.

⁶⁶ Demirci, Muhsin, “*Tefsir Tarihi*”, İFAV., Altıncı Baskı, İstanbul 2010, s.117; Çetin Abdurrahman, “*Kıraatların Tefsire Etkisi*”, Marifet Yayınları, İstanbul, 2001, s.32.

⁶⁷ Ma'mer b. el- Müsennâ'nın *İrâbu'l-Kur'an*'i; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el- Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'an*'i, İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*'i, Ebû Bekir Bakillânî'nin *İcâzü'l-Kur'an*'i vb.

⁶⁸ Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin, Ebû Bekir el-Cessâs'ın ve Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'nin, *Ahkâmü'l-Kur'an* isimli eserleri; Kurtubî'nin *el- Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*'i vb.

⁶⁹ Kâdî Abdulcabbâr'ın *Tenzihu'l-Kur'an ani'l- Matâin ve Müteşâbihu'l-Kur'an*'i, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*'i, Ebû Ali et-Tabersî'nin *Mecmau'l-Beyân*'i, vb.

⁷⁰ Seyyid Kutup'un *Fî Zilâli'l-Kur'an*'i, Ebu'l-Alâ el- Mevdüdü'nin, *Tefhimü'l-Kur'an*'i, Said Havvâ'nın *el-Esâs fi't-Tefsiri*'i vb.

⁷¹ Tantâvî el-Cevherî'nin *el-Cevâhir fi't-Tefsiri'l-Kur'an*'i vb.

⁷² Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî'nin *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*'i, Ebû Abdurrahman'ın *Hakâiku't- Tefsiri*'i, Ebu'l-Kasım el- Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-İşârât*'i, Ebu Hâmid el-Gazzâlî'nin *Cevâhiru'l-Kur'an*'i, Şihâbüddin es-Sühreverdî'nin *Nuğbetü'l-Beyân*'i vb.

⁷³ İbn Cerir Et- Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*'i, Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *Bahru'l-Ulûm'u*, İbn Kesir'in *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*'i, Celâlüddin es-Suyûtî'nin *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûru*

a. Rivâyet Tefsirlerine Göre Tertîl Âyetlerinin Yorumlanması

Muhtevaları ve müfessirlerin metotları göz önüne alındığında Kur'an âyetlerini yine Kur'an'ın başka âyetleriyle, Peygamber Efendimiz'in hadisleriyle ve sahabenin sözleri ve görüşleriyle açıklayan tefsirlere genellikle Rivâyet Tefsirleri denilir. Bu tür tefsirlere **Naklî Tefsir** veya **et-Tefsîr bi'l-Me'sûr** da denir.⁷⁵

Bu tefsirlerin en önemli ve hacimli olanlarından biri olan Taberî tefsirinde, Furkân Sûresi 32. âyette geçen **"...Biz onu, tertîl üzere (ağır ağır) okuduk"** kısmıyla ilgili: *Biz onu sana aheste aheste okuduk ki sen onu iyice belleyesin ve ezberlemiş olasın*⁷⁶ şeklinde bir açıklamayla yetinmiştir. Konuyla ilgili detaylı açıklamalarına Müzzemmil Sûresinin 4.âyetinin tefsirinde rastlıyoruz.

Taberî (310/922), Müzzemmil Sûresi'nde geçen **tertîl** ifadeleriyle ilgili; *"Âyet-i kerimede Rasulullah'ın, Kur'an'ı tane tane ve ağır ağır okuması emredilmektedir."* dedikten sonra şu rivâyetlere yer vermiştir:

Cemâlüddin el-Kâsımî'nin *Mehâsinü't-Te'vil'i* vb.

⁷⁴ Ebû Mansûr el-Mâturidî'nin *Te'vilâtu Ehli's-Sünne'si*, Abu'l-Hasen el-Maverdî'nin *en-Nüket ve'l-Uyûn'u*, Fahrüddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb'i*, Abdullah b. Ömer el-Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil'i*, Ebu'l-Hayyân el-Endülüsî'nin *el-Bahru'l-Muhîti* Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* vb.

⁷⁵ Zerkânî, Muhammed b. Abdülazîm, *"Menâhilü'l-Irfân fî Ulûmi'l-Kur'an"*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut, 1424/2004, II/281 Kattân, Menna' Halil, *"Mebâhîs fî Ulûmi'l-Kur'an"*, Mektebetü'l-Meârif, Üçüncü Baskı, Riyad, 1421/2000, s.358; Cerrahoğlu İsmail, *"Tefsir Usulü"*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1991, s. 229; Şimşek M. Sait, *"Günümüz Tefsir Problemleri"*, Kitap Dünyası, Onuncu Baskı, Konya 2011, s.42; Demirci, *age.*, s. 126; Çetin, *age.*, s.39; Pak, Zekeriya, *"Rivâyet Ağırlıklı Tefsirler"* *Tefsir El Kitabı*(Editör: Mehmet Akif Koç), Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 175,176; Karaçam, *"Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi"*, İFAV, İstanbul, 1996, s. 50,52; Öge, Ali,Dereli M. Vehbi, *age.*, s. 58.

⁷⁶ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *"Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an"*, Matbaat-ü Mustafa el-Banî el- Halebî, İkinci Baskı, Mısır, 1373/1954, XIX/10-11.

İbn Abbas (68/687), el-Hasan el-Basri(110/728) ve Katâde'ye (117/735) göre tertil, “Kur'an'ı açık seçik okumak/tebyîn”; Mücâhid'e (103/721) göre ise “Kur'an'ı ara vermeden peşpeşe okumaktır.”

Rasûlullah, Kur'an'ı iyi anlamak için tane tane/harf harf ve yavaş yavaş okurdu. Efendimizin tertil ile/tane tane okuyuşu; okunan sürenin sanki olduğundan daha uzun bir süre gibi algılanmasına sebep teşkil ettiğini ifade eden Hz. Hafsa rivâyetine yer vermiştir.⁷⁷

Enes b. Malik'ten Rasûlullah'ın Kur'an'ı nasıl okuduğu soruldu. Enes: “Rasûlullah Kur'an'ı uzatarak okurdu.” dedi. Sonra Enes “Bismillahirrahmanirrahim” dedi ve “Bismillah” “er-Rahmân” “er-Rahîm” diye uzatarak okudu.⁷⁸

Ümmü Seleme'den de buna benzer bir rivâyeti⁷⁹ aktardıktan sonra Taberî, Kur'an okumanın estetik yönüyle ilgili olarak; *Kur'an okurken güzelce okumak, Kur'an'ı sesiyle güzelleştirmek İslami âdaptandır, görüşünü aktarır ve konuya Peygamber Efendimiz “Kur'an'ı güzel okuyan kimse, şerefli ve itaatkâr kimselerle (meleklerle) beraberdir.⁸⁰ Kur'an'ı sesinizle güzelleştirin”⁸¹ sözleriyle açıklık getirmeye çalışır.*

Peygamber Efendimiz diğer bir hadis-i şerifinde de:

“Kur'an'ı güzel sesiyle okumayan bizden değildir” bu-
yurmuştur.⁸²

Taberî tertil lafzının gereği âyetlerdeki Kur'an'ı tertil ile okuma emrini: Ağır- ağır okumak, aheste- aheste okumak, açık bir şekilde anlaşılır okumak, uzatarak/med ederek okumak, dura- dura okumak, sesi güzelleştirmek suretiyle güzel sesle okumak şeklinde tefsir etmiştir.⁸³

⁷⁷ Hocaoğlu, Mustafa, “Okuma ve Anlama Üzerine:Kur'an Tilâvetiyle ilgili Bazı Kavram ve Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Mayıs-Ağustos, 2012, c.12, sy., 2, s.227.

⁷⁸ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 29.

⁷⁹ Tirmizî, *Kıraat*, 1, *Sevâbü'l-Kur'an*, 23; *Fedâilü'l-Kur'an*, 23; Ebû Davûd, *Vitr*, 20.

⁸⁰ Buhârî, *Kitabü't-Tevhîd*, 52; Müslim, *Müsâfirin*, 243.

⁸¹ Buhârî, *Kitabü't-Tevhîd*, 8; İbn Mâce, *İkâme*, 1; Nesâî, *İftitâh*, 83; Ahmed b. Hanbel, *age.*, IV/283.

⁸² Buhârî, *Kitabü't-Tevhîd*, 44. Ebû Davûd, *Vitr*, 20.

⁸³ Taberî; *age.*, XXIX/126-127.

Ebu'l-Leys es- Semerkandî (373/ 993) konuyla ilgili Furkan Sûresi 32. âyetinde yer alan *رَتَّلَاهُ تَرْتِيلًا* ifadelerini “çok açık beyan etmek, peşi sıra takip etmek” şeklinde anlamıştır.⁸⁴ Tertil, ona göre harf- harf okumaktır.⁸⁵

Hüseyin b. Muhammed el-Beğavî (516/1122) ise yukardaki âyette geçen *رَتَّلَاهُ تَرْتِيلًا* kısmını şu rivâyetlerle tefsir etmiştir:

“İbn Abbas dedi ki: “Onu/*Kur'an*'i açıkça beyan ettik.” Nehaî, el-Hasan el-Basrî ve Katâde'den yaptığı rivâyete göre tertil “*Bir ayeti sonraki ayetten iyice ayırmaktır.*”⁸⁶ Beğavî, tertili, dikkatlice düşünme ve yavaş yavaş sukunet ile ilerlemek olarak açıklamıştır.⁸⁷

Müzzemmil Sûresi 4. âyetin tefsirinde ise Beğavî, Furkân Sûresi'nde İbn Abbas'tan yaptığı rivâyeti tekrar eder. Mücâhid'in görüşünü nakleder: *Tertil, kıraatte çok yavaş ilerlemektir.* Katâde: “*Kıraatte çok iyi bir tespitte bulunmaktır.*” demiştir. Bu açıklamalardan sonra Enes'ten gelen ve çoğu müfessirin tekrar ettiği rivâyeti Beğavî de tefsirine almıştır.⁸⁸

İbn Mes'ud'un gece bir rekatta mufassal sureleri okudum diyen bir kimseye: Kur'an'ı şiir gibi çok hızlı bir şekilde mi? Onu kuru hurmaları saçar gibi saçmayın, şiir gibi hızlı okumayın. Acayiplikleri üzerinde durun, kalplerinizi harekete geçirin. Hemen sûreyi bitirmeyi düşünmeyin” dediği rivâyet edilir.⁸⁹

Kurtübî, (671/1273) tertil kelimesinin düzenlemek, tertib etmek gibi anlamlarını dikkate almış ve âyeti⁹⁰ düzenli okumak şeklinde tefsir etmiştir.⁹¹ Yine Kurtübî, Müzzemmil Sûresi'nde geçen tertil lafzını ise “*harf- harf, ağır-*

⁸⁴ Semerkandî, Ebu'l-Leys Muhammed b. Ahmed İbrahim, “*Bahru'l-Ulûm*”, (thk. Adil Ahmet Abdülmevcüt), Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Lübnan, 1413/1993, II/460.

⁸⁵ Semerkandî, *age.*, III/417.

⁸⁶ Beğavî, Hüseyin b. Muhammed, “*Meâlimü't- Te'vîl*”, Dâru İbn Hazm, Birinci Baskı, 1423/2002, s.926.

⁸⁷ Beğavî, *age.*, s. 926.

⁸⁸ Beğavî, *age.*, s. 1356.

⁸⁹ Beğavî, *age.*, s. 1356.

⁹⁰ Furkân, 25/32.

⁹¹ Kurtübî, Muhammed b. Ahmed, “*el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'an*,”Dâru'l-Kütüp, Kahire 1387/1967, XIII/29.

ağır/acele etmeden ve anlaşılır bir şekilde anlamlarını düşünerek okumak” olarak açıklamıştır.⁹²

İbn Kesir (774/1373) de ilgili âyeti⁹³ Katâde'den “Onu tam gerektiği şekilde açıkladık”, Abdurrahman b. Zeyd'den “Onu iyice tefsir ettik”, şeklinde iki rivâyetle tefsir etmiştir.⁹⁴

Müzzemmil Sûresi 4. âyetinin tefsirinde ise İbn Kesir, şu açıklamaları yapmıştır: Kur'an'ı ağır okumak demek, tane tane, yani onu sakince okumaktır. Böyle okumak onu (Kur'an'ı) anlayıp düşünmene yardım eder. Peygamberimiz de böyle okurdu. Bu açıklamasını da Hz. Aişe'nin şu sözleriyle desteklemiştir: O, sûreyi ağır ağır okurdu öyle ki (okunan sûre) kendinden daha uzun olan sûre'den sanki daha uzun olurdu.⁹⁵ Rasûlullah'ın okumasıyla ilgili Hz. Enes'ten gelen rivâyeti, İbn Kesir de tefsirine almıştır.⁹⁶ Hz. Enes'in “Kur'an hafızına: Oku ve yüksel...” rivâyeti⁹⁷ de yine İbn Kesir tefsirinde tekrar edilen rivâyettir.

İbn Kesir, kendi görüşünün Kur'an'ın tane tane ve güzel güzel sesle okunması olduğunu belirttikten sonra, bu şekilde Kur'an okumanın müstehap olduğunu vurgulamıştır. Taberî'de de geçen “Kur'an'ı sesinizle süsleyin.”⁹⁸ “Kur'an'ı teğanni ile okumayan bizden değildir.”⁹⁹ rivâyetlerine yer vermiş ve âyetin tefsirini İbn Mes'ud'un naklettiği iki rivâyetle bitirmiştir: “Onu(Kur'an'ı) kuru hurma saçar gibi saçmayın, şiir gibi hızlı okumayın. Acayıplıkları üzerinde durun, kalplerinizi harekete geçirin. Hemen sûreyi bitirmeyi düşünmeyin.”, “İbn Mes'ud'a bir adam geldi: Ben mufassal sureleri bir rekâtta okudum, dedi. O da: Şiir gibi hızlı okudun... diye cevap verdi.”¹⁰⁰

⁹² Kurtubî, age., XIX/37-38.

⁹³ Furkân, 25/32.

⁹⁴ İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, “Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm”, (İbrahim Şemsüddin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1420/1999, VI/99.

⁹⁵ Bu açıklama Taberî'de Hz. Hafsa'dan rivâyet edilmiştir.

⁹⁶ İbn Kesir, age., VIII/261.

⁹⁷ Tirmizî, *Sevâbü'l-Kur'an*, 18; Ebû Dâvud, *Vitr*, 20.

⁹⁸ Buhârî, *Kitabüt-Tevhîd*, 8; İbn Mâce, *İkâme*, 1; Nesâî, *İftitâh*, 83; Ahmed b. Hanbel, age., IV/283.

⁹⁹ Buhârî, *Kitabüt-Tevhîd*, 44; Ebû Dâvud, *Vitr*, 20.

¹⁰⁰ Buhârî, *Ezan*, 106. İbn Kesir, age., VIII/ 261-262.

Seâlibî (876/1471) tertîli: “*Peşpeşe gelen iki şeyin arasını ayırmak*” olarak ifade etmiştir.¹⁰¹ Müzzemmil Süresi 4. âyetinde konuyu biraz daha detaylandırmış ve şu açıklamalara yer vermiştir: Acele etme ve harflerin arasını ayır ki sana açık hale gelsin, bundan maksat manaların anlaşılması ve düşünme için genişlik oluşturmaktır. Bu sayede kalp yumuşar ve rahmet ve nur taşmaya başlar. “*Peygamberimizin Kur’an okuyuşu tertil üzereydi öyleki bir kişi okurken harfleri saymak isterse sayabilirdi*” diyerek tertilin dinleyen muhatabta oluşturacağı etkilerden bir kısmına işaret etmiştir. Seâlibî, tertil ile Kur’an okumanın saygı ve ihtiram açısından acele ederek Kur’an okumaya göre daha etkili olduğuna işaret etmiştir. Ona göre Kur’an okumaktan maksat tefekkürdür. Tefekküre bu hususta tertil yardımcı olur. Üç gündenden daha az bir zamanda Kur’an’ı baştan sona hatmetmenin¹⁰² arzu edilen tertile engel olacağı kanaatindedir.¹⁰³

Suyûtî (911/1505) ise Furkan Süresi 32. âyetinde geçen tertîli, tebyîn manasına almış¹⁰⁴ ve Müzzemmil Süresi 4. âyetinde ise tertil kelimesinin tersil¹⁰⁵ ve tebyîn¹⁰⁶ manalarına geldiğini söyleyerek tertil ile Kur’an okumanın, Kur’an’i süsleyeceğini belirtmiştir.¹⁰⁷

Kasımî (1332/1914)’de Furkan Süresi 32. âyetinde yer alan tertil kelimesi hakkındaki açıklamasını kısa ve öz olarak belirtmiştir. “*Yani onu tafsilatli şekilde açıkladık*”. Ona göre tertil’in değişmeyen bir hale dönüşmesi/meleke haline gelmesi ancak kalbin içinde yerini bulması ile mümkündür.¹⁰⁸

¹⁰¹ Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed, “*el-Cevâhiru’l-Hisân*”, (Adil Ahmet Abdülmevcüt), Dâru İhyâ’it-Türâsî’l- Arabî, Birinci Baskı, Beyrut, 1418/1997, IV/209.

¹⁰² Ebû Dâvud, *Kıraat*, 1; Tirmizî, *Kıraat*, 13; İbn Mâce, *İkâme*, 178; Ahmed b. Hanbel, *age*, XI/165.

¹⁰³ Seâlibî, *age.*, V/501.

¹⁰⁴ Suyûtî, Celâlüddin, “*ed-Dürri’l-Mensûr fi’t-Tefsîri bi’l-Me’sûr*”, el-Mektebetü’l-İslamiyye, Tahran, trs, V/70.

¹⁰⁵ Yavaş yavaş, sukunet ile ilerlemektir.

¹⁰⁶ Açıklamak, izah etmek, bir şeyi duyurmak ilan etmektir. Kıraatte harfleri açık açık telaffuz etmektir.(bkz. Fırat, Yavuz, “Kıraat Tertil ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması” *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 13, yıl 2002, s. 263.)

¹⁰⁷ Suyûtî, *age.*, VI/277.

¹⁰⁸ Kasımî, Muhammed Cemalüddin, “*Mehâsinü’t-Te’vîl*”, (haz. Muhammed

Kasimî, Müzzemmil Sûresi'ndeki "tertil"i "iyice açıklamak¹⁰⁹ ve üzerinde ağır ağır ilerlemek" olarak tefsir etmiştir. Zemahşeri (438/1143) der ki: "Kur'an'ın tertili, ağır ağır ilerleme ve hakkını verme üzerine, onu kıraat etmektir. Kelimelerin güzel söylenmesi, harekeleri doyurma ve okuyuşu yerli yerince yapmaktır. Yine okuyuş çok hızlı olmamalı ve açıkça söylemeyi de bozmamalıdır".¹¹⁰ Kasimî, tenbih başlığı altında Suyûti'nin: "Bu âyette Kur'an'ın tertil ile okunmasından hoşnut olma durumu vardır. Rasûlullah, kıraati âyet âyet keserdi. Çünkü kıraat, harf- harf açmaktır... Efendimiz âyetler üzerinde dururdu" gibi görüşlerine yer vermiştir.

Kasimî, Müzzemmil Sûresi 4. âyetin tefsirine şu şekilde devam etmektedir: " Bu âyet ile tertil ve tedebbüre işaret edilmektedir. Bu şekilde az yapılan bir kıraat, hızlıca çok yapılan kıraatten daha faziletlidir. Çünkü kıraatten maksat, onu anlamak ve tedebbür etmektir. Üzerinde iyice kafa yormak ve onunla amel etmektir. Süratli bir şekilde çok yer okumaktan, tertil ve tedebbürle az okumak daha iyidir: Tertil ve tedebbürle okumanın sevabı nitelik bakımından çoktur; tertilsiz çok okumanın sevabı nicelik (adet) bakımından fazladır. Bu şuna benzer: Kişi büyük bir cevheri infâk eder yahut değerli bir köleyi hürriyetine kavuşturur. Bir başkası da çok miktarda para infâk eder, çok sayıda sıradan köleleri özgürlüklerine kavuşturur. Her iki kişinin alacakları sevap nitelik ve nicelik açısından farklı olacaktır."¹¹¹

Birçok tefsirde bulunan İbn Mes'ud'dan gelen rivayeti, Kasimî de tefsirine almıştır. İbn Mes'ud der ki: "Kur'an'ı şiir okur gibi okumayın. Kuru hurma saçar gibi onu saçmayın, yaymayın. Onun mükemmellikleri üzerinde durun. Onu

Fuâd Abdulbâkî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Birinci Baskı, 1376/1957, XI/4576.

¹⁰⁹ Furkan Sûresi'ndeki tefsiri "Yani onu tafsilatli şekilde açıkladık..." şeklindeydi. (Kasimî, *age*, XI/4576.)

¹¹⁰ Kasimî, *age*. XVI/5959.

¹¹¹ Hâdimî, *age*. s.44; Akpınar, Ali, "Kur'an-ı Kerim'de Okuma(Kıraat) Lafızları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2. sayı, Sivas, 1998, s. 218.

kalplere yerleştirin. Sizden hiç kimse zihnini başka şeyler ile meşgul etmesin".¹¹²

Rivâyet tefsirlerinde genel olarak Furkan Sûresi 32. âyeti ve Müzzemmil Sûresi 4. âyeti hakkında bu görüşlere yer verilmiştir. Hemen hemen rivâyet özelliği taşıyan tefsirlerin çoğu Hz. Hafsa, Hz. Ümmü Seleme, Enes ve İbn Mes'ud rivâyetlerine yer vermişlerdir. Tertil kelimesinin dil açısından detaylı açıklamasını yapmamaları ve konuyla ilgili tecvîd ve kıraat âlimlerinin görüşlerine yer vermemeleri bu tür tefsirlerin, tertil âyetlerini açıklamaları hususunda eksiklikleri olarak görülebilir.

b. Dirâyet Tefsirlerine Göre Tertil Âyetlerinin Yorumlanması

Rivâyet tefsirlerinin kullandığı kaynaklara (Kur'an, Hadis, sahabe sözleri ve görüşleri) ilaveten dil, edebiyat, mantık, kıyas gibi diğer ilim dallarından istifade edilerek yazılan tefsirlere Dirâyet Tefsirleri denilir. Bu tür tefsirlere **et-tefsîr bi'r-re'y** veya **et-tefsîru'l-aklî** de denir.¹¹³

(كَذٰلِكَ لِنُذَكِّرَ بِهٖ فَاٰذِكُمْ وَرٰكِنٰهٗ تَرْيٰلًا)¹¹⁴ âyeti ile ilgili olarak Kur'an'ın parça parça indirilmesi ve tertil ile okunma hikmetini Zemahşerî (538/ 1143) şöyle açıklamaktadır: "Parça parça göndermekle, O'nu anlayasın ve ezberleyesin diye kalbini kuvvetlendirmeyi amaçlıyoruz. Çünkü bu şekilde, bir şeyden sonra bir şeyi öğrenip ezberlemek, o şeyi anlamada kalbe kuvvet verir. Eğer bir defada vahyedilseydi, ezberlemesi ve anlaması zor olacaktı. Rasûlullah'ın durumu, Mûsa, İsa ve Davûd (as)'dan farklı idi. Rasûlullah ümmî idi, okuma yazması yoktu, oysa onlar hem okuyor, hem de yazıyorlardı. Hiç şüphesiz O'nun ezberlemeye ve yazmaya ihtiyacı yoktu. Bu sebeple yirmi veya yirmi üç senede parça parça

¹¹² Kasimî, *age.*, XVI/5959.

¹¹³ Zerkânî, *age.*, II/293-294; el- Kattân, *age.*, s.358-359; Cerrahoğlu, *age.*, s.230; Şimşek M. Sait, *age.*, s.42-43; Demirci, *age.*, s. 159-160; Polat, A. Fethi, "Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler" *Tefsîr El Kitabı*(Editör: Mehmet Akif Koç), Grafiker Yay., Ankara 2012, s.189-190; Karaçam, *age.*, s. 54-55; Çetin, *age.* s.39; Öge, Ali, Dereli M. Vehbi, *age.*, s. 58.

¹¹⁴ Furkan Sûresi 25/32.

vahyedildi.” Zemaşşerî aynı zamanda bu âyeti: “Kur’an’ın kırâatinin tertille olmasını, O’nu tertille okumasını emrettik.” şeklinde yorumlamıştır.¹¹⁵ Kur’ân’ın tertilini açıklarken, onu peş peşe gelen seyrek dizilmiş dişlere benzetmiş; Kur’ân’ı, hareketleri doyura doyura, harfleri açık bir şekilde, yavaş yavaş, hakkını vererek okuma şeklinde tanımlamıştır.¹¹⁶

Mâturîdî (333/944) de Furkan Sûresi’ndeki tertil kelimesinin, Müzzemmil Sûresi’ndeki tertille aynı olduğunu, Kur’ân’ın ağır ağır, tane tane okunması anlamına geldiğini söyler. Kur’ân’ın tertille indirilmesi, kolay ezberlemek ve ezberlediğini hatırlamak, bir de Kur’ân’daki mânâ ve hikmetlerin, dikkatle O’na kulak verenin kalbine yerleşmesi içindir.¹¹⁷ Mâturîdî, tertilin kelâm sahibi Allah tarafından, Kur’ân’ı okumaya hasredilmiş bir okuyuş tarzı olduğunu söyler ve رَتَّلَ kelimesinin “Kur’ân’ı iyice incele, araştır, üzerinde düşün” anlamında olduğunu ve bu âyetin “harf harf keserek Kur’ân’ı oku” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir.¹¹⁸

Mâturîdî’nin yaptığı te’vile göre tertil, Kur’ân’ın tanziminin güzelliğini fark etmek, hikmetlerine hayran kalmak ve mânâları üzerinde durup düşünmek anlamını içerir. O’ndaki mânâların inceliklerine okuyanı da, dinleyeni de en çok yaklaştıran şey, tertildir.¹¹⁹

Râzî (606/1209) Müzzemmil Sûresi 4. âyetteki letâifî şöyle anlatır: “Bil ki Allah Teâlâ, Hz. Peygamber (sav)’e gece namaz kılmasını emredince, o âyetlerin hakikatleri ve incelikleri hususunda iyice düşünebilmesi için, Kur’ân’ı ‘tertil’ ile (tane tane) okumasını emretmiştir. Binâenaleyh Allah’ın zik-

¹¹⁵ Zemaşşerî Ebi’l-Kâsım Muhammed b. Ömer, “*el-Keşşaf an Hakâiki Ğavâmizi’t- Tenzil ve Uyûni’l-Ekâvili fi Vücûhi’t-Te’vil*”, (thk. Adil Ahmet Abdülmevcut), Dâru’l-Ubeykan, Birinci Baskı, Lübnan, 1418/1998, IV/348-349.

¹¹⁶ Zemaşşerî, *age.*, IV/ 348-349, VI/241.

¹¹⁷ Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, “*Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm el-Müsemmâ Te’vilâtü’l-Ehli’s-Sünne*” (thk. Fatma Yusuf el-Haymî), Birinci Baskı, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1425/2004, III/502.

¹¹⁸ Mâturîdî, *age.*, V/289.

¹¹⁹ Mâturîdî, *age.*, V/290.

rine vuslat sağlanınca, kişi Allah'ın azâmet ve celâlini anlar. Va'd ve va'idine vuslat sağlayınca da ümit ve korku elde edilmiş olur. Bu durumda da mârifetullah nuru ile kalbi aydınlanmış olur. Kur'an'ı hızlı okumak ise, kişinin O'nun mânâlarına vukuf sağlayamadığını gösterir."¹²⁰

Ebü'l-Hasen el-Maverdî (450/1058) Furkan Sûresi'ndeki tertil âyetini tersil, tefrik, tafsîl, tefsîr ve tebyîn olmak üzere beş ayrı te'vîle açıklamıştır.¹²¹ Müzzemmil Sûresi'nde ise bu te'vîl sayısı üçe inmiştir. Tertil et emrini: "*Kur'an'ı açıkla, tefsîr et ve lafızlarını değiştirmeksizin nazmının gereklerini yerine getir*" şeklinde açıklamıştır.¹²²

Râzî, tefsirinde Kur'an'ın inkârcılara verdiği cevabı çeşitli şekillerde îzah etmiş, ilk olarak, Hz. Peygamberin okuma yazma bilmemesi nedeniyle Kur'an'ı ezberlemesi zor olmasın, sağlam ezberlesin; yanılmaktan ve O'nu az okumaktan uzak olsun diye Kur'an'ın parça parça indirildiğini söylemiştir. Yine azar azar indirilmesiyle, insanlara O'nun hükümlerinin hafifletildiğini, her parçasının, indirildikçe kâfirlere meydan okuduğunu belirtir. Hz. Peygamberin Cebrail'i her gördükçe kalbinin kuvvet kazanmasını ve Cebrail'in de Allah Kelâmı'nı her indirdiğinde şeref yönünden yükselmesini de bir hikmet olarak gösterir.¹²³ Kur'an'ın okunmasının aceleyle olmayacağını belirten Râzî, tüm harflerin anlaşılır bir şekilde telaffuz edilmesi ve işba' ile Kur'an okumanın tamam olacağı görüşündedir.¹²⁴ Tertilin, bir şeyi sırası üzere, tek tek yapmak demek olduğunu, *تَتْرُكُ رَتْلًا* deyiminin güzel bir şekilde dizilen anlamına geldiğini, kelâmda tertilin ise, yavaş yavaş, itinâlı davranarak, güzelce okumak şeklinde anlaşılması gerektiğini aktarır.¹²⁵

¹²⁰ Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, "*et-Tefsîru'l- Kebîr el-Müsemmâ Mefâtihu'l-Gayb*", Dâr-u İhyâi't-Terâsi'l-Arabî, 2.Baskı, Beyrut, 1997, X/682.

¹²¹ Maverdî, Ali b. Muhammed, "*en-Nüket ve'l-Uyûn*", (Abdulmaksûd b. Abdurrahîm), Dâr-u Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs., 4/144.

¹²² Maverdî, *age.*, 5/126. Bu manalara ulaşmasında şu âyetlerden faydalanmış olabilir: İsrâ, 17/12(tafsîl), 106 (tefrik, tersil); Furkan Sûresi 25/33(tefsîr); Beyyine, 98/1(tebyîn);

¹²³ Râzî, *age.*, VIII/457.

¹²⁴ Râzî, *age.*, XXX/173.

¹²⁵ Râzî, *age.*, X/682.

Beydâvî (685/1286), Furkan Sûresi 32. âyetindeki tertili, Kur'ân'ın azar azar indirilmesi olarak açıklamış ve âyeti "O'nu sana tane tane, yavaş yavaş, yirmi veya yirmi üç yılda okuduk." şeklinde yorumlamıştır.¹²⁶ Müzzemmil Sûresi 4. âyeti hakkında ise şöyle der: "Kur'ân'ı yavaş yavaş ve harflerin arasını açacak şekilde oku. Öyle ki dinleyici harfleri sayabilsin."¹²⁷

Nesefî (710/1310), Furkan Sûresi 32. âyetindeki tertili şöyle açıklar: "Vahyin sürekli gelmesiyle kalbini sıkıntılara karşı dayanıklı kıldık. Çünkü seven kalp, sevdiğinin yazdıklarıyla sükûn bulur." Nesefî, tertil ile okunması konusunda da "Böylece o, Kur'ân'ı âyet- âyet, dura- dura okuduk, kısımlara ayırdık yahut yavaş- yavaş tertille okunmasını emrettik." anlamına geldiğini, tertilin de lâfzen, açıklayarak, sağlam bir şekilde okumak demek olduğunu zikretmiştir.¹²⁸ Nesefî, Müzzemmil Sûresi 4. âyetinin tefsirinde de şu açıklamalara yer vermiş; *كَلَامٌ مُرَتَّلٌ* (mürattel kelâm) tanımlamasının, eşit bir şekilde sıralanmış dişler gibi düzenli ve itinâlı bir söz anlamında olduğunu; Kur'ân'ın da, harekeleri tam söylenerek, vakıfları korunarak ve harfleri tam belli edilmek suretiyle hakkıyla okunmasının emredildiğini vurgulamıştır.

129

Hâzin'in (741/1340) yorumu: "Hz. Peygamber için daha anlaşılır ve O'nunla amelini daha kolay olması için parça parça okuduk (indirdik)." şeklindedir.¹³⁰ Tertil kelimesinin durmak, ağır davranmak, okuyuşu harf harf gerçekleştirmek; tahkik, işba' ve meddin bazısını bazısına tercih etmek olduğunu zikretmiştir.¹³¹ Hâzin, Allah'ın öncelikle gece kal-

¹²⁶ Hanefî, Mustafa Muhammed b. Mushihiddîn, "Haşiytü Muhyiddîn Şeyhzâde Alâ tefsiri'l- Kâdi Beyzâvî" (Muhammed Abdulkadir Şahin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1419/1999, VI/289.

¹²⁷ Hanefî, *age.*, VIII/376.

¹²⁸ Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, "Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil", Dâr-u İbn-i Kesîr, Birinci Baskı, Beyrut, 1426/2005, II/536.

¹²⁹ Nesefî, *age.*, III/555-556.

¹³⁰ Hâzin, Alâeddîn Ali bin Muhammed bin İbrâhim bin Halil eş-Şeyhî el-Bağdâdî, "Lübâbü't-Te'vil fî Meâni't-Tenzil", Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1307, III/454-455.

¹³¹ Hâzin, *age.*, IV/421.

kışını, daha sonra da tertil ile Kur'ân okumayı emretmesindeki hikmetin, kalb huzuru ile, âyetlerin mânâ ve hakikatlerini teemmül ve tefekkür ederek namaz kılabilmesi olduğunu belirttikten sonra açıklamalarına şöyle devam eder: “Bunun yanı sıra (Kur'an okuyan kimse) Allah'ı zikrettiği zaman, O'nu zikretmenin yüceliğini kalbinde hisseder, cennet ve cehennemi zikredince korku ve ümit hasıl olur, mesel ve kıssaları zikredince itibar hasıl olur, marifetin nuruyla kalb aydınlanır. Kırâatte hızlı olmak, bunları sağlayamaz.”¹³²

Peygamberimiz'e büyük bir sorumluluk yüklenmiş bu sorumluluğun zorluklarına göğüs gerebilmesi için de gece namazı kendisine emredilmişti.¹³³ Gece ibadetinin bel kemiği ise Kur'an tilâvetidir. Bu bağlamda Peygamber'den Kur'an'ı tertil üzere/tane tane okuması istenmektedir. Kur'an'ın acele edilmeden tane tane okunması, sadece harflerin mahreçlerine riayet ederek lafız olarak okunması değil, kalp huzuruyla anlatılanları anlamaya çalışarak ve anlatılanlar üzerinde düşünerek okunmasıdır. Örneğin Allah'tan söz edildiğinde kişinin kendisinin de yaratıcısı olan Allah'ın büyüklüğünü hissetmesi, müjde ve tehdit âyetleri geçtiğinde kalbinde sevinç veya ürperti duyması, emir ve yasaklardan söz edildiğinde hayatında bunlara ne kadar riayet ettiğinin muhasebesini yapması, kısacası Kur'an'la canlı bir iletişime geçmesidir.

Sait Şimşek, tefsirinde bu açıklamalardan sonra Mâturîdî'den nakil de bulunur ve Kur'an sadece kıraatinin güzelleştirilmesi için indirilmemiştir. O üç şey sebebiyle okunur:

a- Kıyamete kadar korunup kaybolmasın diye.

b- Anlatılanlardan ibret alınsın, onda yer alan Allah'ın kulları üzerindeki hakları ve birbirleri üzerindeki hakları gibi ahkâm anlaşılsın diye.

c- Onunla amel edilsin, kişi öğütlerinden ibret alsın diye. ¹³⁴

¹³² Hâzîn, *age.*, IV/421.

¹³³ İsrâ, 17/79; Müzzemmil, 73/4.

¹³⁴ Şimşek, M.Sait, “ *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*”, Beyan Yayınları,

Bütün bu zikredilen görüşleri dikkate aldığımızda Müzzemmil Sûresinde, gecenin bir bölümünde kalkıp kıyamda bulunmamız ve ağır ağır, düşüne düşüne Kur'an okumamız emredilmiştir. Zira zihnin en duru olduğu gecenin sessizliklerinde tertil ile Kur'an okumak, idrâkimize sunulan mânâları en iyi şekilde kavramak ve O'ndan etkilenmek, âyetlerden dersler çıkarmak için elzendir. Gündüzün yoğunluğunda yorulan zihinlerimiz için, Allah'ın bizlere sunduğu özel vakitleri değerlendirmeli, düşüne düşüne Kur'an okuyarak O'nu içselleştirmeliyiz.

Ebu's-Suûd (982/1574) *وَ رَتَّلَاهُ تَرْتِيلًا* âyeti¹³⁵ hakkında: “*تَرْتِيلًا* kelimesinin nekra olarak ifade edilmesi mânâyı kuvvetlendirmek için olduğunu belirtmiş, “böylece Biz O'nu indirdik ve O'nu benzersiz bir tertille tane tane, parça parça okuduk. O'nun takdirine güç yetirilmez ve âyet âyet parçalanarak mânâsının düzenlenmesine akıl sır ermez.” şeklinde açıklamalarda bulunmuş,¹³⁶ tertil emrini, gece kıyamında Kur'an'ı ağır ağır, hakkını vererek, güzel bir şekilde okumak olarak belirtmiş ve böylelikle seyrek inciler misali dizilmiş Kur'an harflerinin sayılmasının mümkün olacağı şeklinde tefsir etmiştir. Âlûsî (1270/1854) de tefsirlerinde bu görüşlere yer vermiştir.¹³⁷

Âlûsî, ayrıca Kur'an'ın kâfirlere cevabı hakkında, yukarıda diğer müfessirlerin saydığı hikmetleri zikrettikten sonra, O'nun parça parça inmesinin nâsîh (nesheden) ve mensûh (neshedilen); âyetlerin bilgisine ulaşma bakımından da hikmetli olduğunu söyler. Ve bu âyetin son kısmı için “*Bu kırâatin tertil ile yapılması için bir emirdir*”der.¹³⁸

İstanbul 2012, V/332.

¹³⁵ Furkân, 25/32.

¹³⁶ Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî el-Hanefî, “*Tefsîr-u Ebi's-Suûd el-Müsemma bi İrşâdî'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*”, I.Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1999, V/10.

¹³⁷ Ebu's-Suûd, *age.*, VI/321; Âlûsî, Seyyid Mahmud Şükrü el-Âlûsî el-Bağdâdî, “*Ruhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Sebil-i Mesânî*”, İdârâtü't-Tibâati'l-Müniriyye, Beyrut, 1270, XXIX/104.

¹³⁸ Âlûsî, *age.*, XIX/15-16.

Celâleyn Tefsiri'nde *وَرَتَّلَاهُ تَرْتِيلًا* âyetiyle ilgili olarak “anlaşılması ve ezberlenmesi kolay olsun diye önce bir bölümünü, sonra bir bölümünü, kademe kademe, acele etmeden, zamana yayarak, âyet- âyet getirdik” yorumu yapılırken¹³⁹ tertil kelimesinin tefsirinin de “*tilâvette hassas davranmak*” şeklinde olduğunu görüyoruz.¹⁴⁰

Cumhuriyet Dönemi müfessirlerimizden Elmalılı Muhammed Hamdi' (1878-1942) Tertil kelimesini “... *Bir şeyi güzel, düzgün ve tertib ile kusursuz bir şekilde açık açık, hakkını vererek açıklamaktır. Aralarında çok değil, biraz açıklık bulunmakla beraber, gayet güzel bir düzgünlükte görülen ön dişlere رَتَّلَ derler. Sözü de öyle tane tane, yavaş yavaş, ara vererek ve güzel sıralama ve ifadeyle söylemeye de 'tertîli kelâm' derler. Kur'ân'ın tertîli de böyle her harfinin edâsının, tertîbinin, mânâsının hakkını doyura doyura vererek okunmasıdır. Burada رَتَّلَ emrinden sonra تَرْتِيلًا mastarıyla vurgu yapılması da bu tertîlin en güzel şekilde olmasının arandığını gösterir. Bir söz aslında ne kadar güzel olursa olsun, gereği gibi güzel okunmayınca güzelliği kalmaz.*” şeklinde açıkladıktan sonra, âyetteki tertil emrini, okuyanın mânâyı duyması ve dinleyene duyurabilmesi için, Kur'ân'ı tecvîd kurallarına uygun olarak okumak şeklinde yorumlamıştır.¹⁴¹

Günümüz müfessirlerimizden biri olan Bayraktar Bayraklı, Furkan Sûresi 32. âyetini şöyle yorumlamıştır: “*Tane tane okumak, yavaş yavaş öğretmek, onu 23 yıla yakın bir zaman diliminde gönüle yerleştirmek, bize din eğitiminin uzun zaman alması gereken bir faaliyet olduğunu göstermektedir.*”¹⁴² Bu açıklamalarıyla müfessirimiz, tertilin eğitim ve öğretim yönüne dikkat çekmiş ve her şeyin zamana yayılarak konu konu öğretilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

¹³⁹ Mahallî, Celâlüddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed - Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, “*Tefsîru'l-Celâleyn*”, Dâru'l-Kalem, trs., s.336.

¹⁴⁰ Mahallî, *age.*, s.534.

¹⁴¹ Yazır, “Hak Dini Kur'ân Dili”, IX/164.

¹⁴² Bayraklı, Bayraktar, “*Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*” Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2004, XII/501.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerim'i okuma, anlama ve yaşama gayretinde bulunan bir kişinin öncelikle bu hususta nasıl davranması gerektiğini bilmesi gerekir. Kur'an nasıl okunmalı, nasıl anlaşılmalı ve nasıl yaşanmalı? Bu faaliyetleri Kur'an'ın kendisi bir usûl içinde bizlere sunmuş mudur? Peygamberimiz okuma, anlama ve yaşama ile ilgili bizlere nasıl örnek olmuştur?

Şüphesiz Kur'an'ı tetkik eden ve anlamaya çalışan muhatab; âyetleri, inzâl olduğu zaman dilimi ve şartları içerisinde değerlendirmeli, Kur'an'ı bir bütün olarak kabul etmeli, âyetlerin siyâk ve sibâkını göz önünde bulundurmalı, Kur'an'ın insanın hidâyetini hedefleyen ilâhî bir kitap olduğunu hissetmeli ve ilâhî vahye muhatap olmanın yüklediği sorumluluk bilinciyle Kur'an'ı tertil üzere okumalıdır. Kur'an-ı Kerim'de Furkan Sûresi 32. âyet ve Müzzemmil Sûresin'deki 4. âyet tertil konusuyla ilgilidir. Bu iki âyeti bu şartlara göre inceleyen, kıraat ve tecvîd alimleri ve müfessirler Kur'an'ı tertille okumanın zamanını, tertilin Kur'ânî bakış açısıyla anlamını, faydalarını ve hikmetlerini tespit etmeye çalışmışlar; birbirine yakın görüşler ortaya koymuşlardır.

Kullandıkları metotlar itibariyle farklılık arzeden rivâyet ve dirâyet tefsirlerinin konuya temel de yaklaşımlarının aynı olduğunu söyleyebiliriz. Zikrettikleri rivâyetlerdeki benzerlik, âyetlerin tefsirlerinde de birbirlerine yakın görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Genellikle tertil ile Kur'an okumak: Açık bir şekilde, ağır ağır, tane tane, dinleyen neredeyse okunan harfleri sayabileceği bir tarzda lafzın güzelliğini ortaya çıkaracak bir şekilde tecvîde ve vakıf yerlerine dikkat etmek şeklinde tarif edilmiştir. Bu tarzın, hem Kur'an'ı kolay ezberlemeye hem de hükümlerinin kolay uygulanmasına etkisi vardır. Ama bu okuyuş şekli sadece harflerin mahreçlerine riâyet ederek Kur'an'ın lafız olarak telaffuz edilmesi değil; kalp huzuruyla anlatılanları kavramaya çalışarak ve âyetlerin manaları üzerinde düşünerek, kelamın sahibi Allah'ın azamet ve kudretini tefekkür ve aynı zamanda Kur'an'dan etkilenmeyi de içeren bir okuyuştur.

Âyetlerin anlamına göre sesi yükseltip alçaltarak, hitâb ifade eden yerlerde karşıdakine/muhatabına hitâb eder gibi bir ses tonuyla, durulacak yerde durup, geçilecek yerde geçerek, ağır ağır, Kur'an'ın gerçek amacını hem duyup, hem de dinleyenlere duyurarak okumaktır. Bu okumada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, lafız ve mânâ bütünlüğünü yansıtmaktır.

Âyetleri okurken anlamlarına göre sesi yükseltmek ya da kısmak; cehennem âyetlerinde korku ve haşyetle sesin titremesi ve ağlamaklı bir okuyuş; cennet âyetlerinde ise, sevinç ve müjde ifadelerinde sesin tonu ve okuyucunun neşesi; soru ile biten âyetlere hafif sesle soruya cevap ya da tehdit içerikli âyetlerde Allah'a sığınma gibi durumlar tertil ile Kur'an okumanın/kıraatın anlam boyutuyla ilgilidir.

Tertil konusu daha çok Kur'an'ın okunmasıyla ilgili gibi görünse de sadece okumayla sınırlandırılacak bir düzeye indirgenmemelidir. Müfessirlerin konuya yaklaşımlarının sadece tecvîd ilmiyle ilgili harf, ses mahreç vb. kurullarla sınırlı olmayıp, aynı zamanda okunan âyetlerin anlam boyutlarıyla ilgili olduğunu da söyleyebiliriz. Kur'an'ın emir ve yasaklarına uymakla mükellef olan bizler de aynen Peygamberimizin gecenin bir kısmında Rabbiyle buluşup tertil ile Kur'an okumasını örnek alarak, Rabbimizin emrettiği gibi Kur'an-ı Kerim'i tertil ile okumalıyız. Bu tür bir okuyuş diğer kazanımlarla birlikte Yüce Allah'ın hoşnutluğunu elde etmemizi de sağlayacaktır.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Ahmed b. Hanbel, *"el-Müsned"*, Çağrı Yayınları, İstanbul, trs.

Akpınar Ali, *"Kur'an Niçin ve Nasıl Okunmalı"*, Kitap Düyası Yayınları, Üçüncü Baskı, Konya, 2007.

_____, *"Kur'an-ı Kerim'de Okuma(Kıraat) Lafızları"*, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2. sayı, Sivas, 1998.

Âlûsî, Seyyid Mahmud Şükrü el-Alûsî el-Bağdâdî, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Sebil-i Mesânî*, I-

- XXIX, İdârâtü't-Tibâati'l-Müniriyye, Beyrut, 1270.
- Arpa, Enver, "İ'cazü'l-Kur'an Konusuna Faklı Bir Yaklaşım", *AÜİFD.*, c. XLIII(2002), sy.1.
- Aydın Hüseyin, "Meydan Okumaları Bakımından Kur'an Mucizesi", *Kelam Araştırmaları* 8:1, (2010)
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2004.
- Beğavî, Hüseyin b. Muhammed, "*Meâlimü't- Te'vîl*", Dâru İbn Hazm, Birinci Baskı, 1423/2002.
- Benli Abdullah, "Kur'an Tanımındaki Unsurların Tahlili", *Bilimnâme* XVIII, 2010/1.
- Birişik, Abdülhamit, "Kur'an", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, "*el-Câmiu's-Sahih*", Çağrı Yayınları, İstanbul, trs.
- Cerrahoğlu İsmail, "*Tefsir Usulü*", Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1991.
- Çetin, Abdurrahman, "*Kur'an Okuma Esasları*", Emin Yay., Sekizinci Baskı, Bursa, 2010.
- _____, "*Kıraatların Tefsire Etkisi*", Marifet Yay., İstanbul, 2001.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân, "*es-Sünen*", Çağrı Yayınları, İstanbul, trs.
- Demirci, Muhsin, "*Tefsir Tarihi*", İFAV., Altıncı Baskı, İstanbul, 2010.
- Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'âs, "*es-Sünen*", Çağrı Yayınları, İstanbul, trs.
- Ebû Şâme, "*el-Mürşidü'l-Vecîz*"(thk. Altıkulaç, Tayyar), Beyrut, 1975.
- Ebu'l-Leys es-Semerkindî, Muhammed b. Ahmed İbrahim, "*Bahru'l-Ulûm*", (thk. Adil Ahmet Abdülmevcût), I-III, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Lübnan, 1413/1993.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî el-Hanefî, "*Tefsîr-u Ebi's-Suûd el-Müsemma bi İrşâdi'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*" I-VI, Birinci Baskı, Dâru'l-

- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1999.
- Cermî, Muhammed İbrahim, “*Mu’cemu Ulûmi’l-Kur’an*”
Dâru’l-Kalem, Birinci Baskı, Dimeşk, 1422/2001.
- Cüreysi, Muhammed Mekkî, “*Nihâyetü’l-Kavli’l- Müfîd fî Ilmi Tecvîdü’l-Kur’ani’l-Mecîd*” (thk. Abdullah Mahmud Ömer), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1433/2012.
- Ensarî Zekerîyya, “*Şerhu’l-Mukaddîmeti’l- Cezeriyye fî Ilmi’t-Tecvîd*”, (thk. Muhammed Gıyas Sabbağ) Mektebetü’l-Gazzâlî, Şam 4. baskı, 1412/1992.
- Hâdimî, Muhammed b. Osman. b. Huseynî, “*Risâletü Tertîli’l-Kur’an*”, (thk. ve trc. Fırat, Yavuz, “*Kur’ân-ı Kerim’i Okuma Âdâbı ve Faziletleri*”) Laçın Yay., Kayseri, 2007.
- Hanefî, Mustafa Muhammed b. Muslihiddîn, “*Haşiytü Muhyiddîn Şeyhzâde Alâ Tefsîri’l- Kâdî Beyzâvî*” (Muhammed Abdulkadir Şahin), I-VIII, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1419/1999
- Hasenî, Üsâme Yasin, “*Heli’t-Tecvîdü Vâcibün?*”, Dâru’l-Minhâc, İkinci Baskı, Beyrut, 1425/2005.
- Huseynî, Hayyat Ali, “*el-Müfîd fî Ilmi’t-Tecvîd*”, Birinci Baskı, 1417/1997
- Kattân, Menna’ Halil, “*Mebâhîs fî Ulûmi’l-Kur’an*”, Mektebetü’l-Meârif, Üçüncü Baskı, Riyad, 1421/2000.
- Keşkî, Atıyye Ebû Zeyd Mahcûb, “*Kıraâtü’n-Nebıyyi Sallahu Aleyhi ve Sellem*”, Camiatü’l- Melik Suûd, 1432/2011.
- Kırş, Ebû Abdurrahman Cemal b. İbrahim, “*İlmü’t-Tecvîd li’l-Mütekaddîmîn*”, Dâru İbnü’l- Cevzî, Üçüncü Baskı, 1428/2007.
- Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed - Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, “*Tefsîru’l-Celâleyn*”, Dâru’l-Kalem, trs.
- Maverdî, Ali b. Muhammed, “*en-Nüket ve’l-Uyûn*” (Abdulgaksûd b. Abdurrahîm), I-V, Dâr-u Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, trs.
- Öge, Ali, “Şeyhu’l-İslam İbn Kemal’in Kur’an-ı Kerim’in İ’câzıyla İlgili Görüşleri”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. 50, sy.2.

Ankara, 2014.

_____, (Dereli, M. Vehbi ile birlikte) “*Kur’an Bilgisi Soru Bankası*”, Kitap Dünyası, Dördüncü Baskı, Konya, 2014.

Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed, “*el-Cevâhiru’l-Hisân*” (Adil Ahmet Abdülmevcût), I-V, Dâru Ihyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Birinci Baskı, Beyrut, 1418/1997.

Sehâvî, Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdüssamed, (643/1245) “*Cemâlü’l-Kurrâ’ ve Kemâlü’l-İgrâ*, (thk. Abdurrahim et-Tarhûnî), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2011.

Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman, “*el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’an*” (thk. Fevvâz Ahmed), Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1427/2007.

_____, “*Tefsîru’l-Celâleyn*”, Dâru’l-Kalem, trs.

_____, “*ed-Dürü’l-Mensûr fi’t-Tefsîri bi’l-Me’sûr*”, I-VI, el-Mektebetü’l-İslamiyye, Tahran, trs.

Şaycı, Ömer Halife, “*el-Mu’cemü’t-Tecvidiyyü li Eşheri’l-Elfâzi İlmî’t-Tecvîd*”, Birinci Baskı, 1431/2010.

Taberî, İbn Cerîr, “*Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*”, I-XXX, Matbaat-ü Mustafa el-Banî el-Halebî, İkinci Baskı, Mısır, 1373/1954.

Fırat, Yavuz, “Kırâat, Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2002, sayı:13.

_____, “Kur’an-ı Kerim’i Okuma, Ezberleme Ve Anlamını Öğrenme Üzerine”, *Bilimname*, XXII, 2012/1.

Gazâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed, “*İhyâ-u Ulûmi’d-Dîn*” (trc. Ali Arslan), I-III, Merve Yayınevi, İstanbul, 1993.

Hâzin, Alâaddîn Ali bin Muhammed bin İbrâhim bin Halîl eş-Şeyhî el-Bağdâdî, “*Lübâbü’t-Te’vîl fi Meâni’t-Tenzîl*”, I-IV, Süleymaniye Ktp. 802/1.

Hocaoğlu, Mustafa, “Okuma ve Anlama Üzerine:Kur’an Tilâvetiyle ilgili Bazı Kavram ve Rivâyetlerin Değerlendiril-

- mesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Mayıs-Ağustos, 2012, c.12, sy., 2.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer, “*Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*”, (İbrahim Şemsüddin), I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1420/1999.
- İbn Mâce, Muhammed. b. Yezîd, “es-Sünen”, Çağrı Yayınları, İstanbul, trs.
- İbn-i Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî el-Mısırî, “*Lisânü'l-Arâb*”, I-XV, Dâr-u Sâdır, Beyrut, 1956.
- İbnü'l Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, “*et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd*”, (tahkik: Ğanim Kaddürî), Müessesetü'r-Risâle, Birinci Baskı, Beyrut, 1407/1986.
- _____, “*Tayyibetü'n-Neşr fî'l-Kıraâti'l-Aşr*”, Medine, Üçüncü Baskı, 1426/2005.
- _____, “*en-Neşr fî'l-Kıraâti'l-Aşr*”, I-II, el-Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan, 1431/2010.
- İbnü'l-Cezerî, Şihâbüddîn Ebî Bekr Ahmed b. Muhammed, “*Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fî'l-Kıraâti'l-Aşr*”, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/2000.
- Karaçam, “*Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*”, İFAV, İstanbul, 1996.
- _____, “*Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*”, İFAV, Onyedinci Baskı, İstanbul, 2010.
- Kasımî, Muhammed Cemaleddin, “*Mehâsinü't-Te'vîl*”, (haz. Muhammed Fuâd Abdalbâkî), I-XVII, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Birinci Baskı, 1376/1957.
- Keskioğlu, Osman, “*Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*”, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1987.
- Komisyon, “*Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*”, I-V, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları/590, Ankara, 2008.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, “*el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*”, I-XX, Dâru'l-Kütüp, Kahire, 1387/1967.
- Mâlik b. Enes, “*el-Muvattâ*”, Çağrı Yayınları, İstanbul, trs.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b.

- Mahmud el-Mâturidî, “*Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm el-Müsemmâ Te’vilâtü’l-Ehli’s-Sünne*” (thk. Fatıma Yusuf el-Hamî), I-V, Birinci Baskı, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2004.
- Müslim, Ebu’l-Huseyn Müslim b. Haccâc, “*el-Câmiu’s-Sahîh*”, Çağrı Yayınları, İstanbul, trs.
- Nasr, Atıyye Kabil, “*Ğayetü’l-Mürîd fî İlmi’t-Tecvîd*”, Dâru’t-Takvâ, Yedinci Baskı, Kahire, trs.
- Nesefî, Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b.Mahmud, “*Tefsîru’n-Nesefî Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*”, I-III, Dâr-u İbn-i Kesîr, 1.Baskı, Beyrut, 2005.
- Okçu, Abdulmecit, “Kur’an’ın Lafız-Mana ve Kırâat Yönünden İcâzı”, *EKEV Akademi Dergisi*, c.III, sy. 2.
- Polat, A. Fethi, “Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler” *Tefsir El Kitabı*(Editör: Mehmet Akif Koç), Grafiker Yay., Ankara 2012.
- Râzi, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, “*Tefsîru Kebîr el-Müsemmâ Mefâtihu’l-Gayb*”, I-XXXII, Dâr-u İhyâi’t-Terâsi’l-Arabî, 2.Baskı, Beyrut, 1997.
- Soysaldı, H. Mehmet, “Kur’ân-ı Kerîm’i Nasıl Okumalıyız?”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 4.
- Şimşek M. Sait, “*Günümüz Tefsir Problemleri*”, Kitap Dünyası, Onuncu Baskı, Konya 2011,
- _____, “*Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri*”, I-V, Beyan Yayınları, İstanbul 2012,
- Pak, Zekeriya, “Rivâyet Ağırlıklı Tefsirler” *Tefsir El Kitabı* (Editör: Mehmet Akif Koç), Grafiker Yay., Ankara 2012.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, “*El-Câmiu’s-Sahîh*”, Çağrı Yayınları, İstanbul, trs.
- Yazır, M. Hamdi, “*Hak Dini Kur’an Dili*”,(Sadeleştirenler: Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Orhan Atalay), I-X, Akçağ Yay. Üçüncü Baskı Ankara, 2010.
- Yılmaz Ali, “Tilâvet Adâbı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 27, Erzurum, 2007.
- Zemahşerî Ebi’l-Kâsım Muhammed b. Ömer, “*el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmizi’t- Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvili fî Vücûhi’t-*

Te'vîl", (thk. Adil Ahmet Abdülmevcut),I-VI, Dâru'l-Ubeykan, Birinci Baskı, Lübnan,1418/1998.

Zerkânî, Muhammed b. Abdülazîm, "*Menâhilü'l-Irfân fî Ulûmi'l-Kur'an*", I-II, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut, 1424/2004.

Zerkeşî, İmam Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, "*el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*"(thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-IV, Mektebetü'l-Âsâriyye, Üçüncü Baskı, Beyrut, 2009.

İctihadın Bölünmesi (Tecezzüü'l-İctihad)

Üzeyir KÖSE*

Özet

İctihadın bölünmesi (tecezzüü'l-ictihad), müctehid için öngörülen şartları fikhin bazı konularında tamamlayan kimsenin bu konularda ictihad edip edemeyeceği etrafında oluşan tartışmalardandır. İctihadın bölünmesini kabul edip etmeme hususunda mütekellimin yöntemiyle ve fukaha yöntemiyle eser veren âlimler arasında ayırım yapmanın zor olduğu görülmektedir. İctihadın bölünmesini kabul eden âlimler, müctehid için öne sürülen şartların “mutlak müctehid” için olduğunu ifade etmişlerdir. İctihadın bölünmesini kabul etmeyen âlimler ise müctehidin sahip olması gereken melekeye vurgu yapmışlar ve bu melekenin de bölünme kabul etmeyeceğini söylemişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Fakih, ictihad, müctehid, metod

Division of Ijtihad

Abstract

The partition of ijthad is the discussion about whether a person who completed the conditions, in some topics of fiqh, that a mujtahid is expected to have. It is seen that about the acceptance of the partition of ijthad, it is hard to distinguish the ulama who wrote books in the method of kalamists (mutakallimun) and the method of faqih (hanafiyya). The ulama who accepts the partition of ijthad expressed that the conditions set up for a mujtahid is for an absolute mujtahid (mujtahid mutlaq). The ulama who doesn't accept the partition of ijthad stressed on the proficiency which a mujtahid must have and those ulama said that the partition of that proficiency can't be accepted.

Key Word: Faqih, ijthad, muctahid, method

* KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi

Giriş

Fakihler, genelde, günlük hayatta karşılaşılan problemlerin, değişen ve gelişen şartlar bağlamında sınırsız, nassların ise sınırlı olduğunu ve sınırlı olanın sınırsız olanı karşılamaya muktedir olmayacağı genel yaklaşımıyla, Kur'an ve Sünnet'in bilinçli olarak boş bıraktığı alanların ictihadla doldurulacağını belirtmişlerdir. Bu anlayış sahabe, tabiin ve müctehid imamlar devrinde birçok meseleye çözüm yolunu da açmıştır. Ancak müctehid imamlardan sonra mezhep taassubunun artması, siyasi iktidarın müctehidlere müdahalesini önleme ve ehliyesiz kişilerin hevâ ve heveslerine göre fetvâ vermelerinin önüne geçme gibi sebeplerle bir kısım âlimler mutlak ictihad kapısının kapandığını ileri sürmüşlerdir.¹ Aslında hicrî III. yüzyılın ortalarına kadar ictihad hususunda bir kısıtlamanın varlığından söz edilmemişken, bu tarihlerden sonra sadece önceki müctehidlerin ictihada ehil oldukları yönünde bir anlayış yaygınlaşmaya başlamış, hicrî IV. yüzyıldan itibaren de bu anlayış genel kabule dönüşmüştür. Bu dönemden sonra fakihlerin fonksiyonları büyük oranda müctehid kabul ettikleri imamların doktrinlerini yinelenmekten ve yorumlamaktan ibaret kalmıştır.²

Mezheplerin teşekkül devrinden sonra ictihad ehliyeti için öne sürülen şartların ağır olması "mukayyed müctehid" kavramını ön plana çıkarmış, fıkıh usûlünü bilen ve ictihad melekesine sahip olan âlimin, fıkıhın her alanındaki kaynakları bilmemekle birlikte, ihtisas sahibi olduğu konuda ictihad edip edemeyeceği, ictihad ettiğinde mutlak müctehidin ictihadıyla aralarında ne gibi farkın olacağı tartışılmaya başlanmıştır. Bu çalışmada "Mütekellimin Metodu" ve "Fakihler Metodu" ile yazılmış usûl eserlerinde "tecezzü'ül ictihad" olarak isimlendirilen ictihadın bölünmesi ile ilgili

¹ Karaman, Hayreddin, İslam Hukukunda İctihad, DİB Yay., Ankara, 1975, s. 169-171; İctihadın donuklaşmasının sebepleri için bkz. Hın, Mustafa Said, Dirâse Târihiyyeli'l-Fıkh ve Usûlih ve'l-İtticâhâtü'lleti Zaherat Fihi mâ, eş-Şeriketü'l-Müttehede li't-Tevzi', Dimeşk, 1984, II. Baskı, s.118-121; Hallaf, Abdülvahhâb, HulâsatüTarihi't-Teşrii'l-İslâmiyyi, Kuveyt, ty., s. 96.

² Schact, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press. II. Baskı, Oxford, 1965, s.70-71.

görüşlerden örnekler verilerek konunun son yıllarda nasıl değerlendirildiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bunun için öncelikle “Mütekellimîn Metodu” ve “Fukaha Metodu” ile ilgili kısa bir bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Mütekellimîn Metodu

Fıkıh usûlü tarihiyle ilgili yapılan çalışmalarda, fıkıh usûlü alanında yazılmış ve bize kadar ulaşmış ilk eserin İmam Şafî'ye ait olan er-Risâle olduğu vurgulanmış ve eserin müellifi de Mütekellimîn metodunun kurucusu olarak kabul edilmiştir. Birçok Mu'tezilî ve Eş'ârî kelâmcısı da aklı yönelişlerine bir zemin buldukları gerekçesiyle Şafî'nin bu yöntemine göre hareket etmişler ve bu yöntem aynı zamanda “Şafîiler Yöntemi” olarak isimlendirilmiştir.³ Bu metodun özelliği usûl kurallarının delillerin ve burhanların gösterdiği yönde vaz' edilmiş olmasıdır. Bu metotta usûl kaideleri, belirli bir mezhep taassubu gösterilmeksizin ve ulaşılan usûl kurallarının mezhep imamlarından nakledilmiş fikhî çözümlere uygunluğuna bakılmaksızın, delillerin desteklediği yönde tespit ve kabul edilmiştir.⁴ Bu yüzden mütekellimîn metodu teorik olarak fûrûu fıkıhın hizmetçisi değil, onu yönlendiren geleceğe yönelik bir yöntem tesisi olarak düşünülebilir.

³ Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkıh*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut, ty., s. 18; Alvânî, Tâhâ Feyyâz Cabir, “Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler”, Çev: Selahattin Kıyıcı, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, Yıl: 2000, s. 381-382; İltaş, Davut, “Fıkıh Usûlü Yazımında Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi” Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine”, *Bilimname*, XVII, 2009/2, s.65-66; İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İsam Yayınları, İstanbul, 2011, s.13.

⁴ Ebu Zehra, *Usulü'l- Fıkıh*, s.19-20; Berdisî, Muhammed Zekerîya, *Usulü'l-Fıkıh*, Dârü's-Sekâfe, Kahire, ty., s. 12; Hın, *Dirâse Târîhiyye*, s.189; İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed et-Tûrisî, *el-Mukaddime*, Çev: Zakir Kadirî Ugan, MEB Yayınları, İstanbul, 1991, II, s.508; Karaman, Hayreddin, “İctihadın İslam Düşüncesine Katkısı”, *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, s.190; Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, *el-Mühezzeb fî İlmi Usûli'l-Fıkıh'l-Mukâran*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1999, I, 60-61; Şa'bân, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Çev: İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, II. Baskı, Ankara, 2001, s.34.

Ancak bunun pratikte uygulanmışlığı veya uygulanabilirliği tartışılabilir.⁵

2. Fukaha Metodu

Bu yöntem özellikle Hanefî usulcüler tarafından izlenmiş ve bu yüzden Hanefiler Metodu veya Hanefiyye Metodu gibi isimlendirmelerle anılmıştır. Bu metotta usûlcü, mezhep imamlarının ictehad ederken ve fikhî meselelere hüküm verirken takip ettiklerine kanaat getirdiği usûl kurallarını tespit eder ve kurallaştırır. Bu yüzden fakihler yöntemini takip eden usûlcünün malzemesi, mezhep imamlarından nakledile gelen fetvâ ve ictehadlardır.⁶ Bunun doğal sonucu olarak Hanefî usûlcüler arasında mezhep imamlarından gelen rivayetlere ve görüşlere aykırı bir usûl kuralının tesis edilmesi ve benimsenmesi söz konusu değildir. Mezhep içerisinde usûle ilişkin olan ihtilafların sebebi ise ya imamlardan konuya ilişkin bir rivayetin bulunmaması veya rivayetlerin farklı olması ya da çözümlenen fer'î meselenin iki farklı usûl kuralına işaret etmesidir.⁷

Fakihler yönteminde mezhebin fûrûunun usûlü şekillendirmesi ve belirlemesi esastır. Bu yöntemde fıkıh usûlünün esas işlevi geçmişe yönelik olarak mezhep imamlarının çözüme kavuşturdukları meselelerde takip ettikleri kuralları belirlemektir. Bu yönüyle “fıkıh usulünün geçmişe yönelik bir inşa girişimi olduğu” şeklindeki tespit fakihler yöntemiyle örtüşmektedir.⁸

⁵ İbn Haldun, Mukaddime, II, s.508; İltaş, Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı, s. 27

⁶ Ebu Zehra, *Usulü'l-Fıkh*, s.21; Hın, *Dirâse Târîhiyye*, s. 201; Nemle, *el-Mühezzebe fî İlmi Usûli'l-Fıkhî'l-Mukâran*, I, 59-60; Alvânî, “Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler”, s. 382; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 35.

⁷ İltaş, Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı, s.24.

⁸ Apaydın, H. Yunus, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, 2003, s.10.

3. İctihad

İctihad, Arapça **حَدَّ** kökünden türetilmiş bir kelimedir. Cehd veya cühd şeklinde okunan kelime meşakkat ve tâkat anlamlarını içermekte, ictihad kalıbında ise “zorluğu, meşakkati yüklenmek” ve “tâkat ve güç harcamak” anlamlarını ihtiva etmektedir.⁹ Kelime Kur’an-ı Kerim’de “ictihad” formunda bulunmamakla birlikte, bu kelimenin türetildiği “cehd”¹⁰ ve “cühd”¹¹ sözcükleri sözlük anlamlarıyla geçmektedir. Hadis-i şeriflerde ise kelime bir şeyi elde etmek için olanca gücünü harcamak anlamında hakiki; kıyas ve benzeri yollarla hüküm çıkarma anlamında mecâzî olarak kullanılmıştır. Hz. Peygamber, rükün ve şartlarına riayet etmeden namaz kılan bir sahabiye namazını yeniden kılmasını söylemiş ve bu durum üç kez tekrar etmiştir. Üçüncüde sahabi *“Bana doğrusunu öğret, vallahi ben elimden geleni yaptım”*¹² derken “ictehedtü” ibaresini kullanmıştır. İctihad kelimesinin hadislerdeki kadı ve yönetici gibi konumlarda bulunan kimselerin doğru hükme ulaşmak için elinden gelen çabayı harcaması¹³ anlamındaki kullanımı ve yüklendiği anlam daha sonra fıkıh literatüründe kazandığı terim anlamı için adeta başlangıç teşkil etmiştir.¹⁴

Hz. Peygamber Muaz b. Cebel’i Yemen’e yönetici olarak gönderirken şöyle sormuş:

“Sana bir uyuşmazlık getirildiğinde neye göre hüküm vereceksin?”

-Allah’ın kitabındakine göre.

-Allah’ın kitabında bulamazsan?

-Resûlullah’ın Sünnet’ine göre.

⁹ İbnManzur, Muhammed b. Mükrim, *Lisânü’l-Arab*, “c-h-d” maddesi, Dâru Sâdır, Beyrut, ty., III, s.133.

¹⁰ Maide, 5/53; En’am, 6/109

¹¹ Tevbe, 9/79

¹² İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah, *el-Kitabü’l-Musanneffi’l-Ehâdisive’l-Âsâr*, Tahkik: Kemâl Yûsuf Hût, Beyrut, 1409, I, s. 257.

¹³ Buhâri, İ’tisâm, 13, 21; Müslim, Akziye, 15; EbûDâvûd, Akziye, 11; Tirmizî, Ahkâm, 3.

¹⁴ Apaydın, H. Yunus, “İctihad”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, s. 432

-Resûlullah'ın Sünnet'inde de bulamazsan?

-Re'yimle icthad ederim ve vazgeçmem"¹⁵ cevabını vermiştir. Bu olayda ise Muaz b. Cebel'in icthadı "dini bir hükmü anlamak ve belli bir meselede uygulamak" anlamında kullanılmıştır.¹⁶

Terim olarak ise icthadın ekol ve fakihlerin bakış açılarını ve kavramın zamanla genişlemesini yansıtacak şekilde birçok tanımı yapılmış olup¹⁷ bu tanımların ortak noktasını "müctehidin herhangi bir şer'i hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için olanca gücünü harcaması" fikri teşkil etmektedir.¹⁸ Tanımda şer'i hüküm kaydı ile itikâdî, ahlâkî, kaynağı duyular ya da akıl olan hükümler icthadın alanı dışında bırakılmıştır. Zira itikâdî konuları kelâm-akâid, ahlâkî konuları ahlâk-tasavvuf, maddeyi konu alan ilimleri ise fizik, kimya ve biyoloji gibi müspet ilimler konu edinir. Tanımdaki zannî bilgi kaydı ise dinin kesin hükümlerini bilme-yi dışarıda tutmak için eklenmiştir.

¹⁵ Ebu Davud, Akziye, 11; Tirmizî, Ahkâm, 3; İbn Mâce, Menâsik, 38.

¹⁶ Memduhoğlu, Adnan, *Sahabenin İctihad Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya, 2008, s. 27.

¹⁷ İbn Emîru Hâc, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut, 1983, III, 291; Fevzân, Sâlih b. Fevzân b. Abdullah, "el-İctihad ve İmkânihi FiHêze'z-Zaman", *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhıyyi'l-İslâmî*, 1987, Yıl 1, Sayı 1; s.260-263; Umerî, Nâdiye Şerif, *el-İctihad fi'l-İslâm*, Müessesetü'r-Risâle, Üçüncü Baskı, Beyrut, 1986, s.18-28; Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, Tahkik: Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut,ty., VI, s.6; Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, Neşr: Abdülkâdir Abdullah el-Ânî, Vizâretü'l-Evkâfve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1992, VI, s.197; Cessâs, Ahmed b.Ali er-Râzî, *el-Fusûl Fi'l-Usûl*, İstanbul, 1994, IV, s.7 vd; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed; *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Tahkik: Muhammed b. Süleyman el-Aşkar, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1417/1997, II, s. 387-420; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*, Dârü'l-Fazileh, Birinci Baskı, Riyâd, 2000, II, s. 1025-1027; Âdû, Muhtâr Bâbâ, "Tecezzü'l-İctihad İnde'l-Usûliyyîn", *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhıyyi'l-İslâmî*, 2002, Yıl 13, Sayı 15, s.428-434; Sübkî, Tâcüddin Abdülvahhâb b. Ali, *Cem'u'l-Cevâmî fî Usûli'l-Fıkh*, Neşr: Muhammed Ali Beydâvî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut, 2002, s.118; Memduhoğlu, *Sahabenin İctihad Anlayışı*, s. 27-32; Esen, Bilal, *Hanefi Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010, s. 38-48

¹⁸ Apaydın "İctihad", XXI, s. 432.

3.1. İctihad Ehliyeti

Hız. Peygamber ve sahabe devrinde icthad ehliyetinin tanımı ve tespiti yapılmamıştır.¹⁹ Bilindiği kadarıyla bu konuyla ilgili ilk belirleme kıyas ile icthadı eş anlamlı kabul eden İmam Şafii tarafından yapılmıştır.²⁰ Şafii'ye göre kıyas için gerekli aleti kendinde toplayandan başkası kıyas yapamaz. Bu da Allah'ın Kitab'ının hükümlerini; farzını, edebini, nâsihini, mensuhunu, âmminı, hâssını ve irşadını bilmektir. Kitabın te'vile ihtimalli olanına Resûlullah'ın sünnetiyle, sünnette bulamazsa müslümanların icmâi ile icmâda bulamazsa kıyas ile istidlal eder. Bir kimse kendisinden önce geçmiş sünnetleri, selefın sözlerini, insanların icmâını ve ihtilafını, Arap dilini bilmeden kıyas yapamaz. Yine İmam Şafii'ye göre kıyas yapacak kişi sağlam bir akla sahip olmalı, benzer şeyleri birbirinden ayırabilmeli ve kıyas esnasında aceleden sakınıp tespitini iyi yapmalıdır. Kıyas yapacak kişi kendisine muhalif olan kimseyi dinlemekten imtina etmemelidir. Çünkü bu dinleyle hem gafleti terk ederek uyanır hem de doğru olduğuna inandığı husustaki tahkikatı artar. Ayrıca kıyas yapacak kişi söylediğini nereden söylediğini ve terk ettiğini de niçin terk ettiğini bilmesi için olanca gücünü sarf etmeli ve insafli olmalıdır.²¹

İmam Şafii'nin tespit etmiş olduğu Kitap, Sünnet, İcmâ, Kıyas ve Arapça bilgisinin şart olduğu hususunda hemen hemen bütün fıkıh usûlcüleri birleşmişlerdir.²² Bununla birlikte mezhebin ilk imamlarından sonraki devirlerde, fakihlerin siyasi otorite tarafından istismar edilmesini önlemek ve zamanın bozulmasıyla insanların heva ve heveslerine düşkün hale gelip nassları istekleri doğrultusunda yorumlamalarının önüne geçmek gibi maksatlarla icthad ehliyeti şart-

¹⁹ Karaman, *İctihad*, s.175.

²⁰ Umerî, *el-İctihad fi'l-İslâm*, s. 29; Apaydın, "İctihad", XXI,s.437.

²¹ Şafii, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Tahkik: Ahmed Şâkir, Neşr: Mektebetü'l Halebî, Birinci Baskı, Mısır, 1358/1940, s.509-511.

²² Râzî, *Mahsûl*, VI, s.21-25; Zerkeşi, *Bahr*, VI, s.199-205; Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamid, *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl*, Neşr: Muhammed Zeki Abdilberr, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire, 1992, s. 689-692; Şevkânî, *İrşâd*, II, s.1027-1034; Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Tahkik: Abdürrezzâk el-Affî, Dâru's-Sumâyî, Riyad, 2003, IV, s.198 vd.;İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, III, s. 292-294.

larının ağırlaştırıldığını ve bu usûlün daha sonraları da devam ettirildiğini görmekteyiz. Meselâ Osmanlı âlimlerinden Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ictihad edebilmek için Kur'an ve Sünnet'in sadece ahkâmıla ilgili olanlarını bilmenin yeterli olmadığını, aksine Kur'an'ın, tümünün anlaşılması için gerekli ilimlerin yanında, hâssını-âmmını, mücmelini-mübeyyenini, nâsihini-mensûhunu ve diğer hususlarının bilinmesini şart koşturmuştur. Sünnet ve İcmâ için de bir tahfife gitmemiştir.²³ Buna mukabil bazı âlimler ise bu şartları oldukça hafifletmişlerdir. Bunlardan İmam Gazzâlî (ö.505 /1111) bu konuda bir mihenk taşı mesabesinde olduğu için onun tahfiflerini "*el-Mustasfâ min İlmi'l-usûl*" adlı eserinden özetlemenin isabetli olacağı düşüncesindeyiz. Gazzâlî müctehid için başlangıçta iki temel şart öne koşuyor:

İlki: Şer'in temel kaynaklarını ihata etme ve inceleme-düşünme yoluyla bu kaynaklar hakkında bir kanaat oluşturmak suretiyle öne alınması gerekli olanları öne almak, arkaya bırakılması gerekenleri arkaya bırakmak.

İkincisi: Âdil olmak ve adaleti zedeleyici günahlardan kaçınıyor olmak. Bu şart, müctehidin fetvasına itimat edilmesi içindir; adil olmayan kimsenin fetvası kabul edilmez. Kişinin kendisi açısından ise bu problem söz konusu değildir. Bu durumda adalet bir bakıma ictihadın sıhhat şartı değil, müctehidin fetvasının kabulünün şartı olmaktadır.

Gazzâlî hükümlerin dayandığı kaynakların Kitab, Sünnet, İcmâ ve Kıyas olmak üzere dört tane olduğunu vurguladıktan sonra bunları ihata eden ve hüküm çıkarma keyfiyetini öğrenen kişinin fetvâ verebileceğini ifade ediyor.

Gazzâlî'ye göre Kitab'ı bilmek asıldır ve bilinmesi gerekir. Ancak müctehidin Kitab'ın tamamını bilmesi şart olmayıp şer'i hükme kaynaklık eden 500 kadar ahkâm ayeti bilmesi yeterlidir. Müctehidin ahkâm ayetlerini ezbere bilmesi de şart olmayıp, ihtiyaç duyduğunda bu ayetleri bulabilecek şekilde yerlerini bilmesi yeterlidir.

²³ Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali, *Mir'atü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâtü'l-Vüsûl*, Neşr: Ahmed Hulûsi, Matba-i Âmire, İstanbul, H.1308, s.366.

Gazzâlî Sünnet için de benzer kolaylıklar getirmiştir. Müctehidin hüküm vermek için vaaz, nasihat, âhîret ahkâmı ve diğer konulara ilişkin hadisleri bilmesi gerekmez. Sadece ahkâm hadisleri bilmesi yeterlidir ve bunları ezbere bilmesi de şart olmayıp elinin altında Ebû Dâvûd'un *Sünen'i* ve Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-Sünen'i* gibi ahkâmla ilgili bütün hadisleri toplayan bir kitabın veya ahkâma ilişkin bütün hadislerin toplandığı başka bir kitabın olması yeterlidir.

İctihad edecek kişinin aykırı fetvâ vermemek için nassları bilmesinin zorunlu olduğu gibi, yine aykırı fetvâ vermemek için icmâ konularını da bilmesi gerekir. Ancak bu hususta tüm icmâ bilmesi şart olmayıp fetvâ vereceği hususla ilgili olanları bilmesi yeterlidir.

Arapça bilgisi hususunda ise müctehid, Arab'ın hitabını ve dili kullanım hususundaki âdetini anlayabilecek ölçüde kelâmın sarîhini, zâhirini, mücmelini, hakikatini, mecazını, âmmını, hâssını, muhkemini, meteşâbihini, mutlakını, mukayyedini, nassını, fehvâsını, lahnını ve mefhumunu birbirinden ayırabilecek kadar bilmekle mükelleftir. Bu konuda Halîl (ö. 175/791) ve Müberred (ö. 286/900) derecesinde Arapça bilmek, lügatın hepsini bilmek ve nahivde iyice derinleşmek şart değildir. Gerekli ve yeterli olan miktar, Kitab ve Sünnet'le alakalı olan ve hitâbın vaki olduğu yerlere hâkim olabilme ve bu hitabın maksatlarını idrak edebilmeye imkân sağlayacak olan miktardır.²⁴

İctihad konusunda kendisinden önceki usulcülerden farklı bir yaklaşım izleyen Şâtıbî'ye göre şu iki vasfı taşıyan kişi icthad derecesini elde etmiş demektir:

1) Tam anlamıyla şer'î maksatları kavramış olmak.

2) Bu anlayış üzerine bina edeceği hüküm istinbatına kudreti bulunmak.

Şeriat kulların maslahatı prensibi üzerine kurulmuştur. Bu maslahatlar kulların anlayışına göre değil, Şârî' Teâlâ'nın onları o şekilde koymuş olmasıyla muteberdir. Bu maslahatlar ise zarurete, ihtiyaca ve tahsiniyyata bağlı olmak üzere üç derecedir. İnsan belli bir seviyeye geldiğinde,

²⁴ Gazzâlî, *Mustasfa*, II, s. 389-391.

şer'î bütün meseleler ve konular ile ilgili Şârî Teâlâ'nın onlarda gözettiği maksatları kavrayabilir. Böylece kişide bir meleke meydana gelir ve bu meleke o kişiyi Allah'ın kendisine gösterdiği doğrultuda eğitim, fetvâ verme ve hüküm çıkarma konusunda Peygamber'in halifesi olmaya elverişli kılar.²⁵

Şâtıbî daha sonra birinci şartın yerine getirilmesinde yardımcı olarak gördüğü ikinci şartı ele almış ve burada müctehid için gerekli gördüğü diğer şartları tespit etmiştir. İctihadın sahih olması kendisine bağlı ilimlerin bulunması durumunda, müctehid için o ilimlerin tahsili zorunludur. İlimler içerisinde bu özelliğe en yakın ilim Arapça'dır. Arapça'nın bilinmesi hususunda ise doğrudan nassı anlamayla alakalı olmayan aruz ve kafiye gibi ilimler müctehidin bilmesi gereken hususların dışındadır. Zira bunlar icthad için zorunlu olmayan şeylerdir. Şeriat Arapça olduğu için onu gerçek anlamda anlamak ancak Arab diline tam vukûfiyetle mümkün olur, çünkü şeriat (mucîzevî yönü dışında tutulmak kaydıyla) ve Arapça aynı tarz ve üslup üzere olma bakımından birbirine eşittir. Bu durumda bir kimse Arapça'yı anlama hususunda henüz başlangıç aşamasında ise, şeriatı anlama ve kavrama hususunda da başlangıç seviyesinde, dilde orta düzeyde ise şeriatı anlama ve kavrama hususunda da orta seviyede bulunacaktır. Kişi Arab dilinde son noktaya ulaştığında ise şeriatı da son noktaya ulaşmış olacaktır ve şeriatteki anlayışı hüccet olacaktır. Bunun için müctehidin Arap dilinde Halîl, Sibeveyh, Ahfeş... gibi kimseler ölçüsünde Arapça bilmesi gerekmektedir.²⁶

Şâtıbî'nin Arapça ile ilgili öne sürdüğü şartlar icthadın nasslardan istinbat işine bağlı olması durumunda gereklidir. Eğer icthadın nasslarla ilgisi bulunmuyor veya nasslar hakkında icthad sahibi birinin verileri üzerinden gidiliyor ve icthad maslahat ve mefsedetle ilgili konulara taalluk ediyorsa Arap dilini bilme zorunluluğu yoktur. Bu durumda müctehid için gerekli olan şey, şer'î maksatları hem genel

²⁵ Şâtıbî, Ebu İshâk İbrahim b. Müsâ, *el-Muvâfakât fî Usûli'l-Ahkâm*, Dârü'lFikr, II. Baskı, Beyrut, h. 1341, IV, s. 56.

²⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, s. 59-62.

olarak hem de özel olarak bilme ilmidir. Hükümlerin konuluşu sırasındaki şer'î maksatları kavrayan ve bu konuda ilim mertebesine ulaşan kimse, makâsıd konularında ictihad edebilir. Bu mertebenin nassların başka bir dile tercümesi yoluyla veya Arapça vasıtasıyla elde edilmesi arasında herhangi bir fark yoktur.²⁷

İctihad ehliyeti için alışlagelmiş şartlara ilaveten Hatib el-Bağdadî (ö.463/1070) müctehidin insanların ciddi ve gayri ciddi davranışlarını, fayda ve zararı, insanlar arasında cereyan eden işleri, örf ve âdeti bilmesi gereğine işarette bulunmuştur. Bunun ise ancak insanlarla mülakat, çeşitli din ve mezheplere mensup kişilerle görüşmek ve kitaplar okumak yoluyla elde edilebileceğine vurgu yapmıştır.²⁸

3.2. İctihadın Bölünmesi

İctihadın tecezzîsi tabiri, ictihadın bölünmesini ifade etmekte olup müctehidin ictihada ehil olma açısından gerekli şartları fikhın bazı konularında tamamlamasıyla bu konularda ictihad edip edemeyeceği etrafında oluşan tartışmalardandır.²⁹ Bunun sonucu olarak müctehidin bazı konularda ictihad edebilirken diğer konularda başka bir müctehidi taklid edip edemeyeceği durumu ortaya çıkmaktadır. Biz burada ictihadın tecezzisinin geçmişten günümüze nasıl bir seyir izlediğini fakihler yöntemi ile ve kelamcılar yöntemi ile yazılmış usul eserlerinden örneklerle ortaya koymaya çalışacağız.

Mütekellimîn usûlcülerinden Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö.436/1045) doğrudan tecezzî kavramını kullanmamakla birlikte bu konuya ilk temas edenlerden biridir. Basrî, müctehidin sahip olması gereken hususları belirledikten sonra bu şartlara haiz olan kişinin ictihad etmesinin caiz olduğunu ve hem kendisi için hem de başkaları için fetva verebileceğini belirtmiştir. Yine o, ferâiz konularında âlim

²⁷ Şâtıbî, *Muwâfakât*, s. 90-91.

²⁸ Karaman, *İctihad*, s. 176.

²⁹ Şevkânî, *İrşâd*, II, s.1042; Karaman, *İctihad*, 181; Zühaylî, Vehbe, *Usûlü'l-Fıkhü'l-İslâmî*, Dârü'l-Fıkr, Birinci Baskı, Dımeşk, 1986, II, 1075; Fevzân, "İctihad" s. 267.

olan kişinin bu konularda icthad edebileceğini, zira ferâiz konularının diğer fıkıh bâblarından kısmen de olsa ayrı olduğunu söylemiştir. Bu yüzden ferâiz konularında icthad edebilmek için tüm fikhî konuları bilmeye gerek yoktur. Ancak Basrî bu hususu sadece ferâiz konularıyla sınırlandırmış, birbiriyle alakalı konularda icthad edebilmek için müctehidin konunun tüm gereklerini bilmesini şart koşturmuştur.³⁰

Müctehide bulunması gereken şartlarla ilgili tahfiflerle ve icthad ehliyeti şartlarını fıkıhın tüm konularında tamamlamadığı halde icthad sıfatını haiz kimselerin bulunabileceğini kabul etmesiyle İmam Gazzâlî icthadın bölünmesi konusunda daima önemli bir yere sahip olmuştur. Gazzâlî'ye göre icthad bölünemeyen bir makam değildir. Yani bir kimsenin şeriatın tüm alanlarında değil sadece bazı konularında icthad mertebesine ulaşması mümkündür. Buna göre kıyasî inceleme yolunu bilen kişinin, hadis ilminde uzman olmasa bile, kıyasî bir meselede fetvâ vermesi mümkündür. Müştereke meselesini inceleyen kişiye kendisini hüküm çıkarmaya muktedir kılan melekeye sahip olması, ferâizinusûlünü ve manalarını bilmesi bu konuda icthad edebilme ehliyetini verir. Ayrıca sarhoş edici şeylerin haramlığı konusunda veya velisiz nikâh konusunda vârid olan haberleri bilmesine gerek yoktur. Zira bu haberlerin müştereke meselesinin çözümünde müctehide bir katkısı olmayacaktır. Yine zimmi mukabilinde Müslüman'ın öldürüleceğine dair hadisleri ve bu hadislerde tasarruf metodunu bilen kimsenin, nahiv ilmini, "Ve'msehû bi-ruûsikum ve erculekum ile'l-ka'beyn"³¹ ayetini anlayacak ölçüde bilmemesi onun bu konudaki müctehidliğine bir zarar vermez. Müftî olabilmek için her soruya cevap vermek de şart değildir. Nitekim İmam Mâlik, kendisine sorulan 40 sorunun 36'sına "Bilmiyorum" cevabını vermiştir. Aynı şekilde Şâfiî, hatta sahabiler birçok mesele hususunda kararsız kalmış ve cevap verememişlerdir. Öyleyse müftî için şart olan; fetva verdiği konuda basiret üzere

³⁰ Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*, Tahkik: Halil el-Meys, neşr: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, H.1403, II, s. 357-359; Esen, *İctihad*, s. 106.

³¹ Mâide, 5/6

olması, bildiği konuda fetva vermesi, bildiğini bilmesi, bildiği ile bilmediğinin arasını ayırabilmesi, bilemediği konularda susup bildiği konularda fetvâ vermesidir.³²

Müctehidde bulunması gereken şartları saydıktan sonra Gazzâlî'nin tahfiplerini nakleden³³ Râzî (ö.606/1209) bazı- larının muhalefetiyle birlikte müctehid sıfatının taşınması- nın bir meseleden diğerine fark edebileceğini ifade etmekte- dir. Râzî'ye göre ibadetler ve icâre konularını bilmesee dahi ferâiz konularındaki ayetleri, hadisleri, icmâi ve kıyası bilen kişi bu konularda icthad edebilir.³⁴ Râzî'nin *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh* adlı eserine şerh yazanlardan Karâfî (ö.684/ 1285) de bazılarının muhalefetine rağmen fıkhın belli alanla- rında icthad mertebesine ulaşılabilceğinin caiz olduğunu be- lirterek icthadın bölünebileceğini kabul etmiştir.³⁵

Râzî gibi doğrudan icthadın tecezzisi kavramına yer vermeyen Âmidî (ö.631/1233) de ilk önce müctehidin taşı- ması gereken hususlara değinmiş, ancak saydığı şartların fıkhın her alanında icthad edebilen mutlak müctehid için olduğunu söylemiştir. Bazı meselelerin hükmü konusundaki icthada gelince, kişiye hüküm vereceği meselenin alakalı olduğu hususları bilmesi yeterlidir. İctihad edeceği konuyla alakasız meseleleri bilmemek kişinin müctehidliğine zarar vermediği gibi bu insanoğlunun gücünün de ötesindedir. Âmidî buna delil olarak da İmam Malik'in kendisine yönelti- len 40 sorudan 36'sına "bilmiyorum" cevabını vermesini ak- tarmıştır.³⁶

Müctehidde bulunması gereken şartlar ile ilgili görüşle- re yer veren Zerkeşî (ö.794/1392), bu şartların fıkhın her alanında icthad edebilen müctehid için olduğunu ifade et- miştir. Özel bir hüküm hakkındaki müctehide gelince, onun icthad edeceği konuyla alakalı hususları bilmesi yeterlidir. Örneğin kıyâsî akıl yürütme yollarını bilen kişi kıyâsî bir meselede icthad edebileceği gibi, ferâiz ve hesap konuların-

³² Gazzâlî, *Mustasfa*, II, s. 396.

³³ Râzî, *Mahsûl*, VI, s. 21-25.

³⁴ Râzî, *Mahsûl*, VI, s. 25-26.

³⁵ Karâfî, Şehâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî İhtisârî'l-Mahsûlî'l-Usûl*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut, 2004, s.343.

³⁶ Âmidî, *İhkâm*, IV, s. 197-200.

da âlim olan kimse de bu hususlarda ictihad edebilir ve bu ictihadın tecezzisi anlamına gelir.³⁷ Zerkeşî daha sonra ictihadın bölünmesi hususunda iki görüş olduğunu, sahih olanın ise ictihadın bölünebileceğini ifade edenlerin görüşü olduğunu vurgulamıştır.³⁸

Şevkânî (ö.1250/1834) ise İbn Dakîki'l-'Iyd ve Gazzâli gibi usulcülerin ictihadın bölünmesini kabul ettiklerini söyledikten sonra her iki tarafın delillerini aktarmıştır. Tecezziyi kabul edenlerin delillerine cevap mesabesinde İmam Malik'e atfedilen çoğu soruyu yanıtızsız bırakma hususunu da yorumlayarak Malik'in bu sorulara cevap vermeyişinin sebebi olarak üç ihtimal üzerinde durmuştur: İlki İmam Malik bir mani' sebebiyle cevap vermemiş olabilir. İkincisi takva sebebiyle cevap vermemiş olabilir. Üçüncüsü ise soru soranın zor durumda kalmaması için cevap vermemiş olabilir. Şevkânî burada ictihadın bölünebileceğini savunanların görüşlerini eleştirerek karşı tarafta olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre sadece bir konuda yeterli bilgiye sahip olduğunu düşünen kişi, o konuda ictihada kalkıştığında bilmediği şeylerin kendi ictihadını nakzetyeceği hususunda zannı galibe ulaşamaz. Zannı galibe ulaşamadığında ise, müctehidin çabası ictihad olarak değerlendirilemez.³⁹

Fakihler yöntemini benimseyen usulcülere baktığımızda, kendisi Şafî mezhebine mensup olmakla birlikte usul konusunda fakihler yöntemini benimseyen Sem'ânî (ö. 489 /1096)⁴⁰ sadece miras ve hac ile ilgili delilleri ve usulleri bilen müftinin (müctehidin) bu konularda fetvâ verip veremeyeceği hususunda farklı görüşlerin olduğunu, bazılarının bunu caiz gördüğünü ancak çoğunluğun caiz görmediğini belirtmiştir. Bu hususta kendisinin hangi tarafta olduğuna

³⁷ Zerkeşî, *Bahr*, VI, s. 205.

³⁸ Zerkeşî, *Bahr*, VI, s. 209-210.

³⁹Şevkânî, *İrşâd*, II, s. 1042-1044; Esen, *İctihad*, s. 110.

⁴⁰ İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 16; Önceleri Hanefi mezhebine mensup iken Mekke'de ders aldığı hocalarının etkisiyle Şafî mezhebini benimsediği (Aygün, Abdullah, "Ebü'l-Muzaffer Sem'ânî", *DİA*, XXXVI, İstanbul, 2009, s.463) veya gördüğü bir rüya üzerine mezhep değiştirdiği (İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 6 nolu dipnot.) şeklinde farklı görüşler vardır.

dair ise bir belirleme yapmamıştır.⁴¹

İctihad ehliyeti için kabul edilen şartları aktardıktan sonra, bu şartların fıkıhın her alanında icthad edecek mutlak müctehid için olduğunu söyleyen Üsmendi (ö.570/1175) bazı konularda icthad mertebesine ulaşmayı mümkün görmektedir. Mesela diğer fıkıh konuları ile nadiren alakalı olan ferâiz konusunda âlim olan kimse diğer konuları bilmeseye bile bu konuda icthad edebilir.⁴²

Abdülaziz el-Buharî (ö.730/1330) ise müctehidin taşınması gereken şartları verdikten sonra bu şartların şeriatın her alanında icthad edebilen mutlak müctehid için olduğunu ifade ederek müctehidlerini sınıflamıştır. O, icthadın genelde bölünemeyeceği şeklinde bir kabul olduğunu belirtmiş, fakat bir âlimin bazı konularda icthad mertebesi elde etmesinin caiz olduğunu söyleyerek tecezziyi kabul etmiştir. Ona göre hadis ilminde âlim olmasa bile kıyas konusunda mahir olan kişi kıyâsî bir meselede fetvâ verebilir. Yine müştereke meselesini veya avl meselesini inceleyen kişiye fakihünnefs olması ve ferâiz usûlünü ve manalarını bilmesi yeterlidir. Ayrıca ribâ ve alışveriş meselelerinde vârid olan haberleri bilmesine gerek yoktur. Her soruyu cevap vermek müfti olmanın şartlarından da değildir. Zira İmam Malik, sahabiler ve çoğu müctehid kendilerine yöneltilen birçok meselede duraksamışlardır.⁴³

Emir Padişah (ö.987/1579) İbnü'l-Hümâm'ın "et-Tahrîr" adlı eserine yazdığı şerhte icthadın bölünmesi ile alakalı olarak mukayyed müctehid kavramına yer vermiş, ancak o bu kavramla Kur'an ve Sünnet'in hükümlerinden bir kısmını bilmeyi kastettiğini belirtmiştir. Tecezzi hususunda usulcülerin genelinin verdiği ferâiz örneğini vermiş, Hanefilerden bazılarının ve Gazzâlî'nin tecezziyi benimsedi-

⁴¹ Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr, *Kavâtu'l-Edille fi'l-Usûl*, tahkik: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1999, IV, s. 172.

⁴² Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl*, s. 692.

⁴³ Buhârî, Alaaddin Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfül-esrâr an Usûli Fahrenü'l-İslâm el-Pezdevî*, Tahkik: Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997, Beyrut, IV, s. 23-24.

ğine işaret etmiştir. İlk dönem Hanefilerden (meşâyih) tecezzi hususunda bir rivayetin gelmediğini, bunun ise onların tecezziyi kabul etmedikleri manasına gelmeyeceğini ifade etmiştir.⁴⁴ İbnü'l-Hümâm'ın "et-Tahrîr" adlı eserini şerh edenlerden İbn Emîru Hâc (ö.879/1474) da benzer ifadelerle tecezziyi kabul ettiği izlenimi uyandırmıştır.⁴⁵

Fakihler yöntemini takip eden bir diğer usulcü Molla Hüsrev (ö.885/1480) ictihadın bölünmesi konusunda ihtilaf olduğunu, isim vermeksizin, bazılarının bunu kabul ettiğini bazılarının ise kabul etmediğini belirttikten sonra İbnü'l-Hâcib'in tevakkufta olduğuna işaretle bulunmuş, konuyla ilgili tereddütler bulunması sebebiyle çoğu müellifin tecezzi konusuna temas etmediğini belirtmiştir. Kendisi ise ictihadın bölünemeyeceği fikrini benimsemiştir. Ona göre ictihad, belâgat ve diğer ilimlerdeki gibi bir melekeye sahip olmaktır. Nasıl ki bir kimse kelimadan şükrü ve şikâyeti, medhi veya zemmi muktezayı hale göre kullandığında belîğ kişi olamıyor, ancak tüm sözlerinde muktezayı hale göre söz söyleme melekesi kazandığında belîğ kimse olabiliyorsa ictihad hususunda da durum aynıdır. Müctehid tüm şer'î-fer'î hükümleri delilinden elde etme melekesine sahip olmalıdır.⁴⁶

Hanefi usulcülerden Kırmastî (ö.h.906) ictihadın bölünmesi konusunda ihtilaf edildiğini belirtmekle yetinmiş, kendisinin hangi görüşte olduğunu belirtmemiştir.⁴⁷

İctihadın bölünmesi konusu günümüz ilim çevrelerinde de tartışılmaktadır. Zira Sanayi Devrimi'yle başlayan bilim ve teknolojideki gelişmeler günümüzde son derece ilerlemiş ve bu ilerleme birtakım fikhî problemleri de beraberinde getirmiştir. Tıp ilmindeki organ nakli, tüp bebek, kiralık rahim,

⁴⁴ Emir Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekki, *Teyşîrü't-Tahrîr*, Matbaaî Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, H.1351, Mısır, IV, s. 246-247.

⁴⁵ İbn Emîru Hâc, "et-Takrîrve't-Tahbîr", III, s.293-294.

⁴⁶ Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali, *Mir'âtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vüsûl*, Neşr: Ahmed Hulûsi, Matba-i Âmire, İstanbul, h.1308, s. 369-370.

⁴⁷ Kırmastî, Yûsuf b. Huseyn, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fikh*, Tahkik: Abdüllatif Kessâb, Dârü'l-Hüdâ, yy., 1984, s. 214.

klonlama vb. meseleler ile bankacılık sektöründeki uygulamalardan kaynaklanan problemler bunlara örnek olarak verilebilir. Bu gibi problemlerin çözümü için günümüz İslam ülkelerinde çeşitli çalışmalar yapılmış ve bu çalışmalarda bir kişinin icthadı yerine bir kurul tarafından alınan kararların daha muteber olduğu üzerinde durulmuştur. Bu ise bireysel bir çaba veya meleke olduğu kabul edilen icthad ehliyetinin bir kurula tahsis edilmesi anlamını çağrıştırmaktadır. Şura İctihadıyla ilgili ileride bilgi verileceğinden biz burada sadece günümüz İslam dünyasında öne çıkmış fıkıhçılardan birkaçının icthadın tecezzisi ile ilgili görüşlerine yer vereceğiz.

Günümüz fıkıhçılarından Yusuf el-Kardavî'ye göre icthad bölünemeyen bir alan değildir. Kardavî icthadın bölünmesi hususunda Gazzâlî'ye katılır ve icthad ehliyeti için belirlenen şartların mutlak müctehid için zorunlu olduğunu söyler. Bununla birlikte cüz'î icthad edecek kişide birtakım şartların bulunmasını da gerekli görür. Bunlar: mutlak müctehid için öngörülen şartlardan haberdar olmak, ilmî ehliyete sahip olmak, istinbat yeteneği taşımak ve icthad edeceği alanda derinlemesine bilgi sahibi olmaktır. Kardavî bugün üniversitelerde fıkıh alanında yapılan yüksek lisans ve doktora çalışmalarının birer cüz'î icthad olarak değerlendirilebileceği görüşündedir.⁴⁸

Şınkıtî çoğunluğun icthadın bölünmesine cevaz verdiğini aktardıktan sonra sahih olan görüşün de bu olduğunu ifade etmiştir. İctihadın bölünmesine karşı çıkanların fıkıh konularının birbirleriyle bağlantılı olduğu iddiasına cevap olarak alışveriş ile nikâh konularını zikretmiş ve bunlar arasında bir irtibat olmadığını ima etmiştir. Ona göre icthadda bulunacak kimsenin icthad edeceği konuyu derinlemesine bilmesi yeterlidir.⁴⁹

Vehbe Zühaylî de âlimlerin çoğunun icthadın bölünmesini kabul ettiklerini aktardıktan sonra icthadın bölün-

⁴⁸ Dursunüst, Elif, *Yusuf el-Kardavî'nin Çağdaş Fıkıh Araştırmalarında İzlediği Yöntem*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2007, s.41-42.

⁴⁹ Şınkıtî, Muhammed Emin b. Muhammed Muhtar, *Şerhu Merâğî's-Su'ud*, Tahkik: Ali b. Muhammed İmrân, Dârü'lmi'l-Fevâid, Birinci Baskı, Mekke, H.1426, II, s.649

mesini kabul edenlerin ve karşı olanların delillerini sıralamıştır. Ona göre ictihadın bölünmesi kabul edilmediği takdirde müctehidin fikhın tüm meselelerini hüküm ve delil açısından bilmesi zorunludur. Bu ise beşerin gücünün üzerindedir.⁵⁰

Miras hususundaki tüm delilleri, sünneti ve ulemânın sözlerini bilen kişinin bu hususlarda ictihad etmesinde bir sakınca olmadığını belirten Abdülkerim Zeydan da ictihadın bölünmesini kabul edenlerdendir. O, bazı âlimlerin ictihadın bölünmesine karşı olduğunu belirttikten sonra tercihe şayan olanın tecezzinin caizliği olduğunu ifade etmiştir.⁵¹

Günümüz araştırmacılarından Muhtâr Bâbâ Âdû da “*Tecezzü’l-İctihad İnde’l-Usüliyyîn*” adlı çalışmasında ictihadın bölünmesini kabul eden çoğunluğun delillerinin daha güçlü olduğunu ifade ederek tercihe şayan olanın da çoğunluğun görüşü olduğunu ifade etmiştir.⁵²

Ülkemizde ise Hayreddin Karaman ictihadın bölünmesi hususunda Kardavî ile aynı görüştedir. Karaman’a göre İslam bütün zamanları kapsayan tefekkür, tahkik ve ictihadı farz kılmıştır.⁵³ Ona göre ictihad yapabilme ehliyetine sahip olan herkes ictihad edebilir. Taklid derecesinin sonu ve mükellefin kendi tatbikatı için ictihadının başlangıcı olan derece için öne sürülen şartlar, normal şartlar altında her zaman elde edilmesi mümkün olan şartlardır. Mutlak müctehidin taşınması gereken şartlar ise, her biri İslami ilimler ile iktisat, hukuk, sosyoloji, psikoloji gibi yardımcı ilimlerin bir veya birkaçında mütehassıs olan kişilerden oluşturulacak “ictihad şûrası”nda mükemmele yakın bir keyfiyette tahakkuk edebilir.⁵⁴

Günümüz fıkıhçılarından Muhammed Ebu Zehra icti-

⁵⁰ Zühaylî, *Usûl*, II, 1075-1076.

⁵¹ Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fî Usûli’l-Fıkh*, Mektebetü’l-İslamiyye, Modern Ofset Basımevi, İstanbul, 1979, s. 346.

⁵² Âdû, “*Tecezzü’l-İctihad İnde’l-Usüliyyîn*”, s. 436,447.

⁵³ Karaman, *İctihad*, s. 201.

⁵⁴ Karaman, *İctihad*, s.179; Ünal, Arif, “Günümüz İslâm Hukukçularından Prof. Dr. Hayreddin Karaman’ın Hayâtı, Eserleri ve Fıkhî Görüşleri”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Temmuz-Aralık 2011, Yıl:4, C:4, Sayı: 8, s. 124

hadın bölünemeyeceğini savunanlardandır. Ona göre icthad, fikhî bir meleke olup buna sahip olan kimse hem usûlü hem de şeriatın amaçlarını tam olarak bilmelidir. Müctehidin icthadı herhangi bir konuya has olamaz; çünkü şeriatın konuları birbiriyle bağlantılıdır. Şer'î bir meselede icthad yapmak isteyen kişi şeriatın bütününü bilmek zorundadır. Ona göre bazı Malikîlerle ve bazı Hanbelîler, Zâhîrîlere uyararak icthadın bölünebileceğini söylemişlerdir. Ancak fakihlerin büyük çoğunluğu icthadın bölünemeyeceğini benimsemiştir.⁵⁵

Berdîsî'ye göre İslam Şeriatının tüm bölümleri birbirleriyle bağlantılıdır. Şeriatın tüm hususlarını ihata etmeden icthad etmek ise caiz değildir. İbadet konularını bilmeyen kimse alışveriş konularını da hakkıyla bilemez. Ona göre bu yüzden âlimlerin çoğu icthadın bölünemeyeceğini kabul etmişlerdir. Mesela alışveriş konularında icthad edip nikâh konularında başka bir müctehidi taklid etmek caiz değildir. Zira icthad ve taklid iki zıt husustur ve iki zıt hususun bir şahısta toplanması ise caiz değildir. İctihad, müctehidin nassları anlama ve hakkında nass bulunmayan meselelerde hüküm çıkarma şeklinde elde ettiği bir melekedir. Bu melekenin ise fikhin bazı konularında bulunup bazı konularında bulunmaması tasavvur olunamaz. Müctehid için icthad edilecek konuların hepsi eşittir. Sadece bir konuda hüküm çıkarma ehliyetine sahip olana ise müctehid denilemez. Devamla Berdîsî Maliki ve Hanbelîlerden azınlığın ve Zâhîrîlerin hepsinin tecezziyi kabul ettiklerini aktarmıştır.⁵⁶

İctihadı meleke ve ehliyet olarak niteleyen Abdülvahhâb Hallâf da icthadın bölünmesi fikrine karşı çıkmıştır. Ona göre müctehidin dayanak noktası, teşrî ruhunu ve genel ilkelerini anlamasıdır. Bu ise kişide şer'î hükümleri gücünün yettiği ölçüde incelemesiyle oluşur. Bazen evlenme hükümlerinde müctehide yol gösteren şey, alışveriş hükümlerinde bulunan bir ilke veya illet tahlili olabilir. Bu yüzden bir kimse Kur'an'ı, Sünnet'i ve kişiyi doğru hüküm çıkarmaya götür-

⁵⁵ Ebu Zehra, *Usulü'l-Fıkh*, s. 399-400.

⁵⁶ Berdîsî, Muhammed Zekerîyyâ, *Usulü'l-Fıkh*, Dârü's-Sekâfe, Kâhire, ty., s. 475-476.

ren genel ilkeleri tam olarak bilmedikçe müctehid olamaz.⁵⁷

3.3. Şûra İctihadı

Klasik kaynaklarda müctehid olabilmek için öngörülen şartların, özellikle Gazzâli'nin tahfiflerinden sonra, elde edilmesi bugün için geçmişten daha kolay gözükmektedir. Zira tefsir, hadis, fıkıh konularında günümüzde birçok çalışma yapılmıştır. Ayetlerin nüzul sebepleri, hadislerin vürud sebepleri, hadis ravilerinin cerh ve ta'dil yönünden tespiti ile birçok fikhî konuda farklı İslam ülkelerinde yüksek lisans, doktora ve doçentlik tezleri hazırlanmıştır. İletişimin ve teknolojinin sağladığı imkânlarla yeni yapılmış çalışmalara ulaşmak kolaylaştığı gibi çalışmayı yapan müelliflerle iletişim imkânı da doğmuştur. Diğer taraftan tefsir, hadis, fıkıh gibi temel İslamî ilimlerin hem klasik kaynaklarının hem de modern çalışmalarının çoğu bilgisayar ortamına aktarılmış olup araştırmacıların kullanımına sunulmuştur.

Bununla birlikte ekonomi, tıp, uluslar arası ilişkiler alanındaki gelişmelerle siyasi ve sosyal alandaki gelişmeler çözüm bekleyen birçok problemi beraberinde getirmiştir. Tıp alanında organ nakli, tüp bebek ve kiralık rahim; ekonomi alanında bankacılık işlemleri ilk akla gelen sorulardandır. Bu konularda hüküm verecek olan İslam hukukçusu kendi alanını bildiği gibi en azından hüküm vereceği konuyu da bilmek durumunda kalmaktadır. Bunun için, temeli yeni olmamakla birlikte, birçok İslam âlimi "Şura İctihadı", "Heyet İctihadı", İctihad Şurası", "İlim Meclisleri" vb. adlarla bir âlimler birliğinin kurulması fikrini ön plana çıkarmaktadırlar.⁵⁸Bu fikri savunanların temel gerekçeleri bugün İslam toplumları içinde bir Ebu Hanife gibi müctehid yetişmediği

⁵⁷ Hallâf, Abdülvahhâb, *İslam Hukuk Felsefesi*, Çev: Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973, s.364.

⁵⁸ Karaman, *İctihad*, s. 179; Şafak, Ali, *İctihad ve Modern Zamandaki Rolü*, Diyanet Dergisi (1981 Yıllığı) Hicret Özel Sayısı, 1981; Beşer Faruk, *Bilgi Fıkıh İctihad*, Nûn yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 167; Son dönem İslam âlimlerinden Bediüzzaman Said Nursi de ictihadın şura tarzında yapılması taraftarıdır. Bakınız: Baktır, Mustafa, *"Bediüzzaman'a Göre İctihad"*, 3. Uluslararası Bediüzzaman Said Nursi Sempozyumu, 24-26 Eylül 1995, İstanbul, s. 6-8

için günümüz meselelerine ancak İslam dünyasının en mu-
teber âlimlerinden oluşturulacak bir kurul çözüm bulabilir.⁵⁹
Bu kurulda ise konunun özelliğine göre iktisat, hukuk, sos-
yoloji psikoloji ve tıp gibi ilimlerden birinde veya birkaçında
uzman kişiler bulunmalı ve bu kişiler fıkıh melekesini ka-
zanmış samimi âlimlere yardımcı olmalıdırlar. Bu düşünce
teoride kalmamış, bazı İslam ülkelerinde İslam Fıkıh Aka-
demisi, Din İşleri Yüksek Kurulu vb. kurumlar oluşturul-
muş, belli fikhî konularda çeşitli ihtisas toplantıları ile sem-
pozyumlar tertip edilmiştir.⁶⁰ Şûra ichtihadı oluşturmak için
1983'ten sonra Ürdün'de Mâ'rûfed-Devâlibî başkanlığındaki
ikinci komisyonda asrımızda ichtihadın zaruri olduğuna vur-
gu yapılarak bu komisyonlarda öncelikle şu konular üzerin-
de durulması kararı alınmıştır:

- İslâm iktisat teorisi ortaya koymak,
- Sosyal adalet prensibini incelemek,
- İslam bankaları tecrübesini ve İslâmî sigorta kurum-
larını incelemek,
- Gıda ve içecekler konularında helallik-haramlık açı-
sından incelemeler yapmak,
- Hacda kesilen kurbanlar sorununu, fakirliğe çare ve
israfı önleme prensiplerinden hareketle çözüme kavuştur-
mak,
- Yeni tıbbi tedavi şekillerini ve organ nakli sorununu
insanın değeri ve hayat hakkı açısından inceleyerek bir
hükme bağlamak.

Fâdıl Cemâli'nin başkanlığında toplanan üçüncü ko-
misyon ise müctehid yetiştirme amacına dönük eğitim-
öğretim tedbirlerinin alınmasını teyid etmiş, değişime açık
ichtihadların örf, âdet ve zamana bağlı kamu menfaatlerine
dayalı ichtihadlar olduğu ifade edilmiş ve toplu ichtihadın gere-
ği vurgulanmıştır.⁶¹

⁵⁹ Beşer, Bilgi Fıkıh İctihad, s.168.

⁶⁰ Karaman, "İslam Dünyasında Yeni İctihad Teşebbüsleri", *Uluslar arası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir, 16-18 Eylül 1985, ss. 187-193.

⁶¹ Karaman, *İctihad Teşebbüsleri*, s. 190-191

Sonuç

Yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz usûlcülere baktığımızda ictihadın bölünmesi hususunda fakihler yöntemiyle eser verenlerle mütekellimîn yöntemiyle eser verenler arasında kesin bir ayrımın zor olduğu görülmektedir. Aynı şekilde günümüz İslam hukukçularının da bu konuda ortak bir fikri benimsedikleri söylenemez. İctihadın bölünebileceğini kabul eden usûlcüler, müctehid olabilmek için usûl eserlerinde belirtilen şartların sadece mutlak müctehid için zorunlu olduğunu, bu konuma yükselmemiş müctehid için ise ictihadda bulunacağı konudaki Kur'an ayetleri, Sünnet ve İcmâ gibi hususları bilmesi yeterli görülmüştür. Bu bağlamda fikhın herhangi bir konusunda ictihad ehliyetini elde eden âlimin, başkasının görüşlerini taklid etmektense, kendi ictihadı ile amel etmesi daha uygun bulunmuştur.⁶²

İctihadın bölünemeyeceğini savunanlar ise ictihad ehliyeti için müctehidin sahip olması gereken melekeye vurgu yapmışlar ve bu melekeye sahip olan kişinin fikhın bazı konularında bilgi sahibi olmamasının onun müctehidliğine zarar vermeyeceğini ifade etmişlerdir. İctihad için müctehidde bulunan melekemin ise bölünemeyeceğini, ictihada açık bir meselede hüküm veren müctehidin dinin tüm ictihadî konularında hüküm verme yetkisinin olduğunu ifade etmişlerdir.⁶³

Fikhın belli bir konusunda uzmanlaşanların o konu hakkında yaptığı araştırma ve incelemeler sonucunda bir hükme ulaşmaları gayet tabiidir. Ancak bu faaliyetin bizce ictihaddan ziyade fetva olarak nitelendirilmesi daha uygundur. İctihadi bir konuda fikir ortaya koyarken dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da ekol sistematığının gözetilmesidir. Ekol sistematığına riayet, herhangi bir konuda ictihad

⁶² İctihadın bölünmesini kabul eden usulcüler ve delilleri için bakınız: Âdû, "Tecezzü'l-İctihad İnde'l-Usüliyyîn", s.437-443; Umerî, *el-İctihad fi'l-İslâm*, s.167-170; İctihadın bölünmesini kabul eden usulcülerin delillerine eleştiri için bakınız: Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II, s.1042-1044.

⁶³ İctihadın bölünmesini kabul etmeyen usulcüler ve delilleri ve bu delillerin eleştirisi için bakınız: Âdû, "Tecezzü'l-İctihad İnde'l-Usüliyyîn", s.444-447; Umerî, *el-İctihad fi'l-İslâm*, s.170-173.

edileceği veya fetva verileceği zaman bir ekolün sistematik bütünlüğü içinde kalmak demektir. Bu ise kişiye fikhın tüm alanları hakkında tutarlı, mantıklı ve dengeli fikirler ortaya koyma imkânı verecektir. Ekol sistematigi içinde hareket etmenin ikinci bir faydası bir problemin çözümünde farklı bakış açılarının ürünü ama kendi içinde tutarlı bir çözüm zenginliği sunmasıdır. Ekol sistematigine riayet etmenin üçüncü faydası ictihadda bulunan veya fetva veren âlimi geleneğe bağlaması ve âlime bir kimlik kazandırmasıdır. Dördüncü fayda ise, ortaya konulan çözümlerin ilgili ekollere nisbet edilmesi sebebiyle, yadırganacak tarafları bulunan çözümlerin doğrudan İslam'a ve İslam'ın kaynaklarına yöneltilebilecek eleştirilerin önüne geçmesidir. Beşinci faydası da fikhî, dolayısıyla İslam'ı, bir ayete veya hadise dayanan herkesin fetva verdiği bir alan olmaktan çıkarmasıdır.⁶⁴

Değişen ve gittikçe karmaşıklaşan günümüz fıkıh problemlerine çözümler üretmek için oluşturulması önerilen şura ictihadı ise bizce yanlış bir adlandırmadır. Tıp, siyaset, ekonomi, dış ilişkiler, teknoloji, internet, eğitim vb. alanlarda ortaya çıkan fikhî problemlerin çözümünde elbette bu alanların uzmanlarından istifade edilecektir. Ancak bu davranış ictihad olarak değil, fetva olarak isimlendirilmelidir. Zira ictihad ve fetva kavramlarının, bazen birbirlerinin yerlerine kullanılmakla birlikte, tarihi süreçte birbirinden farklı anlamda kullanıldıkları gözden uzak tutulmamalıdır. Her bir İslam ülkesi kendi içerisinde ortaya çıkan fikhî meselelere öncelikle kendisi çözüm bulmalıdır. Bunun için her ülkenin fetva kurumları bulunmalıdır. Ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı bu görevi yerine getirebilir. Bunun için gerekirse akademisyenlerden ve konunun gerektirdiği uzmanlardan istifade edebilir. Ancak ortaya konulan çözüm Diyanet İşleri Başkanlığının bir fetvası olarak kabul edilmeli, ictihad olarak isimlendirilmemelidir. İlmi çevrelerde Diyanetin fetvaları elbette tartışılabilir ve daha isabetli çözümler ortaya konulabilir. Bu durumda Diyanet fetvasında ısrar etmemeli, şartla-

⁶⁴ Apaydın, H. Yunus, "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik", *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı* (18-19 Aralık 2009), TDV Yayınları, İstanbul, 2010, s. 339.

rın ve zamanın değişmesiyle bazı hükümlerin de değişebileceğini göz önünde bulundurmalıdır.

Kaynakça

- Âdû, Muhtâr Bâbâ, “Tecezzü’l-İctihad İnde’l-Usûliyyîn”, *Mecelletü Mecma’i’l Fıkhıyyi’l-İslâmî*, 2002, Yıl 13, Sayı 15, s. 421-461.
- Âmidî, Ebu’l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed es-Sa’lebî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, Tahkik: Abdürrezzâk el-Afifi, Dâru’s-Sumây’î, Riyad, 2003
- Apaydın, H. Yunus, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 1, 2003, s. 9-28.
- _____, “İctihad”, *DİA*, XXI, İstanbul, 2000, s. 432-445.
- _____, “Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik”, *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı* (18-19 Aralık 2009), TDV Yayınları, İstanbul, 2010, s. 323-364.
- Aygün, Abdullah, “Ebü’l- Muzaffer Sem’ânî”, *DİA*, XXXVI, İstanbul, 2009, s. 463-464.
- Basrî, Ebu’l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib, *el-Mu’temed fî Usûli’l-Fıkh*, Tahkik: Halil el-Meys, neşr: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, I.Baskı, Beyrut, h.1403, I-II.
- Berdî, Muhammed Zekeriya, *Usûlü’l-Fıkh*, Dâru’s-Sekâfe, Kahire, ty.
- Beşer, Faruk, *Bilgi Fıkıh İctihad*, Nün yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Buhârî, Alaaddin Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfül-Esrâr an Usûli Fıhri’l-İslâm el-Pezdevî*, Tahkik: Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997, Beyrut, I-IV.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-FusûlFi’l-Usûl*, İstanbul, 1994, I-IV.

- Dursunüst, Elif, *Yusuf el-Kardavî'nin Çağdaş Fıkıh Araştırmalarında İzlediği Yöntem*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2007.
- Ebu Davud, es Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ty. el-Alvânî, Tâhâ Feyyâz Cabir, "Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler", Çev: Selahattin Kıyıcı, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, Yıl: 2000.
- Emir Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseyinî el-Buhârî el-Mekkî, *Teysîrü't-Tahrîr*, Matbaaî Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, h.1351, Mısır, I-IV.
- Esen, Bilal, *Hanefî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.
- Fevzân, Sâlih b. Fevzân b. Abdullah, "el-İctihad ve İmkânihi Fî Hâze'z-Zaman", *Mecelletü Mecma'î'l-Fıkhıyyi'l-İslâmî*, 1987, Yıl 1, Sayı 1, s. 257-272.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed; *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Tahkik: Muhammed b. Süleyman el-Aşkar, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1417/1997, I-II.
- Hallaf, Abdülvahhâb, *Hulâsatü Tarihi't-Teşrî'l-İslâmiyyi*, Kuveyt, ty.
- _____, *İslam Hukuk Felsefesi*, Çev: Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973.
- Hın, Mustafa Saîd, *Dirâse Târîhiyyeli'l-Fıkh ve Usûlih ve'l-İtticâhâtü'l-leti Zaherat Fihimâ*, eş-Şeriketü'l-müttehede li't-tevzî', II. Baskı, Dımeşk, 1984.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah, *el-Kitabü'l-Musanneffî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Tahkik: Kemâl Yûsuf Hût, Beyrut, 1409.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîrve't-Tahbîr*, Dârü'l-

- kütübi'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut, 1983, I-III.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed et-Türisî, *el-Mukaddime*, Çev: Zakir Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul, 1991, I-III.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünenü'bni Mâce*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, ty.,I-XX.
- İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İsam Yayınları, İstanbul, 2011.
- _____, "Fıkıh Usûlü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimname*, XVII, 2009/2, s. 65-95.
- Karâfi, Şehâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî İhtisâri'l-Mahsûlfi'l-Usûl*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 2004.
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, DİB Yay., Ankara, 1975.
- _____, "İctihadın İslam Düşüncesine Katkısı", *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, s.187-197.
- _____, "İslam Dünyasında Yeni İctihad Teşebbüsleri", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir, 16-18 Eylül 1985, ss.183-198.
- Kahraman, Abdullah, "Çağdaş Fakihler İctihad Kapısını Açabildi mi?" (İctihad Teorisi ve Günümüzde İctihad), *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 2 (1).
- Kirmastî, Yûsuf b. Huseyn, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkıh*, Tahkik: Abdüllatif Kessâb, Dârü'l-Hüdâ, yy., 1984.
- Kur'an-ı Kerim.
- Memduhoğlu, Adnan, *Sahabenin İctihad Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali, *Mir'âtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vüsûl*, Neşr: Ahmed Hulûsi, Matba-i

- Âmire, İstanbul, H.1308.
- Müslim, İbn Haccâc el- Kuşeyrî, *el-Camiu's-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, *el-Mühezzeb fî İlmi Usûli'l-Fıkh'l-Mukâran*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1999, I-V
- Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed, *Sünenü'n-Nesâî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, Tahkik: Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, ty., I-VI.
- Schact, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press. II. Baskı, Oxford, 1965.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr, *Kavâtu'l-Edillefi'l-Usûl*, tahkik: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1999, I-IV.
- Sübki, Tâcüddîn Abdülvahhâb b. Ali, *Cem'u'l-Cevâmî fî Usûli'l-Fıkh*, Neşr: Muhammed Ali Beydâvî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut, 2002.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Çev: İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, II. Baskı, Ankara, 2001.
- Şafak, Ali, "İctihad ve Modern Zamandaki Rolü", *Diyanet Dergisi* (1981 Yıllığı) Hicret Özel Sayısı, 1981, ss.233-248.
- Şafî, Muhammed bin İdris, *er-Risâle*, Tahkik: Ahmed Şâkir, Neşr: Mektebetü'l Halebî, Birinci Baskı, Mısır, 1358/1940,
- Şâtıbî, Ebu İshâk İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî Usûli'l-Ahkâm*, Dârü'l-Fıkr, II. Baskı, Beyrut, H.1341, I-IV.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*, Dârü'l-Fazileh, Birinci Baskı, Riyâd, 2000, I-II
- Sınkıtî, Muhammed Emin b. Muhammed Muhtar, *Şerhu Merâgi's-Su'ud*, Tahkik: Ali b. Muhammed İmrân, Dârü

- İlmi'l-Fevâid, Birinci Baskı, Mekke, H.1426, I-II.
- Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Umerî, Nâdiye Şerif, *el-İctihadfi'l-İslâm*, Müessetü'r-Risâle, Üçüncü Baskı, Beyrut, 1986.
- Ünal, Arif, "Günümüz İslâm Hukukçularından Prof. Dr. Hayreddin Karaman'ın Hayâtı, Eserleri ve Fıkhî Görüşleri" *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Temmuz-Aralık 2011, Yıl:4, C:4, Sayı:8.
- Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamîd, *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl*, Neşr: Muhammed Zeki Abdilberr, MektebetüDâri't-Türâs, Kahire, 1992.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, Neşr: Abdülkâdir Abdullah el-Ânî, Vizâretü'l-Evkâfve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1992, I-VI.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'l-İslamiyye, Modern Ofset Basımevi, İstanbul, 1979.
- Zühaylî, Vehbe, *Usûlü'l-Fıkhü'l-İslâmî*, Dârü'l-Fıkr, Birinci Baskı, Dımeşk, 1986, I-II.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlâk Eğitimi

Esra BOZKURT*

Özet

Çalışmada Tanzimat'tan Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar olan süreçle ilgili ahlâk eğitimi üzerine bir araştırma yapılmıştır. Klasik Osmanlı döneminde ahlâk eğitimi önemli bir yere sahiptir, ancak ders programlarında yer almamaktadır. XVIII. yüzyılda başlayan yenileşme çabalarının Tanzimat' la birlikte hız kazanması ve Osmanlı'nın yaşadığı yenilgiler; beraberinde modernleşme çalışmalarını getirmiş, kurtuluşun eğitimle gerçekleşebileceğini düşünen Osmanlı, bu dönemde Batı tarzı eğitim kurumları açmıştır. Toplum içerisinde ahlâkî yozlaşma ortaya çıkınca, Tanzimat döneminde klasik Osmanlı döneminden farklı olarak ahlâk eğitimine müfredatta ayrı bir yer verilmiştir. Tanzimat'ta mayalandığını düşündüğümüz Cumhuriyet döneminde ise her alanda olduğu gibi ahlâk eğitiminde de Batı'nın etkisinin devam ettiği ve seküler değer algısının hakim olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Osmanlı, Tanzimat, Cumhuriyet, Eğitim.

Abstract

In this study was carried out research on process-related moral education from the Reformation up to the first years of the Republic. Moral education has an important place in the classical Ottoman period, but are not included in the curriculum. Reform efforts which began in the 18th Century's that has gain speed with it and brought together in the defeat of Ottoman modernization work live, Ottoman which is thinking that salvation can be realized through education has led Western-style educational institutions in period.

* KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri ABD Yüksek Lisans Öğrencisi

When the moral degeneration exit out of in society, in Tanzimat period, unlike the moral education in the curriculum of the classical Ottoman period are given separately. Reforms in the Republican era we thought fermentable, as well as in the moral education effect was seen in all areas of the West. In moral education in thisperiod can be said to be dominated by Western and secular values perception.

Key Words: Ethics, Ottoman, Tanzimat, Republic, Education.

Giriş

Her dönemin, çağın, milletin veya toplumun kendisine özgü ahlâk anlayışı olduğu bir gerçektir. Çünkü toplumları bir arada tutan ve varlığını devam ettirmesini sağlayan hususlardan birisi de ahlâki normlardır. Ahlâk eğitimi bireyin ve toplumun huzurunu sağlama hususunda önemli bir rol oynamaktadır. Bunun bilincinde olan devletler, vatandaşlarının huzurunu temin etmek için örgün veya yaygın eğitim yoluyla ahlâk eğitimi vermeye çalışmışlardır.

Bazı toplumlar ahlâk eğitimini dini temellere dayandırırken, bir kısmı ise bu eğitimi din dışı referanslarla; akıl, sezgi, duygu vb. kavramlarla şekillendirmişlerdir. Kaynağı ne olursa olsun her toplumu bağlayan bir ahlâk anlayışının olduğu görülmektedir. Çalışmada Tanzimat dönemi, ahlâk eğitimi açısından incelenecek olup, süreç içerisinde farklı siyasi dönemler bu konuda değişkenlik göstermediği için bir bütün olarak ele alınacaktır. Tanzimat'tan önce Osmanlı Devleti eğitim programlarında, ahlâk derslerine müstakil yer verilmemiş olup, genel olarak derslerin muhtevası içerisinde değerlendirilmiştir. Ancak Tanzimat'tan sonra Batı'ya yönelik artarak toplum içerisinde ahlâki yozlaşma ortaya çıkınca devlet tarafından müdahale edilerek ahlâk dersleri eğitim kurumlarının ders programlarında yer almıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Ahlâk: Ahlâk, mutlak olarak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan davranış

kurallarının tamamı; bir kimsenin iyi niteliklerini ya da kişiliğini ifade eden tutum ve davranışlar bütünü, huy olarak tanımlanır. Diğer bir açıdan insanların kendisine göre yaşadıkları, kendilerine rehber aldıkları ilkeler bütünü ya da kurallar toplamıdır.¹

1.2. Ahlâk Eğitimi: Eğitim, bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme sürecidir.² Ahlâk eğitimi ise bireyin ahlâki davranışlarında değişiklik oluşturma süreci demektir. Bu bakımdan çocuğun davranışları, önce aile, sonra okul, sonra da diğer kurumlar ve toplum içinde değişir.

Eğitim ile ahlâk arasında sıkı bir ilişki vardır. Eğitimsiz ahlâk düşünülemez. Bireyler arasındaki ahlâki gelişim farkı eğitim yoluyla azaltılabilir. Genel geçer ahlâki kurallar ve ilkeler bakımından eğitim almaları, insanların daha üst düzeyli ahlâki değerleri tanımalarına zemin hazırlayacaktır. Eğitimin nihai amacı da ahlâklı insanlar yetiştirmek olmalıdır.³

2. Ahlâk'ın Kaynağı Hakkında Düşünceler: Ahlâkın toplumları bir arada tutan ve huzuru temin eden, iyi-doğru-güzel-kötü-yanlış-çirkin gibi davranışları kurallara bağlayan bir alan olduğu düşünülebilir. İnsanların davranışları da ahlâkın sunduğu ölçülere göre değerlendirilir. Kuralların ve ölçünün olmadığı bir yerde iyilik, mutluluk ve huzurun da olamayacağı değerlendirmesini yapmak mümkündür. Bu sebeple her toplumun görevinin, bireylerine ahlâki kuralları kazandırmak ve benimsetmek yükümlülüğü olduğu ifade edilebilir. Toplumlar arasında evrensel ahlâk kuralları olduğu gibi her toplumun kendisini bağladığını kabul ettiğimiz kuralları vardır. Bu durum benimsenen ahlâk anlayışının ne ile temellendirilebileceğini gündeme getirmektedir.

Ahlâk'ın temellendirilmesinden maksat ahlâki kuralla-

¹ Ahmet Cevizci, "Ahlâk", Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul, 2005, s. 28.

² Recai Doğan, Remziye Ege, Din Eğitimi El Kitabı, Grafiker Yay., Ank., 2013, s.38.

³ Doğan, Ege, a.g.e, s.151-152.

rın kaynağının ne olduğunun tespit edilmeye çalışılmasıdır. Yapılan temellendirmeler din ve din dışı olarak ele alınabilir.

a) Din ile temellendirilmeyen anlayışta ahlâk farklı filozoflar tarafından akıl, sezgi veya duygu olarak kabul edilmiştir. İlk çağ felsefesinde Sofistler, her şeyin ölçüsü olarak insanı kabul etmek suretiyle ahlâk felsefesinde rölativist bir anlayışı hakim kılmışlardır.⁴ Bu sebeple ahlâk algısı toplumdan topluma, fertten ferde değişebilir.

b) Din ile yapılan temellendirmede ise ahlâk teorilerinin ayırt edici özellikleri, Tanrı'nın varlığı ve vahiy gerçeğinden hareket etmiş olmalarıdır. Ancak bu ahlâk teorileri, temel ahlâk kurallarının tespitinde vahye verdikleri öneme göre değişiklik gösterirler. Din ile temellendirilen ahlâk teorilerinin hepsinde ahlâki değerlerin kaynağı mutlak varlık olan Allah⁵ olduğu anlayışı hâkimdir. Bu nedenle kaynağı Allah olan din temelli ahlâk teorilerinin ahlâk algısının sabit, değişmez, evrensel bir nitelik kazanmıştır.

Ahlâk'ın kaynağını din dışı olarak temellendirenlerin, ahlâk anlayışlarını akıl, sezgi, duygu gibi kavramlar etrafında şekillendirdikleri görülür. Sokrat ve Platon ahlâkın kaynağını "iyi" idesinde görürken tüm ahlâki eylemlerin evrensel biçimde ölçüldüğü, değerlendirildiği bir kriter ve zemin olmasından bahseder; buna göre ahlâk evrensel temellidir.⁶

Aristo ise Sokrat ve Platon'un ahlâk anlayışının içi boş bir "iyi" idesine dayandığını söyleyerek ahlâkın kaynağının insanın kendi pratik hayatı içerisinde aranması gerektiğini belirtir; bir anlamda ahlâkın toplumsallığına vurgu yapar. Ayrıca Aristo, ahlâka insan aklının üzerinde bir statü verir ki bununla insan aklının ahlâki ilkeleri denetleme ve sorgulama çabasında bulunabileceği gibi bir sorunu da ortaya çıkarmaktadır.⁷

⁴ Recep Kılıç, *Ahlâk'ın Dini Temeli*, 7. bs., Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2012, s14-15.

⁵ Kılıç, a. g. e., s. 85-161.

⁶ Hasan Küçük, *İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler*, Dersaadet Yay., İstanbul, 1980, s. 472.

⁷ Burhanettin Tatar, "Ahlâk'ın Kaynağı", *İslâm'a Giriş Ana Konularıyla Yaklaşımlar*, DİB. Yay., Ankara, 2006, s.194.; Mustafa Çağırıcı, "Ahlâk" *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ans.,C.I, İFAV Yay., İstanbul,*

J.S. Mill 'e göre ahlâkın temel ilkesi, fayda veya en büyük mutluluk ilkesidir. Burada mutluluktan haz veya acının yokluğu anlaşılır. Ahlâk ilkesi olarak kabul edilen en büyük haz (mutluluk), insanın, kendi en büyük mutluluğu değil, belki toplu ve genel olarak en büyük mutluluğudur. Bu sebepten kişi, mümkün olduğunca çok sayıda insana, mümkün olduğu kadar çok miktarda haz temin edecek şekilde davranmalıdır. Zira Mill ahlâkın tarifini şöyle yapar: Ahlâk; birtakım hareket, kural düsturlarıdır ki kendilerine uyulduğu zaman imkân dâhilinde bütün insanlığa, yalnız insanlığa değil bütün duygulu varlıklara, gerek nitelik gerekse nicelik bakımından zevkçe mümkün olduğu kadar zengin bir hayat sağlayabilir.⁸ Buna göre Aristo'nun, ahlâkın bireyselliğini ön plana çıkarırken Mill'in, ahlâkın sadece bireye yönelik olmadığını; bütün varlıklara haz veren, zengin bir hayat sağlayan davranış kuralları olduğunu söyleyerek ahlâkın toplumsallığını ön plana çıkardığı görülmektedir.

Ahlâk'ın kaynağını din olarak temellendirenlerin ahlâk anlayışlarının ise iyilik, kötülük, adalet gibi ahlâki değerler etrafında şekillendiği söylenebilir. Bu hususta Mütezilî kelâmcılara göre iyilik, kötülük, adalet gibi ahlâki değerler; Allah'ın iradesinden bağımsız, gerçek bir varoluşa sahiptir. Davranışları ahlâken iyi veya kötü kılan objektif özellikler vardır. Bir davranışın ahlâken iyi veya kötü olması, Allah'ın onu emir veya yasaklamasıyla değil, o davranışta bulunan faydalı veya zararlı olma gibi birtakım özellikleri sebebiyledir. Hatta Allah'ın bir davranışı emretmesi veya yasaklaması, adı geçen davranıştaki bu özelliklere bağlıdır. Allah'ın iradesinden bağımsız, objektif bir varoluşa sahip olan ahlâki değerler, Mütezilî kelâmcılara göre, genellikle sadece insan aklıyla bilinirler.⁹ Bu sebeple iyi, kötü gibi bilinen davranışların doğruluğuna, ancak Allah'ın hâkim olduğunun ve ahlâken kötü olanın işlenilmeyeceğinin akıl ile bilinmesiyle mümkün

1997, s. 63.

⁸ Kılıç, a.g.e., s.10.

⁹ A.g.e., s. 89.

olduğu söylenebilir.

Eş'arî ekolüne mensup kelâmcılara göre ise adalet, iyilik, kötülük gibi ahlâki değerlerin Allah'ın murad ettiği şeyden başka herhangi bir manası yoktur. Buna göre Allah tarafından emredilen davranışlar ahlâken iyi, yasaklananlar ise ahlâken kötüdür. Objektif bir değer teorisini kabul etmeyen Eş'arîlere göre insan davranışları ontolojik olarak ahlâken tarafsızdır. Davranışların ahlâki bir değer kazanması ancak ilâhî irade ile mümkündür. İlâhî buyruklar ile belirlenen ahlâki değerler ancak vahiy ile bilinir. İnsan aklının vahiyden bağımsız olarak ahlâki değerlerin bilgisine ulaşma imkânı yoktur.¹⁰ Buradan hareketle iyi, kötü, adalet gibi Allah'ın iradesinden bağımsız ahlâki değerlerin olmadığı düşünülerek iyi ve kötü gibi ahlâki değerlere muhteva kazandıran özelliklerin Allah'ın emir ve yasakları olduğu ifade edilebilir. Bu nedenle insan aklının ahlâki değerlerin bilgisine ancak vahiy bilgisine ulaşabileceği düşünülür.

Maturîdî'ye göre iyilik ve kötülük gibi ahlâki değerler, ontolojik olarak objektiftir. İnsan davranışları bizzat iyi olanlar, bizzat kötü olanlar ve bu ikisi arasında bulunanlar olmak üzere üçe ayrılırlar. İlk ikisinin bilgisine insan aklı, vahiyden bağımsız olarak sahip olurken sonuncular ancak vahiy ile bilinir.¹¹ Demek ki iyilik, kötülük gibi ahlâki değerler Allah'ın iradesinden bağımsız objektif olarak vardır, ancak insan bu değerleri akıl ile kavrayabilir.

İsmail Hakkı Baltacıoğlu ahlâki temellendirme hususunda bazı felsefecilerin dini ahlâk, ahlâki da din gibi kabul ettiklerini, onlara göre dinin bir ahlâk meselesi olduğunu, ahlâkın olduğu yerde dine ihtiyaç olmadığını ileri sürdüklerini ifade eder.¹² Din hedefleriyle ahlâk gibi kabul edilebilir, ancak ahlâk din yerine geçemez. Ne ahlâk dinin mutlak vazifesini görebilir, ne de din ahlâktan ibaret kalabilir.¹³ Ahlâk kaynak itibariyle dinidir, tezahür itibariyle dünyevîdir; sos-

¹⁰ A.y.

¹¹ Kılıç, a.g.e., s. 90.

¹² İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, Çev. Abdullah Özbek, Esra Yay., İst., 1996., s.31.

¹³ A.g.e., s.43, 44.

yal hayatın, kısaca hayatın içindedir; ferdi ahlâkileştirmek sosyalleştirmektir.¹⁴ Mebâdi-u Felsefe İlm-i Ahlâk adlı eserde Ferid “Ehl-i Edyan’a göre ahlâkın menşei telkini semavîdir ve ahlâkın ilk muallimleri Peygamberân-ı izamdır”¹⁵ açıklamasında bulunur. Tolstoy ahlâk ile ilgili “din dışında ahlâk tesisine teşebbüs etmek, hoşlandıkları bir bitkiyi yeniden toprağa ekmek isteyen çocukların, onu köksüz bir halde koparıp, sonra da o haliyle toprağa dikmelerine benziyor. Köksüz bitki olmadığı gibi, dini temeli olmayan gerçek ve uygulanabilir bir ahlâk da olamaz”¹⁶ demektedir. Bu üç eserin sahipleri de ahlâkın kaynağını din olarak vurgular. Eğer ahlâkın temeli din olmasaydı faziletlerin, erdemlerin, ödül ve cezanın anlamı olmaz, insanın güzel iş ve eylemlerde bulunabilmesi de beklenemezdi. Çünkü ahlâki eylemlerin bir inanca bağlı olarak yapıldığı söylenir.

İslâm dininin gayesi de, insanı güzel ahlâk sahibi kılmaktır. Bu hususta Peygamberimiz “Ben ahlâki güzellikleri tamamlamak üzere gönderildim” buyurmuştur.¹⁷ Buna göre ahlâki faziletler ile iman ve ibadetler arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Bu açıdan İslâm’ın öğretilerinin ahlâkın kaynağını iman ile ilişkilendirerek din olarak vurguladığı, Allah’a inandım de; sonra da dosdoğru ol”¹⁸ rivayetinde görülebilir. İnsanların huyları, İslâm dininin emir ve tavsiye ettiği güzel ve makbul temayüllerden ise, ona “ahlâk-ı hasene, ahlâk-ı hamîde, ahlâk-ı fâzıla ve ahlâk-ı memduhe”; yasaklayıp kötilediği kötü tabiatlara, çirkin huylara, makbul olmayan temayüllere ise “ahlâk-ı seyyie, ahlâk-ı reddiye ve ahlâk-ı makdûha”¹⁹ isimleri verilir.

Özet olarak ahlâkın kaynağı ister insanın aklına, duy-

¹⁴ A.y.

¹⁵ Ferid, Mebadi-u Felsefe İlm-i Ahlâk , Vilayet Matbaası, Ankara, 1339-1341, Mukaddime’den.

¹⁶ Leo Nikolayeviç Tolstoy, Din Nedir?, Çev. Murat Çiftkaya, Kaknüs Yay.,4. bs., İst., 1998, s.97.

¹⁷ Müsned-i Ahmed İbn-i Hanbel, C. II, s.381.

¹⁸ Müslim, İman, 38.

¹⁹ Ahmed Hamdi Akseki, Ahlâk Dersleri Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı, sad. Ali Arslan Aydın, Yasin Yay., İst., 2014, s. 21

gusuna, sezgisine ister dine isterse de herhangi bir otoriteye dayansın insan davranışları daima iyi ve kötü olarak ele alınıp, değerlendirilecektir.

3. Tanzimat Döneminde Ahlâk Anlayışı

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yapılan savaşlar neticesinde toprak kayıplarının artması moral bozukluğuna neden olmuştur. Bu duruma bağlı olarak siyasî, sosyal ve ahlâkî anlamda toplumda meydana gelen çalkantılar sonucunda, Osmanlı, çözüm bulma arayışı içerisine girmiştir.

Bu dönemde ülkeyi yıkılmanın eşiğine getiren sorunların temelinde, değerlerin aşınması veya yok olması probleminin olduğu düşünülmüştür. Bu değerlerin, devrin koşullarına göre yeniden kazandırılması ve inşası zorunluluk olarak görülmüş, özellikle ahlâkî değerlere özel bir önem atfedilmiştir.²⁰ Çünkü toplumların birlikte ve huzur içerisinde yaşamalarında ahlâkî değerler önemli bir yere sahiptir.

Yaklaşık altı asır çeşitli ülkelerde siyasetiyle, ekonomisiyle, din ve ahlâkıyla hükümran olmuş Osmanlı'nın ahlâkından söz etmek gerekirse; şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki bu ahlâk bir "İslâm Ahlâkî" görünümündedir. Ancak bu ahlâk; Osmanlı Türkü'nün siyaseti, ekonomisi, ilmi, fenni, kültürü, örf ve âdeti ile birleşip kaynaşmış ve bütünleşmiş yepyeni bir İslâm-Türk Ahlâkî haline getirilmiştir. XVIII. asra gelinceye kadar, İslâm Ahlâkî esasına dayalı Türk-İslâm Ahlâkî bütün canlılığı ile Osmanlı toplumunda, yöneten ve yönetileni, aydın ve halkıyla ilgili her kesimde uygulanmış ve yaşanmıştır. XVIII. asırdan sonra ise bu canlılık yavaş yavaş kaybolarak bazı ahlâkî çözümler baş göstermiştir.²¹ Durumun farkına varan Osmanlı devlet adamları eğitim ile bütün topluma ulaşabileceklerini düşündükleri için bu alana ağırlık vererek yeni okullar açmış ve okul programları düzenlemişlerdir. Ancak Osmanlıların okul oluşturma programla-

²⁰ Ali Gurbetoğlu, II.Meşrutiyet Dönemi Çocuk Dergilerinde Ahlâk Eğitimi ve Ahlâkî Değerler, Yüzüncü Yıl Üniv., Eğitim Fakültesi Dergisi, Haziran 2007., C.IV., S.1, s. 83.

²¹ Hüsameddin Erdem, Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk, Değerler Eğitimi Merkezi Yay., İstanbul, 2006, s.17.

rında örnek aldıkları sistemin Fransız sistemi²² olması zihniyetlerin yavaş yavaş Batı'yı örnek aldıklarının göstergesidir.

1869 Osmanlı Eğitim Mevzuatı'nın (Maârif-i Umumiye Nizamnâmesi) dayandırıldığı raporun Victor Duruy'un yönetiminde Fransız Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanmış²³ olduğu bilinen bir gerçektir. 1869 yılındaki Maârif-i Umumiye Nizamnâmesi'nde ahlâk derslerinde okutulacak kitapların özelliklerine yer verilmektedir. Buna göre mekteplerde okutulacak ahlâk ders kitaplarının muhtevası şöyledir: "İlm-i ahlâkın mevzuu ve gayesine dair muhtasar mukaddime, insanın vezâif-i diniyesi, ebeveyne karşı vezâifi, muallimlerine karşı vezâifi, ebnâ-yı cinsine karşı vezâifi, nefse karşı vezâifi, ulu'lemre karşı vezâifi, vatana karşı vezâifi, kavanîn-i memlekete riâyetin vücubu, hayvanat vesair mahlûkâta karşı vezâifi". Nizamnâme ile birlikte ahlâk ilminin farklı bir boyut kazandığı dikkat çekmektedir. Ahlâk ilmi vazifeler ilmi olarak değiştirilmiştir. Bu durum Tanzimat dönemi ahlâk eğitiminde Batı'nın etkisinin olduğunu göstermektedir. Çünkü bu dönemde Kant'ın ortaya koyduğu vazife ahlâkı Batı'da oldukça geniş bir yankı bulmuştur. Bunun Osmanlı'yı da etkilediği de söylenebilir.²⁴ Görüldüğü üzere ilk etapta Osmanlı toplumunun Ahlâk anlayışı İslâmî referanslara dayanmaktaydı. Ancak zaman içerisinde toprak kayıplarının artması ve yenilgilerin Osmanlı Devleti'ni yıpratması kurtuluşun Batı'ya yönelerek gerçekleşeceği fikrini akıllara getirmiştir. Bunun neticesinde Osmanlı Devleti'nin her alanında olduğu gibi Ahlâk anlayışının da değişikliğe uğradığı, Batı'lı bir ahlâk anlayışından etkilendiğini söyleyebiliriz.

4. Tanzimat Dönemi Ahlâk Eğitimi

Tanzimat, Osmanlı modernleşme sürecinin odağında yer alması itibariyle dönem olarak Cumhuriyet'e kadar olan

²² Benjamin C. Fortna, "Son Dönem Osmanlı "Seküler" Devlet Okullarında İslâm Ahlâkı", Osmanlı Eğitim Mirası, Doğu Batı Yay., Ankara, 2013., s.273.

²³ Benjamin C. Fortna, a.g.e.,s. 273.

²⁴ Muhammed Ali Yazıbaşı, Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlâk Eğitim ve Öğretimi, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, C. 3, S. 4, 2014, s. 767-768.

zaman dilimini ifade etmek maksadıyla kullanılan bir kavramdır.

XVII. yüzyıldan itibaren tüm dünyada sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda çok hızlı değişimler ve gelişmeler olmuştur. Zamanla bu değişimler, Osmanlı Devleti'ni de her alanda etkilemiş; birçok sosyal ve hukuki düzenlemelere yol açmıştır. Kültür tarihimizdeki bu değişimlerin en ilgi çekici ve etkili olanı eğitim alanında yaşanmıştır.²⁵

1839 Tanzimat Fermanı, Osmanlı Devletindeki değişimlerin siyasi ve hukukî açıdan başlangıcını oluşturur.²⁶ Abdülmecid (1839-1861) 1839' da tahta çıkınca, Reşit Paşa'nın etkisiyle, Tanzimat Fermanı (ya da Gülhane Hatt-ı Hümayûnu) denilen bir ferman yayımlanmış, siyasal ve sosyal bazı düzenlemeler yapılacağını duyurmuştur. Böylece Tanzimat (düzenlemeler) dönemi başlamıştır. 1856'da Islahat Fermanı yayımlanmıştır. Sonra Abdülaziz Padişah olmuş ve 1876-78'lerde bu dönem kapanmıştır.²⁷ Düzenlemeler ve düzeltmeler anlamına gelen Tanzimat, Osmanlı devlet yapısındaki devlet-toplum ilişkilerindeki düzeltmeleri ifade eder.²⁸

Tanzimat Dönemi yenileşme çalışmaları tek bir alanla sınırlı kalmayıp toplumun etkin olduğu bütün alanlarda - askeriyeden siyasete, eğitimden ekonomiye- Batı usulüne uygun olarak düzenlenmiş ve uygulanmaya çalışılmıştır. Yapılan yenilik çalışmaları Eğitim alanında yenileşmelere ve yeni düzenlemelere girişilmesine sebep olmuştur. Bu nedenler şöyle sıralanabilir:

a) Tarihi gelişim süreci içinde, ülkede yeniliklerin gerekli bir ihtiyaç olduğu ve halkın eğitilmesi "devlet ve hükümetin önemli bir görevi" olarak düşünüldüğü için,

b) Osmanlı yönetimine ve Türklere karşı düşmanca

²⁵ Halis Ayhan, Türkiye'deki Eğitimin Gelişimine ve Din Eğitimi Genel Bir Bakış, ts., s.65.

²⁶ A.y.

²⁷ Yahya Akyüz, Türk Eğitim Tarihi, XXIII. bs, Pegem Akademi Yay., Ankara, 2013, s.157.

²⁸ Mehmet Gençcan, Tanzimat Dönemi Ahlak Öğretimi (1839-1876), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006, s.7.

davranan Avrupa kamuoyunu kazanmak ümit edildiği için,

c) Avrupa Devletlerinin baskıları nedeniyle.²⁹

Tanzimat sonrası, Batı'nın eğitim ve öğretim kurumları takip edilip örnek alınmaya başlanmıştır. Başta Fransa olmak üzere Avusturya ve İngiltere'ye gönderilen elçilerden, gördükleri yerlerin özelliklerini bildirmeleri istenmiş ve toplanan bilgiler ışığında askeri öğretim alanında girişilen yenilik hareketleriyle başlayan Batı maarifine uygun öğretim kurumları açma çalışmaları hızlandırılmıştır.³⁰ Bu durumun o dönemde varlığını devam ettiren medreselerin kabuğuna çekilmesine, eğitim ve öğretimde ikiliklerin yaşanmasına neden olduğu söylenebilir. Modernleşme döneminde eğitim alanındaki yenileşme çalışmaları genellikle yeni okullarda olmuş, buna karşılık medreseler daha çok içine kapanarak, bazen de değişikliklerden etkilenerek çalışmalarına devam etmişlerdir.³¹

5. Tanzimat Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlâk Eğitimi

Ahlâkî eğitimin, toplumda meydana gelen huzursuzlukları ve ahlâkî çözümleri önlemede önemli bir konumunun olduğu söylenebilir. Son dönem Osmanlı toplumunu rahatsız eden hususlardan birisi de ahlâkî yozlaşmadır. Bu duruma çözüm arayan devlet büyükleri Klasik Osmanlı döneminden farklı olarak Tanzimat'ta ahlâk eğitimine ayrıca önem vermiş, toplumun eğitimle düzeltilebileceğini düşündükleri için ders programlarında yer vermişlerdir.

Osmanlı toplum yapısı içinde genel ahlâk, Batı'dan zararlı düşüncelerin gelmesinin olduğu kadar, İslâmi tarzdan uzaklaşılması nedeniyle de tehdit altında olduğu değerlendirilmektedir. Bu düşünce çizgisine göre devleti güçlendirmek İslâm ahlâkını güçlendirmeye dayanmaktadır. Son dönem

²⁹ Yahya Akyüz, Türk Eğitiminde Başlıca Düzenleme ve Geliştirme Çabaları, ts.,s. 858.

³⁰ Ayhan, a.g.m., s. 65.

³¹ Mustafa Çoban, Osmanlı Çöküş Sürecinde Modernleşme ve Eğitime Etkileri, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Temmuz-Aralık 2012, S. 20, s.117.

Osmanlı yönetimi, gelişen eğitim tekniklerine paralel olarak mektepleşme (okullaşma) süreci içerisinde, okul vasıtası ile geniş kitleleri kolay bir şekilde etkileyebileceğinin farkındadır. İşte bu sebepten gerek okul kitaplarında gerekse okul dışı ahlâk konulu kitapların sayısında ciddi bir artış vardır. Hükümet okul sistemi sayesinde öğrencilerini İslâmî ahlâk anlayışına göre yetiştirmeyi amaçlamaktadır.³² Buna göre Tanzimat dönemi Ahlak Eğitimi üç özelliğe sahiptir. Önceden beri devam eden İslâm eğitim kurumları diyebileceğimiz kurumların faaliyetlerine dokunulmamıştır; toplumun dini yapısından ve geleneksel yaşayış tarzından kaynaklanan ahlâki yapısı bu dönemde de devam etmiştir ve Batı tarzı mekteplerin gelişiyile yeni ve eskinin karşılıklı etkileşimi söz konusudur.³³

Tanzimat döneminin geçmişten soyutlanmasının mümkün olmadığı söylenebilir. Çünkü bütün tarihi devirlerde bir takım değişiklikler meydana gelse de bunların birbirinin devamı niteliğinde olduğu görülmektedir.

Tanzimat dönemi eğitim sisteminde yaşanan çatışmaların temelinde Batı'dan neyi, ne kadar ve nasıl almamız gerektiği hususunda meydana gelen anlaşmazlıkların olması ve fikir birliğinin oluşturulamaması yatmaktadır. Bu gelişmede çatışma halinde olan üç gurup vardır: Birincisi öteden beri var olan geleneksel eğitim, medresedir. Medrese Osmanlı'nın son döneminde çoğunlukla din ilimlerinin öğretilmesine odaklanmıştır. İkinci gurupta ise sözü edilen gelenekçilere tepki olarak gelişen ve mevcut eğitimi, bunalımın ve çözümlenmenin nedeni diye var olan sistemi gören, tamamen Batı'yı referans alanlar yer almaktadır. Bu gurupta din ve fen ilimlerinin tamamen birbirinden ayrılması, hatta birincisinin ikincisine mani olması nedeniyle ortadan kaldırılması gereği vurgulanmaktadır. Bunlara göre din bilimsel gelişmeye manidir. Batıcı olan bu gurup, Batı'nın bilim, kültür ve felsefesinin bir bütün olarak Osmanlıya taşınması gereğini savunur. Bu iki gurubun ortasında sorunun dinde veya çözümün

³² Umut Kaya, *Tanzimat' tan Cumhuriyet'e Osmanlı' da Ahlak Eğitimi*, Değerler Eğitimi Merkezi Yay., İstanbul, 2013.

³³ Gençcan, a.g.t., s.43.

topyekûn Batı kültür ve biliminde olmadığını savunan ve ikisi arasında bir sentez üreten gurup bulunmaktadır. Sentezci gurup Osmanlı'nın bütün müesseselerinin dine dayalı olduğunu, dinden vazgeçilemeyeceğini, ancak Batı'nın biliminin reddedilmesinin de mümkün olmadığını savunur. Çözüm olarak Batı'nın kültür, inanç ve felsefesinden arındırılan, fenlerinin (bilimlerinin) taşınmasını ve bu değerlerin İslâm dini ile birlikte yan yana getirilmesini savunur.³⁴

Osmanlı eğitim sisteminde farklı düşünce gruplarının yaygın olduğu görülmektedir. Bu gruplardan birincisi medresedeki eğitimde dini eğitimi ön plana çıkarırken, ikincisi dinden ayrı bir eğitimi savunmaktadır, üçüncü grup ise hem dini, hem de Batı'nın bilim anlayışının Osmanlı eğitim kurumları müfredatında verilmesini öngörmektedir.

5.1. Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlâk Eğitimi

Tanzimat öncesi Klasik Osmanlı döneminde örgün olarak Enderun, Sıbyan mektepleri ve Medreseler eğitim alanında topluma hizmet vermekte iken Tanzimat döneminde ise enderun dışında diğer örgün eğitim kurumları faaliyetlerine devam etmiştir.

5.1.1. Medreselerde Ahlâk Eğitimi

Örgün eğitim kurumlarından biri olan Medreselerin eğitim öğretim tarihimizde önemli bir yere sahip olduğu bilinen bir gerçektir.

Sıbyan Mektepleri'nin üstünde ve daha ileri seviyede tahsilin görüldüğü orta ve yüksek tahsil kurumlarını³⁵ ifade eden medreselerin ders programlarını ele aldığımızda ahlâk derslerine müstakil olarak yer verilmediğini görmekteyiz. Bunun sebebi muhtemelen ahlâk eğitiminin günlük hayatın seyri içerisinde öğrenilen bir olgu olması idi. Zira hal-

³⁴ Yüksek Yetenek, www.yetenek.com., 1856-1879 Döneminde Osmanlı Milli Eğitim Sisteminde Reform Çalışmalarının Yapısı ve Seyri, Ocak, 1997, s.12. (25.01.2015)

³⁵ Ziya Kazıcı, Osmanlı'da Eğitim Öğretim, Bilge Yay., İstanbul, 2004., s.106.

kın, günlük yaşantısında örnek olabilecek yaşam şekillerine; gerek tekkelerde gerekse ticaret ahlâkının yerleşmesinde çok önemli bir yer tutan Âhilik ocaklarında ulaşması mümkündür. Arkasında din ile desteklenen ahlâki anlayış sosyal yaşam ile beraber varlığını sürdürmekte idi.³⁶ Klasik Osmanlı medreselerinde okutulan derslerin nakli ve aklı ilimler şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutulduğu ve ahlâk içerikli nakli ilimler içerisinde yer alan derslerin muhtevasında işlendiği görülmektedir.

Medreselerin programlarındaki dersler şu şekildedir:

Nakli ilimler: Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Usûl-i Fıkıh, Akaid ilmi.

Akli ilimler: Kelâm, Belâgat (Arap Dili ve Edebiyatı), Sarf, Nahiv, Mantık (Mizan), Hey'et (Astronomi), Arap Dili ve Grameri, Coğrafya, Tarih, Hendese³⁷ gibi ilimler yer almaktadır.

1571-1968 Yılları Kıbrıs Türk Maarifi isimli çalışmada Kıbrıs'taki medreselerde, ahlâk dersinin müstakil olarak okutulmadığı görülmemekle birlikte İlmihal, Kur'an, Tuhfe-i Vehbi³⁸ gibi kitapların içindeki bölümlerde, ahlâk eğitime yer verilmektedir.³⁹ Tanzimat'tan önceki dönemde ahlâk eğitime hassasiyet gösterilmiştir; ancak ders programlarında özel bir yer verilecek kadar toplum içerisinde ahlâki çözümler yaygın değil ve toplum çıkabilecek çözümleri bastırabilecek potansiyele sahiptir. Tanzimat döneminde medreseler etkisini kaybetmeye başlamış ve toplum içerisinde ahlâki problemler artınca eski eğitim kurumlarının deva-

³⁶ Kaya, a.g. e., s. 44.

³⁷ Kenan Yakuboğlu, Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi, Gökkuşbu Yay., İstanbul, 2006, s.79-84; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1984., s. 42-45; Murat Akgündüz, Osmanlı Medreseleri XIX. Asır, Beyan Yay., İstanbul, 2012, s.71-72, Akyüz, a.g.e., s. 69.

³⁸ Osmanlı son döneminde mekteplerde Farsça öğretiminde ders kitabı olarak okutulmuş ve ezberletilmiştir. Okutulan ve ezberletilen manzum bir sözlüktür. 882 beyitten oluşur. Besmele ile başlayan mesnevi tarzı bir eserdir. (Sümbül-Zade Vehbi, Tuhfe-i Vehbi, Haz. Ahmet Yenikale, Ukte Yay., Kahramanmaraş, 2012, s. 11.)

³⁹ A.g.t., s. 47; Gülsüm Pehlivan Ağrakça, Mekteplerde Ahlak Eğitimi ve Öğretimi, Çamlıca Yay., İstanbul, 2013, s. 17.

mı niteliğinde olan sıbyân mektepleri programlarında ahlâk derslerine ayrı bir yer verilmiştir.

5.1.2. Sıbyân Mekteplerinde Ahlâk Eğitimi

Dönemin örgün eğitim kurumlarından birisi de Sıbyân mektepleridir.

Sıbyân mektepleri Osmanlı eğitim sistemi içerisinde okul öncesi eğitimin verildiği bir mektep olarak değerlendirilebilir.

Osmanlı Devleti'nde "sabi" diye nitelendirilen beş altı yaşlarındaki erkek ve kız çocuklarına örgün eğitim vermek için⁴⁰ açılan sıbyan mekteplerinin amacı din ve ahlâk terbiyesi öğretmektir.⁴¹ Bu amaçla kurulan sıbyan mekteplerinin ders programlarına baktığımız zaman dinî eğitimin ağırlıklı olduğu, ancak ahlâk eğitiminin ders programlarında ya hiç yer almadığı ya da diğer ders kitaplarının içeriğinde yer verildiği söylenebilir.

1824/1825 tarihinde II. Mahmut tarafından yayınlanan "Talim-i sıbyan" hakkındaki fermanla sıbyan mekteplerinin programları düzene sokulmak istenmiş, ancak din ağırlıklı programdan vazgeçilememiştir. Fermanla, öncelikle din eğitimi şart koşulmakta ve okuma programı şu şekilde tespit edilmektedir; mektep hocaları mekteplerde bulunan çocukları bir güzel okutup, Kur'an talim edecekler ondan sonra da her bir çocuğun haysiyet ve kabiliyetine göre Tecvit, İlm-i hâl gibi risaleler okutmak suretiyle, İslâm'ın şartlarını ve din akidelerini öğreteceklerdir. Bu fermanla dikkati çeken şey güzel okumak ve dini bilgileri kazanmaktır.⁴² Tarihi bilgiye baktığımız zaman Tanzimat öncesi Sıbyan mekteplerinin programlarında ahlâk derslerine yer verilmemiştir. Ancak 1838'deki ıslahat çalışmaları sonucunda Sıbyan mekteplerinde de hem program hem de sınıf açısından bir düzenleme

⁴⁰ Ahmet Cihan, Osmanlı'da Eğitim, 3F Yay., İstanbul, 2007, s.32.

⁴¹ Pehlivan Ağrakça, a.g.e., s.46; Çoban, a.g.m., s.122.

⁴² www.tarihtarih.com/?Syf=268 Syz=352545, Yücel Gelişi, Osmanlı İlk Öğretim Kurumlarında Sıbyan Mektepleri (Kuruluşu, Gelişimi ve Dönüşümü), ts. (28.02.2015)

yapılmıştır.⁴³ Yeni usulün ve başka şartların meydana getirdiği olumsuz neticeler görüldükçe, ders programlarında ahlâk dersleri de yerini almaya başlamıştır. Dönemle ilgili resmî belgelere bakıldığında padişahın isteği doğrultusunda bütün mekteplerde (İbtidâî, İdâdî) din ve ahlâk öğretimine itina gösterildiği ve ders programlarının bu doğrultuda yeniden düzenlendiği görülmektedir.⁴⁴ Bu durum devlet adamlarının zaman zaman eğitim programlarına müdahale edebildiklerini ve toplum içerisinde meydana gelen huzursuzlukların din ve ahlâk eğitimine önem verilmesiyle düzelebileceğini düşündüklerinin göstergesidir.

8 Nisan 1847'de yayımlanan "Nizamına Tatbiken Etfalin Talim ve Terbiyelerini Ne Vechile İcra Eylemeleri Lazım Geleceğine Dair Sıbyan Mekâtibi Hocaları Efendilere İta Olunacak Talimat" ilkokulların program ve yönetmeliklerinin müşterek bir dayanağı niteliğindedir. Talimat, yirmi maddeden oluşmakta ve ilkokulu en az dört yıllık bir öğretim süresiyle mecburi tutarak, 6-13 aralığındaki kız ve erkek çocuklar hakkında bu okullarda uygulanacak eğitim ve öğretim kuralları ve ilkeleri ile gösterilecek derslerin konularını açıklamaktadır. Bu talimatta sıbyan mekteplerinin dersleri; Elifba, Amme Cüzü ve öteki cüzler, Türkçe Lügat (Türkçe önce üç ve sonra da daha fazla kelimelerin yazılması), *Ahlâk* (Türkçe kısa ahlâk Risaleleri okutulacak), Yazı (Önce sülüs ve Nesih), İlm-i Hâl, Türkçe Tecvid (Harflerin ve Kur'an'ın okunma biçimi), Kur'an (İki kez hatim ettirilecek) olarak belirlenmiş, Hıfz-ı Kur'an yetenekli öğrenciler için seçimlik ders olarak yer almıştır.⁴⁵ Görüldüğü üzere yayımlanan Talimatname'de Tanzimat dönemiyle birlikte Sıbyan mekteplerinde ahlâk derslerine müstakil bir yer verildiği görülmektedir.

1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesine göre Sıbyan mektepleri öğretim programı: Elifba, Kur'an, Tecvit, *Ahlâk*, İlm-hal, Muhtasar hesap, Osmanlı Tarihi, Coğrafya, Diğer faydalı bilgiler.⁴⁶ Yeni programda ahlâk dersleri önemini ko-

⁴³ Çoban, a.g.m., s. 123.

⁴⁴ Kaya, a.g.e., s.47.

⁴⁵ Akyüz, a.g.e., s. 161.

⁴⁶ Gençcan, a.g.t., s. 49-50.

rumaya devam ederken, dini eğitimle birlikte Coğrafya ve Tarih gibi beşeri ilimlere de yer verildiği görülmektedir.

Sıbyan mektepleri Osmanlı eğitim kurumlarının devamı niteliğinde olmakla beraber değişime uğramamak için uzun bir süre çaba sarf etmiştir. Ancak Tanzimat dönemiyle yenileşme hareketleri hız kazanmış, bu süreç içerisinde direnme çabaları etkisiz kalmış ve bu mektepler de değişime uğrayarak İbtidâî mekteplere dönüştürülmüştür.

5.1.3. İbtidâîlerde Ahlâk Eğitimi

Sıbyan mektepleri, eğitim alanında yapılan yenilikler sonucu Tanzimat sonrası dönemde İbtidâî mektepler şeklinde varlığını sürdürmüştür. 1838’de Rüşdiyelerin açılmasıyla Sıbyan mekteplerine “İbtidâî” adı verilmiş, bu mekteplerin Rüşdiyelere talebe hazırlayan kurumlar olmaları amaçlanmıştır.⁴⁷ Tanzimat döneminden itibaren Sıbyan mekteplerinin ıslah edilmesi ve İbtidâî adıyla modern temel eğitim okullarının kurulması için bir dizi reform girişimleri olmuştur. Sultan Abdülmecit yönetime geçtikten sonra başlatılan teşebbüs, bu girişimlerden biridir. 1845’ten itibaren Abdülmecit tarafından başlatılan eğitim reformu ile rüştiyelere öğrenci yetiştirecek temel eğitim kurumları olan Sıbyan mekteplerinin öğrenim süresi dört yıl olarak kabul edilmiştir.⁴⁸ İbtidâîlerin genel durumları bundan ibaret olmakla beraber bu mektepte okutulan dersler şöyledir: Usul-i cedideye göre Elifbâ, Kur’an-ı Kerim, Tecvit, *Ahlâk*, İlmihal, Yazı talimi, Muhtasar Fenn-i Hesap, Muhtasar Tarih-i Osmani, Muhtasar Coğrafya ve Malûmât-ı Nafiâ (yararlı bilgiler)⁴⁹ gibi dersler verilmektedir. İbtidâî mekteplerin ders programlarında Ahlâk derslerine müstakil olarak yer verildiği görülmektedir. Selim Sabit Efendi eserinde, ders programı içerisinde yer alan Usul-i cedidenin uygulandığı okulları “İbtidâî mektepler”, uygulanmadığı okulları da “Sıbyan mektepleri” olarak tasnife tabi tutmuştur.⁵⁰

⁴⁷ Pehlivan Ağrakça, a.g.e, s.42.

⁴⁸ Cihan, a.g.e., s.53-54.

⁴⁹ Pehlivan Ağrakça, a.g.e., s. 43.

⁵⁰ A.g.e., s.46.

Sıbyan mektepleri klasik yöntemle, İbtidâî mektepler ise modern usulle eğitim yapan okullar olarak kabul edilebilir.⁵¹ Bununla birlikte İbtidâî mekteplerin ders programına bakıldığında içerik olarak Sıbyan mekteplerinde uygulanan programla hemen hemen aynı olduğu görülür. İbtidâîlerin ders programlarına sadece Usul-i cedide adında yeni bir ders ilave edilmiştir.

5.1.4. Rüşdiyelerde Ahlak Eğitimi

Tanzimat dönemi Rüştiyelerini günümüze taşıyacak olursak İlköğretim 4,5,6,7,8. sınıflara karşılık⁵² gelmektedir. Rüşdiyeler de verilen Ahlak eğitimi programı şöyledir: 1869 yılına kadar erkek rüşdiyelerinde genel olarak Tecvit, Kur'an, Din Dersleri, Türkçe, Farsça, Arapça, Hesap, Hendese, Coğrafya, Tarih, Malûmât-ı Nâfia, Hüsn-i Hat ve resim ile son sınıfta Fransızca okutulduğu; Kız rüşdiyelerinde ise bu derslerden başka İdare-i Beytiye, *Ahlâk*, Hıfzı's Sıhha ve El Hünnerleri⁵³ dersleri verilmektedir. Erkek rüşdiyelerinde verilen eğitime bakıldığında ahlak derslerinin programda bulunmadığı, kız rüşdiyelerinde ise ahlak eğitimine müstakil bir yer verildiği görülmektedir. Kız rüşdiyelerinde ahlak eğitiminin yer almasının nedeni, ailenin ve toplumun ahlâki olarak inşasında kız çocuklarının katkı sağladığı düşüncesinin olduğu söylenebilir.

1869'da Rüşdiyelerin ders programlarında bir takım değişikliklerin olduğu görülmektedir. Bu yılda Fransa'nın maarif sistemine uyarak hazırlanan Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi'nin rüşdiyelerin erkekler kısmını düzenleyen 23. ve kızlar kısmını düzenleyen 29. maddesinde öğrenim süresi dört yıl olarak düzenlenmiş, ancak programlarda ahlak dersine yer verilmemiştir.⁵⁴ 1869 Nizamnamesi'nden sonra ülkenin her yerinde aynı programın uygulandığını söylemek zordur. İstanbul rüşdiyelerinde öngörülen ders programı aynen uygulanmış, hatta erkek rüşdiyelerine Kıraat,

⁵¹ Çoban, a.g.m., s.124.

⁵² Gençcan, a.g.t., s.54.

⁵³ Pehlivan Ağrakça, a.g.e., s.92.

⁵⁴ A.y.

Kitabet, Resim; kız rüştiyelerine ise Kırâat-ı Türki, Ta'dât ve Terkim, *Ahlâk* ve İlmihal gibi dersler eklenmiştir.⁵⁵

1869'dan itibaren rüşdiyelerin programlarına yeni derslerin eklendiği görülmektedir. Ancak Ahlâk dersleri kız rüşdiye programlarında yer alırken, erkek rüşdiye programlarında bulunmamaktadır.

5.1.5. Sultanîlerde Ahlâk Eğitimi

Osmanlı Devleti'nin bünyesinde çeşitli etnik grupları barındırdığı görülmektedir. Bu durumun bilincinde olan idareciler, vatandaşlar arasındaki eşitsizliğin ayrılığa sebep olacağını düşündükleri için çözüm olarak Batı tarzı okulları da uygun görmüşlerdir. Ancak eşitliği sağlamak amacıyla hareket eden bu zihniyetin, beraberinde birtakım problemleri de meydana getirebileceğini düşünmeden hareket ettikleri söylenebilir.

1856 Islahat Fermanı ile eğitim alanında Müslüman ve Hıristiyan Osmanlı vatandaşlarının eşit olarak yararlanacağı yeni okulların açılması öngörülmüş ve gerçekleştirilecek yeni bir düzenleme çerçevesinde İstanbul'da Batılı anlamda bir okul açılması düşüncesi doğmuştur.⁵⁶ 1869 Maarif Nizamnamesinde öngörülen modern eğitim sistemi oluşturma teşebbüsünden önce, askeri mekteplerin dışında, yüksek öğrenim veren mülkiye, tıbbiye ve hukuk mektebi gibi mesleğe yönelik sivil okulların yanında İstanbul'da açılan il yüksek okul 1868' de öğrenime başlayan Galatasaray Sultanîsi olmuştur. Avrupa'daki liselere muadil ve Fransa mektepleri müfredatına uygun olarak Fransızca eğitim veren Galatasaray Sultanîsi, günümüzde bir ortaöğretim kurumu olarak kabul edilebilir.⁵⁷ Galatasaray Sultanîsinin açılmasını Tevfik Fikret "Şarkın Garp ufkuna ilk açılan penceresi"⁵⁸ sözüyle değerlendirmiştir. Galatasaray Sultanîsinin meydana gelme aşamasına bakıldığında diğer mekteplerin eğitimlerinde Batı'nın dolaylı etkisi görülürken, Galatasaray Sultanîsinde bu

⁵⁵ A.g.e., s.96.

⁵⁶ Cihan, a. g. e., s.77.

⁵⁷ A.y.

⁵⁸ Pehlivan Ağrakça, a.g. e., s.133.

etkinin doğrudan olduğu söylenebilir.

Mekteb-i Sultani'de eğitim Fransızca yapılacak, bazı dersler Türkçe gösterilecektir. Mektebin müdürü ve hocaları Fransız olmakla birlikte Müslüman bir müdürün de “müdür-i sâni” olarak tayin edilmesi uygun görülmüştür. Galatasaray Sultanisinin Nizamnâmesinde, okutulacak dersler yer almaktadır. Bkz.⁵⁹ Galatasaray Sultanisinde “*Ahlâk ve Adab*” dersiyle ahlâk eğitimine yer verildiği görülmektedir.

Mekteb-i Sultani 1291(1875) sene-i hicriyesi tevzi-i mükâfat cetveline bakıldığında dersler arasında daha önce adı geçen “Ahlâk” dersinin yer almadığı görülmektedir. Ancak daha sonraki yıllarda sultânilerle ilgili olarak yapılan düzenlemelerde Türkçe dersleri arasında “*İlm-i Ahlâk*” ile “*Ahlâk ve Mantık*” derslerin okutulduğu bilinmektedir. Mekteb-i Sultani'nin üç yıllık hazırlık, altı yıllık da sultâni kısmı bulunmakta; dokuz yıllık eğitim süresi İbtidâiye, Tâliye ve Âliye şeklinde birbirine bağlı üç safhada gerçekleştirilmekteydi. 1316(1898) senesine ait salnâmesinde Mekteb-i Sultani'nin ahlâk dersleri ile ilgili bilgiler şöyledir:⁶⁰

Mekteb-i Sultani'nin öğrenim süreleri 3 yıl olan İbtidâi ve Tâlî sınıflarında ahlâk dersine yer verilmediği halde, yine öğrenim süresi 3 yıl olan Âli Sınıfların 1. sınıfında *İlm-i Ahlâk* ve 2. Sınıfında *Ahlâk ve Mantık*, dersleri programda yer almıştır.

Mektebin 1904 yılındaki programına bakıldığında ilk 6 yılda ahlâk derslerine yer verilmediği ancak son 3 senesi olan İdadi kısmında “İlmihal, Ahlâk, Ahlâk ve Mantık” adlı derslerin de programda yer aldığı görülmektedir.⁶¹

⁵⁹ Nizamnâmeye göre mektep dersleri; bütün eğitim süresince Lisan-ı Osmani, Fransız Dili ve Edebiyatı, *Ahlâk ve Âdâb*, Kavânin, Latin Lisânı (tıp ve eczacılık ilimlerinin tahsiline lazım olacak kadar) İştikâkât-ı Yunaniye, Tarih-i Osmani ve Umumi, Coğrafya (umumi Coğrafya ile Osmanlı Devleti'nin ziraat, ticaret, zanaat ve idari coğrafyası), Riyâziyât-ı Âdiyye ve Âliyye, İlm-i Heyet, Cerr-i Eskal ve Cihet-i Ameliyatı, Hikmet-i Tabiiyye ve Kimya, Tarih-i Tabii (İlm-i Mevâlid), Mebâdi-i İlm-i Hukuk, İlm-i İdare-i Mülkiyye, Mebâdi-i İlm-i Hitabet ve Edebiyat, Resm-i Hattı ve Resm-i Âdi, Muhasebe, Defter Tutma ve Mevâdd-ı Ticâret. (Pehlivan Ağırakça, a.g. e., s.136.)

⁶⁰ Pehlivan Ağırakça, a. g. e., s.138-139.

⁶¹ Pehlivan Ağırakça, a.g. e., s.140 , 142.

1909 senesine gelindiğinde Mekteb-i Sultâni' nin başlangıçta olduğu gibi yeniden İbtidâi, Tâli ve Âli sınıflara ayrıldığı, ancak eğitim ve öğretim süreleri farklılaşmakla birlikte bu sınıfların programında Ahlâk dersine yer verilmediği görülmektedir. Ancak mektebin Âli kısmında bir ve üçüncü sene okutulan “Mâlumat-ı Medeniye” adlı ders Rüşdiye ve İdadilerde de “Mâlûmat-ı Medeniye ve Ahlâk” şeklinde verilmiştir. Dolayısıyla bu derslerin içeriklerinin birbirine yakın olduğu, Malûmât-ı Medeniye dersinin ahlâk konularını ihtiva ettiği düşünülmektedir.⁶²

1909 tarihine ait olan programın aynı şekilde 1911'de Mekteb-i Sultâni'nin İbtidâi, Tâli ve Âli kısımlarında da yer aldığı görülmektedir.⁶³

1915 yılında İbtidâi, Tâli ve Âli kısımlardan oluşan Mekteb-i Sultâni devre-i İbtidâi, devre-i Ülä, devre-i Sâniye şeklinde üç devreye ayrılmıştır. 1911 yılında “Malûmât-ı Medeniye” olan ders 1915 yılında Malûmât-ı Ahlâkiye ve Medeniye” olarak programlarda yer almıştır.1915 yılında uygulanan programda Ahlâk derslerinin sadece Devre-i İbtidâi' de verildiği görülmektedir.⁶⁴ Dersin muhtevasına gelince haftada bir saat okutulacak olan Malûmât-ı Ahlâkiye ve Medeniye dersi sohbet şeklinde işlenecek; konular aile, mektep, vatan ve cemiyetle ilgili olacaktır. İlk sene ana, baba, kardeş sevgisi, büyüklere itaat, ihtiyarlara ve akrabaya hürmet, arkadaşlarla iyi geçinme; ikinci sene ailenin nimetleri, öksüzlüğün elem ve mahrumiyetleri şeklinde konular okutulacaktır. Üçüncü sene ilk üç ay önceki sınıflarda telkin olunan ahlâki konuların tekrarı; dördüncü sene vazife ve vazifenin tarifi; beşinci sene de hükümet, hükümete olan ihtiyaç gibi konular işlenecektir.⁶⁵ Mekteplerde okutulan bu dersin içeriğinin toplumda meydana gelebilecek ahlâki çözümlerin bertaraf edilmesine ve toplumun ahlâki değerlerinin inşasına yönelik olduğu söylenebilir. Sonuç olarak denilebilir ki Ahlâk dersleri Sultanilerde farklı dönemlerde isim değişikliğine uğraya-

⁶² Pehlivan Ağırakça, a.g. e., s.140 , 142

⁶³ A.g.e., s.143-144.

⁶⁴ A.g.e., s.145.

⁶⁵ A.y.

arak okutulmuştur. Yayınlanan ilk Nizamnamede ahlâk dersleri programlarda “Ahlâk ve Adab” dersi olarak verilirken daha sonraları ders programlarından çıkarılarak “İlm-i Ahlâk” ve “Ahlâk ve Mantık” adıyla tekrar programa yerleştirilmiştir. Aynı ders 1909’da “Malûmât-ı Medeniye” olarak okutulmuş, 1915 yılında ise “Malûmât-ı Ahlâkiye ve Medeniye” adıyla ahlâki prensipleri ihtiva eden bir ders olarak ders programlarında kabul görmüştür. Sürekli değişime maruz kalsa da ağırlıklı olarak Sultanilerin programlarında Ahlâk derslerine yer verildiği görülmektedir.

5.1.6. Öğretmen Yetiştiren Mekteplerin Programlarında Ahlâk Eğitimi

Osmanlı Devleti’nde medreselerin fonksiyonlarından birisi de öğretmen ihtiyacını karşılamaktı. Ancak öğretmenleri yetiştirme hususunda herhangi bir kurum ya da mektep söz konusu değildi. Tanzimat döneminde bu eksikliği idrak eden devlet adamları Osmanlı eğitim sisteminden farklı olarak öğretmen yetiştiren okullar açmışlardır. Bunun neticesinde 1848’ de Kemal Efendi öncülüğünde erkekler için Fatih’te Dâru’lmuallimîn, bayanlar için ise 1870’de Daru’lmuallimât açılarak toplumun hizmetine sunulmuştur.

5.1.6.1. Dâru’lmuallimîn’ de Ahlâk Eğitimi

Eğitim süresi üç yıl olarak belirtilen mektebin programında Usûl-i İfade ve Tâlim (ders verme ve öğretim yöntemleri), Farsça, Hesap, Hendese (geometri), Mesâha (alan ölçme), Hey’et (astronomi) ve Coğrafya dersleri yer almakta; Arapça bilme, mektebe girişte şart olarak aranmaktadır.⁶⁶ Hazırlanan programda Ahlâk dersine yer verilmediği görülmektedir. Ancak eğitim programlarında bir takım eksikliklerin fark edilmesi müfredata yeni derslerin eklenmesini gerekli kılmıştır. Bunun neticesinde Elifbâ, Kur’an-ı Kerim, Tecvit ve İlmihal derslerinin yanı sıra Hesap, *Ahlâk* ve Coğrafya’ya giriş ile Usûl-i Tedris⁶⁷ gibi derslere programlarda

⁶⁶ Pehlivan Ağrakça, a. g. e., s.168.

⁶⁷ A.g.e., s.169.

yer verilmiştir. Böylece Ahlâk eğitiminin ders programlarında yer alma imkânı kazandığı söylenebilir.

1874'te açılan "İstanbul Dâru'lmuallimini", Sıbyan, Rüşdiye ve İdadî şubelerinden oluşmaktadır. Dâru'lmuallimin' in ders programına bakıldığında ahlâk derslerine yer verilmediği görülmektedir.⁶⁸ Daha sonra 1869 yılı Maarif-i Umûmiye Nizamnamesi ile belirlenen Dâru'lmuallimlerin kuruluş düzeni ile ilgili hükümlere, 1891'de tekrar dönmüş; Rüşdiye, İdadî ve Sultanî şubeleri yerine her biri iki yıl olan İbtidâiye, Rüşdiye ve Âliye şeklinde yeni bir düzenleme yapılmıştır.⁶⁹ Dâru'lmuallimin Sıbyan, Rüşdiye ve İdadîye olarak üç bölümde ele alınacaktır.

Dâru'lmuallimin-i Sıbyân'ın ders programı günümüze kadar ulaşmamıştır.⁷⁰ İki yıllık öğrenim süresi olan bu okulların öğrencilerine Lisan-ı Türki, İmlâ, Gramer, Hesap, Hende, Mesaha, Tarih, Coğrafya, Farsça, Yazı gibi dersler okutulmuş olup öğretmenlik için gerekli olan Usul-ı Tedrisiye de programa konmuştur.⁷¹ 1876'da Konya'da açılan Dâru'lmuallimin'i Sıbyan'ın programlarında ise Ahlâk dersi *İlm-i Ahlâk, Tuhfe-i Vehbi*⁷² adıyla yer almıştır.

Dâru'lmuallimin-i Sıbyan mekteplerinde *Ahlâk* ilk dönemde görülmemiş olup ilerleyen zaman dilimi içerisinde programlarda yer almıştır.

Daru'l-Muallimîn'i Rüşdi'nin programında Elifba, Sarf, Nahiv, Meani, Arapça, Farsça, Hesap, Coğrafya, İmlâ, Riyaziye, Resim gibi dersler olduğu halde ahlâk derslerine yer verilmediği halde sonraları programa eklenen Usul-i Tedris dersi ile Ahlâk dersi vermeye çalışılmıştır. 1902 yılından itibaren bu okullarda Usul-i Tedris dersinden ayrı olarak programda ahlâk derslerine yer verilmiştir.⁷³

1903 ve 1904 yılları ders programlarında da Ahlâk derslerine tam olarak düzenli bir yer verilmediği söylenebilir.

⁶⁸ Pehlivan Ağrakça, a. g. e., s. 171.

⁶⁹ A. g. e., s.173.

⁷⁰ Gençcan, a.g.t., s. 69.

⁷¹ A.g.t., s.70.

⁷² Pehlivan Ağrakça, a.g.e., s.172.

⁷³ A.g.e., s. 182.

lir.⁷⁴ Bir dönem programlarda hiç yer almayan Ahlâk derslerine sonraki dönemlerde Usûl-i Tedris ve Ahlâkiye dersinden ayrı bir yer verildiği daha sonra ise dersin tamamen programdan kaldırıldığı görülmektedir. Dâru'lmuallimîn-i İdâdî'nin programında Ahlâk derslerinin yer almadığı programda ağırlıklı olarak dil eğitiminin öne çıkarıldığı görülmektedir.⁷⁵

5.1.6.2. Dâru'lmuallimat'ta Ahlâk Eğitimi

Yenileşme hareketlerinin neticesinde kadınların sosyal hayat içerisinde rol alması gündeme gelmiştir. Toplumun inşasında ve şekillenmesinde önemli yerinin olduğunu düşünen devlet büyükleri kadının eğitimini ön plana çıkarmışlardır. Bu sebeple çeşitli okullar açılmış ve kadınlara yönelik eğitim kurumsallaşmıştır. Önceki dönemlerde imkânı elverenler kızlar için evlerinde özel hoca tutarak eğitimlerini sağlamaya çalışmaktaydılar. Açılan okullardan birisi de bayan öğretmen yetiştiren Dâru'lmuallimât'tır. Gaye, eğitimle birlikte kadınları topluma kazandırmak ve modernleşme çabalarının genel amaçlarından biri olan kadının eğitilmesine hizmet etmektir.⁷⁶

Dâru'lmuallimât'ın açılış merasiminde kadının eğitilmesinin önemini vurgulayan Maarif Nazırı Saffet Paşa İslâm'ın kadına ve ilme değer verdiğini ifade ederek şöyle bir konuşma yapar: “Kadınlar yaratılışları gereği her türlü saygıya layıktırlar, kadınların eğitim ve öğretim görmeleri konusuna önem vermek gerekir. Çocuklar doğumundan okula başladıkları zamana kadar annelerinin yanında kalırlar ve onlardan öğrendikleri zihinlerinde yer tutar. İlim öğrenmek erkek kadın her müslümana farzdır; dolayısıyla kadınların da erkekler gibi ilim öğrenmeleri gerekir. İyi bir eğitim görmüş ve dünyanın durumunu tanımış olan kadınların her zaman namus ve saygılarını korumayı kendilerinin en önde

⁷⁴ A.g.e., s. 188.

⁷⁵ Gençcan, a.g.t., s.71.

⁷⁶ Çoban, a.g.m., s. 105

gelen görevi bileceklerinden şüphe edilemez.⁷⁷ Saffet Paşa kadınların eğitiminin önemini vurguladığı ve desteklediği konuşmasında kadının toplumsal yönüne dikkat çekmiş ve çocuğun şekillenmesinde annenin rolüne değinmiştir. Bu açıdan kadınların eğitilmesi gerektiğinin ehemmiyetini gözler önüne serdiği söylenebilir.

Dâru'lmuallimât'ın öğretim süresi iki yıl olan Sıbyan kısmının ders programında Ahlâk dersinin *Risale-i Ahlâk*, öğretim süresi üç yıl olan Dâru'lmuallimât-ı Rüşdiye de ise *İlm-i Ahlâk* adıyla okutulduğu,⁷⁸ ders programlarında farklı isimlerle yer verildiği görülmektedir. Dâru'lmuallimat görüldüğü üzere Dâru'lmuallimât-ı Sıbyan ve Rüşdiye olmak üzere iki şubeye ayrılmakta, şubelerin her ikisinde de Ahlâk dersleri yer almaktadır.

5.1.7. Dâr'ulfünûn

Tanzimat Dönemi'nde önemli bir yükseköğretim kurumudur. 198 maddelik Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nin 51 maddelik kısmı Dâr'ulfünûn'la ilgilidir. Programlarında dini ilimlerden arındırmanın dikkat çektiği Dâr'ulfünûn, daha sonraları bünyesinde İlahiyat Fakültesini şekillendirmiş olup üzerinde birçok araştırmalar yapılmıştır.⁷⁹ Fenler ocağı demek olan bu yükseköğretim kurumuna Dâr'ululûm da denilirdi. O tarihlerde ilim, din anlamına geldiği için Dâr'ululûm yerine, Dâr'ulfünûn, "Fenler ocağı" ismi yaygınlık kazanmıştır.⁸⁰ Bu anlamda Dâr'ulfünûn günümüz üniversitesinin fonksiyonunu icra ettiği söylenebilir. Hikmet ve Edebiyat, İlm-i Hukuk, Ulum-ı Tabiiyye ve Riyaziyye⁸¹ Şubesi olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Dâr'ul-Fünûn'un Hikmet (Felsefe) ve Edebiyat Şubesinde dersin İlm-i Ahlâk adıyla okutulduğu görülürken İlm-i Hukuk ve Ulum-ı Tabiiyye ve Riya-

⁷⁷ Çoban, Kadın Eğitim Kurumu Olarak Dâru'lmuallimat, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2013, S. 22, s. 180.

⁷⁸ Çoban, a. g. m., s. 193-194.

⁷⁹ Mustafa Köylü, Nurullah Altaş, Din Eğitimi, 3. bs., Ensar Yay., İstanbul, 2014., s.43.

⁸⁰ Gençcan, a.g.e., s.75.

⁸¹ A.y.

ziye Şubesi kısımlarında isim ve muhteva olarak görülmemektedir.⁸² Bütün alanları ihtiva eden bir programa sahip olan Dâr'ülfünûn'un Hikmet ve Edebiyat şubesi dışında diğer iki şubesinde ahlâk derslerine yer verilmemektedir.

6. Tanzimat Döneminde Ahlâkla İlgili Yazılı Eserler

Bu bölümde kaleme alınan ve okutulan ahlâk kitaplarının hangileri olduğu ve içerik olarak ihtiva ettiği konular üzerinde durulup ahlâk eğitimi ile ilgili kitaplar tanıtılmaya çalışılacaktır. Açılan okullarda eğitimin yapılabilmesi için mekân birliğinin yanı sıra araç-gereç ve okutulacak kitap birliğinin de olması gerekli bir durumdur. Klasik Osmanlı döneminde toplum ahlâki açıdan bozulmalarla karşı karşıya kalmadığı için ahlâk eğitiminin ders müfredatına yerleştirilmemiş olduğu söylenebilir. Ancak Osmanlı'nın son döneminde zihinlerin bulanması ahlâki çözümleri de beraberinde getirince Ahlâk dersleri toplum tarafından ihtiyaç olarak görülmeye başlanmıştır. Bunun neticesinde devlet büyüklerinin desteğiyle programlara ahlâk dersleri konulup, bu derslerin icra edilebilmesi için kitaplar kaleme alınmış ve bastırılmıştır. O dönemde yazılmış konumuzla ilgili eserlerden bazıları şunlardır: *Mi'yar-u Hüsn-ü Ahlâk*⁸³, *İlm-i Ahlâk*⁸⁴, *Terbiye-i Ahlâkiye ve Medeniye*⁸⁵, *Ahlâk-ı Alâ-i*⁸⁶, *Emile*⁸⁷, *Risale-i Ahlâk*, *Rehnümâ-yı Ahlâk*, *Birgivi Risalesi*, *Ahlâk-ı Hamide*⁸⁸, *Bergüzâr-ı Ahlâk*⁸⁹, *Terbiye ve Talim-i Adab ve*

⁸² A.g.t., s. 76.

⁸³ Hüseyin Tevfik, *Mi'yar-u Hüsn-ü Ahlâk*, Maarif Matbaası, 1305.

⁸⁴ Ferid, *İlm-i Ahlâk*, Şer'iyye Vekaleti Yay., Ankara, 1339/1923.

⁸⁵ Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlâkiye ve Medeniye*, Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, İstanbul, 1328/1912.

⁸⁶ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâi*, Kervan Kitapçılık Ofset A.Ş Ofset, Tercüman Gazetes,,ts.

⁸⁷ J.J.Roussau, *Emile*, çev. Mehmet Baştürk, Yavuz Kızılçim, Kilit Yay. Ankara, 2013.

⁸⁸ Gülsüm Pehlivan Ağırakça, *Mekteplerde Ahlâk Eğitim Ve Öğretimi*, Çamlıca Yay., İstanbul, 2013.

⁸⁹ İlhan Tetik, II.Abdulhamit Dönemi Ahlâk Kitapları(Risâle-i Ahkâk, İlm Ahlâk ve Bergüzâr-ı Ahlâk) Üzerine Bir İnceleme, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009, s.59-60.

*Nesayihu'l Etfal, Nuhbetü'l Etfal*⁹⁰, *Tuhfe-i Vehbi*.⁹¹

Bu dönemde kaleme alınan Ahlâk kitaplarının içeriğine bakıldığında ağırlıklı olarak ahlâki tavsiyelerin yanında bir takım kaçınılması lüzumlu hususlara temas edilirken ibadet, ilim, riayet, yalan, gıybet, ikiyüzlülük, riyâkarlık⁹² gibi konuların ele alındığı görülmektedir. Bunun yanı sıra hayvanata karşı vezaif, Ebnâ-yı cinsimize karşı vazifelerimiz gibi çeşitli taksimat yapılmıştır. Hayvanlara karşı vazifeden kastedilen onlara zahmet vermemek gerektiği ve hayvanlara iyi muamelenin insanın menfaati icabı olduğudur. Ebnâ-yı cinsimize karşı vazifelerimiz ile Hak Teâlâya karşı vezaifimiz arasında bir bağ kurularak adalet ve merhamet konusu önem ve farklılıkları, her doğruyu her yerde söylememek, kimseyi aldatmamak, insanların mahvolmasına sebep olacağı için yalan söylememek, emanete ihanet etmemek, başkasının malına el sürmemek, sadaka, iftira, laf taşımak, farklı din mensuplarına saygı, her şeye itiraz etmemek, efkâr-ı âliyye hürmet, fertlerin hükümete karşı vazifeleri; kanunlara itaat, askerlik, vergi, vatanın terakkisi ve muhafazası, memleketin ticaret ve sanatta ilerlemesi için çalışmanın gerekliliği, devlet kademesinde memur olmanın önemi ve memurların vasıfları, kişinin nefesine karşı başlıca vazifesi hayat ve sıhhatini koruması, irade terbiyesi için sahip olunması, öğrenilmesi ve terbiye edilmesi gerekli vazifeler, anne-babaya hürmet, hizmetkârın terbiyesi, âdâb-ı muâşeret, hıfz-ı sıhhat ve mekteplerle ilgili bir takım öğütler, kişinin dini vazifelere hassas davranması gerektiği⁹³ gibi çeşitli konular ahlâki açıdan ele alınmış ve bu konular okullarda ahlâk derslerinde işlenmiştir. Bu kitaplarda batıl inanç diyebileceğimiz öğrencileri doğrudan ilgilendirmeyen bilgiler de yer almaktadır. Örneğin; bir kadının hem iffetli hem güzel olamayacağı, bunun için orta güzellikte bir kadını tercih etmek gerektiğinden bahsedilmiştir. Alınacak kadının babası veya velisi hangi meslekte ise evlenecek erkeğin de kızın babasıyla meslek

⁹⁰ Gençcan, a.g.t.

⁹¹ Sûmbülzâde Vehbi, a.g.e.

⁹² Gençcan, a.g.t., s.79.

⁹³ Pehlivan Ağırakça, a.g.e., s.359.

bakımından uyumlu olması gerektiğinden bahsedilmiştir.⁹⁴ Kitaplar da yer alan konuların toplum içerisinde ahlâki değerleri inşa etmeye yönelik olduğu kadar, insanların zihinlerinin batıl ve hurafe düşüncelerle meşgul edilmeye çalışıldığı söylenebilir. Bu değerlerin toplumda yayılmasının eğitim kurumlarınca sağlanacağına bilincinde olan devlet büyüklerinin, ders programlarında ahlâk derslerine yer vererek toplumda huzur ve güveni tesis etmek için çaba sarf ettikleri görülmektedir.

Sonuç

Osmanlı Devleti son dönemde ihtişamını kaybederken, Tanzimat ile varlığını koruma ve çöküşten kurtulma çabası içerisine girmiş; kurtuluş yolu olarak Batı'nın üstünlüğünü kabul etme, Batı'ya açılma ve Batı referanslı yenileşme çabalarıyla elde edilen sonuçları uygulamakta bulmuş; bu durum ülke içerisinde eski-yeni çatışması gibi bir takım ayrışmaların meydana gelmesine sebep olmuştur. Eski kurumlar olan Sıbyan mektepleri Tanzimat döneminde varlığını devam ettirirken, Medreseler kabuğuna çekilmiş, Medrese ve Enderun'un yerini, Batı tarzında Rüşdiye, İbtidai, Sultaniler, Dâru'lmuallimîn, Dâru'lmuallimât, Dâru'lfünûn gibi örgün eğitim kurumları almıştır.

Toplumun varlığı, huzuru ve bekası için ahlâki anlamda donanımlı olması gerekir. Son dönemde Osmanlı Devleti'ni rahatsız eden problemlerden birisi de toplum içerisinde ahlâki yozlaşmanın artmasıydı. Bu sebeple açılan yeni okulların programlarına ahlâk derslerinin yerleştirilmesine karar verilmiştir. Ancak Klasik Osmanlı dönemi eğitim kurumlarında dini ağırlıklı bir ahlâk eğitimi söz konusuysen Batı tarzı okulların programlarında dinden uzak bir ahlâki eğitimin verilmesi amaçlanmıştır. Örgün ve yaygın eğitimin gerçekleştirildiği kurumlarda verilen ahlâk dersleri okulların tamamında aynı değildi. Sıbyan mektebi, İbtidai ve Rüşdiyelerde yer alan dersler, ayrılan zaman dilimi açısından farklılık arz etmektedir. Sultanilerde ise ilk olarak "Ahlâk ve

⁹⁴ Tetik, a.g.t., s.59-60.

Adab” dersi başlığında işlenirken sonraları “İlm-i Ahlâk”, “Ahlâk ve Mantık”, daha sonra ise “Malumat-ı Medeniye” son olarak da “Malumat-ı Ahlâkiye ve Medeniye” adını alarak muhteva değişikliğine uğramıştır. Osmanlı döneminde Öğretmen yetiştiren okullar söz konusu değildi; ancak Tanzimat dönemiyle birlikte yeni usulle öğretmen yetiştiren okullar da gündeme gelmiş, bunlarda da Ahlâk derslerine yer verilmiştir. Mekteplerin programlarında *Ahlâk ve İlm-i Ahlâk* olarak yer alan ders, zamanla *Usul-i Tedris ve Terbiye-i Ahlâk* adıyla okutulmuş, daha sonra ise *Malûmat-ı Medeniye ve Ahlâkiye* adını alarak ders programlarında yer almıştır. Dârü’lmuallimât’a göre Dâr’ulmuallimîn’in ders programlarında Ahlâk derslerine daha az yer verildiği söylenebilir. Dârü’lmuallimât’ta Ahlâk derslerine daha fazla yer verilmesi kız çocuklarını ahlâkî açıdan olgunlaştırarak, sağlıklı bir nesil yetiştirilmesinde ilk adımın geleceğin anneleri olarak onların elinden geçtiğini ve bu hususta hassas davranılması gerektiğinin ortaya konulmaya çalışıldığı ifade edilebilir. Yüksek Öğretim Kurumu olan Dâr’ulfunûn’un ise sadece ilk subesinde *Ahlâk* derslerine yer verilmiştir.

Osmanlı’nın ilk dönemlerinde Ahlâk dersleri Kur’an-ı Kerim, İlmihal ve Tecvid gibi derslerin yanında verilir, ayrı bir ders olarak okutulmazdı. Buna bağlı olarak çocuklar hem dinlerini öğreniyor hem de ahlâkî eğitimlerini alıyorlardı. Ancak Tanzimat’tan sonra dini eğitimin geri plana itilmesi dinden uzak bir ahlâk anlayışını meydana getirmiştir. Bu durum gelenek ve nakilden uzak bir ahlâk anlayışını ortaya çıkarmıştır.

Osmanlı’nın son döneminde ahlâkın korunması ve düzenin sağlanması için okul açılmasının yanında diğer bir çalışma da mekteplerde okutulacak ahlâk kitaplarının kalem alınması ve basılmasıdır. Ancak basılan kitapların içeriğine bakıldığında lehte ve aleyhte konulara yer verildiği gibi öğrencilerin ilgi alanına yönelik olmayan konuların da öğretildiği görülmektedir. Tanzimat’tan Cumhuriyet’e kadar ahlâk dersleri sürekli olarak isim ve içerik değişikliğine uğramıştır. II. Meşrutiyet’ten sonra ahlâk anlayışı değişikliğe uğrayarak millî bir ahlâk anlayışı gündeme gelmiş, Cumhu-

riyet döneminden itibaren bu anlayış ahlâk eğitiminde kabul görmüştür. Sürekli değişikliğe uğrayan dersin ne kadar faydalı olabildiği sorusu da zihinlerde cevap bekleyen bir soru olarak yer edinmektedir. Bunun neticesinde İslâmî olan Osmanlı'nın ahlâk anlayışı millî bir ahlâk anlayışı formatına dönüşmüştür.

Tanzimat Dönemi ahlâk eğitimi değerlendirildiğinde şu sonuçlara ulaşılması mümkündür.

1. Eski eğitim kurumlarına dokunulmadan eski ve yeni ikilemi ile birlikte örgün ve yaygın eğitim kurumlarında ahlâk eğitimi verilmeye çalışılmıştır.

2. Daha önceleri ders programlarında müstakil olarak yer almayan Ahlâk dersleri, Tanzimat döneminden itibaren ders programları arasında görülmüştür.

3. Batı kurtuluş modeli olarak alınmış, ancak bu durumun kendi benliğimizi kaybetmemize sebep olabileceği öngörülememiştir.

4. Tanzimat döneminde ahlâki eğitimin teorik boyuttan ziyade pratik boyutuna da ağırlık verilmiştir.

5. Bu süreçte Batı'dan neyi, ne kadar ve nasıl almamız gerektiği hususunda yöneticilerin zihinlerinin yeterince dinçin olmadığı da görülmektedir.

Bibliyografya

AĞIRAKÇA PEHLİVAN, Gülsüm, *Mekteplerde Ahlak Eğitimi ve Öğretimi*, Çamlıca Yay., İstanbul, 2013.

AKGÜNDÜZ, Murat, *Osmanlı Medreseleri XIX. Asır*, Beyan Yay., İstanbul, 2012.

AKSEKİ, Ahmet Hamdi, *Ahlak İlmi ve İslâm Ahlakı*, Sad. Ali Arslan Aydın, Yasin Yay., İstanbul, 2014.

AKYÜZ, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem Akademi Yay., Bs. 23, Ankara, 2013.

-----, *Türk Eğitiminde Başlıca Düzenleme ve Geliştirme Çabaları*, ts.

AYHAN, Halis, *Türkiye'deki Eğitimi Gelişimine ve Din Eğitimi-ne Genel Bir Bakış*, ts.

- BALTACIOĞLU, İsmail Hakkı, *Din ve Hayat*, Çev. Abdullah Özbek, Esra Yay., İstanbul, 1996.
- BİLGE, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, Edebiyat Fakültesi Yay. İstanbul, 1984.
- CİHAN, Ahmet, *Osmanlı'da Eğitim*, 3F Yay., İstanbul, 2007.
- ÇAĞIRICI, Mustafa, "Ahlâk", İslâm' da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, C.I, İFAV Yay., İstanbul, 1997.
- ÇOBAN, Mustafa, *Osmanlı Çöküş Sürecinde Modernleşme ve Eğitime Etkileri*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012.
- , *Kadın Eğitim Kurumu Olarak Dârulmuallimat*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013.
- DOĞAN, Recai, EGE, Remziye, *Din Eğitimi El Kitabı*, Grafiker Yay. Ankara, 2013.
- ERDEM, Hüsameddin, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Değerler Eğitimi Merkezi Yay., İstanbul, 2006.
- FERİD, *İlm-i Ahlâk, Şer'iyye Vekaleti* Yay., Ankara, 1339/1923.
- FERİD, *Mebadi-u Felsefe İlm-i Ahlâk*, Vilayet Matbaa., Ankara, 1339-1341, Mukaddime.
- FORTNA, Benjamin C., "Son Dönem Osmanlı "Seküler" Devlet Okullarında İslâm Ahlâkı" *Osmanlı Eğitim Mirası*, Doğu Batı Yay., Ankara, 2013.
- GENÇCAN, Mehmet, *Tanzimat Dönemi Ahlâk Öğretimi (1839-1876)*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2006.
- GURBETOĞLU, Ali, *II.Meşrutiyet Dönemi Çocuk Dergilerinde Ahlâk Eğitimi ve Ahlâki Değerler*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi, Haziran 2007.
- KAYA, Umut, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı' da Ahlâk Eğitimi*, Değerler Eğitimi Merkezi Yay., İstanbul, 2013.
- KAZICI, Ziya, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, Bilge Yay.İstanbul, 2004.

- KILIÇ, Recep, *Ahlâk'ın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., VII Bs., Ankara, 2012.
- KINALIZÂDE Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâ'i*, Kervan Kitapçılık Ofset A.ş Ofset, Tercüman Gazetesi, ts.
- KÖYLÜ, Mustafa, ALTAŞ, Nurullah, *Din Eğitimi*, 3. bs., Ensar Yay., İstanbul, 2014.
- KÜÇÜK, Hasan, *İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler*, Dersaadet Yay., İstanbul, 1980.
- ROUSSAU, J.J., *Emile*, Çev. Mehmet Baştürk, Yavuz Kızılçim, Kilit Yay., Ankara, 2013.
- SEYDİ, Ali, *Terbiye-i Ahlâkiye ve Medeniye*, ArtinAsaduryan ve Mahdumları Matbaası, İstanbul, 1328/1912.
- Sümbül-Zade Vehbi, *Tuhfe-i Vehbi*, Haz. Ahmet Yenikale, Ukte Yay., Kahramanmaraş, 2012.
- TATAR, Burhanettin, “*Ahlâk'ın Kaynağı*”, İslâm'a Giriş Ana Konularıyla Yaklaşımlar, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2006.
- TETİK, İlhan, *II. Abdulhamit Dönemi Ahlâk Kitapları (Risale-i Ahlâk, İlm-i Ahlâk ve Bergüzâr-ı Ahlâk) Üzerine Bir İnceleme*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- TEVFİK, Hüseyin, *Mi'yar-u Hüsn-ü Ahlâk*, Maarif Matbaası, 1305/1889.
- TOLSTOY, Leo Nikolayeviç, *Din Nedir?*, Çev. Murat Çiftkaya, Kaknüs Yay., IV. Bs., İstanbul, 1998.
- www.tarihtarih.com., GELİŞLİ, Yücel, *Osmanlı İlköğretim Kurumlarında Sıbyan Mektepleri (Kuruluşu, Gelişimi ve Dönüşümü)* 28.02.2015
- www.yetenek.com., *1856-1879 Döneminde Osmanlı Milli Eğitim Sisteminde Reform Çalışmalarının Yapısı ve Seyri*, (25.01.2015)
- YAKUBOĞLU, Kenan, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, Gökkuşbu Yay., İstanbul, 2006.
- YAZIBAŞI, Muhammed Ali, *Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyet'e Osmanlı' da Ahlâk Eğitimi ve Öğretimi*, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, 2014.

**Zağlul En-Neccar'ın “Tefsiru'l-Ayati'l-Kevniyye”si
Örneğinde Ankebut Suresi 41. Ayetin İlmî Tefsir
Geleneği Bağlamında Tahlili**

Mehmet DEMİRCİ*

Özet

Günümüzde kabul gören ve önem kazanan tefsir ekollerinden birisi de kuşkusuz ilmî tefsir geleneğidir. Kur'an-ı Kerim'de, astronomi, biyoloji, fizik, kimya, jeoloji vb. gibi bilim dallarının konularına işaret eden birçok ayet bulmak mümkündür. Bunlardan birisi de “Allah'tan başka dost edinenlerin durumu, kendine yuva yapan örümceğin durumu gibidir. Hâlbuki evlerin en çürüğü şüphesiz örümcek yuvasıdır. Keşke bilselerdi” mealindeki Ankebut Suresinin 41. ayetidir. Kur'an'ın i'cazının bir boyutunu ortaya çıkarma gayesine matuf ilmî tefsir çalışmaları son dönemlerde daha da artmıştır. Bugeleneğin son dönem çağdaş müfessirlerinden birisi de Mısırlı müfessirlerden Zağlul en-Neccar'dır. Müellifin “Tefsiru'l-Ayati'l-Kevniyye” isimli tefsirinde bu ayetin ilmî i'cazını ortaya koyma adına farklı bir açılım getirdiği kanaatindeyiz. Bundan dolayı müşriklerin durumunun örümceğin evine benzetildiği bu ayetin tahlilini, bu tefsir özelinde yapmak istedik. Ayetin sosyolojik bir gerçeği ifade etmesinden dolayı da bahsettiğimiz bilimsel gerçekleri tamamlayıcı sosyolojik tahlillere de yer vermeyi uygun gördük.

Anahtar kelimeler: Kur'an-ı Kerim, İlmî Tefsir, Ankebut Suresi, İlah

**Commentary Tradition of Scientific Analysis in
Context for example in verse 41 of Surat al Ankabut
at “Tefsiru'l-Ayati'l-Kevniyye” by Zağlul En-Neccar**

Abstract

One of today's accepted and emerging scholarly exegesis kind is the tradition of exegesis no doubt. In the holy

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Yüksek Lisans Öğrencisi

Quran, it is possible to find many verses to indicate the branches of astronomy, biology, physics, chemistry, geology and so on. One of these "Befriend those cases other than Allah is as the likeness of the spider makes its nest. In spite of the decay of the house is undoubtedly the spider nest. If only they knew. "that is in the form of verse 41 of Surat al-Ankabut. A dimension to reveal the purpose of the Qur'an exegesis scientific studies aiming laconic has increased in recent terms. Egyptian commentator Zağlul en Neccar is one of the modern commentators from this recent tradition. We believe that the author has brought a distinctive approach on behalf of putting forward to scientific laconic interpretation of this verse in his "Tefsiru'l- Ayati'l- Kevniyye' exegesis. Therefore, we wanted to make this exegesis in particular at analysis of the status of this verse is that the idolaters likened to the spider's house. Because of the scientific facts mentioned in the verse to express a sociological fact that we deem appropriate to the place of complementary sociological analysis.

Keywords: *Holy Quran, Scientific Commentary, Surat al-Ankabut, TheGod.*

Giriş

İnsanların davranışları ve görülebilen faaliyetleri izlendiğinde anlaşılacak olan hakikat "ihtiyaç" kelimesidir. Kur'an-ı Kerim'i daha iyi anlamak, algılamak ve hayatta uygulamak için yapılan bütün tefsir çeşitlerinin temelinde bu ihtiyaç bulunmaktadır. Her geçen zaman dilimin de yeni tefsir ekollerinin ortaya çıkması ve çoğalması bu ihtiyacı göstermektedir.

Bu ihtiyacın bir yansıması da hiç kuşkusuz İlmî tefsirdir. Müfessirler tarafından son asırda İlmî tefsir, ilmî i'caz, bilimsel i'caz gibi terimlerle ifade edilmeye başlanmıştır. Öncelikle ilim ve i'caz kelimelerinin anlamlarını vermek gerekirse İlim: Allah'ı, ayetlerini ve Allah'ın yaratıklar üzerindeki işlerini bilmeye denir.¹ İ'caz kavramı, ilmî vasfıyla birlikte

¹İmam-ı Gazali, *İhya-u Ulumid-Din*, Tuğra Neş. İst.Y.t.y. c.1.s.86.

kullanıldığında Kur'an'ın indirildiği asırda beşeri vasıtalarla bilinmesi mümkün olmayan bazı gerçekleri Kur'an'ı Kerim'in haber vermesidir.² İlmî tefsir, Kur'an ibarelerine ilmî ıstılahların hâkim kılınması, bu ibarelerden çeşitli ilmî ve felsefi görüşleri istihraç etmeye çalışan tefsirdir.³

Kur'an-ı Kerim'in ilimlerle, sanayi, mühendislik, matematik, ekonomi, sosyal, kimya, fizik, biyoloji, antropoloji ve benzeri yeryüzünde var olan bilim ve sanatlarla yorumlanmasıdır.⁴ Kur'an bu bilimsel verileri ve genel esasları inzal olduğu dönemin ilmî anlayışına hitap ederek açıklamayıp, her devrin telakkisine uygun ilkeler olarak ifade etmiştir. Çünkü Kur'an'ın amacı ilimleri kendine konu yapmak değil, insanları hidayete sevk etmek ve teşvik oluşturmaktır.⁵ Kısacası Kur'an metnindeki bir takım fennî keşif ve nazariyeler veya tecrübeye dayalı bilim dalları⁶ esas alınarak yapılan tefsire ilmî tefsir denir.

Kur'an-ı Kerim'de, ilmî hakikatler umumi meseleler halinde anlatılmış ve bu meselelerin açıklanıp çözülmesi insanların gayretine ve çalışmasına bırakılmıştır. Bu esas sayesinde Kur'an, insan aklını ilim yolunda kullanırmak suretiyle, insanları düşünmeye ve tefekküre davet etmekte, kâmil akla hitap edip sözü ilim ve marifet sahiplerine yöneltmekte ve kendisi üzerinde düşünmeyenleri kınamaktadır. Kur'an, insanın yaratıcısı ile olan münasebetlerin de kanunlar ve prensipler koyduğu gibi, insanın kâinat ve eşya ile olan münasebetlerinde de umumi prensipler getirmiştir. Eşyanın mahiyetlerinin ve kanunlarının araştırılmasını ve ortaya çıkarılmasını insan aklına, zekâsına ve kabiliyetine bırakmıştır. Şunu da unutmamak gerekir ki Kur'an'ı Kerim çeşitli ilimlerin konularını nazil olduğu çağdaki anlayışa göre değil,

² Suat Yıldırım, *Bilimsel İcazın Değeri*, Kuran ve Tefsir Araştırmaları III, İsv. Ensar Neş. İst. Y.t.y. s. 445

³ Emin el-Huli, *Tefsir ve Tefsirde Edebi Tefsir Metodu*(trc.Mevlut Güngör) *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1998, II, sy.6, s. 37; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2011, s. 303.

⁴ Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yay. İst.1981, s. 51

⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. 2010, s. 239.

⁶ Kırca, İlimler Ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler, Tuğra Neş. İst.Y.t.y. s. 213.

gayesine hizmet edecek şekilde her çağın anlayışına uygun olacak bir usule göre izah etmektedir.⁷ Zira Kur'an inzal olduğu dönemde yer kürenin güneş etrafında döndüğünü açıkça ifade etmiş olsaydı ilk muhatapları açısından inanılmaz bir şey olur ve inkârcılara Kur'an'ı reddetmek için bir fırsat verilmiş hem de belagatına aykırı olurdu. Kur'an böyle bir söylemi değil de daha sonra gelecek olanlara da ters gelmeyecek tarzda konuyu zikretmiştir. Bu sayede herkes kendi dönemine uygun anlamları çıkartabilmiştir.⁸ Bu bakımdan her çağın insanı kevni (oluş) konulara taalluk eden ayetleri, çağlarının İlmî anlayışlarına göre yorumladıklarından aralarında anlayış farkları meydana gelmiştir.⁹ Bunun için Kur'an'ı Kerim çeşitli ilmî gerçeklere, insanın dikkatini çekmekte, onu düşünmeye, araştırmaya ve kafa yormaya sevk etmektedir.

İlmî tefsir ilk olarak dirayet tefsirinin ortaya çıkışıyla başlamıştır. Bu metodu Abbasiler dönemi ilim ve tercüme hareketinin başlangıcına dayandırmak da mümkündür. Batı dünyasından yapılan bu tercüme faaliyetleri sonucunda İslam âlimleri doğal olarak fikir, düşünce ve araştırma hususunda bir etkileşim yaşamıştır. Kur'an'da yer alan ve pozitif ilimlere işaret eden ayetler, o günün revaçta olan felsefe, astronomi, matematik, tıp, fizik ve kimya gibi ilimlerin yardımıyla yorumlanmaya başlanmıştır.¹⁰

Kur'an'a bilimsel yöneliş, ilk defa felsefe-bilim ilişkisi içinde oluşmaya ve gelişmeye başlamış, bir başka ifade ile Kur'an'a bilimsel yöneliş ilk önce İslam felsefesiyle ortaya çıkmıştır.¹¹ Hem felsefi hem de sufi bir kimliğe sahip olan İmam Gazzali (öl. 505/1111) tarafından, ilmî tefsir belirgin ve sistemli bir hale getirilmiştir.¹² Zamanla kendi başına müstakil bir hareket olarak tefsir ekolleri içerisinde yerini almış-

⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay. Ankara.2005 s.748

⁸ Celal Kırca, *Müzakereler*, Kuran ve Tefsir Araştırmaları III, İsav. Ensar Neş. İst. Y.t.y. s.445

⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.748

¹⁰ Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, 1981, s.62.

¹¹ Kırca, *Kuran ve Fen Bilimleri*, Marifet Yay. İst.2005 s.79.

¹² Cüneyt Eren, *Bilimsel Tefsir Metodolojisi*, İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Mes'elesi I, Ensar Neş. İst.2005,s.563

tır. Daha sonra bu anlayış istikametinde tefsir kaleme alan ve ilmî tefsiri en güzel şekilde tatbik mevkiine koyan büyük dirayet müfessiri Fahrüddin er-Râzî (öl. 606/1209) olmuştur. Onun ardından da bilimsel tefsirin bayraktarlığını Ebu'l-Fadl el-Mürsî (öl. 655/1257), ez-Zerkeşî (öl. 794/1391) ile es-Suyûtî (öl. 911/1505) yapmışlardır.¹³ Suyûtî En'am suresi 6/38. Ayeti "Kitapta hiçbir şeyi ihmal etmedik" ile Nahl suresinin 16/89. ayeti "Biz sana apaçık beyan eden kitabı indirdik" ayetlerini delil getirerek Kur'ân'ı, ilimlerin kaynağı olarak görmüş ve Allah Teâlâ'nın, her şeyin ilmîni onda gösterdiğini beyan etmiştir.¹⁴

Ancak ilmî tefsir hareketi Suyûtî'den sonra bir duraklama devresine girmiş, zaman zaman Kâtip Çelebi (öl. 1068/1657) ve Erzurumlu İbrahim Hakkı (öl. 1186/1772) gibi bazı bilginler tarafından yeniden canlandırılmak istenmişse de, bunlar birer münferit hadise olmaktan öteye geçememiştir.¹⁵

İlmî tefsir hareketi, XIX. asırda Avrupa'nın tesiriyle İslâm âleminde meydana gelen uyanışın ardından yeniden bir canlılık kazanmıştır. Bunun sonucu olarak da, Kur'ân'daki çeşitli ilimlerle ilgili ayetler bir araya getirilerek yeni ilmî nazariyelerle mukayese edilmeye ve Kur'ân'ın söz konusu ilimlerle olan uyumu araştırılmaya başlanmıştır. Bilimsel tefsir hareketinin bu asırdaki savunucusu da, "*Keşfu'l-Esrârî'n-Nûrâniyyeti'l-Kur'âniyye*", adlı kitabıyla Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (öl. 1306/1888) olmuştur. İskenderânî'yi, "*Tebâiu'l-İstibdâd ve Mesâriu'l-İsti'bâd*" adlı eseriyle es-Seyyid Abdurrahman el-Kevâkibî (öl. 1320/1902) ve "*Serairul-Kur'ân*" adlı eseriyle Gazi Ahmet Muhtar Paşa (öl. 1337/1918) takip etmiştir. Ancak ilmî tefsir hareketi bu faaliyetlerden yarım asır sonra ilmî tefsirin en mühim temsilcisi olan Tantavî Cevherî (öl. 1359/1940) ile doruk noktasına ulaşmıştır. Cevherî "*el-Cevâhir fî Tefsiri'l-Kur'ân*" adıyla yazmış olduğu 25 ciltlik eseriyle ilmî tefsire yeni bir canlılık ka-

¹³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.746

¹⁴ Celaleddin es-Suyûtî, *el-Itkân fî Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut.1994, I/3.

¹⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 242.

zandırmış ve İslâm âleminin uyanmasına katkıda bulunmuştur¹⁶. Müellif, söz konusu tefsirinde Müslümanların ihtiyacı olan ahlâk, ahkâm, tabiat kanunları ve yaratılış üstünlüklerini ortaya koyduktan sonra arz, sema, hayvanlar ve nebatlar hakkındaki ayetlerin hakikatini keşfetmeye teşvik etmek için şöyle demiştir:¹⁷ “Kur’ân’da fıkha ait 150, buna mukabil ilim ve fenle ilgili 750 kadar ayet vardır.”¹⁸ Kırca, Tantavi Cevheri gibi düşünen birisinin şunları ifade etmesini doğal karşılar: ‘Bir eserde yer alan kavramların sıklığı veya çokluğu müellifin o kavram ve konulara gösterdiği önemi, ilgiyi ortaya koyar. Kur’ân’da yer alan bazı kavramların ve konuların çokça ifade edilmesi Allah (cc.)o konulara, kavramlara verdiği önemi göstermektedir. Fıkıhla ilgili ayetler deva iken, bilimsel içerikli ayetler gıda niteliğindedir. Bir Müslüman için öncelikli olan gıda mı, deva mı? Gıda insan yaşamı için sürekli önem arz ederken deva, insan ihtiyaç duyduğu zaman önemlidir’.¹⁹

Tantavi Cevheri ‘Tefekkür Hazinesi’ adlı eserinde şunu ifade eder; Müslüman âlimlerin birçoğları himmetlerini sadece İslami ilimlere hasretmişler, fakat kevnî/kozmozik ayetler üzerinde çok durmamışlardır. Hâlbuki her ayet bir bilimdir. Göğün yapısı ve içindeki varlıklar, matematik, nebat, hayvan ve insan ilimleri, hikmet, kimya vb. ilimler, bütün uluslarca kabul edilen ve yükselmelerini sağlayan ilim çeşitleridir. Kur’ân’ı Kerim’de bu ilimlerin açık ya da kapalı işaretleri bulunmaktadır.²⁰ Bizlere düşen de kâinat ilimlerinde mütehassıs olmaktır. Bu düşünceyi dikkate alır, bu hususta çalışmalarımızı ve gayretlerimizi artırırsak ancak o zaman Müslümanlar arzu edilen noktalara yükselebileceklerdir.

İlmî tefsiri savunan çağdaş müellifler de vardır. Meselâ,

¹⁶ Demirci, age. S.243

¹⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay.2011,s.307.

¹⁸ Tantavi Cevheri, *el-Cevahir fi Tefsiri’lKur’ân*, Mısır, 1350, C.1 s.2 : Bkz. Celal Kırca, *Bilimsel İcazın Değeri*, Kuran ve Tefsir Araştırmaları III, İSAV. Ensar Neş. İst. Y.t.y. s.465

¹⁹ Kırca, *Müzakereler*, s.465

²⁰ Tantavi Cevheri, *Tefekkür Hazinesi* (trc. Abidin Sönmez) Nizam Yay. İst. 1974, s. 316

"*el-Kur'ân ve'l-Kevn*" kitabının yazarı, Muhammed Abdullah eş-Şerkavî, bunlar arasında sayılabilir. Ülkemizde yaptığı çalışmalarıyla söz konusu ekolün savunucusu durumunda bulunan çağdaş bir müellif de, Celal Kırca'dır. O, bu ekolün haklılığını temellendirmeye çalışırken şunları söyler: "Kur'ân-ı Kerîm'de Astronomi, Fizik, Biyoloji, Tıp vs. gibi bilimlerin alanlarıyla ilgili yüzlerce ayet vardır."²¹ Kur'ân'daki sûrelerin bir kısmının ismi bile tabiat olaylarına ve Astronomiyle alakalı konulardan oluşmaktadır.²²

İlmî tefsirin sakıncalarından bahseden âlimler de olmuştur. Bunların isimlerini Eren makalesinde şöyle zikreder: İmam Ebu İshak eş-Şatibi, Kadi İyad, Allame Hasan b. Muhammed en-Neysaburi, Hüseyin ez-Zehebi, Reşid Rıda, Seyyid Kutub, Kamil Hüseyin, Muhammed Arkun, Atif Ahmed, Emin el-Huli, Mahmut Şeltut gibi isimlerdir.²³ Bunlar Kur'ân'ın bir ilimler ansiklopedisi ve her konuda detaylı bir bilgi kaynağı olmadığını vurgulamışlardır.²⁴ Kur'ân'ın muhtevası dinî öğreti üzerinedir. İnsanlara dünya ve ahiret öğütleri vermeye yöneliktir. Bugünkü manada İlmî terminoloji Kur'ân'ı Kerim'de yoktur. Bugünkü ilim pozitif ilim, pozitif düşüncenin ve metodun ürünüdür. Ama bütün anlatım ve tekliflerinde hiç ara vermeden ve asla ihmal etmeden, kozmolojik ya da beşerî olsun, tüm etkinlik ve oluşların temelindeki mesele kudreti sonsuza yani en üstün ve en etkin güce dikkatleri çekme vardır'.²⁵

İlmî tefsire en sert tenkidi yapanlardan biri fakih ve usulcü olan Şatibî'dir. (öl. 790/1388) O "*el-Muvafakat*" adlı eserinde gerekçesini şu şekilde dillendirir. "Kur'ân'da "her şey" in var olduğu düşüncesine katılmamaktadır. "Bazı âlimlerin Kur'ân'ı anlamada hadlerini aşır tabii bilimler, eğitim, mantık vb. ilimleri Kur'ân'a yüklemişlerdir. Bunun da doğru olmadığı aşikârdır. Sahabe, Tabiin ve selef âlimleri, Kur'ân'ı

²¹ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s.244

²² R'ad, Nur, Duhan, Necm, Kamer, Şems, Buruç, Leyl, Asr surelerini zikredebiliriz.

²³ Cüneyt Eren, *Bilimsel Tefsir Metodolojisi*, s.564

²⁴ Rogery Garaudy, *İslam ve İnsanın Geleceği* (Trc. Cemal Aydın) Pınar yay. İst. 2000, s.10.

²⁵ Eren, *Bilimsel Tefsir Metodolojisi*, s. 563.

ve Kur'ân'daki ilimlerin inceliklerine vakıf insanlardı. Onların hiçbirinin bu tür bir iddiası günümüze ulaşmış değildir. Kur'ân kuşkusuz bir kısım ilimleri içermektedir. Bunlar nüzul dönemi Arapların vakıf oldukları ilimlerdir.”²⁶ Kur'ân'ın bütün ilimleri kapsadığını iddia edenlerin delilini dayandırdıkları Nahl 16/89 ve En'am 6/38.ayetlerin²⁷ maksadı yükümlülük ve Allah'a karşı sorumlulukları yerine getirme hususlarını kapsar. Sözü edilen “Kitap”tan maksat ise Levh-i Mahfuz' dur. Kur'ân'ın gerektirdiği şeylerin inkârı doğru olmadığı gibi, Kur'ân'ın gerektirmediği şeylerin ona nispet edilmesi hiç doğru değildir. Kur'ân'ı anlamak için Araplara nisbet edilen ilimlerle iktifa etmek gerekir.²⁸ Abdullah Aygün makalesinde Şatibî'nin görüşlerini şu iki esasta özetlemekte muhatapların ümmî olduğu için Kur'ân'ın da ümmî olması. Kur'ân ayetlerinin ilmî/bilimsel veriler ihtiva etmediği ya da ilmî/bilimsel verilerle tefsir edilemeyeceğidir.²⁹ Daha sonra Aygün, Şatibî'nin bu görüşlerini şöyle değerlendirir:

İlk muhatapların ümmiliği dolayısıyla Kur'ân'ın da ilmî hakikatler içermediğini iddia etmek doğru mudur? Lafızların ya da ibarelerin doğru anlaşılabilmesi için nüzul dönemine gitmek gereklidir. Ama o dönemdeki anlamların üzerine bir şey konamayacağını söylemek, doğru bir sınırlama değildir. Allah'ın “kelam”ı olan Kur'ân'ı, her yönüyle yedinci asırda yaşamış muhataplarının seviyesinde kabul edip, onun bundan fazlasına sahip olmadığını söylemek, indirgemeci bir yaklaşımdır. Yüce Allah'ın, Kitabı genel anlamda herkesin anlayabileceği lafız, tertip, muhteva ile indirmesi, onun taşıdığı manalar yönüyle de ümmî olmasını gerektirmez. Ya da muhatapları ümmî olduğu için onun da ümmî olması gerekmez. Kur'an, insanların kolayca öğrenip amel edebileceği bir yapıya sahiptir ama bu, zorunlu olarak ilk muhataplarının ümmiliğinden kay-

²⁶ Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Eş-Şatibi, *muvaafakat*, Mısır,1975, II. s. 55-56

²⁷ Nahl16/89 “Biz sana her şeyi açıklayıcı kitabı indirdik.”En'am6/38 “Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”

²⁸ Eş-Şatibi, *el-Muvaafakat*, s.77-78.

²⁹ Abdullah Aygün, “Şatibî'nin Kur'an'ın Ümmiliği ve İlmî Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme”, Usûl İslam Araştırmaları, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sayı 7, 2007,s.161.

naklanan bir özellik değil, onun evrenselliğinin ve kıyamete kadar tüm insanlara hitap etmesinin gereğidir. Kur'an'ın muhatabı olmadığı gibi çok yanlış bir anlama gelebilir. Çünkü sonraki dönemlerdeki ilmî gelişmeler, insanları ümmi olmaktan çıkarabilir. Nüzul dönemi muhatapları dolayısıyla Kur'an ümmidir önermesi, daha sonra muhatapları ümmi olmadığına, ya onun muhataplara göre ümmi kaldığı anlamına gelir. Ya da onlar muhatap olmaktan çıkmışlardır. Bu durum, Kur'an'ın tüm âlemlere hitap eden bir kitap olmasına aykırı olurdu. Şatibi'nin, "iddia edildiği gibi olsaydı, muhataplar, güçleri yetmeyen bir şey ile sorumlu tutulmuş olurdu", çıkarımını da doğru yönde kullanmamaktadır. Çünkü Kur'an'ın insanları sorumlu tuttuğu şeyler iman, ibadet ve ahlak gibi belli hususlardır. İlmî/bilimsel hususlar bu kapsamda değerlendirilemez. Kur'an, muhataplarının tamamını, kendisini her yönüyle anlamakla da sorumlu tutmamıştır. Zaten öyle olsaydı tefsirine ne gerek kalır ve i'cazının ne anlamı olurdu.³⁰

İlmî tefsire karşı olan M. Hüseyin ez-Zehebi'de bilimin esasları ve onların dayandıkları nazariyelerin değişkenliğinden yola çıkarak Müslümanların Kur'an hakkındaki inançlarının sarsılmasına sebep oluşturacağını belirtmiştir.³¹ Zehebi bu endişesinde haklıdır. Zira kesinleşmemiş ilmî veriler üzerinden Kur'an ayetlerini yorumlamak sakıncalıdır. İlmî tefsir yaparken ifrat ve tefrite kaçmadan, ikisi arasında dengeli bir düşünce tarzı belirlenmelidir. Kur'an'da ilmî verilere işaretlerin olması, tevhid ve kulluk amacına hizmet etmektedir. Bu düşüncede ayetleri tefsir ederken, geçici nazariyelerle değil, kesinleşmiş ilmî verilerden yararlanılmalıdır. Zikrettiğimiz ölçüler çerçevesinde anlıyoruz ki ilmî tefsirinin yapılması Kur'an-ı Kerimin mucizevi yönünü asrımız insanlarına göstermede fevkalade faydalı olduğudur. Allah tarafından Hz. Peygambere gönderilmiş Kur'an'ın tebliğ hususunda ilmî tefsirin yardımcı olduğu aşikârdır. Kur'an ayetleri hakkında birçok insanı tefekküre sevk etmektedir. Çalışmamızda

³⁰ Aygün, age. s.161-162.

³¹ M. Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, Mektebet-u Vehbe, Kahire. 2000, II/470.

Ankebut Suresi 41. ayeti yukarıda zikrettiğimiz fikirleri de dikkate alarak İlmî Tefsir Bağlamında Tahlilini yapma gayreti içerisinde olacağız. Bunun yanında ayette, sosyolojik bir hakikatin enfes bir ifadeyle zikredilmesinden dolayı içtimaî tahlilini de vermek istedik. Makalemizin ana omurgasını çağdaş müfessirlerden ve yapmış olduğu güçlü ilmî tahlillerle dikkatleri üzerine çeken Zağlul en-Neccar'ın "Tefsiru'l-Ayati'l- Kevniyye" adlı eserinden³² Ankebut suresi 41. Ayet oluşturacaktır.

1. Ankebut Suresi 41. Ayetin Kavramsal Çerçevesi

Ankebut suresi putperestlerin inançlarının anlamsızlığını, bozulmuşluğunu; onların ilah diye inanıp bağlandıkları, sığınıp güvendikleri varlıkların faydasızlığına açıklık getirir. Daha kapsamlı ifade edecek olursak Allah'ı bırakıp ondan başkasını Tanrı kabul edenler veya böyle açıkça olmasa bile, tutum ve davranışlarıyla bunun gereğini yerine getiren ve makul saygı sınırlarının ötesine geçerek her hangi bir mah-lûka Tanrı gibi bağlanan ve sadece Allah'tan bekleyeceği nusret ve desteği ondan bekleyen insanın içine düştüğü büyük yanılgıyı etkileyici bir benzetme ³³ ile anlatır:

مَذَلُّ الدِّينِ اتَّخَوَامِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا
وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ.

"Allah'tan başka dost edinenlerin durumu, kendine yuva yapan örümceğin durumu gibidir. Hâlbuki evlerin en çürüğü şüphesiz örümcek yuvasıdır. Keşke bilselerdi."³⁴

"Lisan'ul-Arab" müellifi İbn Manzur, Ankebut başlığı altında şu bilgileri vermektedir: Ankebut bir hayvancıktır. Havada dokuma yapar. Kuyu başlarında birbirine geçmiş aralarında boşluklar olan halkalar örer. Tıpkı dantel gibi ince dokuma yapar. Ankebut lafzı genellikle müennes tekil bir

³² Eser dört ciltlik bir tefsir kitabıdır. Müellif Kur'an'ı Kerimin bütün ayetlerini değil sadece bilimsel içerikli ayetleri tefsir etmiştir. Bunun içinde tefsir kitabının ismini "Tefsiru'l- Ayati'l- Kevniyye" koymuştur. Eser henüz Türkçe'ye tercüme edilmemiştir.

³³ Heyet (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağırıcı, İ. Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş) *Kur'an Yolu*, DİB.Yay. İst.2007, IV, s.270

³⁴ Ankebut, 29/41, Komisyon, *Türkiye Diyanet Vakfı Meali*, Ankara. 2001.

varlığa verilen isimdir. Fakat şiirlerde bazen müzekker anlamı verilerek de kullanıldığına dair değişik görüşler de serdedilmiştir. Ama genellikle müennes tekil bir varlığa verilen isimdir. Bunun çoğulu ise 'anakib' olarak gelir.³⁵

2. Ankebut (Örümcek) Yaratılış Yönüyle Nasıl Bir Varlıktır?

Örümcek türü dünyanın hemen hemen her tarafında bulunan kara hayvanlarıdır. Onlarda baş ve göğüs kaynaşmıştır. Karın, göğse ince bir bel ile bağlanmıştır. Aynı büyüklükte başka bir canlının beli bu kadar ince değildir. İçinden sindirim borusu, kan damarları nefes boruları ve sinir sistemi geçer. Örümceklerin boyları, birkaç cm'den 20 cm'ye kadar değişir. Ömürleri bir-iki yıl kadardır. Ağızlarının önünde iki zehir çengeli (keliser) ve iki his ayağı (pedipalp) yer alır. Göğüslerinde ise gelişmiş dört çift yürüme bacağı vardır. Uçları, tarak gibi dişli iki çengelle sonlanır. Örümcek bunların sayesinde ağ üzerinde rahatça dolaşır. Bacaklarından biri koparsa, yerine hemen yenisi çıkar. Çoğunun başında 8 adet basit göz bulunur. Gözlerin dizilişi, sınıflandırmada önemli bir özelliktir. Yuvarlak olan karın kısmı yumuşak ve esnek olup, alt kısmında solunum delikleri, ipek bezleri, anüs ve cinsiyet organları yer alır. Örümcekler yırtıcı ve açgözlü hayvanlardır. Avları çok çeşitlidir. Yakaladığı avını, kıskaçlarına açılan zehir salgısı ile felce uğratar. Sonra ısırarak avının iç organlarına, eritici enzimler ihtiva eden tükürük salgısını akıtır. Kısa bir zaman zarfında, avın iç organları eriyerek sıvı haline gelir. Örümcek, emici midelerini bir pompa gibi kullanarak bu sıvıyı emer.³⁶

Ağ yapacak olan bir örümcek, önce yüksekçe bir yere tırmanarak, ağın ucunu bulunduğu kısma yapıştırarak ipek iplik yardımıyla aşağı süzülür. Ağ örümü çoğunlukla gece olur ve örülmesi en fazla 60 dakika alır. Ağlar, genellikle yere dik vaziyettedir. Maksat, uçan arı ve sinekleri yakalamaktır.

³⁵ Ebû'l-Fadl Celâleddin b. Mükrim İbn Manzur el-İfrikî, *Lisanu'l- Arab*, Daru'l Fikr, Beyrut 1955, I/490

³⁶ Charles Darwin, (çev. Sevim Belli) *Türlerin Kökeni*, Onur Yay. İst. 1996, s. 273.

Her örümcek türünün, kendisine has ağ örme stili vardır. Ancak dikkati çeken nokta, ağlarda geometrik inceliklerin her zaman varlığıdır. Ağ örme işi örümceklerin, doğuştan kazandıkları bir sanattır. Küçük bir örümcek, daha önce hiç ağı görmemiş ve örmemiş olmasına rağmen büyüklere benzer ağlar örebilir. Bazı örümcekler düşmanlarından korunmak için çeşitli hilelere başvururlar. Örümcek, düşmanlarını yanıltmak için birkaç adet sahte ağ merkezi tesis eder. Örümcek ağlarının ipleri ipektir. Bu iplikler, aynı çaptaki çelik telden daha sağlamdır. Örümceğin ipeği, ipekböceğinin ipeğinden daha ince ve daha dayanıklıdır. Bilim dünyası bugün örümcek ağının dünyadaki en dayanıklı maddelerden biri olan “Kevlar”dan³⁷ daha dayanıklı, çelikten daha güçlü, karbon fiberden daha hafif ve kopmadan % 40 genişleyebilen bir madde olduğunu ispat etmiştir. Üstelik bildiğimiz ipekten daha güzeldir. Ancak yapılan araştırmalar göstermiştir ki, örümcek ipeği tellerinden ince ipek elde etmeye imkân yoktur. Daha doğrusu çok pahalıya mal olmaktadır. Bunun başlıca sebebi, örümcekleri bir arada tutmanın zorluğudur. Zira bir arada bulunan örümcekler birbirini yerler.³⁸

3. Zağlul en-Neccar’ın “Tefsiru’l-Ayati’l-Kevniyye”si Örneğinde Müşriklerin Durumunun Ankebut’un Evine Benzetilmesi

Bu ayet ileride değineceğimiz üzere her ne kadar sosyolojik bir gerçeği mükemmel bir benzetmeyle anlatmış olsa da, ilmî tefsir açısından sosyolojik bağlamdan koparılmadan da yapılabilecek genel hakikatleri içermektedir. Son dönem çağdaş müfessirlerden Zağlul en-Neccar bu ayete farklı bir

³⁷ Çok hafif karbon kökenli çok sağlam liflerden oluşan bir malzemedir. Kevlar günümüzde zırh, sağlam halat yapımı, yanmayan koruyucu giysi yapımında kullanılmaktadır. Kevlar çok yüksek çekme gerilimine dayanabilen liflerden oluşan ipliksi bir yapıdır. Özellikle çelik yelek, miğfer, paraşüt ipi, fiber veya data kabloları için ek sağlamlık sağlayan halat, veya gemileri bağlamak için kullanılan hafif halatlar ve kompozit yapılar ile oluşturulan levha, boru veya özel taşıtların gövde veya kanat yapılarının yapımında kullanılmaktadır. "Aynı ağırlıktaki çelikten 5 kat daha sağlamdır". Yeni Rehber Ansiklopedisi, *Örümcek Mad.* Türkiye Gazetesi, İstanbul,1994,Cilt,XVI/139.

³⁸ Yeni Rehber Ansiklopedisi, *Örümcek Mad.* s.138-141

açılım getirmiştir.

1) Örümceğin müfred ‘tek’(bir) olarak zikredilmesi: “العنكبوت” örümceğin hayatını tek başına yaşamasına işaret eder. Örümceğin çiftleşme zamanı ve yumurtadan çıkma vakti hariç hayatını yalnız yaşadığına delalet eder. Nahl ve Neml kelimelerinin zıddına Ankebut tek bir varlığa verilen isimdir. Nahl ve Neml ise bütün türe verilen isim olduğu için çoğul olarak gelmiştir. Ankebut yaşadığı sosyal hayatta yalnız yaşadığı için müfred gelmiştir.³⁹

2) Ankebut kelimesinin(örümcek) fiilinin müennes (dişil/feminine) gelmesi: “أَنْحَنَّتْ بَيْتًا” Allah (c.c.) “ittehazet beyten” sözüyle şuna işaret etmektedir: Evi temelinden inşa eden örümcek dişidir. Buna göre örümcek ağının dokunmasında dişi örümceğin vücudunda taşıdığı keseciklerden çıkan ipeksi maddelerle salgıladığı ağla yuvasını kurar. Erkek örümcek bazen ağın düzeltilmesine yardımcı olsa da evin yapımı dişi örümceğe aittir. Ağın sağlamlaştırılması, tamir edilmesi, büyütülmesi veya genişletilmesi tamamen dişi örümceğin yaptığı bir şaheserdir. Burada fiili yapanın ‘dişi’ (müennes) olmasına delil fiilinde “أَنْحَنَّتْ” ‘ittehazet’ müennes siğanın kullanılmasıdır.⁴⁰

Müellifin yapmış olduğu bu yorumdan akla şöyle bir soru gelebilir: Neml suresi 27/18 ayetinde فَالَّتِ طَلَةٌ fiili müennes (dişil/feminine) geldiği için konuşan karıncanın dişil (müennes) olduğunu söyleyebilir miyiz?

Razi bu soruya şöyle cevap verir. Ayet فَالَّتِ طَلَةٌ “bir karınca dedi ki” ifadesi için Katade’nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: O bir gün Kufe’ye gelmiş ve etrafına insanlar toplanmış. Bunun üzerine Katade “İstediginizi sorun” demiş. O mecliste aralarında genç Ebu Hanife (r.a) bulunmakta imiş. İnsanlar “Süleyman’ın (a.s) karıncasının erkek mi dişil (müennes) mi olduğunu sorunca” Katade bu soruya cevap verememiş. Ebu Hanife o karıncanın dişil (müennes) olduğunu

³⁹ Zağlul En-Neccar, *Tefsiru’l-Ayati’l-Devliyye*, Kahire.2007,II, s.415

⁴⁰ En- Neccar, *age*, II, s.416

söylemiştir.⁴¹ Taberi ve Elmalılı da tefsirinde bu karıncanın dişil (müennes) olduğunu ifade eder.⁴²

O halde Ebu Hanife'ye "Bunu nereden biliyorsun?" diye sorulduğunda onun cevabı "Allah'ın kitabından. Çünkü Allah, kitabı Kur'an'da قَالَتْ قَلْبَةً demiştir. Eğer o karınca erkek olsaydı ذَالَ قَلْبَةً derdi". Çünkü "nemle" kelimesi erkek (müzekker) ve dişil (müennes) olma bakımından aynıdır. Tıpkı "hamame" (güvercin), "şat" (koyun) kelimeleri gibidir. Bunların dişisi erkeğinden verilen sıfatlarla ayrılır. Örneğin erkek güvercin ذكر حمامة ve dişî güvercin أنثى الحمام diyerek veya هو-هى gibi zamirler kullanılarak ayırt edilirler.⁴³ O halde "ankebut" kelimesinin de erkek ve dişil olanını sıfatlar veya zamirlerle ayırabiliriz. Ayette اَتَّخَذَتْ بَيْتًا gelmesi de evi ören örümceğin dişil olduğuna dalalet etmektedir.

Her ne kadar Nahivcilerin bir kısmı "Örümcek "الْعَنْكَبُوتُ" lafzının sonundaki "te" "ت" zaididir. Çünkü bundan küçültme ismi ve çoğulu yapıldığı vakit bu "ت" "te" düşmektedir. Deseler de kelime müennestir. El-Ferrâ dedi ki: "Örümcek" anlamındaki lafız üzerinde vakıf yapmak doğru değildir. Çünkü maksat (benzetilen) hiçbir şeye karşı koruyamayan örümcek yuvasına benzetmektir. Onun için uydurma ilahlar örümcek yuvasına benzetilmiştir. O Ankebut lafzının müzekker olduğunu belirtmek için şu beyti zikretmiştir:

علي هطالهم منهم بيوت كان العنكبوت قد ابتناها

"Onların Hattat (denilen tepeler) üzerinde bir takım evler vardır, Onları sanki örümcek yapmış gibidir".Bu beytin ilk mısraı şu şekilde de nakledilir:

علي اهطالهم منهم بيوت el-Cevherî dedi ki: el-Hattat bir dağ adıdır.⁴⁴

3) En zayıf ev tabirinin kullanılması: "وَأَنَّ أَوْهَانَ الْبُيُوتِ لَيْتٌ"

⁴¹ Fahrudin Razi, *et- Tefsir-il Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)* Huzur Yay. İst.2013, XVII s.412.

⁴² Ebu Cerir et-Taberi, *Taberi Tefsiri*, Hisar Yay. İst.1995.VI, s.267; ElmalılıM.HamdiYazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim, Y.t.y. VI, s.135

⁴³ Razi, age. S.412

⁴⁴ Kurtubî,*el-Câmi'liAhkâmi'l-Kur'âni'I-Azim*,(Trc.M.BeşirEryarsoy) Buruç Yay. İst.2002, XIII, s.403-404

”الغُبُوتِ” örümceğin evi mutlak olarak yapısı itibariyle en zayıf evdir. Çünkü birbirine geçmiş ipek kozasıyla dikkatlice örülmüş çoğu zamanda birbirine uzak mesafeler oluşturacak şekilde bağlanmış ağlardan meydana gelir. Bundan dolayı da ne güneşin hararetinden, ne kışın soğuklarından, ne şiddetli yağmurdan ne de saldırı tehlikesinden koruma özelliği vardır. Yapı itibariyle insanı aciz bırakacak kadar mükemmel olmasına rağmen vasfı bu şekildedir. Burada evlerin en zayıfı denmiş ama iplerin en zayıfı denmemiştir. Bu sebeple ipleri güçlü olmasına rağmen evlerin en zayıfı olarak kalmaktadır. Manevi anlamda örümcek ağı evlerin en zayıfıdır. Çünkü o her mutlu ailenin temelinde var olan sevgi ve merhamet gibi duygulardan yoksun bir evdir. Bazı örümcek çeşitlerinde dişi olan erkekle çiftleşme gerçekleştiğinde erkeğini öldürür. Bu öldürme vücudu parçalama ile olur. Dişi olan fizik olarak daha büyük bir yapıya sahiptir. Bazı durumlarda dişisi küçük olan örümcekleri de yutar. Dişi örümcek yumurtasını ipeksi bir kesede döllemeyi tamamlayınca ölür. İpeksi kesedeki yumurtalar parçalandığında küçük örümcekler hayatta tek başlarıdır. Anne-baba bir kardeş olmalarına rağmen tek başına yaşama duygusuyla bu yuvada kardeşlerini öldürmeye başlarlar. Bu savaşta yuvada çok az sayıda yavru örümcek kalıncaya kadar hayatta kalma savaşı devam eder. Dişi örümcek yumurtadan çıkar çıkmaz hemen kendi yuvasını yapmaya başlar. Örümcek ağından inşa edilen evde akrabalık bağları tamamen bitmiş, en vahşi, en karmaşık evlerden birisidir.⁴⁵

Allah (c.c.) kâfirlerin durumunu anlatırken merhametten mahrum en basit bir ev örneği olan örümceğin evini veriyor. İnsanlar arasında manevi bağlar bitince eşler arasındaki merhamete en çok muhtaç oldukları durum ortaya çıkmaktadır. Merhamet karıyla kocanın, anne ile çocuğun, kardeşle kardeşin, anne baba bir kızla ve kız kardeşle erkek kardeş arasında en çok muhtaç oldukları durumda ortaya çıkar.⁴⁶

4) Eğer bilselerdi ifadesi: لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ “Eğer bilselerdi”

⁴⁵ En- Neccar, Tefsiru'l- Ayati'l- Kevniyye, II, s.416

⁴⁶ En- Neccar, Tefsiru'l- Ayati'l- Kevniyye, II, s.417

buyruğundaki: “Eğer” lafzı "örümcek yuvasına taalluk etmektedir. Yani eğer bunlar putlara ibadet etmenin kendilerine hiçbir fayda sağlamayan örümceğin yuva edinmesine benzediğini ve onların örneklerinin bu olduğunu bilselerdi, elbette ki bu uydurma ilâhlara ibadet etmezlerdi. Yoksa onlar örümceğin yuvasının zayıf olduğunu bilselerdi, demek istenmemiştir.⁴⁷

“Eğer bilselerdi” ayetini iki türlü anlamak mümkündür. Birincisi keşke bu gerçeği bir bilselerdi o zaman durumları bambaşka olurdu. Yaptıkları davranışların anlamsızlığını, çürüklüğünü idrak etselerdi durumları müminlerin durumları gibi olurdu. Bir diğer anlamı İlmî tefsir geleneğine uygun bir tarzda Zağlul en-Neccar tefsirinde şu şekilde izah eder: Örümcek ağının vahiy döneminde bu özelliklerini hiç kimse bilmiyordu. Bu asırlar geçtikten sonra yüzlerce bilim adamı onlarca yıl çalışmaları ve sabırlarının sonucunda bilinir hale geldi. Bugün yirminci asrın sonlarında bu bilgiler ortaya çıktı. Allah (c.c.) ayeti kerimeyi ‘keşke bilseler’ ifadesiyle bitirdi. Buna rağmen Kur’ân’ınörümcek ağıyla ilgili nitelemesi yani ‘evlerin en zayıfı’ demesi ümmî bir Peygamber’e nazil olan bir nitelemedir. Çünkü Allah (cc.) ezeli ilmî ile peygamberlerin sonuncusu Hz. Peygambere her hangi bir kaynağa bağlı kalmadan inzal ettiği kitaptır.⁴⁸

4. Müşriklerin Durumun Ankebut’un Evine Benzetilmesinin Sosyolojik Anlamda Toplumsal Karşılığının Tahlili

Allah (c.c.) bu ayeti kerimede bir anlamda kendilerine hiçbir faydası olmayan ve kendilerinden hiçbir zararı savuşturamayan varlıklara bel bağlanmasının anlamsızlığını vurgulamıştır. Razi tefsirinde bu konuya şöyle değinir: Allah Teâlâ, müşrik olanların cezasını peşin vermek suretiyle imha ettiğini; yalanlayanlara da ahirette azap edeceğini ve onlara, her iki dünyada, taptıkları o şeylerin fayda vermediğini ve tapanlardan, taptıkları o şeylere karşı yaptıkları o rükû ve

⁴⁷ Kurtubi, el-Câmi’ li Ahkâmi’ l-Kur’âni’ l-Azim, XIII, s.403

⁴⁸ En- Neccar, Tefsiru’ l- Ayati’ l- Kevniyye, II, s.419

sücutlarının hiçbir şeyi savuşturamadığını beyan edince, onun (Allah'tan başka şeyleri) mabut edinmesini ne barındıran ne de oturmaya elverişli olan örümceğin evine benzetmiştir.⁴⁹

Bu benzetme, işin başı için doğru olduğu gibi, sonu için de doğrudur. Çünkü rüzgâr estiğinde, örümceğin evinin adı sanı kalmaz, aksine ev uçuşan toz zerrecikleri haline gelir. İşte kâfirlerin putları için yaptıkları ameller de böyledir. Nitekim Cenâb-ı Hak, “Biz onların yaptıkları her amelin önüne geçtik ve bunları saçılmış (hiçbir değeri olmayan) zerrelere yaptık” (Furkan, 25/23) buyurmuştur.⁵⁰

Hicazi müşriklerin Allah'tan başkalarını dost edinmelerine şöyle bir yorum getirmiştir: Tanrılarla şefaathçiler ve dostlar onlara asla fayda sağlamazlar. Bu gibi şeyleri tanrı edinenlerin misali; örümceğin, kendisi için barınak olarak yaptığı ağa benzer. Oysa örümceğin yaptığı ev, evler içinde en zayıf ve en mukavemetsiz olandır. Bu ayette örümcek ağı değil de örümcek evi örnek olarak gösteriliyor. Bunun sebebi ve hikmeti şu olsa gerektir: Ev, gölgelenmek, güneşin sıcağından, soğuğun etkisinden, düşmanların saldırısından korunmak için yapılır. Bunlardan başka diğer bazı faydaları sağlamak amacıyla da yapılır, ama örümcek evi, içinde barınmakta olan örümceğe asla yarar sağlamaz. Onu tehlikelerden de korumaz. İşte Allah'ı bırakıp da diğer varlıkları ve putları tanrı edinen, onlara tapan kimselere gelince, bu putlar onlara asla bir fayda temin edemeyeceği gibi onlara gelecek zararı da üzerlerinden savamazlar. Şu da var ki örümcek ağı, ev olarak adlandırıldığı halde bu gibi faydaları temin edemez. İşte aynı şekilde putlar da tanrı olarak kabul edildikleri halde kendilerine tapanlara ne bir fayda, ne de bir zarar verebilirler. Doğrusu evlerin en zayıf ve en dirençsizi örümcek evidir, eğer bilselerdi!⁵¹

Allah (c.c.) ehl-i şirkin helak olduklarını beyan ettiği gibi mesleklerinin gayet zayıf ve batıl olduğunu Mehmet Vehbi şöyle özetler; O kimselerin sıfatları ve hal-ü şanları

⁴⁹ Razi, et- Tefsir-il Kebir (Mefâtihu'l-Gayb) s.24

⁵⁰ Razi, a.g.e. s.26

⁵¹ Muhammed MahmutHi'cazi, *Furkan Tefsiri*, İlim Yay. Y.t.y. IV, s.513

ankebutun sıfatı ve hal-ü şanı gibidir ki, onlar Allah'ın gayrı putları kendilerine menfaat edecek zannıyla dostlar ittihaz etmişlerdi. İşte onlar tıpkı ankebut gibidirler. Zira kendi tükürüğünden ev yapar, sonra onu terk eder, diğerini yapar ve daima ömrünü bu minval üzere ifna eder. Hâlbuki o evleri yapmakta emeği hep boştur ki, o evler soğuktan, sıcaktan onu muhafaza edemediği cihetle hiç faydasını görmez. Çünkü evlerin en gevşek ve zayıfı ankebutun evidir. Eğer onlar bilmiş olsalar örümceğin evine benzeyen itikadda bulunmazlardı. Zira Allah'ın gayrı putları ma'bud ittihaz edenlerin emekleri boştur. Çünkü onlar âbâ ve ecdatlarını taklit eder ve onu bırakır, diğerini taklit eder. Hâlbuki tamamı (cümlesi) bâtıldır, hiçbirinde fayda yoktur. Çalışmaları zâyidir. Zira akli ve nakli bir delile müstenid olmadığından Allah indinde makbul değildir. Binaenaleyh; ankebutun evinden daha gevşek ve faydasız bir şey olmadığı gibi kâfirlerin amellerinden daha gevşek bir şey yoktur.⁵²

Gerçekten müşrik itikat noktasında son derece bilgisizlik içindedir. Bunun için bu ayetler müşriklerin bilgisizliğini ortaya koymaktadır. Zira onlar hiçbir şey olmayan varlıklara tapmaktadırlar. Bu varlıklar cansızdır. Hiç bilgileri yoktur. Hiçbir güçleri de yoktur. Müşrikler her şeye muktedir olan, ezici güce sahip, hikmetsiz hiçbir şey yapmayan, sonsuz hikmete sahip Allah'a ibadeti terk etmişlerdir. Kalbi Allah'a iman etmiş olan Müslüman ise yaptığıının şuurundadır. İbadet ettiği şeyi takdir etmektedir. İbadetinde hayır murat etmektedir. Şeriata tabi olma hususunda güzelce amel etmektedir. Çünkü kurtuluşun ve saadetin bunda olduğunu bilir. Fayda ve hayır elde etmek, zarar ve şerri önlemek suretiyle arzu ettiği şeye fiilen ulaşacaktır.⁵³

Razi örümcek yuvasına benzetilen bu (**âlihe**) ilahların yerine (**evliya**) veliler denilmesini şöyle yorumlar; şirk-i hafî'nin (riya gibi şeylerin) batıl olduğuna açıklık getirmiştir. Sadece şirki değil, gizli şirki dahi yok edip kaldırmaya işaret olduğunu belirtmiştir. Çünkü başkasına gösteriş olsun diye

⁵² Konyalı Mehmet Vehbi, *Hülasat'ül Beyan Fi Tefsir'il Kur'an*, Üçdal Neşriyat, İst. Y.t.y. IX-X, s.4203

⁵³ VehbeZuhayli, *Tefsir'ulMünir*, X, s.495

Allah'a ibadet eden, Allah'tan başka bir dost (veli) edinmiş olur. Bunun durumu da yine, ördüğü ağı ev edinen örümceğin misaline benzer.⁵⁴

Hız. Peygamber'i (s.a.v.) yalanlayıp şirk giden kavimlerin yok edilmesi örnekleriyle açıklandıktan sonra, bu örümcek örneğinin getirilmesi Hız. Peygamber'e (s.a.v.) ve müminlere öyle büyük ve öyle etraflı bir vaat ve müjdeyi ifade etmektedir ki, bütün bu sürenin ruhu denilebilir.⁵⁵

Seyyid Kutub müşriklerin örümcek evine benzetilmesine farklı bir derinlik kazandırır:

Varlık âlemindeki güçlerin gerçek mahiyetini bilmeyen insanlar bütün bu maddi güçlere aldanırlar. Fertlerin, toplumların ya da devletlerin elindeki bu güçler onların gözlerini kamaştırır, başlarını döndürür. Lambanın etrafında dönen, ateşin cazibesine kapılıp içine düşen pervane gibi bu göz alıcı, bu baş döndürücü maddi güçlerin etrafında dönüp içinde kaybolup giderler. Tek egemen gücü unuturlar. Gerek fertlerin, gerek toplumların, gerekse devletlerin ellerindeki bu güçlere sığınmanın tıpkı örümceğin ağdan örülü yuvasına sığınması gibi olduğunu unuturlar. Hâlbuki bu zayıf, güçsüz ve çaresiz örümceği, gevşek yuva koruyacak değildir. Bu zayıf eve sığınmakla tehlikelerden korunması mümkün değildir. Allah'ın himayesinden başka bir himaye, O'nun güvenilir korusundan başka bir sığınak, O'nun sarsılmaz gücünden başka bir destek yoktur.⁵⁶

Bir takım misallerin verilmesi, bunların açıklanması ve benzer şeyler arasında karşılaştırma yapılması insanlar için her şeyin gerçek yönlerini bilme adına faydalı bir husustur. Mevdudî de bu konuya şu şekilde değinir.

"Bütün milletler, "Şirk" içinde olduklarını ve taptıkları ilâhların, yardımcı, destekçi, koruyucu olduğuna inandıklarını bu sebeple yaptıkları ibadetler, sundukları kurbanlarla onların rızasını kazanacaklarına, ihtiyaç duyduklarında onların yardım edeceğine inanıyorlardı. Fakat Allah (cc) onların helâ-

⁵⁴ Razi, et-Tefsir-ul- Kebir (Mefâtihu'l-Gayb) XVIII, s.26

⁵⁵ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Yay. İst. Y.t.y.VI/221

⁵⁶ Kutub, *Fizilâl'il Kur'ân*, VI. s.359

kini dilediğinde onların bu inanç ve düşüncelerinin tamamen asılsız olduğu ortaya çıkmıştır. O zaman taptıkları hiçbir tanrı, hiçbir aziz veya ruh onları kurtarmaya gelmemiş ve onlar beklenti ve inançlarının yanlış ve saçma olduğunu idrak ederek felaketler ile karşı karşıya gelmişlerdir. Allah müşrikleri şöyle uyarmaktadır: "Sizin, kâinatın sahibi ve hâkimine değil, hiçbir gücü olmayan kullara ve hayalî tanrılara inanç üzerine bina ettiğiniz oyuncak ümit evleri, aslında örümceğin ağından başka bir şey değildir. Örümcek ağı nasıl yavaş bir parmak darbesine bile dayanamazsa, sizin ümitleriniz için bina ettiğiniz oyuncak evde Allah'ın düzeni ile ilk karşılaştığında yerle bir olur. Sizin bâtıl inançlar ağı ile uğraşmanız cehaletten başka bir şey değildir. Eğer siz gerçek bilgiye sahip olsaydınız, hayat düzeninizi temelsiz direkler üzerine bina etmezsiniz. Gerçek şu ki, kâinatta âlemlerin Rabbinden başka hiç kimse kudret ve otoriteye sahip değildir ve güvenilebilecek tek destek O'nun desteğidir."⁵⁷

Elmalılı da daha ince bir noktaya şu şekilde değinir: "Allah'tan başka birtakım velilere tutunanların örneği; Allah'tan başkalarını, ihtiyaçlarına karşı yardım eder, menfaatleri dokunur, işlerini görür, tehlikeden kurtarır diye veli, sahip, koruyucu edinerek mabut sayanların örnek olacak halleri örümceğin örnek ve mesel olmuş haline benzer bir ev edinmiştir, hiç dini olmayanlar gibi büsbütün evsiz değil, bir sinek avlayacak kadar bir eve tutunmuştur. Fakat muhakkak ki evlerin en çürüğü her halde örümcek evidir. İşte onun için örümcek kafalı müşriklerin de dayanakları, tutanakları böyle çürüktür. Bütün tutundukları fanidir, yok olucudur."⁵⁸

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'i, bütün beşer bilgisini içinde toplayan bir ansiklopedi kitabı gibi düşünmek doğru bir yaklaşım değildir. Fakat Kur'an'ın açıklanmasında bilimlerin arasında dengeli bir düşünce tarzı belirlenmelidir. Kur'an'da İlmî veri-

⁵⁷ Ebu' Âlâ Mevdudî, *Tefhimu'l Kur'an*, Fecr Yay. İst. 1996, IV/252-253

⁵⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 221

lere işaretlerin olması, tevhid ve kulluk amacına hizmet etmektedir. Bu düşüncede ayetleri yorumlarken, geçici nazariyelerle değil, kesinleşmiş İlmî verilerden yararlanılmalıdır. Fakat bu hususta çok hassasiyet gösterilmeli, kullanılan argümanların zamanın ve mekânın verileri olduklarını unutmadan, bu verilerin zamanla gelişebilecekleri ya da değişebilecekleri belirtilmelidir. Yoksa Kur'an'ı belirli bir döneme hasretmiş oluruz ki bunun da yanlış olacağı kanaatindeyiz.

Bu bağlamda Ankebut suresi 41.ayetini İlmî tefsir geleneğinin bu temel kabullerinden yola çıkarak İlmî i'caza değinmekistedik. Öncelikle ayetin değindiği ve dikkat çektiği hususlardan birisi de العنكبوت örümceğin 'müfred' (tek) zikredilmiş olmasıdır. Bunun nedeni ise Ankebutun yaşadığı hayattan kaynaklanmaktadır. Ankebut tek bir varlığa verilen isimdir. Fakat Nahl ve Neml surelerinde bu isimler çoğul olarak gelmiştir. Çünkü bunlar bütün türe verilen isimlerdir.

Fiilin müennes (dişil) gelmesi yuvayı inşa eden örümceğin dişil olmasındandır. Erkek örümcek çok nadir olarak örülen ağın tamirinde yardımcı olur. Ayette fiili yapanın dişil örümcek olması hasebiyle fiilde müennes gelmiştir.

Örümceğin yuvası için en zayıf "ev" tabirinin kullanılması ise evin ve örümceğin yapısından kaynaklanmaktadır. Ev, içinde barınan varlıkları belirli oranda dış etkilerden koruyan bir yapıya sahiptir. Fakat örümceğin ağının ne güneşin sıcağından, ne kışın soğuklarından, ne şiddetli yağmurlardan ne de saldırılar karşısında koruma özelliği vardır. Ayette evlerin en zayıfı olarak ifade edilmiş fakat iplerin en zayıfı denmemiştir. Çünkü bilim, bugün örümcek ağının dünyadaki en dayanıklı maddelerden biri olduğunu ispat etmiştir. Mukavemet ve dayanıklılık yönünden, çelikten daha güçlü, karbon fiberden daha hafif ve kopmadan % 40 genişleyebilen bir madde olduğunu tespit etmiştir.

Manevi anlamda da örümcek yuvası evlerin en zayıfı ve en güçsüzdür. Çünkü o her mutlu ailenin temelinde var olan sevgi, merhamet, şefkat, yardımlaşma ve dayanışma gibi duygulardan yoksun bir evdir. Çünkü örümcek, dünyaya gözlerini açtığı anda hayatta kalma mücadelesini tek ba-

şına vermektedir. Örümcek ağı da akrabalık bağları tamamen bitmiş, en vahşi, en karmaşık evlerden birisi olmuştur. Allah (c.c.), kâfirlerin durumunu anlatırken merhametten mahrum en basit bir ev örneği olan örümceğin evini vermiştir. Çünkü Allah'ı bırakıp da diğer varlıkları ve putları tanrı edinen, onlara tapan kimselere bu putların asla bir fayda temin edemeyeceği gibi onlara gelecek zararı da önleme kudretine sahip değillerdir. Bu gerçeği anlatan ayet, müşriklerin itikat noktasında son derece bilgisizliğini göstermektedir.

İlmî i'cazı yanında sosyolojik anlamda ayetin verdiği mesaj da eşsizdir. Temelde Allah'tan başkasına dayanan her ümit insan için olumsuzdur. Aslında sadece tek bir güç var, o da yüce Allah'ın gücüdür. Bunun dışında sahip olunan bütün güçler, basit ve önemsizdir. Onun için Allah müşrikleri bir anlamda şöyle uyarmaktadır: "Sizin, kâinatın sahibi ve hâkimine değil, hiçbir gücü olmayan kullara ve hayalî tanrılara ibadet etmeniz, bina ettiğiniz deniz kıyısında kumdan oyuncak evler gibidir. Örümcek ağı nasıl yavaş bir parmak darbesine bile dayanamazsa, sizin ümitleriniz için bina ettiğiniz oyuncak evde Allah'ın düzeni ile karşılaştığında yerle bir olur. Sizin bâtıl inançlar ile uğraşmanız cehaletten başka bir şey değildir. Eğer siz gerçek bilgiye sahip olsaydınız, hayat düzeninizi temelsiz direkler üzerine bina etmezsiniz."

Kaynakça

- Aygün, Abdullah, (2007). *Şatibi'nin Kur'an'ın Ümmiliği ve İlmî Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme*, Usul, (7).
- Cerrahoğlu, İsmail, (2005). *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay. Ankara.
- _(2011) *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara.
- Cevherî, Tantavî, (y.t.y). *el-Cevâhir fî tefsiri'l-Kur'an*, Daru'l - fikr, Mısır. 1350
- Charles Darwin, (1996). *Türlerin Kökeni* (çev. Sevim Belli) Onur Yay. İstanbul.
- Demirci, Muhsin, (2010). *Tefsir Tarihi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, (y.t.y). *Hak Dini Kur'an*

- Dili*, Azim Yay. İstanbul.
- Emin el-Huli, (1998). *Tefsir ve Tefsirde Edebi Tefsir metodu* (çev. Mevlut Güngör) İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara.
- Eren Cüneyt, (2005) Bilimsel Tefsir Metodolojisi, İslami İlimlerde Metodoloji/Usul
- Gazali, Ebu Hamid, (Y.t.y.) *İhyau Ulumi'd-Din*, Tuğra Neş. İstanbul.
- Heyet, (2007). *Kur'ân Yolu* (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağırıcı, İ. Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş), DİB Yay. İstanbul.
- Hi'cazi, Muhammed Mahmud, (y.t.y.). *Furkan Tefsiri*, İlim Yay. İst.t.y.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fadl Celâleddin b. Mükrim el-İfrikî, (1955). *Lisanu'l- Arab*, Daru'l Fikr, Beyrut.
- Kırca, Celal, (1981). *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*, Marifet Yay. İstanbul.
- , (1996). *Kur'ân ve Bilim*, Marifet Yay. İstanbul.
- ,(2005)*Kur'ân ve fen Bilimleri*, Marifet Yay. İstanbul
- , (y.t.y.). İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yöneliş, Tuğra Neş. İstanbul.
- , (y.t.y.).*Müzakere*, Kuran ve Tefsir Araştırmaları III, İsav. Ensar Neş. İstanbul.
- Komisyon, (2001). *Türkiye Diyanet Vakfı Meali*, , TDV. Yay. Ankara.
- Kurtubî, (2002). Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Buruç Yay. İstanbul.
- Kutub, Seyyid, (1972). *Fizilâl'il Kur'ân*, (trc. M. Emin Saraç) İstanbul.
- Mevdudî, Ebu' Âlâ, (1996). *Tefhimu'l Kur'ân*,Fecr Yay. İstanbul.
- Neccar, Zağlul, (2007). *Tefsiru'l- Ayati'l- Kevniyye*, Mektebu't -Şuruki'd -Devliyye, Kahire.
- Razi, Fahrudin, (2013). *et-Tefsir-il Kebir (Mefâtihu'lGayb)* . Huzur Yay. İstanbul.

- Rogery Garaudy, (2000). *İslam ve İnsanın Geleceği* (trc. Cemal Aydın) Pınar Yay. İstanbul.
- Suyûtî, Celaleddin, (1994). *el-ltkân fi Ulumi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut.
- Şatibi, Ebu İshak,(1975). *el-Muvafakat*, mısır.
- Şatibi, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhamed, (1990). *el-Muvafakat* (trc. Mehmet Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, (1995) *Taberi Tefsiri*, Hisar Yay. İstanbul.
- Vehbi, Konyalı Mehmet, (y.t.y.). *Hülasat'ül Beyan Fi Tefsir'ül Kur'ân*, Üçdal Neşriyat, İstanbul.
- Yeni Rehber Ansiklopedisi, (1994). Türkiye Gazetesi, İstanbul.
- Yıldırım, Suat, (y.t.y.) *Bilimsel İcazın Değeri*, Kuran ve Tefsir Araştırmaları III, İsav. Ensar Neş. İstanbul.
- Zehebi, M. Huseyn, (2000) *et-Tefsir ve'l-mufessirun*, Mektebetu Vehbe, Kahire.
- Zuhayli, Vehbi, (2003). *Tefsir'ul Munir*, Risale Yay. İstanbul.

Kur'an-ı Kerim'in Sayı İ'cazı Tevehüm mü Gerçek mi?*

Yazan: Dr. Ğanim Kadduri el-Hamd

Çeviren: Halil SAĞLAMOĞLU**

Özet

Kuran, Allah ile kul arasındaki iletişimin son halkasıdır. Yüce Allah son kez kullarını, merhametinden dolayı, cehalet karanlığından kurtarıp onları ilahi terbiye ile terbiye etmek istemiştir. Kur'an; indiği cehalet asrını karanlıktan çıkarıp mutluluk ve ilim asrına inkulâp ettirmiştir. İlk muhatabı olan Mekke ahâlisinin, uzman oldukları bir alan olan edebiyatın en zirve noktasını onlara göstermiş, önce hayretlerini sonra kalplerini celbetmiştir. Müslüman bilginler asırlarca Kur'an'ı harf-harf, kelime-kelime, ayet-ayet tetik etmiş, anlamaya ve anlatmaya çalışmışlardır. Bu çalışma alanlarından birisi de Kur'an'ın İ'caz yönüdür. İ'caz; karşıdakini yapmaktan aciz bırakan şey demektir. Kur'an bu yönüyle, asırlardır, insanları benzerini yapmaktan aciz bırakarak bu iddiasını sürdürmektedir. Kur'an'ın birçok i'caz çeşidi mevcuttur. Fakat bu makalede üzerinde durulan i'caz çeşidi sayı i'cazıdır. Bu makalenin amacı dönem-dönem dile getirilen sayı icazı ve bu konuda yazılan bir kitaba eleştiri mahiyetindedir.

Anahtar Kelimeler: *Kur'an, İ'caz, Sayı, on dokuz*

Abstract

The Qoran is the last cricle of communication between god and his creature. As the greatest and merciful his aim was to save his creatures from darkness of ignorance, by educating them with heavenly good monners. The Qoran has revoluted the time of ignorance to a century of heppiness and knowledge. It showed meccian; the first population to contact

* Bu makale Bağdat'ta yayınlanan "Hikmet" dergisinde, **el-İ'cazil Adedi fi'l-Kur'an'il Kerim: Hakikatün Em Tevehhümün** adıyla 2000 yılında neşredilmiştir.

** KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

with, the peak point of literature which in they were specialized, first by conquering their amazements then their hearts. Moslem scholars has quicked the Qoran, letter by letter, word by word, or verse by verse and has tried to understand and take them away for centuries. On of the working field of Qoran is I'caz. It means to in capacitate some one who is agounst. Qoran has claimed, by in capacitating people, to create the some as Allah does for ages. There are many kinds of I'caz but particularly number I'caz has been pointed at this article. The aim of this article is the number I'caz which is stated time to time and by the way of critisizing a book written about.

Key Words: *Qoran, I'caz, Number, nineteen*

Giriş

Kur'an'ın İ'cazı konusundaki araştırmalar bütn hızıyla devam etmektedir. İcaz, ilim olarak kabul edildikten sonra, âlimler günümüze kadar konuyla ilgili birçok eser ortaya koymuşlardır. Âlimlerimiz, daha öncekilerin Kur'an'da keşfedemedikleri sırlara yeni yeni vakıf olmaktadırlar. Asrımızdaki ilmi gelişmeler, İ'caz çeşitleri konusunda araştırmacılarla, yeni bakış açıları kazandırmıştır. Özellikle de bu i'caz çeşitlerinden, konuları artan ve alanları genişleyen ilmi i'caz nde gelmektedir.

Sayı i'cazı, kendisiyle meşgul olan ağdaş araştırmacılar sayesinde kendine Kur'an ilimlerinde yer bulmuştur. Bu i'caz çeşidi tartışmaya en açık i'caz çeşididir. Bu konuya farklı farklı bakış açıları olmuş, araştırmacılardan i'cazı kabul eden olduğu gibi ret eden de olmuştur. İ'caz konusundaki tartışma iki temel nokta üzerinde yoğunlaşmıştır:

Birincisi; Aslen Mısırlı bir araştırmacı olan daha sonra Amerikan vatandaşı olup orada len Reşat Halife'nin önderliğini yaptığı ve Kur'an'ın on dokuz rakamına dayandığını ifade eden görüştür.

İkincisi; Kur'an'ın bazı lafızlarının sayısal uyumu veya zıt anlamda olan kelimeler arasında sayısal bir uyum olup

olmadığı yönünde araştırma yapan ekoldür. Bu ekolün önderliğini de Abdurrezzak Nevfel yapmıştır.

Birinci görüşün, araştırmacılar arasında cereyan eden tartışmalar neticesinde, reddi ağırlık kazanmıştır. Çünkü bu görüşün zayıf noktaları çoktur. İkinci görüşün kabulü konusunda, birinci görüşün aksine, araştırmacılar arasında bir icma vardır. Aynı zamanda bu görüşü Kur'an'ın beşer sözü olamayacağına dair delil olarak getirmişlerdir. Kur'an'ın; Allah katından indirilen, batılın önünden ve arkasından yaklaşmayacağı, ilahi bir metin olduğunu gösterir.

On dokuz mucizesi görüşü unutulmaya yüz tutmuşken son aylarda, bu görüşü temel alan ve ayetlere uygulandığını iddia eden bir kitap ortaya çıktı. Bu kitap, Bağdat Üniversitesi Külliyyatü'l Ulum fakültesinde hoca olan Adil Kemal Cemil'e ait olan "*Kemal'ül-İ'caz fi'l-Kur'an'il-Kerim*" adını taşıyan kitaptır.

Kitabı ele aldığımda müellifin, kitabını üzerine bina ettiği düşünceyi, elde ettiği sonuçları ve i'caz konusuna yaptığı katkıları araştırırken, müellifin i'caz konusunda "19" nazariyesini ele aldığı sürprizi ile karşılaştım. Bu nazariye hakkında daha önce bildiklerim bu kitabı okumama mani olmadığı gibi, içeriği hakkında hüküm vermeme -bu meyanda daha önceki denemeler hakkında söylenenlerde- engel olmamıştır. Subutü ve şümülü açısından Ku'ran İ'cazı tartışma konusu olmadığı gerçeğinden hareketle, okumamın sonucunda ulaştığım netice, kitabın dayanaksız bir temel üzerine bina edildiğidir. Müellifin ulaştığı sonuçlar, kitabının bina edildiği temel ve neticeleri tartışmamıza sebep olacak birçok tereddüdü doğurmaktadır. Bu tartışmada Müellifin niyetinden çok şüphe etmesem de -çünkü ameller niyetlere göredir- Kur'an'ın İ'cazını ortaya koyma noktasındaki azmine karşı olmasam da, beşer idrakinin mutlak olan gerçeği kavramaktan aciz olması sebebiyle, kusurların lekelediği yönlerden bu konuya bakmak doğru değildir.

Müellifin kitabındakileri tartışmadan önce Sayı i'cazı ile ilgili daha önce yapılan çalışmaların özetini vermenin yararlı olacağını düşünüyorum.

Bu çalışma dört ana başlık altında yapılmıştır.

1. Kur'an sayıları ilmi
2. On dokuz sayısının Kuran'ın icazındaki yeri.
3. Kur'an'da sayı uyumu
4. *Kemal'ül-İcaz fi'l-Kur'an'il-Kerim* Kitabı ve "19" nazariyesine tatbiki.

Kur'an Sayıları İلمي

Kur'an ayetlerinin, kelimelerinin veya harflerinin sayılması yeni bir olgu değildir. Bu sahabe döneminde başlamış olup, tabiin döneminde de devam etmiştir. Daha sonraki dönemlerde bu bilgiler ilime dönüştü. İslami ilimlerle ilgili eserler ortaya çıkmasıyla beraber, Kur'an'daki sayılarla ilgilenen bir ilim dalı da ortaya çıkmıştır. Sayı İcazı, birçok eserin te'lif edildiği Kur'an ilimlerinden birisi haline gelmiştir.

Hz. Peygamber Kur'an'ı okuduğu zaman tertil üzere okurdu. Ayet başlarında dururdu. Sahabeler de Kur'an'ı Hz. Peygamberden dinledikleri gibi okumuşlar ve yazmışlardır. İlk Mushaflarda sure isimleri, ayet numaraları hareketler, noktalar ve cüz işaretleri yoktu, daha sonra eklenmiştir.

Sahabeden ve Tabiinden Kur'an Kıraati ile meşgul olanlar, ayet başlarının tespiti konusuna önem vermişlerdir. Kur'an'da her ne kadar bu belirlenmemiş olsa da insanlara bunu öğretmişlerdir. İlk olarak ayetlerin başına üç nokta koymakla işe başladılar. Daha sonra bu üç noktanın yerini daire almıştır. Daha sonraki asırlarda dairelerin içine ayet numaralarını yazmışlardır.

Sahabe ve Tabiinden Kur'an ilimleriyle meşgul olan âlimler Kur'an'daki her surenin ayet, kelime ve harf sayıları ile Kur'an'daki toplamının ne kadar olduğuna önem vermişlerdir. Bununla ilgili özel kitaplar te'lif etmişlerdir. İbn Nedim Kur'an'ın sayılması ile ilgili, ilk te'lif döneminden, kendi eserini (*el-Fihristi-h.377*) te'lif edinceye kadar yirmiye yakın eser zikretmiştir.¹ İbn Nedim'den sonraki asırda yazılanların izini sürdürdüm onun saydıklarıyla beraber otuz altıya kadar

¹ *el-Fihrist*, s. 40.

ulaştığını tespit ettim.² Bunların en meşhuru Ebu Amr el-Dani'nin (Osman b. Said-ö.444) "*el- Beyan fi Addi Ayil' Kur'an*" adlı eseridir.

İslam'ın ilk dönemlerinde en önemli şehirler Mekke, Medine, Basra, Kufe ve Şam (Dımaşk) idi. Bu şehirlere, Hz. Osman döneminde yazılan Kur'an'lardan birer tane gönderilmiştir. Bu bakımdan Kur'an ayetlerinin, kelimelerinin ve harflerinin sayılması ile ilgili en eski denemelere bu şehirler tanıklık ettiği gibi, Kur'an tarihinin bu yönüyle ilgilenen en eski eserlerine de sahiptir.

Ebu Amr el-Dani'ye göre insanların sayılarla ilgili naklettikleri eski ve yeni altı sayım mevcuttur. Medine ehlinin birinci ve ikinci sayımı, Mekke ehlinin sayımı, Kufe ehlinin sayımı, Basra ehlinin sayımı, Şam ehlinin sayımıdır.³

Dani'nin ve İbn Vesik el-Endelüsi'nin (ö.h.654) zikrettiğine göre bu sayımları şu şekilde özetlememiz mümkündür.⁴

Birinci Medeni: Nafi b. Ebi Ne'im'in (ö.H. 169) Ebu Ca'fer Yezid b. Ka'ka' (Ö.H.132) ve Şeybe b. Nasah'tan (ö.h.130) rivayetidir.

İkinci Medeni: İsmail b. Ca'fer el-Medeni'in (ö.H.180), Süleyman b. Müslim b. Cemmaz'dan (ö.h.170) o da Ebu Ca'fer Yezid b. Ka'ka'tan rivayetidir.

Mekki: Abdullah b. Kesir el-Mekki'nin (ö.H.160), Mücahid b. Cabr'dan (ö.H.102), o da Abdullah b. Abba'tan rivayetidir.

Kufi: Hamza b. Habib el Zeyyat'tan (ö.H. 156), Ebu Abdurrahman el- Sülemi (ö.H.74), o da Ali b. Ebi Talib'ten rivayetidir.

Basri: El-Malli b. İsa el-Verrak'ın (H.II.), Asım el-Cedri'den rivayetidir.

Şami: Eyyüb Temim el-Dimeşki'nin (ö.H.197), Yahya b. Haris el-Zamari'den (ö.H.145) rivayetidir.

Kur'an'ın sayımıyla ilgili meşhur rivayetlerden birisi de,

² Dani, *Kitabul-Beyani fi Addi-Eyi'l Kuran*, s 3-8.

³ *el- Beyan*, s. 67.

⁴ *el-Beyan*, s. 67-70, *el-Cami*, s. 85-87.

Haccac b. Yusuf el-Sekafi'nin -Irak valisiyken- hafızları ve kurruları çağırıp saydığı rivayettir. İçlerinde Hasan el-Basri (ö.H.110), Ebu'l Aliye el-Riyahi (ö.H.93), Nasr b. Asım (ö.H.90) ve Malik b. Dinar (ö.H.131) mevcuttur. Onlardan Kur'an harflerini saymalarını istemiş, onlar da arpa tanelerini kullanmak suretiyle dört ayda çalışmalarını tamamlamışlardır. Kur'an harflerini yaklaşık 340740 adet olarak saymışlardır. Rivayetin sonunda Kur'an'ın cüzlere ayrıldığından da bahseder.⁵

Kur'an'ın ayetleri, kelimeleri ve harfleri konusunda âlimlerden aktarılan rivayetler çoktur. Bunların üzerinde ayrı ayrı durmak mümkün değildir. Ancak biz burada sayılar hakkında söylenenlerin özetini vermekle yetineceğiz.⁶

Kur'an Ayetlerinin Sayısı İle ilgili görüşler

Birinci Medeni: 6217

İkinci Medeni: 6214

Mekki: 6219

Kufi: 6236

Basra: 6204

Şami: 6226

Kuran Kelimelerinin Sayısı

Ata b. Yaser el-Medeni (ö.H.103):77277

Mücahid b. Cabrel el-Mekki (ö.H.102):77437

Muhammed b. Amr er-Rumi el-Basri: 76641

Kur'an Harf Sayıları

İbn Abbas ve Mücahid: 323671

Hamza el-Zeyyet: 321250

Yahya b. el-Haris el-Zemari: 321533

⁵ İbn-i Ebi Davud, *Kitabu'l-Mesahif*, s. 119, Dani, *el-Beyan*, s. 74, Endrabi, *el-İdah*, s. 53.

⁶ *el-Beyan*, s. 73-74, 79-81, Endrabi, *el-İdah* s. 52-53, İbn'ül Cevzi, *Fununul-Efnan*, s. 99-103.

Sayılarla ilgili olan ihtilaf, gerçek bir ihtilaf olmayıp şekilsel bir ihtilafıdır. Bu farklılık sayan âlimlerin dayanaklarından kaynaklanan bir ihtilafıdır. Endrabi; “bu Ümmetin Öncüleri Kur’an’a çok ciddi bir özen göstermiştir. Bu özen Kur’an ayetlerinin, kelimelerinin ve harflerinin sayılmasına kadar varmıştır. Sayanların buradaki ihtilafı gerçek bir ihtilaf olmayıp lâfzîdir. Örneğin, Küfeliler Sad Suresinin ilk ayetini “وَالْقُرْآنِ ذِي الْتَكْوِينِ” (Sad 38/1)ifadesini bir ayet olarak sayarken, diğerleri “لِي الْأَنْبِيَاءِ كُتُوبًا فِي عَرَّةٍ وَشِقَاقٍ” (Sad 38/2) ifadesine kadar bir ayet olarak saymaktadır. Bu ve buna benzer ihtilaf lar ayetlerin fasıllarıyla ilgili olup, Kur’an’da bir ihtilaf yoktur. Mevcut olan ihtilaf sadece bir birlerinden farklı sayı vermele ri ile ilgilidir. Öyle ki, birisi derki “Kur’an ayetlerinin sayısı şu kadardır” bir başkası da Kur’an’a bir ekleme/eksiltme yapıldığını iddia etmeden “aksine bu kadardır” der. Kelime ve harflerde de durum aynıdır.⁷

Endrabi’nin ifade ettiği, İhlas suresi üzerinde okuyucu ya daha güzel bir şekilde izah edilebilir.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ {1} اللَّهُ الصَّمَدُ {2} لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ {3} وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ {4}

İhlas suresi Mekki ve Şami sayımında beş ayettir. Çünkü “لَمْ يَلِدْ” ayetini ayrı bir ayet olarak kabul etmektedirler. Diğer ekollere göre dört ayettir. Çünkü “لَمْ يَلِدْ” ayetini ayrı bir ayet olarak kabul etmemektedirler. Bu gerçek bir ihtilaf değildir, çünkü surenin lafızları herkese göre aynıdır.⁸

Dâni; buradaki ihtilafı sayanlara bağlamaktadır. Çünkü bazıları harflerin sadece yazımlarına bakarken, bazıları ise telaffuzuna bakmaktadır.

Kur’an’ın ayet, kelime veya harf sayıları ile ilgili ihtilaf Kur’an’ın metnine yansımamaktadır. Metin aynı fakat sayanların, sayarken itibar ettikleri görüşlerin farklılığı ihtilaf ları doğurmuştur.⁹

⁷ el-İdah, s. 15-25.

⁸ el-Dani, s. 296.

⁹ el-Beyan, s. 75.

Son olarak bu bölümde Kur'an'ın cüzlere ayrılması konusunda âlimlerin çalışmaları üzerinde duracağız. Başta Kur'an'ı iki kısma, daha sonra üçe daha sonra dörde, sonra beşe, sonra altıya, sonra yediye ta ki 30'a ulaşıncaya kadar, sonra 60'a, sonra 120'e bölmüşlerdir.¹⁰ Kur'an'ı cüzlere ayırmak da Kur'an Sayı İlminin hedeflerinden biridir.

Kur'an Sayı ilminin buraya sığmayacak kadar ayrıntıları mevcuttur. Fakat aktardığımız bilgilerin asıl işleyeceğimiz konu için yeterli olduğuna inanıyoruz. Bu konuda Selef âlimlerinin hiçbir görüşüne rastlamadık. Selefin çabası sadece Kur'an surelerini, ayetlerini kelimelerini ve harflerini saymaktan ibaretti.¹¹

Ondokuz Nazariyesinin Kur'an İ'cazındaki Yeri

Bu nazariye, Doktor Reşat Halifeye nispet edilir. Bazı araştırmacılar; bunu bir aldatmaca, saçmalık veya fitne olarak isimlendirmişlerdir. Bu düşüncüyü ortaya atan ve bunu benimseyenler ise mucize olarak nitelendirmişlerdir. Okuyucu bu iddiayı görüp kendi kararını verebilmesi için araştırmanın bu safhasında "19" iddiasını "nazariye/teori" olarak nitelendireceğiz.

Reşat Halife Kimdir?

Reşat Halife¹² 1935 yılında (Kefri Zeyyat/Zeyyat Çiftliği) Mısır'da doğdu. Babası tasavvufi bir tarikatın şeyhiydi. Reşat Halife¹³ Ziraat alanında lisans diploması alana kadar Mısır'da eğitim gördü.¹⁴ Daha sonra Amerika'ya gitti. Kaliforniya'da 1964 yılında Biyokimya alanında Doktora unvanını elde etti. Kaliforniya ve Arizona üniversitelerinde hocalık yaptı. Birleşmiş Milletlerde sanayi ve kalkınma alanında uz-

10 Dani, *el-Beyan*, s. 300-320, Endrabi, *el-idah* s. 60, el-Cevzi, a.g.e s. 107-129.

11 Günümüzde Kuran Ayetlerinin Sayımı Konusunda Kufi sayımı baz alınmaktadır. Ayet sayısı (6236), Kuran cüz sayısı 30 olarak kabul edilmiştir. Cüzlerde yarıya ve çeyreğe ayrılmıştır.

12 Salah Abdulfettah el-Halidi, *el-beyan fi-İ'cazil Kuran*, s. 367-369.

13 Bazıları Dr. Muhammed Reşat Halife olarak isimlendirirken, ben buna rastlamadım.

14 Fadl Hasan Abbas, *İ'caz el-Kuran'il-Kerim*, s. 353.

man olarak çalıştı. Amerikalı bir kadınla evlenerek Amerikan vatandaşı oldu. Arizona Eyaleti Tucson şehrinde ikamet ederek şehrin camisinde imamlık yaptı. Fakat şaz görüşlerinden dolayı cami cemaati onu istemedi,¹⁵ daha sonra Amerikan yönetimi Tucson şehrinde ona düşüncelerini yayabileceği bir mescid veya kültür merkezi diyebileceğimiz bir mesken tahsis etti. Daha sonra onu tanıyanlar -Müslümanların müntesiplerini kâfir olarak nitelendirdiği- Bahailik inancına yöneldiğini söylemişlerdir.¹⁶ Anlaşılan onun inançtaki bu inhirafı öldürülmesine sebep olmuştur.¹⁷

Nazariyesinin Doğuşu Ve Gelişmesi

Reşat Halife bu tezini geçen asrın yetmişli yıllarında yaymaya başlamıştır. Bu konuda Mısır'da ve Körfez ülkelerinde konferanslar vermiş. Çeşitli dergilerde makaleleri yayımlamıştır.¹⁸ Kuveyt'te 1978 yılında vermiş olduğu konferans Şam'da ve Beyrut'ta kitap halinde basılmıştır. Şam'da basılan nüshanın adı; "**19: Kur'an'ın İcazında Yeni Yöneller**". Beyrut'ta basılan nüshanın adı; "**Üzerinde 19: Kur'an'da Sayı İcazı**". Bu baskıya Sadık Bey adındaki şahsın yaptığı eklerle "**Hevamiş ala İcazi'l-Adedi fil Kur'an'il Kerim**" ismiyle basılmıştır.

Reşat Halife bu fikirlerini değişik yayınlarda aynı şekilde tekrar etmiştir. "**Alemin sonu**", "**Kur'an'ı Kerim Mucizesi**," adıyla¹⁹yayınlanmıştır. Aynı şekilde destekçisi Sıdkı Bey de 1981 yılında Şam'da "**Kur'an'ın Sayı İcazı**" adlı kitabını yayınlamıştır.²⁰

Reşat Halife nazariyesini belli başlı noktalar üzerine inşa etmiştir.

15 Hasan Naci, *Fitnetü'l-Karn'il-İşrin*, s. 8.

16 Bahailik, batini bir harekettir. Mirza Hüseyin Ali el-Mezindrani (ö.1892) tarafından İran'da kurulmuştur. Bahai ismiyle isimlendirilen El-Mirza Hüseyin "El Ekdas" adında bir kitap yazmıştır. Kitabın içerisinde Tabilerinin İslamdan çıkaran sapkın görüşleri mevcuttur (Bkz. Dr. Muhsin Abdulhamid, Babailik ve Bahailiğin Hakikati).

17 Fadl Hasan Abbas, *İcaz el-Kuran el-Kerim*, s. 353.

18 Hüseyin Naci, *Fitnetü'l-Kuran el-İşrin*, s. 37.

19 Hüseyin Naci, *Fitnetü'l-Karn'il-İşrin*, s. 56-97.

20 el-Halidi, *el-beyan*, s. 376.

1. Bazı surelerin başında yer alan (elif-lam, ha-mim) gibi Huruf'u Mukatta'lar Kur'an'ın İcaz sırlarından bir sır taşırlar. Başında yer aldıkları surelerde tekrarlanma oranlarının Kur'an'ın diğer surelerinden herhangi birine göre daha fazla olduğuna işaret eder. Başında yer aldıkları surede tekrarlanma sayısı "19" a bölünebilir bir sayıdır.

2. Reşat Halife'ye göre "19" rakamı Kur'an'ın tamamının ortak bölenidir. Kur'an'daki sayı sisteminin üzerine bina edildiği ana temeli oluşturur. Bu açıdan kutsal bir sayıdır.

3. Reşat Halife'ye göre "19" rakamının diğer bütün rakamlar arasında bu ayırt edici konumu Kur'an'ın da ikrar ettiği bir şeydir. Bu ikrar, Kur'an'ı Kerim'i tefsir eden bütün müfessirlerin -meleklerin sayısına işaret ettiği hususunda ittifak ettikleri- "*Üzerinde ondokuz vardır*" (Müddesir 74/30) ayetindedir. Reşat Halife; bu ayetteki harflerin besmeleyi oluşturan harfler, besmelenin de cehennem kapılarının üzerinde yazılı, cehennemden koruyan bir ayet olduğunu söylemiştir.

4. Reşat Halife'nin çıktığı bu yolculuk, surelerin başında bulunan Huruf-u Mukatta'ya ve onun ebced vb. hesaplardaki rakamsal değerine dayanarak, dünyanın sona erme tarihini ve kıyametin ne zaman kopacağını bilebileceği iddiasında bulunmaya kadar gitmiştir.

5. O, bütün bu çabalarıyla, okuyucularının ve dinleyicilerinin zihinlerinde, bilgisayarla yapmış olduğu hesaplamalar neticesinde elde ettiği sonuçlarla Kur'an'ın tefsirinde/yorumunda ve onun icaz yönlerini göstermede bir çığır açtığını ispatlamak istemiştir.²¹

Reşat Halifenin bu nazariyesi birçok eleştirilere maruz kalmıştır. Bunun sebebi, sayıların sayımında gösterilen dikkatsizlik, "19" rakamına ulaşmak için çoğu kez tahrife yeltenmesi ve "*Üzerinde on dokuz vardır*" (Müddesir, 74/30) ayetine getirmiş olduğu çelişkili ve garip yorumdan dolayıdır. Bu nazariyeye karşı yayınlanmış en önemli reddiyeler şunlardır.

²¹ Hüseyin Naci, *Fitnetü'l-Karni'l-İşrin*, s 19, Fadl Hasan Abbas, *İcaz el-Kur'anu'l-Kerim*, s 349, Halidi, *el-Beyan*, s. 368-372.

1. İdris el-Kellek “**İslam’da Sayıların Kutsallığı Yoktur**” (Risale-1980)

2. Hasan Naci Muhammed Muhyiddin’in “**Ondokuz Melek**” ve “**20. Asrın Fitnesi**” (1985) adlı kitapları.

3. Fadl Hasan Abbas “**Kur’an-ı Kerim’in İcazı/İ’caz’ul Kur’an’il Kerim**” (1991)

4. Salah Abdulfettah el-Halidi “**Kur’an’ın İcazını Beyan /El Beyan Fi İ’cazil Kuran**”(1992)

Reşad Halife’nin düşüncelerini eleştiren başka çalışmalar da bulunmaktadır.

Yapılan Eleştirilerin Kısa Özeti Şu Şekildedir

1. Ayette geçen “19” rakamı Kur’an’da kullanılan birçok rakam gibi sıradan bir rakamdır. Sayı olmasından öte başka anlamı yoktur ve bunun dışında başka bir sır-ra delalet etmez.

2. Bismelenin harfleri yazılı olarak on dokuzdur. Sayıları en az altı olan harekeler hariç, telaffuzda bitişik söylenince besmele on sekiz harftir. Âlimlerin Kur’an harflerini sayarken iki yöntemleri vardır. Birincisi şekle/yazıma dayalı sayım, ikincisi sese/telaffuza dayalı sayıdır.²² Araştırmacıların bir kısmı, Kur’an’da herhangi bir kelime sayılacağı zaman itibar edilecek olan imla yazılımlı değil, telaffuza/sese dayalı sayıdır” demişlerdir.²³ Sayımda yöntem ne olursa olsun Reşad Halife ve tabileri işlerini gördüğü sürece şekle/yazıma dayanarak sayım yapmışlardır. İstediklerini sese/telaffuza dayalı sayımda bulurlarsa buna da yönelmişlerdir.

3. Eskisiyle yenisiyle Müfessirler, Allah’u Teâlâ’nın Cehennemi vassfederken “**Üzerinde on dokuz vardır**” (Müddesir, 74/30) ayetiyle kastettiği, cehennemde görevli bekçi melekler olduğu konusunda icma etmişlerdir.²⁴ Bu ayetin ardından gelen ayetler de bunu açıklamıştır: “**Onu**

²² Dani, *el- Beyan*, s. 75.

²³ Hüseyin Naci, *Fitnetü’l-Karni’l-İşrin*,, s. 197.

²⁴ Nesefi (2/310) tefsirinde şöyle demektedir, Tisa’te Aşer: Yani onunla ilgilenen (19) melektir (Cumhura göre). Bu meleklerin bir sınıf melek olduğu da görüşlerin arasındadır.

Sakar'a sokacağım. Sakar'ın ne olduğunu sen nereden bileceksin? (Geride bir şey) Komaz, bırakmaz (her şeyi yakıp yok eder). Durmadan deriler kavurur. Üzerinde ondokuz (muhafız) vardır. Biz cehennemın muhafızlarını hep melekler yaptık. Onların sayısını da inkâr edenler için bir sınav yaptık ki..." (Müddessir 74/26-31) Tahrim süresinde zikredilen ayet de bunu teyit eder: "Ey iman edenler kendinizi ve ailenizi, üzerinde katı, acımasız melekler olan, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyunuz..." (Tahrim, 66/6)

Reşat Halifenin bu nazariyesi üzerinde araştırma yapanlar, on dokuz sayısına bölünebilsin diye sayılar üzerinde çokça tahrifat yaptığını tespit etmişlerdir. İdris el-Kellak, "Ahir Zaman' dergisinde yayınlanan sayı cetvelini incelediğim zaman verdiği sayıların çoğunun hatalı olduğunu ve elektronik hesaba aykırı olduğunu gördüm" demiştir.²⁵ Reşad Halife'nin Kur'an ayetlerinin ve harflerinin sayımında dikkatsiz olduğuna dair Mısır'da (**Ruz el-Yusuf 1985, s.26**) dergisinde çıkan şu örneği verebilirim;

1.Kur'an'ın ilk inen ayetlerin kelime sayısının "19" olduğunu savunmuştur.

أَقْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ {1} خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ {2} أَقْرَأُ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ {3} الَّذِي
عَلَّمَ بِالْقَلَمِ {4} عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَكُنْ يَعْلَمُ {5}

2.Surelerden ilk indirilen Alak suresidir ve 19 ayetten oluşur.

Birinci iddiasında hatalıdır, ikinci iddiasında da isabetli davranmamıştır. Çünkü Alak Suresinin ilk beş ayetinin kelime sayısı yirmidir "19" değildir. Bu da ayette geçen (Mamen-lem) edatlarıyla beraber o kadardır. Harfi cerler ve atıf vavı sayılırsa bu sayı yirmi dört kelime olur.

Ayet sayısının "19" ayet olduğuna gelince, sadece Kufe ve Basra sayımına göre on dokuzdur, Mekki ve Medeni sayımda ise bu yirmi, Şami sayımda ise on sekizdir.²⁶ Reşat Halife bu sayımları göz önünde bulundurmamıştır.

²⁵ Sayılarda kutsallık yoktur, s. 26.

²⁶ Dani, *el-Beyan*, s. 270.

Araştırmacılar şunu da ifade etmişlerdir; Reşat Halife'nin nazariyesindeki çelişki ve zayıflık bir yana, "19" sayısını kutsayan ve kendine şiar edinen Bahailik inancının bozulanlığını yapmıştır.²⁷ Bazı araştırmacılar da Reşat Halife'nin Bahailik inancına saplandığı²⁸ ve peygamberlik iddiasına kadar işi vardırıldığını söylemektedirler.²⁹

Bazı araştırmacılar ise; Reşat Halife'nin nazariyesinin ilanıyla beraber okuyucuyu aldatmaya³⁰ ve saptırmaya³¹ başladığını bundan dolayı da Müseylemet'ül-Kezzab lakabını hak ettiğini ifade etmişlerdir. Nazariyesi de hiçkimsenin inanmadığı yalan ve iftira olarak nitelendirilmeyi hak etmiştir.

Kur'an'da Sayı Uyumu

Abdurrezak Nevfel, Kur'an'ı Kerim'deki sayı uyumunu dile getiren âlimlerdendir. Kur'an'ı araştırırken kelimeler arasında bazı sayı uyumları olduğunu tespit etmiştir. Bu durum, çalışmalarını derinleştirmesi sonucu Kur'an'daki icaz sırlarından birçok örnek keşfetmesine vesile olmuştur. Araştırmalarını bu bağlamda sürdürerek bu konuda "**Kur'an'da Sayı İcazı**" adını taşıyan ve üç kitaptan oluşan bir dizi kitap telif etmiştir.

Nevfel kitabın birinci bölümünde şöyle demektedir; "1959'da kaleme aldığım "**Din ve Dünya Açısından İslam**" kitabını telif etmeye başladığım zaman "**dünya**" ve "**ahiret**" kelimelerinin Kur'an'da aynı sayıda tekrar edildiğini gördüm. 1968 yılında "**Cinler Ve Melekler Âlemi**" kitabını yazmaya başladığımda "**cin**" ve "**melek**" kelimelerinin aynı sayıda olduğunu gördüm. Söz konusu eserlerde bu tarz kelimelere dikkat çekmişim.

Ben sayı uyumunun, Kur'an'ın tamamını kapsadığını düşünememişim. Her araştırdığımda hayrete düştüm. Hem

²⁷ Hüseyin Naci, *Fitnetü'l-Karni'l-İşrin*, s. 2-22.

²⁸ Fadl Hüseyin Abbas, *İcaz'ul-Kur'an'il-Kerim*, s. 353; Halidi, *el-Beyan*, s. 369.

²⁹ *el-Beyan*, s. 371.

³⁰ A.g.e, s. 356.

³¹ Naci Hüseyin, *Fitnetü'l-Karni'l-İşrin*, s. 14.

de ne hayret! Çünkü mucizevî bir şekilde sayı benzerliği ve tekrar eden rakamlar gördüm. Araştırma konusu olan bütün mevzularda bir tenasüp bir ölçü olduğunu gördüm. Bu uyum birbirine benzeyen veya zıtlaşan kavramlar arasında da görülmektedir. Bu ne mucize! Bu hiçbir araştırmacının inkâr edemeyeceği bilakis mutlak bir imanla inanması gereken bir durumdur. Çünkü bu Kur'an, Allah'ın son peygamberine ve insanlığa gönderdiği vahiy mahsulü ve beşer aklının fevkinde bir kitaptır. İnsanlar bu icaz şeklini de görsünler diye bu icaz çeşidinin dünyanın birçok noktasına yayılması gerektiğini düşünüyorum. Rabbim beni buna muvaffak ettiği içinde ona hamd ve senalar olsun demektedir.³²

Bunları söyledikten sonra bununla ilgili onlarca örnekler vermiştir.³³ Bunlardan üç tanesini nakledeceğim:

Dünya – Ahiret: Her biri (115) defa tekrar edilir.

Melek – Şeytan: Her biri (88) defa tekrar edilir.

Hayat – Ölüm: Her biri (145) defa tekrar edilir.

Müellif konuyla ilgili bu bölümü şöyle kapatmıştır, “Yaptığımız çalışmalar neticesinde Ku’ran’da bulunan birçok icaz yollarından birisini ortaya koyuyoruz. Kur’an’da sayılarla ilgili bir denge ve ölçü olduğunu görüyoruz. Bu icaz bir yönüyle diğerlerinden farklıdır. Tefsir ve te’vile dayanan birçok düşünce ve görüş ortaya çıkabilir. Ancak sayı icazı sayılara dayanmaktadır ve sayılar kesinlik ifade ederler. Sayıların sonucu her zaman katidir, tefsire ve te’vile açık değildir” demektedir.³⁴

Nevfel, söz konusu kitabında aynı yönde bir bölüm daha sunduktan sonra onlarca yeni örnekler vermiş ve sonuna şunu eklemiştir. “Kur’an’ın bütün konularında ve lafızlarında inanılmaz bir ölçü ve uyum vardır. Bu da şunu kesin olarak ifade etmektedir; Ku’ran Allah’ın vahyidir. Ne Resulullah’ın -ki ümmi bir insandı- ne kendi dönemindeki âlimlerin, ne de bütün dünya âlimleri (bütün asırdakilerde dâhil olmak üzere) toplansalar Kur’an’da mevcut olan bu

³² *el -İcazu'l-Adedi Fi'l-Kur'an'il-Kerim*, s. 10-11.

³³ a.g.e s. 15-19-25.

³⁴ *el -İcazu'l-Adedi Fi'l- Kur'an'il-Kerim*, s. 109.

uyumu ve i'cazı sağlamaları mümkün değildir.³⁵

Bu konuda aynı üslupla üçüncü bir bölüm daha yazıp bölüm sonunda şunu belirtmiştir: “Kur’an’ın sayısal i'cazı insanları kendisiyle Allah’a çağıracağımız bir alandır. Çünkü bu vahy edene ve vahy edilene bir delildir. Aynı zamanda bu asır gençlerinin anlayabileceği tarzda bir i'cazdır. Bu asır, sayıların ve matematiksel işlemlerin asrıdır. Her araştırmacı Kur’an’ın konularında, lafızlarında veya harflerinde sayısal i'cazın değişik şekillerini bulacaktır. Bununla beraber insanlara sunulacak, Hz. Peygamber’in haklılığını ispatlayacak deliller bulacaktır.

Kur’an’i bu inkişaf, Kur’an İ'cazı üzerinde araştırma yapanların ihtimamları ve itinalarıyla gelişti. Dr. Fadıl el-Samirai, **(et-Ta’biri’l-Kur’ani)** adlı kitabında Abdurrazzak Nevfel’in görüşlerinin özetini zikrettikten sonra şunu ifade etmiştir: “Allah’ın kitabında geçen seni hayrete düşürecek diğer sayı uyumlarını görmüyor musun? Hiçbir lafzın abes, hesapsız konulduğunu göremezsin. Bilakis ince bir hesap ve dikkatle konulduğunu görürsün” demektedir.³⁶

Dr. Salih Halidi, Nevfel hakkında şöyle diyor. “Bu konuda en hayırlı konuşandır. **“Kur’an’da Sayı İcazı”** adlı kitabını üç bölümden oluşturarak onda güzel ve isabetli sayısal örnekler sundu. Aynı konuda **“Kur’an’ı Kerim’de Rakamların Mucizesi”** adlı eserinde telif etmiştir. Her ne kadar Kur’an’daki bu sayı uyumunun, sayı i'cazı olarak kabul edilmesinde onun gibi düşünmesek de, Nevfel’in konuyla ilgili yapmış olduğu hesaplamaların, verdiği rakamların çoğu doğrudur ve neticeleri güzeldir.³⁷

“Kemal’ul-İ’caz Fi’l-Kur’an’il-Kerim” Kitabı Ve “19” Nazariyesinin Kur’an Bölümlerine Uygulanması

“Kemal’ul-İ’caz fi’l-Kur’an’il-Kerim” kitabı Prof. Dr. Adil Kemal Cemil³⁸ tarafından yazılan ve 2001 yılında Bağ-

³⁵ a.g.e, s.173.

³⁶ el- Ta’bir’ul-Kur’ani, s. 15.

³⁷ el-Beyan, s. 356.

³⁸ Yazar kitabın son kısmında yer alan özgeçmişinde, 1936 yılında Bağdat’ta doğduğu, Biyokimya dalında Lidz Üniversitesinden doktora unvanına sahibi olduğu, Bağdat Fen Bilimleri fakültesinde öğretim görevlisi

dat'ta basılan bir kitaptır. Kitap 150 sahife olup beş ana bölümden oluşmaktadır.

1- **Giriş:** Bu bölümde Kur'an fasılalarından, kitabın te'lif amacından ve daha önceki çalışmalardan bahsetmiştir. (s.1-16)

2- **Birinci Bölüm:** Sonu (vav-nun ve ya-nun) ile biten ayetler ve "19" rakamına tatbiki. (s.18-93)

3- **İkinci Bölüm:** Sonu tenvinli (fetha) elif ile biten ayetler ve "19" nazariyesine tatbiki. (s.95-123)

4- **Üçüncü Bölüm:** Sonu elifi maksure ile biten kelimeler ve "19" nazariyesine tatbiki. (s.124-137)

5- **"19" sayısı semavidir.** Her üç takvimin (Miladi, Hicri, Yahudi) "19" rakamına dayandırılarak oluşturulduğunu anlattığı bölüm.

Giriş Bölümü

Müellif kitabının bu bölümde küçükbaşlıklar oluşturmuştur. Birinci başlık **"Kur'an'ın vasıfları"** ile ilgilidir. Bölümde bu konuda asıl kaynak olmamasına rağmen, Ma'rri'nin **"Risalet'ül Gufran"** adlı risalesinden delil nakletmiştir.³⁹

İkinci başlık **"Kur'an'da fasıla düzeni"** ile ilgilidir. Bu bölümde Seyyid Kutup'tan ve Fadıl el-Semarai'den deliller aktarmıştır. Ardından da **"Kur'an'da ana fasılalar"** adında bir başlık oluşturmuştur. Bununla ilgili şöyle demektedir; "fasıla düzeninden kasıt, ayet sonlarında gelen kelimelerin uyumudur. Bu uyumla ilgili daha önce Seyyid Kutub'un **"Kur'an'da Edebi Tasvir"**⁴⁰ adlı kitabında işlediğini söylemektedir.

Biz burada kitapta geçen ayrıntılar üzerinde çokça durup, tartışmak istemiyoruz. Asıl üzerinde durmak istediğimiz mevzu "19" sayısının ayet sonlarına (fasılalara) uygulanma-

olduğu, kendi ihtisas alanında birçok araştırma ve eseri olduğunu ifade etmiştir.

³⁹ *Kemalü'l-İcaz*, s. 1.

⁴⁰ a.g.e s. 3.

sıdır. Başta okuyucuya şunu hatırlatmak gereklidir. **“Ku’ran fasıla ilmi”** kültürümüzde yeni bir ilim değildir. Eskiden beri Usül kitaplarımızda yer alan bir konudur. Zerkeşi (Ö.H.794) **“el-Burhan fi-Ulum’il Kur’an”** adlı kitabında bu konuyu zikretmiştir. Bu meseleyi **“fasıla ve ayet başlarının bilinmesi”** başlığı altında üçüncü tür olarak yaklaşık 50 sayfada incelemiştir.⁴¹Suyuti’de (Ö.H.911) **“el-İtkan fi- Ulum’il Kuran”** adlı kitabında yaklaşık 25 sayfada **“ayet fasılaları”** başlığı altında bu konu üzerinde durmuştur.⁴²Taşköprü Zade (ö.968) bu konuyu **“İlm’u-Ma’rifetü Favasil’il-Eyj”** ismiyle isimlendirmiştir.⁴³

Ayet fasılaları hakkında çağdaş yazarlardan Muhammed el-Hesnevi **“el-Fasilet’ü fi’l-Kur’an”** adında bir kitap yazmıştır. Kitabında tarihi, luğavi ve sanatsal yönden fasıllarla ilgili her konuyu derinlemesine ele almıştır. Kitabın hacmi yaklaşık olarak 432 sayfadır. Anlaşılan **Kemalu’l-İ’caz** kitabının müellifi bu kaynaklara bakmamış. Keşke bu konuda sadece bir eseri göz ardı etmiş olsaydı. Fakat iş bundan da öte kitabın amacı ve ulaşmak istediği hedefle ilgilidir.

Müellif kitabın gayesini şu şekilde izah ediyor. “Bu kitabın temel amacı, Kur’an’da zahirde görünmeyip ayetlerin fasıllarında gizli olan i’cazı ortaya çıkarmaktır. Bu i’caz çeşidinin, belağattan, fesahatten, dilsel veya sanatsal uyumdan geri kalır tarafı yoktur. İ’caz Kur’an’da -yukarıda bahsettiğimiz üç temel fasılayı içerir- ki bu üç fasılayı oluşturan her biri bölümün bittiği ayetler “19” sayısının katlarıyla uyumludur.⁴⁴

Müellif daha önce bu konuyla ilgili yaptığı çalışmalarda Reşat Halife, Abdurezzak Nevfel ve Dr. Fadıl Samirai’nin yaptığı çalışmalara atıfta bulunmuştur. Burada Reşat Halife’nin söylediğini aktarmakla yetinmektedir: Reşat Halife (1983), **“Üzerinde on dokuz vardır”** (Müddesir, 74/30) ayetine dayanarak “19” sayısını ve katlarını içeren bir çok sayım yapmak

⁴¹ *el-Burhan*, I. 53-101.

⁴² *el-İtkan*, III. 290-315.

⁴³ *Miftahu’s-Saadet*, II. 469.

⁴⁴ *Kemalu’l-İ’caz*, s. 12.

suretiyle “**Mucizet'ül-Kur'an'il-Kerim**” adındaki kitabında ve bilgisayarla yaptığı hesaplamalarda Kur'an'da müthiş bir sayısal düzenin var olduğunu ve Kur'an'ı Kerim'de elle tutulabilecek maddi bir mucize keşfettiğini açıklamıştır.

Bu nazariyeye çerçevesinde yapılan tartışmaları, yazılan reddiyeleri, yapılan eleştirileri ve ardındaki gizli hedefi bilmezmiş gibi, Müellifimiz daha kitabının başında buzağısını Reşat Halife'nin arabasına bağlamış, onun yürüdüğü yol-da yürümüş, onun nazariyesini kitabına temel edinmiştir.

Ben bu kitapta ele alınanları değerlendirirken Reşat Halife'nin nazariyesine yöneltilen eleştirilerden hareket etmiyorum, bilakis kitabın ihtiva ettiği başlıklar, temel dayanağını ve bu nazariyeyi Kur'an fasıllarına tatbik ederken dikkate aldığı deliller ve çabalar çerçevesinde eleştiriyorum.

Nazariyenin Kur'an Fasıllarına Tatbiki

“**Kemal'ul-İcaz**” kitabının büyük bir bölümü “19” nazariyesinin Kur'an fasıllarına tatbiki ile ilgilidir. Bu bölüm (s.18-137) üç fasılayı kapsamaktadır:

- 1.Vav-nun, Ye- Nun fasılları:
- 2.Sonu Tenvinli elif İle biten fasıllar.
3. Elifi Maksure ile biten fasıllar.

Müellif yukarıda sayılan fasıllarla ilgili olarak bu fasılların toplamının “19”a bölünebildiğini iddia etmektedir. Vav-Nun, Ye-Nun fasılları Kur'an'da en çok kullanılan fasıllardır. Bu ayetlerin çarpımından tam sayı elde edildiğini iddia etmektedir ($19 \times 145 = 2755$).⁴⁵

Sonu tenvinli elif ile biten kelimeler ise Kur'an'da Vav-Nun, Ye-Nun fasıllarından sonra sayı açısından ikinci sıradadır. Aynı şekilde bu sayının “19” ile çarpımından tam sayı elde edilir ($19 \times 48 = 912$).⁴⁶

Sonu elifi maksure ile biten kelimelerin bulunduğu ayetlerde Kur'an'da sayısal açıdan üçüncü sıradadır. Aynı şekilde bu rakamın “19” ile çarpımından tam sayı elde edilir

⁴⁵ *Kemalu'l-İcaz* s. 18.

⁴⁶ a.g.e s. 95.

(12X19=228).⁴⁷

Kitabın Müellifi Kur'an'daki düzenin ayet fasılları "19" sayısına bölünebilecek şekilde ayarlandığını savunmaktadır. Kur'an'ın tertibi şu hususlar bakımından bunun üzerine mebnidir:⁴⁸

1. Bazı Mekki ayetlerin Medeni surelere izafe edilmesi, bazı Medeni ayetlerin Mekki surelere izafe edilmesi.
2. Fasılalarda değişiklik.
3. Ayetlerde ve sonlarında tekrarlar.

Ayetlerin Mekki veya Medeni olarak izafe edilmesi meselesi surelerin Mekki -hicretten önce nazil olan- ve medeni -hicretten sonra nazil olan- olarak ayrılması esasına dayanır. Bazı sureler var ki nüzülü Mekke'de tamamlanmadığı için Medine'de devam etmiştir. Bundan dolayı Mekki surelerin içinde Medeni, Medeni surelerin içinde Mekki ayetler bulunabilir. Fakat esas olan Surelerin Kur'an'daki tertibidir ki o da Sahabelerin Hz. Peygamberin okumasından işittiklerine dayanır. Tefsir âlimleri Kur'an surelerinin bu yönden sayılarını belirlemede ihtilaf etmişlerdir.⁴⁹ Müellifin iddia ettiği gibi bu ayetler sırf fasıllar "19" sayısına bölünebilmesi için bu şekilde ekleme veya çıkarmalar yapıldığını ispatlamaz. Yazar bu olayı anlatırken - ilave Mekki ayetler, ilave Medeni ayetler- ifadelerini kullanmakla doğru bir iş yapmamıştır.

Ayet fasıllarının "19" sayısına bölünebilmesi için değiştirildiği iddiası ile ilgili birçok örnek vermektedir. Bu örneklerden birisi, "وَاللَّهُ مُجِيبٌ بِرُكُوفِينَ" (Bakara, 2/19) ayetiyle, Al-i İmran suresinde geçen, "إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُجِيبٌ" (Al-i İmran 3/120) ayetidir. Müellif ayetteki değişikliğin (ye-nun) fasıllasına riayet olsun diye yapıldığını iddia etmektedir. Bu fasıla bu şekilde değiştirilmeseydi (ye-nun) fasıllarının "19" sayısına bölünebilirliği kalmazdı.⁵⁰

Âlimler Kur'an'daki düzenin ayet sonlarındaki uyuma dayandığını tespit etmişlerdir. Ayet sonlarındaki ses uyumunun gerçekleşmesi için belirli bir tarzda gelen birçok ör-

⁴⁷ a.g.e s. 124.

⁴⁸ a.g.e s. 25-46-65-81-102-106-115-120.

⁴⁹ Suyuti, *el-İtkan*, I. 30-37.

⁵⁰ *Kemalu'l-İ'caz*, s. 26-27.

nek zikretmişlerdir. Bu uyumun sebebi dinleyicilerin ruhlarında etki oluşturmaktır.⁵¹ Yoksa hayali herhangi bir rakamı muhafaza etmek için değildir.

Ayetlerin sonlarının “19” rakamına uyum sağlayabilmesi için ayetlerin tekrar edilmesine gelince; bu hususla ilgili verdiği örneklerden birisi Mürselat suresinde, 10 defa tekrar edilen “وَيَلِّ يَوْمَئِذٍ الْكٰفِرِيْنَ” (Mürselat, 77/15) ayetidir. Müellif bu tekrarın gerekçesini (ye-nun) fasılasındaki sayı uyumunu muhafaza etmek olduğunu belirtir.⁵² Ancak cumhur müfessirlerine göre Kur'an'daki bu tarz tekrarların birçok hikmeti vardır. Müfessirlerin büyük bir kısmı bu tekrarın manevi bir hususu zihinlere yerleştirmek olduğunu ifade etmişlerdir. “Kur'an'da tekrar eden her ayetin ve kıssanın yeni bir mana ve ibret ihtiva ettiğini” söylemişlerdir.⁵³

Müellifin bu üç fasılayı “19” nazariyesine tatbiki ile ilgili sözlerini okurken, onun ulaştığı neticeleri kabul etmemiz konusunda bizi tereddüde sevk eden hatta onu reddetmemizi sağlayacak birçok noktaya ulaştık. Bu konuda elde ettiğimiz hususlar:

1. Bugün elimizde mevcut bulunan basılı Kur'an'lardaki ayet fasıllarının tespiti Kûfe sayımına göredir. Kûfe sayımı, beş sayımdan sadece birisidir. Birinci bölümde değindiğimiz gibi, bu sayımların birbirlerine üstünlükleri yoktur. Kûfe'lilerin saymayıpta sayımdan düşürdükleri ve aynı zamanda bu sayımda tek kaldıkları ayetlere şu örnekleri verebiliriz:

a- “مَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ” (Araf, 7/29): Kûfe'liler ayet olarak saymışlardır diğerleri ayet olarak saymamışlardır.⁵⁴

b- “إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ” (Enam, 6/78): Kûfeliler ayet olarak saymışlardır diğerleri ayet olarak saymamışlardır.⁵⁵

c- “لَا سَوْفَ تَعْلَمُونَ” (Şuara, 26/49): Kûfe'liler saymamıştır, diğerleri saymıştır.⁵⁶

⁵¹ Suyuti, *Mü'terkü'l-Ekran*, I. 26-31.

⁵² *Kemal'ul-İcaz*, s. 82.

⁵³ Nursi, *el-Mucizet'ül-Kur'aniyye*, ss-. 180.

⁵⁴ Dani, *el-Beyan*, s. 155.

⁵⁵ a.g.e. s. 160.

⁵⁶ a.g.e. s. 196.

d-“فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ” (Zümer, 39/3): Kûfe'liler saymamıştır, diğerleri ayet olarak⁵⁷ saymıştır.

e-“قَالَ اللَّهُ أَعْبُدْ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي” (Zümer, 39/14): Kûfe'liler saymıştır, diğerleri saymamıştır.⁵⁸

f-“فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ” (Zümer, 39/39): Kûfe'liler saymıştır, diğerleri saymamıştır.⁵⁹

Kur'an'daki ayet fasılaları ile ilgili ihtilaf, sayı icazını - Kûfe sayımına göre gerçekleşir- tezini kabul etmeye izin vermemektedir. Çünkü buna benzer ayet sayımı ile ilgi onlarca ihtilaf vardır. Aynı şekilde başkalarının sayımına göre de gerçekleşmez. Kitabın Müellifi bu tehlikeli noktanın araştırmasının sonucuna yapacağı etkiye dikkat etmemiştir.

2. Müellif tezini üzerine bina ettiği üç fasıladan herhangi birinden bahsederken sayımın üzerine kurulduğu belirgin bir temele dayandırmamıştır. Sonu (ye-nun) ile biten birçok ayeti saymamıştır. Bu kelimelerdeki (nun) cemi müzekker salimdeki (nun) değil, kök harflerindeki (nun) dur. Misal olarak; “أَمِينٌ” (Bakara, 2/168), “الْمَدِين” (Neml, 27/79), “مَعِين” (Saffet, 37/45), “الْمُهَيْن” (sebe', 34/14), “عَنْ أَيْمِين” (Nahl, 16/48), “مَكِين” (Tekvir, 81/20), “الْمُهَيْن” (Sebe, 34/14), “لُجْبِين” (Saffet, 37/103) vb. örnekler verilebilir. Aynı şekilde sunu (vav-nun) olan fasılalardan da birçoğunu saymamıştır. Bunlara da şu örnekleri vermek mümkündür. “فَيَكُونُ” (Al-i İmran, 3/49), “الْمَجْنُونُ” (Şuara, 26/27), “وَأَلْ هَارُونَ” (Bakara, 2/248), “مِنَ الْعَيْنُونَ” (Yasin, 36/34), “الْمَشْحُونُ” (Şuara, 26/119), “مَكُونُ” (Tur, 52/24), “الْبُطُونُ” (Saffet, 37/66) vb. ayetleri örnek olarak verebiliriz.

Sonu cemi müzekker salim (ye-nun; vav-nun) ile biten kelimeler ile kelimenin aslından olan (ye-nun; vav-nun) arasında ayırım yapma gerekçesini anlayabilmiş değilim. Fakat sayıya katmadığı fasılalarla saydığı fasılalar iç içedir. Bunların tümü ayetlerin sonlarındaki ses uyumunu gerçekleştirmede müşterektir. Aynı şeyler sonu tenvinli elif veya elifi maksure ile biten kelimelerde de söz konusudur.

⁵⁷ Kemalu'l-İcaz, s. 45-77.

⁵⁸ İbni-Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XIX. 282.

⁵⁹ a.g.e. s. XIX. 299.

3. Her ne kadar müellif ayet sayımında bir yol takip etmiş olsa da açık bir esasa göre yapmamıştır. Kitabı okuyan kimse yazarın sehven veya kasten bazı ayetleri saymadığını görür. Çünkü saymadığı ayetleri saysa, teorisini üzerine inşa ettiği (19) nazariyesi çökecektir. Misal olarak **الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ** **وَعَنِ الْيَمِينِ** (Hicr, 15/91) ayetinde geçen “idin” kelimesi, **عَنِ الشَّمَالِ** (Mearic, 70/37) ayetindeki “عزین” kelimesi cemi müzekker salim olduğu halde saymamıştır. Her iki kelimedede (vav-nun) ile cemi olurlar. (عزون) kelimesi, (عزة) in çoğuludur, “topluluk” manasındadır. Yine aynı şekilde (عضون) kelimesi (عضة) çoğuludur. Her ikisi de cemi müzekker salime tabidir.

Müellifi (عزون - عزين) kelimelerini (ya-nun) fasılalarına dâhil etmekten alıkoyan bir tuhafılık varsa, peki Mü'min suresi 14. ayetinde geçen **وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ**)⁶⁰ ayetindeki (الكافرون) fasılasını saymaktan alıkoyan şey nedir? Bu ayet sayım ehlinin ihtilaf etmediği bir kelimedir ve sayım yaparken baz aldığı Kur'an'da vardır. Sonu (vav-nun) ile biten fasılalara dâhil etmemektedir. Çünkü saydığı takdirde “19” bölünebilirliğini kaybetmektedir.

Aynı şekilde “elifi maksure ile biten Taha ve Necm surelerindeki ayetlerle ilgilide aynı şeyi yapmıştır. Taha suresinde geçen “الْعَلَى” (Taha, 20/4), “وَلَا يَنْسَى” (Taha, 20/52), “الْكَبِيرَى” (Taha, 20/23), “وَأَخْفَى” (Taha, 20/7), kelimeleri ile Necm suresinde geçen “بِالْحَسَنَى” (Necm, 53/52) kelimelerini saymıştır.⁶¹ Ardından sayıyı tutturamadığı için daksille sildi yerlerini de boş bıraktı ve sildikten sonra kalan fasılların toplamına uygun olarak rakamları değiştirdi.

Okuyucu bu işin hikmetini kendi kendine soruyor ve sebebini aynı sayfada buluyor. Benim anladığım, müellif Talak ve Mearic surelerindeki maksure (elif-i maksure) fasıllarını zikretmeyi atlamıştır. Toplamada beş fasıladır. Bu fasılları içeren küçük bir kâğıt yapıştırmak suretiyle 133. sayfaya bunları eklemiştir. Böylece elifi maksure ile biten ayet fasılları beş artarak “19” sayısına bölünme özelliğini kay-

⁶⁰ *Kemalu'l-İcaz*, s. 70.

⁶¹ a.g.e s. 137-133.

betmiştir. Müellif sayı “19” sayısına bölünebilsin diye Taha ve Necm surelerinden beş fasılayı kaldırmıştır.

Daha ilginç olanı Müellif, Taha ve Necm Surelerindeki saymadığı bu kelimelerin benzerini diğer surelerde saymıştır. Necm Suresinde sayılmayıp kaldırılan “بِالْحُسْنَى” (Necm, 53/52) fasılasını Müellif, Leyl Suresinde iki defa saymıştır. Taha Suresinde sayılmayıp kaldırılan “الْكَوْبَى” (Taha, 20/23), fasılasını Müellif, Naziat Suresinde iki defa saymıştır.⁶²

Eğer sayıların dili içtihadı ve yorumu kabul etmez ise, Kitabın üzerine bina edildiği ana düşünce olan -Kur’an fası-lalarının toplamı “19” sayısına bölünebilir- düşüncesinin geçerliliği yoktur. Bu sahih bir temel üzerine bina edilmeyen bir tevehhümden ibarettir. Aynı zamanda “19” nazariyesinin çürütülmesi, gün geçtikçe parlaklığı artan, açığa çıkan ve uydurulmuş şüpheli sözlerin ardına düşmeye ihtiyaç duymayan Kur’an’ın icazından bir şey eksiltmez.

“19” Rakamı Kutsal Bir Rakamdır

Müellif, okuyucuya bu sayının “19” Kur’an düzeninin temelini oluşturduğu gibi, Kâinatın üzerine inşa edildiği temel de oluşturur diyebilmek için kitabını bu başlıkla bitirmiştir. Müellif bu düşünceyi, Reşat Halife’nin “19” sayısı ile ilgili nazariyesine yeni bir ilave olarak kabul etmektedir. Bu konuda şöyle demektedir. “Reşat halife (1983) “**Mucizet’ül Kur’an’il-Kerim**” adlı kitabında Müddesir Suresi 30. ayetine istinaden, Kur’an’da müthiş bir hesap düzeninin olduğunu, aynı zamanda “19” ve katlarının sayılması sonucunda Kur’an’da maddi bir mucizenin varlığını keşfettiğinden beri “19” sayısına “Kur’an’ın Sabiti/Değişmeyi” adını vermiştir. İlmî araştırmalar üç gök-güneş, dünya ve ay- cisminin hareketlerinin birbirine bağlı olduğunu ispatlamıştır. Bu hareketler insanın eskiden beri zamanı saymak için kullandığı takvimin temelini oluşturan doğa cisimleridir. “19” sayısı sadece Kur’an’ın sabiti (değişmeyi) değil, aynı zamanda semavi bir sayıdır. Bunda da bir gariplikte yoktur. Çünkü

⁶² a.g.e. s. 136.

Kur'an aslında baştan sona kadar semavi bir kitaptır.⁶³

Müellif daha sonra Kur'an'ın nüzulüne dair birkaç ayet zikrettikten sonra “üç semavi öge olan yer, güneş, ay ve aralarındaki hareketler, bunları dayanak olarak kabul eden takvimler ve “19” sayısı ile alakası” bu sayının semavi olduğunu gösterir dedi.⁶⁴

Müellif takvimden ve dayandığı esaslardan, kameri ay ve güneş yılından bahsettikten sonra, Meton döngüsünden geçiş yapmıştır. Meton⁶⁵ döngüsüne göre 19 güneş yılı 235 Kameri ay yaptığını söylemektedir. Her bir yeni güneş döngüsünde, yılın aynı günlerinde Ay'ın görünümü değişmez. Bu döngünün Yahudiler sürgünden sonra Filistin'e döndükleri zaman kullanıldığı gibi, Babiller ve Asurlular tarafından da bilindiğinde işaret etmiştir. Aynı şekilde büyük ölçüde Hıristiyanlar tarafından da kullanılmıştır. Hıristiyanlar bu sayıya altın sayı ismini vermişlerdir. Araplarda İslam'dan önce ve İslam'dan sonra kısa bir müddet kullanmışlardır.

Yazarın açıklamalarından Arapların İslamdan önce ve sonra Meton döngüsünün nasıl kullandıkları açık değildir. Fakat Müellif sözüne devam ederek Yahudi, İbrani ve Miladi (Mesihî) takvimlerden bahsetmiştir. Ardından sözü Hicri ve İslami takvime getirmiştir. Üç Semavi dinin müntesipleri-her ne kadar Hıristiyanlar iş hayatlarında güneş takvimini kullansalar da- dini günlerin tespitinde ay takvimini kullandıklarını söylemiştir.

Müellif üç takvimlerden, güneş ve ay gününün uzunluğundan, Güneş yılı ile Kameri yıl arasındaki alakadan bahsettikten sonra şu neticeye ulaşır: “İbrani, Hicri ve Miladi takvimler üzerine yapılan çalışmalardan açıkça anlaşılıyor

⁶³ *Kemalu'l-İcaz*, s. 141.

⁶⁴ a.g.e. s. 142- 147.

⁶⁵ Adını Atinalı Meton' dan alan 19 güneş yılının 235 Ay döngüsüne (iki ardışık yeni Ay arasında geçen süre) veya 254 sidereal Ay döngüsüne (sabit bir yıldız konumuna bağlantılı olarak Ay'ın aynı konumu tekrar almasına kadar geçen süre) eşit olduğu döngüdür. Meton döngüsü güneş yılıyla lunar ay arasındaki ilişkiyi tanımlar. Yunan gök bilimci Meton Atina'daki Akropolis'in yakınlarında bulunan Pnyx (Piniks) tepesinde M.Ö. 432 yılında yaptığı gözlemlerinin sonuçlarından yola çıkarak daha sonra Meton döngüsü olarak adlandırılan hesaplamaları yapmıştır.

ki, Yahudiler takvimlerinde hicri takvime tabi oluyorlar. Aynı şekilde İbrani yılının oluşturan aylarda Kameri aylardır. Kameri aylar ile Güneş yılları arasındaki uyum ancak 19 güneş yılının olmasıyla gerçekleşir. Miladi takvim içinde aynı şey söz konusudur. Aynı şekilde Hıristiyan din adamları Paskalya bayramının zamanını Nisan veya Martta gerçekleşen ayın hilalini görmeye tespit ederler. Her “19” yılda aynı şey tekrar eder. Buradan Hicri takvim ve semavi bir sayı olarak, “19” sayısının önemi ortaya çıkar. Müellifin “Meton” döngüsüyle ilgili söyledikleri ile ilgili bir açıklama yapmayacağım. Bu konuda sözü işin ehli Astronomi bilginlerine bırakıyorum. Fakat üç takvim arasında bağ kurma çabası, Yahudilerin hicri takvime tabi oldukları iddiası ve Miladi takvim ile ilgili söyledikleri üzerinde duracağım. Çeşitli din mensuplarının yada çok sayıda milletin, zamanı belirlemede ve takvimi bina etmede güneşin ve ayın hareketlerini baz almaları, onların Hicri veya İslami takvime tabi olduklarını söylemeye yeterli değildir. Güneş ve ayın gözlenmesi bütün zaman ve mekânlarda herkese mutad olan şeydir. Zamanı ve takvimi belirlemede insanın bunların (güneş-ay) yerine kullanacağı başka bir şeyde yoktur.

Tarihin şahitliği ve acı gerçekler üç takvime tabi olanlar arasındaki bu gibi, ılımlı insani bakışa müsamaha göstermez. Hepsi zamanı belirlerken güneşe ve aya baksalar da, bu aynı takvime tabi oldukları anlamına gelmez.

Hicri takvim ile “19” sayısı arasında bağ kurma çabasının tarihte hiçbir dayanağı yoktur. Gerçekle de hiçbir alakası yoktur. Her “19” güneş yılında bir, ayın konumlarının tekrarlanması doğru olsa bile, “19” sayısının ne “semavi bir sayı” ne de “Kur’an’i bir sayı” olduğunu söylemek için yeterli değildir. “19” sayısı ile ilgili bu abartı ve lüzumsuz çaba sanki aynı merkezden yönlendirilen bir husustur.

“**Kemal’ül-İ’caz fi’l-Kur’an’il Kerim**” adlı kitapta değerlendirmeye değer başka hususlar var olmasına rağmen, konu makul olan hacmin dışına çıkmaması için, bu hususların en tehlikelisi olan temel konuyu değerlendirmekle yetindim.

Allah hakkı söyler ve doğru yola iletir.

Sonuç

Okuyucunun bu sözde bana katılacağını düşünüyorum. Bir yönüyle sayı icazı hakikattir. Diğer yönüyle, ise tevehhüm veya bir kurgu olduğudur. Kur'an'da mevcut aynı sayıda zıt anlamlı kelimelerin olduğu inkâr edilemeyecek bir gerçektir. Bu da Hz. Peygamberin Kur'an'ı vahiy yoluyla aldığı bir ifadesidir. Diğer delillerle beraber âlimlerin bahsetmiş olduğu bu çeşit sayı icazı (adı ister icaz ister peygamberin doğruluğuna delil olsun) kibirlilik taslayan kimse- nin dışında hiçbir kişinin inkâr edemeyeceği bir hakikattir.

“19” sayısına bağlı icaza gelince kurgu ve aslı olmayan bir iddiadan ibarettir. Bu konuda söz söyleyenler; amacı Kur'an'ın icazını ortaya koymak olmayan eğri-büğrü yollar tutan, bunu ispatlamak için birçok tahrifat yapan insanlardır. Amaçları bu sayıya sihirli bir anlam yüklemektir. İslam bilginleri bu nazariye ile Bahailik arasında bir ilişkinin olduğunu söylemişlerdir.

“**Kemalu'l İcaz fi'l-Kur'an'il Kerim**” kitabına gelince, yazarının iyi niyetli olmadığını düşündürecek herhangi bir şey yoktur. Ancak Reşat Halifenin nazariyesini kaynak aldığı için haktan saptığını gördüm. Kitapta tartışmaya açık birçok nokta olmasına rağmen amacım okuyucuya bu kitabın dayanaklarının zayıflığını ve Müellifin tuttuğu yolun çelişkili olduğunu göstermektir. Gaye ne kadar değerli olursa olsun ilmi araştırma, prensiplerinin dışına çıkmayı kabul etmez.

Kaynakça

- Kellak, İdris, *Leyse Fi'l İslami-Takdisu'l-Erkam*, Musul, 1980.
- Endrabi, Ahmed b. Ali Ebi Ömer, *el-İdah Fil-Kıraat*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (sayı 1350).
- İbnul Cevzi, Ebu'l Ferac Abdurrahman b. Ali, *Fünun'ul-Efnan Fi Acaibi Ulum'il-Kuran* (thk. Dr. Reşid Abdurrahman el-Abidi), Irak, 1988.
- Hüseyin Naci, Muhammed Muhyiddin, “*Fitnetü'l-Karn'il-İşrin*” Kuveyt 1985.
- Halidi, Salahaddin Abdulfettah, “*el-Beyan Fi İcaz'il- Kuran*”

- Dar'ul Ammar, Amman 1992.
- Dani, Ebu Amr Osman ibni Said, *el-Beyan Fi Addi-Eyil-Kuran* (thk. Dr. Ğanim Kaduri Hamd, Kuveyt 1994).
- İbn Ebi Davud, Abdurrahman b. Süleyman, *Kitab'ul-Mesahif* (thk. Eşir Cefri) Matbaatu'l-Rahmaniye, Mısır, 1936.
- Halife, Reşat, "Reşat Halife İle Röportaj" Mısır, Ruzu'l Yusuf Dergisinde Yayınlanmış, 1980.
- Suyuti, Abdurrahman b. Ebi Bekr, "el-İtkan Fi Ulum'il-Kuran" (thk. Muhammed Ebul-Fadl İbrahim, Kahire 1967).
- Suyuti, "Mu'terek'ül-Ekran Fi-İ'cazil-Kuran" Daru'l-Kutubi el-İlmiyye Beyrut, 1988.
- Adil Kemal Cemil, "Kemalu'l-İ'caz Fil-Kuran'il-Kerim", Divan matbaası, Bağdat, 2001.
- Nevfel, Abdurrezzak, "el İ'cazu'l-Adedi Fil Kuran'il-Kerim", Ş'ab Matbaası, Kahire, 1975.
- Samirai, Fadl Salih, "el-Ta'biril-Kur'ani" Menşurat Beytil Hikme, Bağdat, 1988.
- Dr. Fadl Abbas, Sena' Fadl Abbas, "İcaz el-Kuran'il Kerim" Daru'l Furkan, Amman, 1991.
- Hesnevi, Muhammed, "el-Fasiletü Fil-Kuran", Daru'l Ammar, Amman.
- Dr. Muhsin Abdulhamid, "Hakikatü'l-Babiye ve'l- Bahaiyye, Bağdat, 1980.
- İbn-Manzur, Muhammed b. Mükrem, "Lisanu'l-Arab", Bolak Baskısı.
- İbnu Nedim, Muhammed b. İshak, "el- Fihrist" (thk. Rıda Tecded) Tahran, 1971.
- El-Nesefi, Abdullah b. Ahmed, "Medarik'ul-Tenzil Ve Hakaiku'l-Te'vil", Darul-Kitab'il-Arabi, Beyrut.
- Nursi, Bedizzaman said, "el-Mucizet'ül-Kuraniyye" (ter. İhsan Kasım Salih), Matabat'ul Reşid, Bağdat 1990.
- İbnu'l Vesik el-Endülüsi, İbrahim b. Muhammed, "el- Cami'ul-Lime Yehtacu-İleyhi Min-Resmi'l-Mushaf" (thk. Dr. Ğanim Kaduri Hamd), Matbaatul Ani, Bağdat, 1988.

Kitap Tanıtımı

İslâm Hukuku Açısından Nişanlılık

Nuri KAHVECİ

Rağbet Yayınları, 1. baskı İstanbul 2007, 204 sayfa
(ISBN: 978-975-6373-83-5)

Muhammed ERİNÇ*

Sosyal bir varlık olan insan, her zaman bir topluluğun parçası olmak zorundadır. Toplumsal yapının temelinde ise en küçük birim olarak aile yer almaktadır. Aileyi oluşturan asıl nokta ise birbirine yabancı, karşıt cins iki kişinin hür iradeleriyle dini ve kültürel gerekleri yerine getirmeleriyle oluşturdukları evlilik müessesesidir. Evlilik olgusu kadın ve erkek için yeni bir hayatı başlatır. Karşılıklı sevgi ve saygıyla kurulan aile ile birbirlerine yabancı olan kadın ve erkeğin aralarındaki ilişkiyi resmileştirir.

Evlilik olgusu; söz, nişan, düğün ve nikâh aşamalarından oluşmakta ve bir süreç içerisinde gerçekleşmektedir. Toplumumuzda evlilik için ilk adım söz kesme ile başlamakta kısa veya uzun bir nişanlılık döneminden sonra evlilik gelmektedir. Ailenin daha sağlıklı bir temele oturtulması amacını gerçekleştiren nişanlanma olgusu genel olarak örf ve adetlere dayanmakta olup hukukun düzenlemesine daima ihtiyaç duymaktadır. Toplumsal yaşamda arzu edilmeyen hoşnutsuzlukların oluşmaması için de aile, hukukun ve toplumsal ahlakın belirlediği sınırlar içerisinde oluşturulmalıdır. Fert ve toplum açısından ağır sonuçlar oluşturmaması için ailelerin sağlam bir temelde kurulması gerekir. Sağlıklı bir ailenin oluşmasına olumsuz etki eden engeller kaldırılmalı ve düzenlemeler yapılmalıdır.

Medeni bir sözleşme olan nikâhtan/evlenmeden önce hazırlık evresi olarak nişanlanmanın bulunması yönüyle

* KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

evlenme diğer akitlerden ayrılır. Nikâhın kıyılması yani evlenme için nişanlılık bir zorunluluk değildir. Bununla birlikte bütün toplumlarda evlilik öncesinde kısa veya uzun süren nişanlanma dönemi bulunmaktadır. Nikâhın çok çeşitli versiyonunun bulunduğu Cahiliyye Araplarında nişanlılık olgusu olmadığından dolayı İslam'ın ilk dönemlerinde nişanlılık yaygın değildi. Kültürün bir parçası olan nişanlılık olgusu Batı'daki uygulamaların etkisiyle sonraki İslam hukukçuları tarafından ele alınmış ve bununla ilgili esaslar belirlenmiştir. Nişanlanma ile ilgili uygulamalar zamanla değiştiğinden dolayı bununla ilgili hukuki düzenlemeler de zamana ve şartlara göre değişmektedir. *İslâm Hukuku Açısından Nişanlılık* kitabının ele aldığı konu üzerinde daha önce oluşturulmuş müstakil eser bulunmamaktadır (s.6). Telif edilen eser, bu alanda yapılan ilk çalışmalardan olduğundan önemlidir.

İslâm Hukuku Açısından Nişanlılık adlı kitap giriş kısmı ve sonrasındaki iki bölümden oluşmaktadır. Nişanlanma süreci ve nişanlılık olgusunun ele alındığı birinci bölümden önce bu evreye hazırlıktan bahsedilmektedir. Neslin devamı ve oluşturulan kültürel birikimin aktarılmasına yardımcı olan evlilik birliği toplumun geleceğini teminat altına alan yegâne kurumdur. Evlilik birliği bütün toplumlar için önemli olduğundan dolayı evlilik kurumu sağlıklı oluşur ve sağlıklı bir şekilde devam ederse o kadar çok fayda sağlar. Bundan dolayı kitabın giriş kısmında "Evlilik Birliği ve Önemi" ilk olarak ele alınmıştır. Ayetler ışığında insanın önemi- ne değinildikten sonra toplumun temel taşı olan aile kurumu incelenmiştir. Kur'an ve Sünnetten örneklerle evlilik ve aile konusu aktarılmıştır. Evlilik öncesi ilişkiler ise; "Eş Seçiminde Göz Önünde Bulundurulacak Hususlar" ve "Evlenecek Olanların Birbirleriyle Görüşmeleri" alt başlıklarında ele alınmıştır. İslam âlimleri ebeveynin öncelikli görevlerinden olan çocuk terbiyesi için ilk adımı eş seçimi ve helal rızıkla beslenmeye kadar geriye götürürler. Bu bakımdan kadın ve erkek açısından eş seçimi hayat biçimlerini ve hayat felsefelerini derinden etkiler. Eş seçimi ve eş seçimindeki kriterler Peygamber Efendimizin hadisleri referansında ince-

lenmiştir. Bu konuyla ilgili olarak İslam'da eş seçimini erkeğin yanında kadının da yapabileceği vurgulanmıştır. Evlenme isteğinde kadın ile erkeğin birbirlerini beğenmeleri ve anlaşabileceklerinden emin olmaları gerekir. Bunun için evlenmek isteyen kişilerin birbirlerini görmeleri gerektiği ve tarafların birbirlerini hem fikri hem de fiziki bakımdan tanıma imkânı bulması önemlidir. Evlenecek olanların birbirlerini daha yakından tanımak için görüşmelerinde dikkat edecekleri hususlar ve görüşmenin sınırları etraflıca incelenmiştir. Kişiler açısından, kendisiyle aynı anlayışı, örf ve adetleri paylaşan dar muhitlerde yapılan evliliklerin daha başarılı olduğuna dikkat çekilmiştir. Evlenecek tarafların birbirlerini hangi yönleriyle tanınması gerektiği ve evlilik öncesinde neleri araştırmalarının önemli olduğu açıklanmıştır.

Kitabın birinci bölüm “Nişanlanma ve Nişanlılık” adına taşımaktadır. Kız isteme, söz kesme, söz verme ve nişanlanma uygulamalarını kapsayan ‘hitbe’ kavramının açıklanmasıyla konuya başlanmıştır. Hitbe kavramının karşılığı dilimizde nişanlılık olup hukuken nasıl başlayacağından, nişanlılık sürecine niçin ihtiyaç duyulduğundan ve İslam hukukunda mevcut hükümlerden bahsedilmiştir. “Nişanlanmanın Önemi” alt başlığında nişanlanmanın bir evlilik vaadi olduğundan ve nişanlılık süreci ele alınmıştır. Nişanlılık süresi hakkında, fazla uzun tutulmaması, mümkün olan en kısa zamanda evliliğin gerçekleştirilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Nişanlanmanın evlenecek taraflar yanında onların aileleri açısından da hukuki ve sosyal açılardan içerdiği faydalara işaret edilmiştir. Nişanlanma olgusunun çeşitli ülkelerde hukuki olarak nasıl ele alındığı aktarılmıştır. Burada eski hukuklardan da bahsedilmiş ve İslam hukuku açısından nişanlanmanın meşru kabul edilmesinin sebebi etraflıca açıklanmıştır.

“Nişanlanma” alt başlığında ise nişanlanmanın insanlık tarihi kadar eski olduğu, bütün toplumlarda yer aldığı ifade edilmektedir. Köklü hukuk sistemlerinde yer alan nişanın, Eski Türklerde ise ‘kalın’ diye anılan kurumla bağ-

landığına dikkat çekilmekte, Osmanlı'da nişanlanma anlamında 'namzed olma' tabirinin kullanıldığı açıklanmaktadır. Nişanlanmanın bir akit değil, bir vaad olduğu ve taraflara evlenme mecburiyeti yüklediği detaylarıyla birlikte anlatılmıştır. Bu önemli iki duruma kitabın farklı yerlerinde değinilmiştir. Evlenme mecburiyeti yüklemeyen nişanın taraflardan herhangi biri tarafından bozulabileceği de kitapta etraflıca işlenen bir konudur. Hukuk tarihimizde 'nişanlılık' tabirinin ilk defa ne zaman kullanıldığı, evliliğin hukuken geçerli olarak oluşturulabilmesi için söz veya nişan merasimine gerek olup olmadığına değinilmiş ve "nişansız nikâh olmaz" sözü açıklanmıştır. Nişanlanma sürecinin hukuken ne zamana kadar devam edeceği açıklanmış ve nişanlanmanın Türk Medeni Kanunu'na göre bir hukuk akdi olduğu bildirilmiştir. Müellif, İslam hukukçuları tarafından hitbe (nişanlılık) tanımlanırken kullanılan "akdin bulunmaması" ifadesini yorumlamıştır. Bu ifadeyle nişanlanmada nikâh akdinin meydana gelmeyeceğinin anlatılmak istendiğini bildirmiştir. Müellif Kahveci, nişanlılığı evlilik akdinden bağımsız bir akit olarak ele almış ve nişanlılık ilişkisini bir takım sonuçlar doğuran akitler arasında kabul etmenin İslam hukukunun genel gayesine daha uygun olacağı kanaatini ifade etmiştir. Konuyla ilgili iki noktaya dikkat çekmiştir. Bunlardan birincisi nişanlanmanın bir evlilik vaadi olduğu, İslam hukuku açısından taraflara evlilik mecburiyeti yüklediğidir. İkinci olarak ise evlilik birliğinin sağladığı beraber yaşama hakkını nişanlılık ilişkisinin taraflara vermediğidir.

"Nişanlanmanın Hukuki Mahiyeti" başlıklı konuda nişanlanmanın hukuki mahiyetini açıklamaya çalışan nazariyeler üç başlık altında ele alınmıştır. Bu nazariyelerle ilgili bilgilerin yanı sıra yapılan eleştirilere de değinilmiştir. Bunlar; ön sözleşme nazariyesi, bağımsız sözleşme nazariyesi ve karar nazariyesidir. Yukarıda belirttiğimiz gibi müellif nişanlanmayı müstakil bir akit olarak görmektedir. Fakat kendine özgü niteliklere sahip aile hukukuyla ilgili bir akit olarak değerlendirdiği nişanlanma ile diğer akitler arasında farklılıkların olduğunu da vurgulamaktadır.

Nişanlanmanın bir olgu, nişanlılığın ise bir süreç olduğu belirtilerek şekil bakımından nişanlanma konusu ele alınmıştır. “Nişanlıların Görüşmeleri” başlığıyla devam edilmiş ve nişanlıların görüşmelerinde dikkat edecekleri hususlar belirtilmiştir. Günümüzde yaşanan ve karşılaşılan en önemli problemlerden biri söz veya nişandan sonra yapılan nikâh akdi olup bu durum “Nişanda Nikâh Olgusu” başlığı altında ele alınmıştır. Bu dönemde nikâhın yapılmasıyla meydana çıkan birçok sakınca İslam hukuku açısından irdelenmiştir. Halvet konusuna da değinilen bu başlık altında nikâh akdi yapıldığı anda nişanlılığın hukuken sona ereceği ve evlilik ilişkisinin başlayacağı vurgulanmıştır. Müellif Kahveci, nişanlılık döneminde halk arasında ‘dini nikâh’ diye bilinen nikâh akdi yanında Medeni Kanun’a göre resmi nikâh akdinin yapılmasını da uygun görmemektedir.

“Nişanlanmanın Meydana Gelmesi” başlıklı konuda nişanlanmanın olumlu ve olumsuz nitelikli şartlarından bahsedilmiştir. “Nişanlanmanın Şartları”nda ise ehliyet, temsil ve irade beyanı aile hukuku açısından etraflıca incelenmiştir. Evlilik engeli oluşturan durumlar, birkaç istisna dışında nişanlanma için de engel teşkil etmektedir. “Nişanlanma Manileri” konusu altı alt başlık halinde ele alınmıştır. “Nişanlanmanın Hükümsüzlüğü” başlıklı konu beş madde olarak incelenmiş ve nişanın batıl olması irdelenmiştir. Nişanlanmada iradeyi sakatlayan durumların ele alındığı konudan sonra “Nişanlanmanın Hukuki Neticeleri” üç alt konu olarak anlatılmıştır.

İkinci bölümün ana konusu “Nişanlılığın Sona Ermesi” olup; “Nişanlılığı Sona Erdiren Sebepler” ve “Nişanı Bozmanın Hukuki Neticeleri” ana başlıklarından ve bunların ele alındığı alt başlıklardan oluşmaktadır. Nişanlılığı sona erdiren sebepler yedi başlıkta incelendikten sonra İslam hukuku açısından önemli bir konu olan nişanın bozulmasının sonuçları geniş bir şekilde incelenmiştir. “Nişanı Bozmanın Hukuki Neticeleri” konusu kitabın en önemli konularından biridir. Zira nişanın bozulmasıyla ortaya birden çok problem çık-

maktadır. Bu problemlerin çoğunun çözümü İslam hukukunda ve Medeni hukukta sonuca bağlanmış değildir. Müellif özellikle bu konuda her iki hukuk verilerini tetkik ederken kendi görüşlerini de aktarmıştır. Nişanlılık, nişanlılara evlenme mecburiyeti yüklenmediğinden dolayı nişanlılık ilişkisini taraflar anlaşarak bitirebilecekleri (ikâle) gibi taraflardan biri herhangi bir sebep bildirmeden tek taraflı olarak da bitirebilir. Nişanın sona ermesiyle birlikte mehire mahsuben verilmiş olan mal ve paranın durumuyla, nişanlılıkta karşılıklı verilen hediyelerin durumu ele alınmıştır. Özellikle nişanlılıkta hediyeler konusunda dört mezhebin görüşleri tek tek ele alınmış, Medeni hukuktaki veriler de aktarılmış ve müellif bu konuda kendi kanaatini de bildirmiştir. Haklı bir sebep olmaksızın nişan bozulduğunda taraflardan birinin maddi ve/veya manevi zarar görmesi halinde karşı taraftan tazminat alıp alamayacağı, “Nişanın Bozulmasında Tazminat” başlığı altında geniş bir şekilde ele alınmıştır. Tazminat olgusu İslam hukuku açısından incelendikten sonra tazminatın tarihi gelişimine değinilmiştir. Nişanın bozulması dolayısıyla maddi tazminat hakkının olup olmadığı, tazminat hakkının hangi durumlarda doğacağı, maddi tazminatın mahiyeti, hangi masrafların tazminat kapsamına gireceği ayrı ayrı incelenmiştir. Maddi tazminatın hukuki dayanakları aktarıldıktan sonra maddi tazminattan söz edebilmenin şartları ve kusurlu olan nişanlı tarafın tazmin edilmesi gereken zarar belirtilmiştir. Ayrılan nişanlıların dışında kalan üçüncü şahısların tazminat durumu da ele alındıktan sonra maddi tazminatın miktarı konusu üzerinde durulmuştur. Maddi tazminat talebinde hak sahibi, tazminat talebinde kusurun rolü ve maddi tazminatın kapsamı gibi konularda teknik bilgiler verildikten sonra manevi tazminat konusuna geçilmiştir.

“Nişanın Bozulmasından Doğan Manevi Tazminat” konusuna manevi tazminatın tarifi yapılarak başlanmış ve konu İslam hukuku ve diğer medeni hukuklar açısından incelenmiştir. Manevi tazminatın mahiyeti, hukuki dayanakları, gerekliliği ve şartları üzerinde durulmuştur. Manevi

tazminatın miktarı ve şekli incelenmiş manevi tazminat talebinin mahiyeti ve buna bağlı sonuçlar, hak sahibi, manevi tazminatın intikal ve devri incelenerek ikinci bölüm bitirilmiştir. Kitabın “Sonuç” kısmında ise kitaptaki konuların özeti yapılmıştır.

Sonuç

Aile, toplumun temel taşı olmasının yanı sıra sağlıklı bir toplumsal yapının oluşmasında ana unsurdur. Çocuklar, neslin devamını sağlayan ailede gelişimlerinin yanında kimlik ve kişiliklerini de kazanmaktadır. Ayrıca inançlar, değerler, gelenek ve görenekler ile iyi ve güzel alışkanlıklar da ilk olarak sağlıklı bir şekilde aile içerisinde kazanılmaktadır. Hukuk düzenine yardımcı olan aile sosyal kurumların başında gelmektedir. Aileyi oluşturma hukuk düzenine uygun bir evlilik sürecinin başlamasıyla mümkün olmaktadır. Dinimiz meşru bir zeminde evlilik birliğini oluşturmaya önem verdiği gibi onun en güzel şekilde korunması ve sürdürülmesi hususunda da aynı ehemmiyetin gösterilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ailenin sevgi ve saygı bağlarıyla birbirlerine bağlanması toplumsal zorunluluktur. Aile yuvası kurmak için evlenecek olan kişiler birbirlerini tamamlar mahiyette tek vücut gibi olmalıdırlar. Bunun gerçekleşmesi için de, kadın veya erkek, tarafların eş seçiminden başlayarak bir takım ön tedbirler almaları sağlam bir yuva kurmada önemli ön şartlar arasındadır. Nişanlılık da, evlenecek olan kişilerin ve ailelerinin birbirlerini yakından tanımalarına imkân veren ve ailenin daha sağlam bir temele oturtulması için oluşturulmuş bir sosyal mekanizmadır.

Nişanlanma, şartları uygun bir kadın ile bir erkeğin birbirlerine karşılıklı olarak evlilik vaadinde bulunmalarından ibarettir. Nişanlanma, taraflara evlenme mecburiyeti yüklenmediğinden dolayı nişanlılık ilişkisi bozulma ihtimalini beraberinde taşır. Evlilik öncesinde yer alan nişanlılık her ferdi ve her aileyi ilgilendirmesine rağmen hukuki olarak sağlam temellere bağlanmamıştır. Böyle önemli bir müessese

sadece örf ve adetlere bırakıldığı zaman ortaya çıkan dini ve hukuki problemleri çözmek mümkün olmamaktadır. *İslâm Hukuku Açısından Nişanlılık* kitabı bu alanda yazılmış ilk eserlerdendir. Eserde nişanlılık hem İslam hukuku açısından hem de medeni hukuk açısından ele alınmıştır. Nişanlılıkta nelere dikkat edilmesi gerektiği, nişanlılık sürecinde ortaya çıkabilecek problemleri önlemek için yapılması gerekenler ve nişanlılığın evlilik dışında bitirilmesi halinde oluşan problemler etraflıca tetkik edilmiştir. Müellif nişanlılık konusunda, hem İslam hukukundaki hem de medeni hukuktaki bilgi birikimini aktardığı gibi yeri geldiğinde bir İslam hukukçusu olarak kendi görüş ve önerilerini de beyan etmiştir. Özellikle nişanın bozulmasından olumsuz etkilenen tarafın maddi-manevi tazminat alma durumu, İslam hukuku ve modern hukukta ya tam olarak ele alınmamış ya da sağlam temellere bağlanmamıştır. Nişanın bozulmasından dolayı mağdur olan tarafın alması gereken maddi tazminat ve özellikle manevi tazminat konusunda müellifin değerli görüşleri önem arz etmektedir.