

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

ULÛMÜ'L-KUR'ÂN AÇISINDAN MENÂHİLÜ'L-İRFÂN

REYHAN ÇAĞLAYAN ALTUN

DOKTORA TEZİ

Danışman: Doç. Dr. Ekrem GÜLŞEN

TEMMUZ-2021

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

ULÛMÜ’L-KUR’ÂN AÇISINDAN MENÂHİLÜ’L-İRFÂN

DOKTORA TEZİ

Reyhan ÇAĞLAYAN ALTUN

**Enstitü Ana Bilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Tefsir**

**“Bu tez 12/07/2021 tarihinde yüzyüze olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan
jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”**

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL	BAŞARILI
Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK	BAŞARILI
Prof. Dr. Alican DAĞDEVİREN	BAŞARILI
Doç. Dr. Ekrem GÜLŞEN	BAŞARILI
Doç. Dr. Sezai KÜÇÜK	BAŞARILI

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukukî sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

Reyhan ÇAĞLAYAN ALTUN

12 Temmuz 2021

ÖNSÖZ

İnsan karakterinin oluşumunda bir kısım genetik özellikler belirleyici olmakla birlikte çevrenin etkisini de gözardı etmek mümkün değildir. İlmî araştırmalar yapan ve eser veren her ilim ehlinin de bu gerçeklikten uzak kalması mümkün değildir. Çalışmamıza konu olan eserin sahibi Zürkânî'ye de Mısır'daki siyasî ve sosyal şartların konu seçimi ve işleyişinde etki ettiği görülmektedir.

Kur'ân ilimlerine dair incelemeye tabi tuttuğumuz eseri, muhtevasındaki konular çerçevesinde ele almayı tercih ettik. İlmî bir miras olarak kalacağını umut ettiğimiz çalışmamız, nice zahmet ve uzun bir sürecin ürünüdür. Bu merhaleyi muvaffakiyet ile tamamlayarak müellifin “*Menâhilü'l-İrfân*” adlı eserini ilim çevrelerine tanıttığımız için mutluyuz, bahtiyarız.

Çalışmamızın her aşamasında verdiği katkılarından dolayı danışmanım Doç. Dr. Ekrem Gülşen'e teşekkür ederim. Akademik desteklerini esirgemediği yol gösterip didaktik ve anlayışlı tavırlarıyla tezimize yön veren başta danışmanım olmak üzere tez izleme komitesindeki hocalarım Prof. Dr. Levent Öztürk ve Doç. Dr. Sezai Küçük'e şükran borçluyum. Tez konusunun belirlenmesinde görüş ve önerileriyle yardımcı olan Prof. Dr. Muhammet Aydın'a ve çalışmamızın ilerlemesine katkıda bulunan Prof. Dr. Alican Dağdeviren'e teşekkürlerimi sunarım.

En başından günümüze kadar gerek derslerde gerek fikir ve teveccühleriyle tezimizin olgunluk kazanması sırasında üzerimizde hakkı ve emeği bulunan tüm değerli hocalarımı burada hayırla yâd etmek isterim. Dil ve imlâ açısından çalışmamızı dikkatlice okuyup eleştirileriyle katkıda bulunan Dr. Öğretim Üyesi Yasemin Sarı'ya medyun-u şükranım. Akademik desteklerini aldığımız Doç. Dr. Semra Aktaş Polat ve Dr. Öğretim Üyesi Serkan Polat'a teşekkür ediyorum.

Hayatın her alanında ulu bir çınar gibi gölgesini esirgemeyip sürekli ilimle meşgul olmaya teşvik eden ve tezin yazım aşamasında rahmet-i Rahman'a kavuşan değerli babacığma, pek çok konuda istişare ettiğim ve hasta olduğunda dahi okula bir gün bile kahvaltısız göndermeyen fedakâr anneciğime ve varlıklarıyla mutluluk duyduğum aile üyelerime minnettardım. Her daim yanımda olan Nagihan Koç'a ve hiçbir yardımdan

kaçınmayan Ayten Kızıltepe'ye teşekkürlerimi arz ederim. Bu süreci hitamüh-ü misk ile taçlandırmada manevî desteğini esirgemeyip her daim yanımda olan değerli eşim Fatih Altun'a can-ı gönülden müteşekkirim.

Gayret bizden, muvaffakiyet Allah'tandır.

Reyhan ÇAĞLAYAN ALTUN

12 Temmuz 2021



İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi

GİRİŞ.....	1

BÖLÜM 1: ULÛMÜ'L-KUR'ÂN LİTERATÜRÜ VE MENÂHİLÜ'L-İRFÂN'IN BU LİTERATÜRDEKİ YERİ.....	8

1.1. Ulûmü'l-Kur'ân Kavramı	8
1.1.1. Tanımı	8
1.1.2. Konusu	9
1.1.3. Gayesi ve Faydaları	10
1.1.4. Doğuşu	10
1.1.5. Gelişimi	15
1.1.5.1. Müstakil Bir İlim Olup Olmaması Meselesi	17
1.1.5.2. İçerik Olarak Ulûmü'l-Kur'ân ve Usûlü't-Tefsir	18
1.1.6. Ulûmü'l-Kur'ân ile İlgili Eserler	20
1.2. Menâhilü'l-İrfân ve Literatürdeki Yeri.....	21
1.2.1. Menâhilü'l-İrfân'ın Tanıtımı	21
1.2.1.1. Müellifi	21
1.2.1.2. Konusu	34
1.2.1.3. Yazılış Sebebi.....	36
1.2.1.4. Metodu.....	36
1.2.1.5. Kaynakları	39
1.2.2. Menâhilü'l-İrfân'ın Literatürdeki Yeri	51
1.2.2.1. İlmî Değeri	51
1.2.2.2. Eleştirilen Yönleri	54

BÖLÜM 2: ULÛMÜ'L-KUR'ÂN AÇISINDAN MENÂHİLÜ'L-İRFÂN'IN TAHLİLİ.....	56

2.1. Menâhilü'l-İrfân'da Kur'ân Tarihi	56
2.1.1. Kur'ân'ın Anlamı, Tarifi ve Diğer İsimleri	56

2.1.2. Kur'ân'ın Nüzûlü, Aşamaları, Süresi ve Tencimi	59
2.1.3. Vahiy ve Keyfiyeti	64
2.1.4. Kur'ân'ın Nüzûlü ve Vahiy Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar.....	67
2.1.5. Âyet, Anlamı, Tertibi, İlk ve Son Nâzil Olanlar	75
2.1.6. İlk ve Son Nâzil Olan Âyetler Bağlamında Yöneltilen Eleştiriye Verilen Cevaplar.....	84
2.1.7. Sûre ve Tertibi	84
2.1.8. Âyet ve Sûrelerin Tertibi Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar	92
2.1.9. Mekkî-Medenî Sûreler ve Aralarındaki Farklar	94
2.1.10. Mekkî-Medenî Sûreler Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar	101
2.1.11. Kur'ân'ın Yazı ile Tespiti, Cem'i ve Teksiri	110
2.1.12. Kur'ân'ın Yazı ile Tespiti, Cem'i ve Teksiri Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar	120
2.1.13. Resmü'l-Mushaf, Kur'ân'ın Noktalanması ve Harekelenmesi	130
2.1.14. Resmü'l-Mushaf, Kur'ân'ın Noktalanması ve Harekelenmesi Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar	141
2.1.15. Kur'ân'ın Yedi Harf Üzerine Nâzil Olması	148
2.1.16. Yedi Harf Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar	156
2.1.17. Kıraatler	159
2.1.18. Kıraatler Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar.....	166
2.2. Menâhilü'l-İrfân'da Kur'ân İlimleri.....	170
2.2.1. Esbâb-ı Nüzûl	170
2.2.2. Esbâb-ı Nüzûl Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar	178
2.2.3. Nâsih ve Mensûh	182
2.2.4. Nesh Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar.....	209
2.2.5. Muhkem ve Müteşâbih	228
2.2.6. Muhkem ve Müteşâbih Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar	237
2.2.7. Üslûbü'l-Kur'ân.....	244

2.2.8. İ‘câzü’l-Kur’ân	251
2.2.9. İ‘câz Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar	271
2.3. Menâhilü’l-İrfân’da Tefsir Tarihi	283
2.3.1. Tefsire Duyulan İhtiyaç ve Tefsir Çeşitleri	283
2.3.2. Kur’ân’ın Tercümesinin İmkânı ve Hakkındaki Hükümler	300
2.3.3. Tercüme Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar.....	313
SONUÇ	319
KAYNAKÇA.....	324
ÖZGEÇMİŞ	331



KISALTMALAR

a.s.	: Aleyhisselam
b.	: Bin, oğlu
bk.	: Bakınız
c.c.	: Celle celâlühû
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
hş.	: Haşîye
Hz.	: Hazreti
M.	: Milât
r.a.	: Radıyallahu anh/anha
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahü Aleyhi ve Sellem
thk.	: Tahkîk
trc.	: Tercüme
ts.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vs.	: ve saire
v. dğr.	: ve diğerleri
yay.	: Yayınları
yy.	: Yüzyıl
y.y.	: Yayın yeri yok

ÖZET	
Başlık: Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Menâhilü'l-İrfân	
Yazar: Reyhan ÇAĞLAYAN ALTUN	
Danışman: Doç. Dr. Ekrem GÜLŞEN	
Kabul Tarihi: 12 Temmuz 2021	Sayfa Sayısı: vi (ön kısım) + 331 (tez)
Kur'ân'ın anlaşılması çabası yüzyıllardır devam eden bir süreçtir. Kur'ân İlimleri bu sürecin önemli bir parçasıdır. Günümüze kadar sahada yazılan eserlerin devasa hacimde olması bu ilmî disiplinin ehemmiyetinin göstergesidir. Zürcânî'nin "Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân"ı son dönemde yazılmış temel eserler arasında yerini almıştır. Çalışmamızda Kur'ân İlimleri açısından incelemeye tabi tuttuğumuz eserin özgünlüğünü ortaya çıkarmak hedeflenmiştir. Yaşadığı coğrafya, dönem ve şartların bir sonucu olarak Kur'ân'a dair ileri sürülen eleştirilere müellifin verdiği cevaplar eserin orijinalliğini doruk noktasına taşımaktadır. Tezimizin esas amacı Zürcânî'nin Kur'ân İlimleri'ne ne kadar yer verdiğini belirlemekle birlikte müellifin bu saha ile alakalı fikriyatını ve katkısını etraflıca incelemektir. Eserin dikkatlice okunmasının ardından müellifin ele aldığı konularda hangi noktalara temas ettiği incelenmiştir. Karşılaştırmalardan elde edilen veriler ve çıkarılan sonuçlar, ilgili konu başlıklarında değerlendirilmiştir. Girişle birlikte çalışmamız iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Hayatının işlendiği birinci bölümde farklı yönleri ile tanıtılarak müellifin biyografisine katkı sağlanmaya gayret gösterilmiştir. Ayrıca birinci bölümde Kur'ân İlimleri'nin doğuşu, gelişimi, tanımı, kapsamı ve mahiyetindeki bazı tartışmalı bahisler güncellenerek takdim edilmiştir. Diğer taraftan eserin genel bir tanıtımı yapılmıştır. İkinci bölümde ise tefsir tarihini de içeren eserin Kur'ân İlimleri açısından mukayeseli bir değerlendirmesi yapılmıştır. Kur'ân'a farklı çevrelerce yöneltilen eleştirilere verdiği cevapların müellifin konulara yaklaşım tarzı, alanındaki üslûp ve işleyiş metodu açısından kritiği yapılmıştır. Çalışmamız sonuç ve kaynakça ile sona ermiştir.	
Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân İlimleri, Zürcânî, Menâhil, Eleştiri.	

ABSTRACT	
Title of Thesis: Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Menâhilü'l-İrfân	
Author of Thesis: Reyhan ÇAĞLAYAN ALTUN	
Supervisor: Assoc. Prof. Ekrem GÜLŞEN	
Accepted Date: 12 Temmuz 2021	Number of Pages: vi (pre text) + 331 (main body)
The effort of understanding the Qur'an is a process that has been going on for centuries. The Qur'anic Sciences is an important component of this process. The existence of many works written in this area so far is an indicator of the importance of this scientific discipline. Zürkânî's "Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân" has been among the basic works written in the last period. In our study, it was aimed to reveal the originality of the work we examined in terms of the Qur'anic Sciences. The answers of the author to the criticisms of Qur'an as a result of the geography, period and conditions that he lived, carry the originality of the work to the peak. The main aim of our thesis is to determine how much Zürkânî has studied the Qur'anic Sciences and to examine the idea and contribution of the author about this area in detail. After reading the work carefully, it was determined which subjects the author handled. The data obtained from the comparisons and the results obtained were evaluated in the related topics. Our study consists of introduction, two sections and conclusion. In the first chapter, the life of the author was worked on and it was tried to be contributed to the author's biography by introducing it in different aspects. Also, in the first chapter, the emergence, development, definition and scope of the Qur'anic Sciences were studied and some controversial bets were presented and updated. On the other hand, a general introduction of the work was made. In the second chapter, a comparative evaluation of the work covering the history of tafsir was made in terms of the Qur'anic Sciences. The responses that he gave answers to criticisms of different circles about the Qur'an were evaluated in terms of the author's approach to the subject, his style in the area and the method of processing the subjects. Our study completed with consequence and bibliography.	
Keywords: Exegesis, Qur'anic Sciences, Zürkânî, Menâhil, Criticism.	

GİRİŞ

Kur'ân'ı anlamaya yönelik yazılan bütün eserler haddi zatında kıymetlidir. Nice meşakkat ve büyük gayretler sarf edilerek oluşturulan bu eserlerin insanlığa sunduğu fayda göz ardı edilemez. Kur'ân'ın anlaşılmasına yardım eden bir eseri de Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adıyla literatüre kazandırmıştır. Adı geçen eser akademik çevrelerce başlıca Tefsir Usûlü kaynakları arasında zikredilmektedir.

Çalışmanın Önemi

İlk vahiy ile başlayan Kur'ân'ı “anlama çabası” asırlar boyu devam ederek günümüze kadar ulaşmıştır. Bu çabanın mahsulü olan devasâ eserler kaleme alınmasının altında birtakım sebepler bulunmaktadır.

Kur'ân'ın bir bütün halinde ve tek seferde nâzil olmaması, onun sosyal hayatın nabzını tutan, genel hidâyet prensiplerinin yanında anlık ihtiyaçlara cevap veren yönünü de göstermektedir. Sıradan bir kitapta yer alan konu tertibini görmemiz mümkün olmadığından hukukî, itikadî ve ahlakî prensipler zaman zaman bir arada, zaman zaman da farklı sûrelere serpiştirilmiş vaziyettedir. Hal böyle olunca bilimsel bir anlama ve yorumlama faaliyetine gerek duyulmuştur.

Diğer bir neden ise Kur'ân-ı Kerîm'in insanlığı sürekli âyetlerini tefekkür etmeye çağırmasıdır. Sahâbe sonrasındaki nesillerin nüzûl sürecine şahit olamayıp olayları kavramada zorluk çekmesi, âyetlerden çıkarılan genel hükümlerin belli sayıda olup sorun ve ihtiyaçların ise sürekli artan bir grafik sergilemesi diğer sebepler arasında zikredilebilir. Böylece diğer ilimlerde olduğu gibi tefsirde de bir usûl ve esaslar manzumesi oluşması kaçınılmaz olmuştur.

Çalışmanın Konusu

Kur'ân ilimleri özelinde yazılan eserler, âyetleri tefsir etme ve onları doğru anlayıp yorumlamada mihmandarlık yaparak bu yoldaki ölçüt, usûl ve kaideleri sunma görevini yerine getirmiştir. Bu sürecin bir parçası olarak XX. yy.'da yaşamış olan müellifin eseri “Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Menâhilü'l-İrfân” isimli çalışmamızın temel konusunu oluşturmaktadır.

Yaşadığı tarihin, kültürün, coğrafyanın ve çevrenin izlerini taşımak insan olmanın bir gereğidir. İlmî, siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik koşulların şekillendiği insan, “ahsen-i takvîm” üzere tekâmül eder. Zürkânî’nin de yaşadığı toplumun ve dönemin tüm bu unsurlarıyla beraber anlaşılması ve eserine bu zaviyeden bakılması önem arz etmektedir. Çalışmamızda bu faktörlerin müellife etkisi, hayatı ve şahsiyeti, Ulûmü’l-Kur’ân tarihi, eserin yazımına sevk eden nedenler, yazımındaki metodu, Kur’ân ilimlerinin eser içerisindeki mahiyeti çok yönlü olarak konuya dâhil edilecektir.

Yaptığımız araştırmalar neticesinde *Menâhilü’l-İrfân*’ın sıklıkla istifade edilen bir eser olmasına rağmen doktora düzeyinde bir çalışmanın yapılmaması tez konumuzun önemini göstermektedir.

İki bölüm halinde arz ettiğimiz çalışmamızın ilk bölümünde Ulûmü’l-Kur’ân’ın tarihi, ilim dalları arasında yer alma meselesi ve tefsir usûlü ile arasındaki farklar işlenmiştir.

Yine birinci bölümde Zürkânî’nin yaşadığı dönemin siyasî, sosyal şartları ile ilmî ve kültürel ortamı tespit edilmeye çalışılmış, müellifimizin doğumu, yetişmesi, öğrenim hayatı, hocaları, öğrencileri, ilmî kişiliği, vefatı ve eserleri üzerinde durulmuştur. Yazarımızın hayatı tabakât, ansiklopedi ve biyografi kitaplarından araştırılarak özetlenmiştir.

Diğer taraftan aynı bölümde eserin kısa bir tanıtımı yapılarak literatürdeki yeri belirlenmeye çalışılmıştır. Müellifin eseri yazarken temas ettiği konuları hangi metod ve üslûp ile işlediği açıklanmıştır. Eserinin önsözünde belirttiği gibi yazılış sebeplerinin neler olduğu ve kaynakları üzerinde durulmuştur. Bilhassa son dönemde ilmî açıdan değeri ortaya konmuş, çeşitli çevrelerce eleştirilen yönleri ve bunların genel değerlendirilmesi yapılmıştır.

İkinci bölümde Zürkânî’nin işlediği Kur’ân ilimleri konuları ve bunlara dair itirazlara verdiği cevapları ile kullandığı metotlar belirlenmeye çalışılmıştır.

Kur’ân’ın nüzûlü, vahiy ve keyfiyeti, âyet ve sûre kavramlarının anlamları, tertipleri, ilk ve son nâzil olan âyet ve sûreler hakkındaki farklı görüşler Kur’an tarihi başlığı altında incelenmiştir. Mekkî-Medenî sûreler ve aralarındaki farklılıklar, Kur’ân’ın yazı ile tespiti, cem’i ve teksiri, resmü’l-Mushaf, Kur’ân’ın noktalanması ve harekelenmesi, yedi harf

üzerine nâzil olması ile kıraatler konusu aynı şekilde Kur'an tarihi başlığı altında değerlendirilmiştir. Her konuda birden çok eleştiri ve cevaplara yer verirken ilk ve son nâzil olan âyet ve sûreler konusunda metin içindeki açıklamaları yeterli görerek sadece bir eleştiriye değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Eserin Kur'an ilimleri yönünden muhtevası ise esbâb-ı nüzûl, nâsîh ve mensûh, muhkem ve müteşâbih, üslûbü'l-Kur'an ve i'câzü'l-Kur'an çerçevesinde sunulmuştur. Üslûbü'l-Kur'an hariç diğer konularda çeşitli yönlerden ileri sürülen eleştiri ve cevaplara yer veren müellifin i'câzü'l-Kur'an bahsinde örnekleri artırarak daha akıcı bir dil ve edebî bir üslûp ile konuya yaklaşımı dikkatlerden kaçmamaktadır. Hakkında nesh olup olmadığı ile ilgili farklı görüşler sunulan yirmi iki âyeti konu sonunda ayrı ayrı ele alıp incelemesi diğer dikkat çekici bir durumdur. Nitekim birçok mevzuu kâğıt darlığı sebebiyle yazamadığını belirten müellifin, âyetlerden örneklerle uzun uzadıya yer vermesini bu hususları önemseyişinin göstergesi olarak değerlendirebiliriz.

Tefsir tarihi açısından incelemesini ise tefsire duyulan ihtiyaç ve tefsir çeşitleri başlığı ile Kur'an'ın tercümesinin imkânı ve hakkındaki hükümler başlığı altında sunmuştur. İlk konuyla ilgili eleştirilere değinmeyen müellif diğer konuyla ilgili yöneltile eleştiri ve cevaplara yer vermiştir. Tercümenin imkânı ve tefsir tarihi ve çeşitleri konuları diğer Kur'an ilimleri eserlerinde pek rastlanılmayan konular olması hasebiyle önem arz etmektedir.

Zikri geçen konular değerlendirmeye tabi tutularak klasik ve modern dönemde ele alış yöntemlerinin arasındaki farklar ortaya konmuştur. Böylece alanda yapılacak olan akademik çalışmalara fikir verebilecek metodik bir bakış takdim edilmiştir.

Sonuç bölümünde ise Zürkânî'nin Kur'an ilimlerine kattığı yenilik ve üslûbundaki orijinallik dikkate alınarak eserin genel bir değerlendirmesi yapılmış, daha sonraki çalışmalara yansıyan etkilerinden bahsedilmiştir.

Zürkânî'nin eserini yazarken kendinden önceki usûl eserlerinden ne kadar etkilendiği ve onlardan ne kadar istifade ettiği çalışmamızın bir diğer konusudur. Diğer eserlerle arasındaki benzerlik ilişkisi, sahip olduğu içerikleri ve müelliflerinin yaklaşımları açısından incelenmiştir.

Çalışmanın Amacı

Zürkânî'nin eserini yazarken Kur'ân ilimleri hakkında neyi, nasıl ve niçin söylediği çalışmamızın genel hedeflerini ifade etmektedir. Müellifin eserinin özgünlüğü de ortaya konarak bu eserin tefsir usûlü açısından incelenmesi ve değerlendirilmesi hedef alınmaktadır. “Tefsir usûlü” kavramının mahiyetine dair tartışmaların olması bu alanda kapsamlı bir araştırmayı kaçınılmaz hale getirmiştir. “Usûl” tabirini daha ziyade fıkıh ile birlikte kullanmayı makul kabul etmek mi yoksa her ilmin bir metodu olduğu gibi tefsir ilminin de bir metodolojisi olduğunu kabul etmek mi tercih edilmelidir? sorusunun yanıtı aranacaktır. Genel bir araştırmanın sonucunda eserin ne kadar tefsir usûlü niteliği taşıdığı ve Zürkânî'nin bu sahadaki anlayışının belirlenmesi amaçlanmaktadır.

Diğer yandan Zürkânî'nin Kur'ân ilimlerine sağladığı katkıların neler olduğunu ortaya koymak diğer bir amaç olarak çalışmamızda hedeflenmiştir. Zürkânî ve işlediği konuları incelerken kullanılan yöntemle Kur'ân ilimleri disiplinine katkıda bulunmak temel gayelerimiz arasında yer almaktadır. Ayrıca Zürkânî'nin bu sahadaki yerinin ne olduğunu ortaya koymak hedeflerimiz arasında bulunmaktadır.

Tezimizde “*Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*”ın 2008 senesinde Beyrut'ta Dârü Sâdır tarafından yayınlanıp Nevvâf el-Cerrâh'ın tahkik ettiği iki cilt bir arada basılmış olan nüsha esas alınmıştır. Kontrol ve mukayese sebebiyle 2003 yılında Beyrut'ta Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından basılıp Ahmed Şemsüddin'in hazırlamış olduğu iki ciltlik tahkikinden de istifade edilmiştir.

Çalışmanın Yöntemi

Kur'ân ilimleri bağlamında *Menâhilü'l-İrfân*'ın incelenmesi amacına yönelik olarak Zürkânî'den önce ve sonraki tefsir usûl eserleri incelenmiştir. Bu tetkik esnasında öncelikle “Kur'ân ilimlerinin tanımı, içeriği ve sahası belirlenmeye gayret edilmiştir. Muhtevaları incelenen bu eserlerde tefsir ve Kur'ân ilimlerinin hangi bağlamda ele alındığı belirlenmiştir.

Tefsir usûlü konu alanının bariz şekilde ortaya konmasında çalışmamıza yön veren temel eserler Hâris el-Muhâsibî (ö. 257/843), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Bedreddin Zerkeşî (ö. 749/1392), Süleyman Kâfiyeci (ö. 879/1474),

Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505), Subhî es-Sâlih (ö. 1406/1986) gibi müelliflerin eserleridir.

Baştan sona dikkatlice okunup gerekli notlar alındıktan sonra tefsir usulü, Kur'ân ilimleri ve tefsir mukaddimelerinden faydalanılarak tesis edilen ana çatıya göre eserin genel bir değerlendirmesi yapılmıştır.

Gayemiz eserin objektif bir değerlendirmesini yapmak olduğundan çift yönlü bir üslûbu benimsemeye gayret ettik. Bir yandan tanımlama ve bilgi vermeye gayret edip diğer yandan yorum ve tenkide tabi tuttuğumuz konular bunu göstermektedir.

Zürkânî'nin çeşitli çevrelerce Kur'ân ve Kur'ân ilimlerine yapılan eleştirilere verdiği cevapları objektif bir değerlendirmeye tabi tutmak takip ettiğimiz bir diğer metottur. Diğer tefsir usûlü eserlerinden destekleyici ifadeler eklenerek eleştirilere sağlam bir yapı kazandırılmıştır. Cevapların zayıf olan noktaları ortaya konmuş zaman zaman bu zayıf yerlere öneriler ilave edilmiştir. Genelde konu sonlarında, yer yer konu içlerine serpiştirilmiş olarak verilen bu eleştiri ve cevaplar, çalışmamızda bir usûl olarak hep konu sonunda verilmiştir. Tercüme faaliyeti olmayan tezimizde eleştiri ve cevapları motamot vermek ve keskin uçlar, kesin başlıklarla birbirinden ayırmak yerine genellikle aynı paragraf içinde naif geçişlerle ifade edilmiştir.

Konuları gerek tayin etmede gerekse konu içerisindeki örneklemelerde sınırlandırmaya gerek duyulmuştur. İmkân nispetinde *Menâhil*'in özgünlüğü ortaya konmaya çalışılmıştır. Eserin içeriği incelenirken konular Kur'ân tarihi, tefsir tarihi ve Kur'ân ilimleri başlıkları altında incelenmiştir. İslâmî bilimlere genel olarak vakıf olmak eseri anlamak için bir zaruret olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim müellifin hadis tenkidine yer vermesi, Kur'ân ilimleri tarihine bir bölüm ayırması, kelâmî bazı mevzulardan bahsetmesi, edebî bir üslûbu benimsemesi vs. bunu göstermektedir. Yeni bir Kur'ân ilimleri çalışması hedeflenmediğinden konular uzun uzadıya ve etraflıca değil de genel bir biçimde ele alınmıştır.

Metin içinde ilk geçtiği yerde müelliflerin isimlerinden sonra vefat tarihleri parantez içinde hicrî ve miladî olarak verilmiştir. Seyrek zikredilen müelliflerin vefat tarihleri isimlerinin her geçtiği yerde belirtilmiştir. Kaynak olarak gösterilen Arapça eserlerin ve

yazarlarının tam künyeleri hem Kaynakça bölümünde hem dipnotta ilk geçtiği yerde verilmiştir; kaynak tekrarında ise a.g.e. (adı geçen eser) şeklinde yazmak yerine müellif ve eserin yaygın olarak bilinen ismi kullanılmıştır. Dipnotlarda zikredilen eserler yazar ismine göre Kaynakça’da alfabetik olarak düzenlenmiştir. Tezimizde kaynaklar isnad atıf sistemine göre tertip edilmiştir.

Menâhilü’l-İrfân’ın özgün oluşundan bahsedilecek olursa Kur’ân ilimlerine dair işlediği konuları, haklarındaki eleştiri ve cevaplarıyla birlikte sunması söylenebilir. Bunu yaparken de genellikle sohbet edasında okuyucuyla konuşuyormuşçasına bir üslûp kullanmıştır.

Kendi alanıyla ilgili araştırma yapıp eser ortaya koyan her yazarın az da olsa bir diğerinden etkilenmesi kaçınılmazdır. Zürcânî’nin de kendinden önceki eserlerden ne kadar etkilendiği önemli bir husustur. Çalışmamızda yer yer yapılan kıyaslamalarda bu durum kısmen de olsa yansıtılacaktır. Nitekim modern dönem eserlerinden *Mebâhis* ile klasik dönem eserlerinden olan *Burhân* ve *İtkân* ile mukayeseler konu içlerinde verilmiştir. Ayrıca *Fehmü’l-Kur’ân*, *Mukaddime*, *Fünûnü’l-efnân* ve *Teysîr* ile yer yer yapılan kıyaslamalarla da benzer ve farklı yönler ortaya konmaya çalışılacaktır.

Ezher Üniversitesi’nde öğretim üyesi olan müellif, başlangıçta üniversitedeki öğrencilerine ders kitabı olarak hazırlamayı tasarladığı eserine daha sonra toplumun geniş kesimine hitap etmesini amaçlayarak ilaveler yapmıştır. Eserde yer yer diyalog tarzında ilerleyen konular eserin, bir öğrenci öğretmen ilişkisine bağlı olarak yazıldığını göstermektedir. Müellifin gerek klasik dönemde gerekse kendi döneminde Kur’ân’a dair ortaya atılan eleştirilere verdiği cevaplarda bir-iki yer haricinde eleştiri sahiplerinin kimler olduğunu belirtmemektedir. “İnsanları özendirmemek ve dikkatlerini bu tür fırka ve şahıslara yönlendirmemek için” benimsediği bu ilke de yaşadığı dönem ve hitap ettiği kesim açısından önem arz etmektedir. Ayrıca kendi önsözünde müellifin belirttiği gibi İkinci Dünya Savaşı sırasında yazılmış olan eserde kâğıt krizi nedeniyle “Emsâlü’l-Kur’ân”, “Kısâsu’l-Kur’ân” ve “mübhemât” gibi bazı Kur’ân ilimleri konularını işleyemediğini belirtmesi kendince mühim gördüklerini kaleme aldığının da bir göstergesi olmaktadır. Yaşadığı zaman ve mekâna bağlı olup diğer eserlerden farklı olan bu yönleri ortaya koymak çalışmamızdaki yöntemlerden olmaktadır.

Çalışmamızda klâsik ve modern dönemde yazılmış Kur'ân ilimleri eserlerinden yararlanılmıştır. Ayrıca Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin maddeleri ile lügatler, tefsirler, tezler, biyografiler, makaleler ve İslâm literatürüne ait eserlere de başvurulmuştur. Diğer meâllerle mukayese edildikten sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'ân-ı Kerîm Meâli çalışmamızda esas alınmıştır. Âyetler gerektiğinde hem meâl hem metinleriyle ama genellikle sadece meâlleriyle birlikte tırnak içinde verilmiştir.



BÖLÜM 1: ULÛMÜ'L-KUR'ÂN LİTERATÜRÜ VE MENÂHİLÜ'L-İRFÂN'IN BU LİTERATÜRDEKİ YERİ

1.1. Ulûmü'l-Kur'ân Kavramı

Bu bölümde kavramın tanımına yer verilip konu, gaye ve faydaları aktarıldıktan sonra gelişim sürecinin ardından ilgili eserlere değinilecektir.

1.1.1. Tanımı

Ulûmü'l-Kur'ân kavramı “ulûm” ve “Kur'ân” kelimelerinin izafet halinde bir arada bulunmasından meydana gelmiştir. Kavramı oluşturan bu iki kelimenin gerek sözlük ve gerekse terim anlamlarını ilgili eserlere havale ederek¹ burada sadece terkip halinde iken kavramın ifade ettiği manaya temas edeceğiz.

Terkibin izafet özelliği dikkate alındığında ulûmü'l-Kur'ân ifadesinden, Kur'ân'ın anlaşılmasına yarayan ve ona dayanan bütün ilimlerin anlaşıldığı görülmektedir.² Ancak terkip zaman içinde belli mevzuların ele alındığı bir disiplinin adı olarak Kur'ân'la yakından alakalı ilimleri ifade etme cihetiyle tedricen terimleşmiştir.³ İşte bu anlayış çerçevesinde ulûmü'l-Kur'ân; nüzûlü, cem'i, tertîbi, kitabeti, kıraati, tefsiri, i'câzı, muhkem ve müteşâbihi, Mekkî ve Medenîsi, nâsih ve mensûhu, ileri sürülen itirazlara cevap verilmesi vb. açılardan Kur'ân'ı ilgilendiren konular şeklinde tarif edilmiştir.⁴

Bu tanım esasen son zamanlarda ortaya konmuştur. Mesela Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân* adlı eseri ile Süyûtî'nin (ö. 911/1506) *el-İtkân* adlı eserinde “ulûmü'l-Kur'ân” tabiri geçmekle birlikte onun kavramsal bir tanımı yapılmış değildir.⁵ Bununla birlikte

¹ Bk. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “ilm”, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dârü'l-Mearif, ts.), 12: 417; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Nevvâf el-Cerrâh (Beyrût: Dârü Sâdır, 1429/2008), 6.

² Fehd b. Abdurrahmân Rûmî, *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dârü'l-Müteallim, 1421/1999), 32-33.

³ Rûmî, *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 33.

⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 25.

⁵ Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Feyyaz Ahmed Zümerli (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1428/2007), 1: 3-14; Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1: 2-8.

kavramın tarifi yapılırken az önce belirttiğimiz iki eserin ihtiva ettiği konuların büyük ölçüde dikkate alındığını söylemek mümkündür.

Tanımına yakın tarihte kavuşan kavramın kapsamına giren ilim dallarının sayısı üzerinde kesin bir ittifak oluşmamıştır. Zira konu ile ilgili eserler, Kur'ân ilimleri çerçevesinde birbirinden farklı sayılarda konu işlemişlerdir. Örneğin Zerkeşî, *el-Burhân* adlı eserinde Kur'ân ilimlerini kırk yedi başlıkta incelemiş, bununla birlikte bu ilimlerin belli bir rakamla sınırlandırılmayacağını ifade etmiştir.⁶ Celaleddin es-Süyûtî ise *el-İtkân* adlı eserinde bu ilimleri seksen başlık altında incelemiş; tıp, astronomi, fizik, kimya bilimlerine müstakil bir başlık tahsis etmiştir.⁷ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ise *Kânûnu't-Te'vîl* adlı eserinde Kur'ân ilimlerinin sayısını 77.450 olarak belirtmiştir. O bu rakama her kelimenin zahiri, batını, haddi ve matlâı bulunmasından ötürü Kur'ân kelimelerini dört ile çarparak ulaşmıştır. Terkipler ve aralarındaki irtibatların söz konusu edilmesi halinde ise bu ilimlerin adedini ancak Allah Teâlâ'nın bileceğini ifade etmiştir.⁸

Kanaatimize göre Süyûtî ve İbnü'l-Arabî Kur'ân ilimlerine ait bu ifadeleri ile Kur'ân'ın açık ve kapalı olarak delalet ettiği ilimleri kastetmişlerdir. Aksi halde Kur'ân ilimlerinden maksat, her türlü bilgi ve disiplin değil bilhassa ve öncelikle Kur'ân'ın anlaşılmasına doğrudan yarayacak ilimlerdir. Bunlar da bir kısmı yukarıda tanımında geçen Kur'ân'ın inişi, yazılması, toplanması, kıraati, tefsiri, i'câzı, üslûbu, nâsih ve mensûhu vb. ilimlerdir.

Nihâî söz kabilinden şunu belirtebiliriz ki “ulûmü'l-Kur'ân” kavramının tanımı sonradan yapılmıştır. Kesin olarak belli değilse de kapsamının belli bir çerçeve ile sınırlandırılması faydalıdır. Bu durum hâlihazırda teşekkül etmiş bulunan bir ilim geleneğinin öğretim ve aktarımı açısından oldukça gereklidir. Ancak bu ilimlerin dışında kalan ilimlerin tamamen ihmal edilmemesi için de Kur'ân'ın anlaşılması noktasında onlardan da gerekli olduğu ölçüde yararlanma cihetine gidilecektir.

1.1.2. Konusu

⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 9-12.

⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 162.

⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 16-17; Zürkânî, *Menâhil*, 22.

Ulûmü'l-Kur'ân kavramının konusu tanımında geçen cihazların herhangi birisi yönüyle Kur'ân'dır. Çünkü gerçekte onun konusu kendi adı altında bulunan ilimlerin konularının toplamıdır.⁹ Faraza kıraat ilminin konusu lafzı ve edası cihazından Kur'ân'dır. Buna ilaveten tefsir ilminin konusu manası ve açıklanması yönünden yine Kur'ân'dır.¹⁰

1.1.3. Gaye ve Faydaları

Her ilim dalının ortaya çıkışındaki asıl nedenler aynı zamanda o ilim dalının gayesini ve faydasını da ortaya çıkarmaktadır. Ulûmü'l-Kur'ân'ın gayesi ile alakalı Zürkânî şunları kaydeder: Bu ilmin fayda ve gayesi; Kur'ân-ı Kerîm'e dair genel, yüksek bir bilgiye ulaştırmak, Kur'ân-ı Kerîm hakkındaki şüphelere karşı güçlü bilgilerle donanıp savunmaya geçmek ve tefsir ilmiyle ilgilenenlerin elinde bir anahtar olmasıdır.¹¹

Kur'ân ilimleriyle meşgul olan herkese sağladığı faydaları da özet olarak belirten Zürkânî, değişik vesilelerle yeri geldikçe bunlara değinmiştir. Kur'ân ile ilgilenen herkese Kur'ân ilimlerini bilmek Zürkânî'ye göre şu yönlerden fayda sağlamaktadır:

1. Kendisiyle Kur'ân'ın tefsiri deryasına dalma kolaylığını elde etmek.
2. Yüce kitabın konusunu güzel savunmaya hazırlık olarak kendisi hakkında sağlam bilgilerle donatılmış olmak.
3. Kur'ân-ı Kerîm'e dair küllî bir kazanım ve yüksek bilgi birikimine sahip olmak.¹²

“Ulûmü'l-Kur'ân” müfessirler için anahtar gibidir. Bu ilmin “ulûmu”l-Kur'ân” diye isimlendirilmesi tedvin edilmiş bahisleri dinî ve lisanî ilimlerle sağlam bir şekilde irtibatlandırması itibarıyla çeşitli ilimlerin bir özeti olduğuna işarettir.¹³

1.1.4. Doğuşu

“Ulûmü'l-Kur'ân” tabiri, ihtiva ettiği konular bakımından başlangıçtan beri ilgili kişilerin bilgisi dâhilinde bulunmakla birlikte kavram olarak daha sonraki dönemlerin

⁹ Sofuoğlu, Mehmet, *Tefsire Giriş* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 5.

¹⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 25.

¹¹ Zürkânî, *Menâhil*, 25.

¹² Zürkânî, *Menâhil*, 25.

¹³ Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, 5.

mahsülüdür.¹⁴ Bununla birlikte terkinin ilk olarak ne zaman kullanıldığı problemi yakın geçmişte, bu sahada eser veren âlimlerce tartışılmış, ancak herkesi ikna eden nihaî bir sonuca ulaşılamamıştır.

Kavramın tarihini ele alan müelliflerden Zürkânî, “ulûmü’l-Kur’ân” kavramını ilk defa V./XI. asrın başlarında yaşamış olan Ali b. İbrahim el-Havfî’nin¹⁵ (ö. 430/1038) *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân* adlı eserinde kullandığını belirtmektedir.¹⁶ Bu tespitten hareketle el-Havfî’nin Kur’ân ilimlerinin pek çok dalını bir arada barındıran söz konusu eseri dikkatleri üzerine çekmektedir. Bazı âlim ve müellifler tarafından bu eser “ulûmü’l-Kur’ân” kavramını ilk olarak ıstılaha armağan eden eser hükmündedir.¹⁷ Ancak bu yaklaşım, diğer bazı müellifler tarafından doğru bulunmamıştır.

Nitekim konu ile ilgili araştırmalarında gerek Adnan Zerzûr gerekse Fehd b. Süleyman er-Rûmî bu tespite itiraz etmişlerdir. Bunlardan Zerzûr’a göre “ulûmü’l-Kur’ân” terkinin kavram bazında ilk defa kimin ıstılaha armağan ettiğini belirlemek zordur. Zira yazma eserlerin araştırılması sonucu kronolojik açıdan kavramı başlık olarak ilk defa kullanan eser, gerçekte ilk olanı belirlemede yeterli olmadığı gibi yanıltıcı da olabilir. Bunun en önemli sebebi ise klasik dönem âlimlerinin, “ulûmü’l-Kur’ân” terkinin “ulûmü’t-tefsîr” anlamında kullanmalarındır.¹⁸ Zira ilk dönem tefsir âlimleri eserlerine başlarken bir kısmı Kur’ân’ın anlaşılmasına yarayan bilgileri kendisiyle mutad vechile tefsire başladığı mukaddimede, diğer bir kısmı da âyeti tefsir ederken kaydetmişlerdir. Eserlerdeki bu tarz malumat “ulûmü’l-Kur’ân” veya “ulûmü’t-Tefsîr” olarak adlandırılmaktadır. Bu nedenle Zerzûr, Havfî’nin eserini “Kur’ân tefsiri üzerine” bir eser olarak kabul etmekte; onu bilahare kavramsallaşan “ulûmü’l-Kur’ân” kapsamında değerlendirmeyi ise yanlış bulmaktadır.¹⁹

¹⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 26.

¹⁵ “Havfî” ve “Hûfî” şeklindeki iki kullanımdan Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi’ndeki kullanımı tercih ettik.

¹⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 30.

¹⁷ Mennâ‘ Halil el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân*, (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1402/1980), 11-12; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2001), 94.

¹⁸ Adnan Zerzûr, *el-Kur’ân ve nusûsuhû*, (Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1412/1991), 123-126.

¹⁹ Zerzûr, *el-Kur’ân ve nusûsuhû*, 111-113.

Zerzûr'un bu itirazı yerinde bir itiraz olarak görülmektedir. Zira el-Havfî'nin eseri, araştırıp baktığımız kaynakların tamamında²⁰ *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân* şeklinde geçmektedir. Kaynaklarda geçen eserle, Zürkânî'nin Mısır Millî Kütüphanesi'nde gördüğü eser aynı olmalıdır. Zira hem Zürkânî hem de diğer kaynaklar eserin otuz cüz olduğunu belirtmektedir. Aradaki tek fark isim farkıdır. Bu durumda yapılması gereken eserin muhtevasını değerlendirmek olacaktır.

Zürkânî'nin dağınık şekilde elde bulunduğunu belirttiği on beş cüz, eserin muhteva karakterini ortaya koymaktadır. Havfî eserinde âyetleri ele alırken âyetlerin manasını açıklamanın yanısıra yeri geldikçe “ulûmü'l-Kur'ân” konularıyla ilgili bilgiler vermekte ve âyetlerin bu yönlerine de temas etmektedir. Bu durumda adı geçen eserin ulûmü'l-Kur'ân'a has olduğuna dair elde ismi dışında bir delil kalmamaktadır. Eserin ilk cildi elde bulunmadığı için başka bir delil umudu kalmayan Zürkânî nihâyet eserin muhteva karakterini dikkate alıp başta dile getirdiği görüşüne ters düşme pahasına, bu eserin daha çok münasebet düştükçe bazı ulûmü'l-Kur'ân konularına değinen bir tefsire benzediğini söyleme lüzumunu hissetmiştir.²¹ Bu ise eserin âyetleri açıklarken bir kısım ulûmü'l-Kur'ân konularına da temas eden bir tefsir olduğunu göstermektedir.

Buna rağmen sırf isim dolayısıyla ona bu önceliği vermemiz gerekirse bu durumda ondan daha önce yaşamış bulunan Muhammed b. Halef el-Merzubân'ın (ö. 309/921) *el-Hâvî fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserini bu kavramı ilk defa kullanan eser olarak kabul etmemiz gerekecektir. Kaldı ki Zürkânî, Havfî'nin eseri hakkında ilk cildin elde olmadığını bildirirken ve yukarıda ismini zikrederken bu tespiti nasıl yaptığına dair detaylı bir açıklama da vermemiştir.²²

Fehd b. Süleyman er-Rûmî hem Havfî'ye nispet edilen eserin “ulûmü'l-Kur'ân” kitabı olmayıp tefsirle ilgili olmasını, hem de Havfî'den önce yaşamış bulunan Muhammed b. Halef el-Merzubân'a ait *el-Hâvî fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri gerekçe göstererek Zürkânî'ye itiraz etmiştir.²³ Rûmî'nin itirazı yerinde olmakla birlikte kendisi *Hâvî*'nin

²⁰ Şemseddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1395/1975), 1: 388; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*, thk. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî, (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîs, 1968), 2: 107.

²¹ Zürkânî, *Menâhil*, 30.

²² Bk. Zürkânî, *Menâhil*, 30.

²³ Rûmî, *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 45.

muhtevası ile ilgili olarak bir açıklama getirmemiştir. Tezimizde konuya ait bakabildiğimiz kaynaklarda²⁴ bu eserle ilgili yirmi yedi cüz olması dışında bir izahla karşılaşmamıştır. Aslında böyle bir hüküm verilirken aynı zamanda eserle ilgili muhteva değerlendirmesi de yapılmalıdır. Ancak yine de sırf isimden hareketle şimdi bir şey söylememiz söz konusu ise *el-Hâvî fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri kavramın ilk kullanıldığı eser olarak kabul edebiliriz.²⁵ Ancak Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Fehmü'l-Kur'ân ve Meânih* adlı eserini de sahada derinliğine kaleme alınmış te'liflerden ilki olarak görmek mümkündür.

Terkibin ilk olarak ne zaman kavramlaşmaya başladığı meselesini incelerken bu konuda kesin birşey söylemenin esasen zor olduğunu düşünüyoruz. Çünkü “ulûmü'l-Kur'ân” konusunda kapsamlı eserler verenler dahi bu kavramı tanımlayıp eserlerini ona göre şekillendirmiş değillerdir. Zira onlar eserlerini ortaya koyarken geçmiş dönemlerin birikimini kendi ilmî müktesebatlarıyla daha da zenginleştirip Kur'ân'la bağı olan veya anlaşılmasında ona hizmet eden ilimleri bir arada sunmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de bu ilimleri sınırlamamışlar, aksine bunların daha geniş çerçevede ele alınabileceğini ifade etmişlerdir.²⁶

Bunun yanında onlar bu ilimleri “ulûmu't-tefsîr” olarak nitelendirmişlerdir.²⁷ Bu nitelendirme onların “ulûmü'l-Kur'ân”ı bugün düşündüğümüz ve tanımladığımız manada bir kavram olarak algılamadıklarını göstermektedir. Binaenaleyh bir taraftan bu eserlerde dahi konuların değişkenlik arz etmesi ve sınırlarının tam olarak belirlenmemiş olması, bir taraftan da bu ilimleri “ulûmu't-tefsîr” şeklinde nitelendirmeleri, onların “ulûmü'l-Kur'ân”ı bugün anladığımız manada bir terkip şeklinde kullandıklarını söylemeyi güç hale getirmektedir.

Bu kabul biz müelliflerinin bugünkü manasıyla olmasa da tarihî açıdan o eserlerin bu ilmin en olgun ve kapsamlı örnekleri olduğunu, eserlerine “ulûmü'l-Kur'ân” kavramını ıtlak ettiklerini ve kavramın bu eserlerin muhtevasıyla uygun düştüğünü reddediyor

²⁴ Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1398/1978), 396; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2: 146.

²⁵ Nitekim Subhî es-Sâlih de bu eseri, kavramın ilk kullanıldığı eser olarak kabul etmektedir. Bk. Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, (İstanbul: Dersaadet, ts), 124.

²⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 3-9.

²⁷ Nitekim Süyûtî *el-İtkân*'ın mukaddimesinde bundan önce yazdığı esere *et-Tahbîr fî Ulûmi't-Tefsîr* adını verdiğini belirtmektedir (bk. *el-İtkân*, 1: 1-9).

değiliz. Söylemek istediğimiz bu eserleri meydana getirenlerin dahi “ulûmü’l-Kur’ân” tabirini eserlerine ıtlak ederken bunu belli bir ilme ait bir kavram bilinci içinde kullanmadıkları hususudur.

Diğer taraftan “ulûmü’l-Kur’ân” kavramının ilk ortaya çıkışı, kavramın hem ismin geçtiği hem de bugün artık kavram kapsamına girdiği herkes tarafından kabul edilen bazı konuların incelendiği ilk eserin tespiti ile gerçekleşecekse o zaman tarihî sıralamada konuları genel itibarı ile işlediği görülen ve bu adla anılan ilk eserin tespiti ile bu işlem tamamlanacaktır. Bu zaviyeden meseleye baktığımızda muhtevasına dair şu anda malumat sahibi olmasak da isminin verdiği zann-ı gâlip ile az önce belirtilen Muhammed b. Halef el-Merzubân’a (ö. 309/921) ait *el-Hâvî fî Ulûmi’l-Kur’ân* adlı eserin kronolojik olarak farklı bir esere rastlanmaması halinde en azından tarihî açıdan kavramın ilk ortaya çıktığı eser olarak kabul edilmesi gerekecektir.

Bununla birlikte kavramın ilk ortaya çıkışı, konuların daha sistematik olarak işlenmeye başlandığı eserlerin ilkinin tespiti ile belirlenecekse o takdirde gerek matbû ve gerekse yazma eserlerin tek tek incelenerek bir sonuca varılması gerekir. Bu hususta henüz gerekli çalışmaların yapıldığına muttali değiliz; dolayısıyla müstakil bir çalışmayı gerektirecek olan bu konuda ancak günümüze ulaşan eserlerden hareketle bir şeyler söyleyebiliriz.

Matbû olan ve muttali olduğumuz eserler içinde “ulûmü’l-Kur’ân” konularını sistematik ve etraflıca ele alan ilk eser olarak Zerkeşî’ye (ö. 794/1392) ait *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*’ı zikredebiliriz. Nitekim müellifin kendisi de eserin mukaddimesinde kitabı yazmasına gerekçe olarak mukaddimînin “ilmü’l-Hadis” için yapıldığı gibi çeşitli Kur’ân ilimlerini içine alacak tarzda hacimli bir kitap vücuda getirmediklerini belirtmesi bu görüşümüzü doğrulamaktadır.²⁸

O halde kavramın ilk ortaya çıkışıyla ilgili sonuç itibarıyla şöyle diyebiliriz ki burada değişkenlik söz konusu olup varılacak netice de kavrama yüklenen manaya göre değişik olacaktır. Binaenaleyh kavramın ortaya çıkışıyla muhteva açısından bugün Kur’ân ilimleri kapsamına girdiği kabul edilen belli başlı konuların bağımsız bir surette az çok işlendiği ve adında kavramın yer aldığı eserin tespiti kastediliyorsa o halde kavramın

²⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 9.

IV./X. yüzyılda Muhammed b. Halef el-Merzubân'ın (ö. 309/921) telif ettiği *el-Hâvî fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserde ilk olarak kullanıldığı söylenebilir.

Kavramın ortaya çıkışı ile sözü edilen konuları bağımsız, bununla birlikte konuları kapsamlı ve sistematik olarak inceleyen eserlerin bu kavramla anılan ilk telif edileni kasdediliyorsa o takdirde kavramın VIII./XIV. yüzyılda Zerkeşî'nin telif ettiği eserde ilk olarak kullanıldığı kabul edilmelidir.

1.1.5. Gelişimi

Ulûmü'l-Kur'ân teriminin tanımı, menşe'i ile ilgili değerlendirmeler ne şekilde yapılırsa yapılsın, bugün Kur'ân ilimleri kapsamında ele alınıp incelenen konular, Kur'ân'ın anlaşılması, açıklanması ve muhafaza edilmesine yönelik gayretlerin bir ürünüdür.

Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) sağlığında Kur'ân'ın anlaşılması hususunda bir problem yaşandığında Ashâb-ı kirâm ona sorar ve gereken izah kendilerine yapılırdı. Bunun yanında ihtiyaç duyduğunda bizzat Hiz. Peygamber (s.a.v.) vahyolunan âyetle ilgili olarak herhangi bir soru sorulmadan da açıklamalar yaptığı olurdu.

Bu açıklamalar yanında o, bizzat hayatta iken Kur'ân'ın okunuşu, yazılması ve ezberlenmesi gibi Kur'ân vahyinin muhafazasına yönelik tedbirleri almış, hatta başlangıçta bu sebeple hadislerin yazılmasına dahi müsaade etmemişti. Bu ve benzeri uygulamalar, Kur'ân ilimlerinin ihtiva ettiği Kur'ân'ın inişi, okunuşu, ezberlenmesi, kaydedilmesi, anlaşılması tefsiri gibi konuların bizzat Hiz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken zuhur ettiğini göstermektedir.²⁹

Sahâbe dönemine gelindiğinde Kur'ân'ın muhafazasına yönelik ilave bazı tedbirlerin alınması gerekmiştir. Bu cümleden olmak üzere Hiz. Ebû Bekir döneminde irtidat edenlerle yapılan Yemâme'de Akribâ mevkiinde gerçekleşen savaşta (12/633) birçok hafız sahabî şehit edilmiştir. Kur'ân'ın zayi olacağı endişesine binâen Hiz. Ömer'in teklifi

²⁹ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, nşr. Salih b. Abdülazîz (Riyad: Darü'l-Minhâc, 2011), 9-10; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, (Kâhire: Dârü İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, 1406/1986), 1: 45-46; Zûrkânî, *Menâhil*, 26; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 119-120; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 1: 41-68.

nedeniyle değişik yazı malzemesi üzerindeki Kur'ân parçaları Zeyd b. Sâbit'in başkanlığında bir kurul nezaretinde incelenerek tertip ve cem edilmiştir.³⁰

Hiz. Osman döneminde ise fetihler neticesinde farklı bölgelere dağılan sahâbenin kendi lehçesine dayanarak okuduğu ve öğrettiği kıraatler üzerinde taraflar arasında zaman zaman tehlikeli boyutlara varan tartışmalar yaşanmıştır. Bunun üzerine yine Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki bir komisyon, tartışmalı yerlerde Kureyş lehçesini esas almak ve gerekçeleri artık ortadan kalktığı için yedi harf ruhsatından kaynaklanan farklı okumaları mümkün mertebe tek harfe indirmek suretiyle eldeki mushafı yeniden düzenlemiş, ardından bu nüshadan ihtiyaç kadar çoğaltmıştır.³¹

Kur'ân yazılırken ve istinsah edilirken Arapça yazı tam gelişmediği için mevcut kurallar çerçevesinde bu işlemler yürütölmüş, daha sonra ise bu yazım şekli bir gelenek olarak sürdürölmüştür. İşte bu yazı şekli “ilm-i resm-i Osmânî” veya “resm-i hatt-ı Osmânî” adlı Kur'ân ilminin konusunu teşkil etmiştir.³²

Hiz. Ali döneminde ise dildeki bozulmanın başlamasının bir göstergesi olarak bazı kimselerin manayı tamamen değiştirecek şekilde Kur'ân okuyuşları fark edilmiştir. Bunun sonucu dilin, dolayısıyla Kur'ân'ın muhafazası için Hiz. Ali, dil kurallarının tesbiti görevini Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye (ö. 69/688) vermiştir. Daha sonra bu girişim, nahiv diyebileceğimiz i'râbu'l-Kur'ân'ın doğuşuna zemin hazırlamıştır.³³

Bütün bunlar olurken bir kısım sahâbe Hiz. Peygamber'den (s.a.v.) duydukları izahları, âyetlerin inişini çevreleyen şartları, âyetlerin nerede ve kim hakkında indiğine dair bilgileri, bunlara kendi dil bilgileriyle çözdükleri Kur'ân'ın ilk anda anlaşılmayan kelimelerinin manalarını da katarak birbirlerine şifahî olarak aktarıyordu. Böylece Kur'ân'la ilgili açıklanmasına ihtiyaç duyulan meselelere açıklık getiriyorlardı.³⁴ İbn

³⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 233-240; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 202-211; Zürkânî, *Menâhil*, 151-154; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 65-89; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, 117-134.

³¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 233-240; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 202-211; Zürkânî, *Menâhil*, 155-158; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 65-89; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, 117-134.

³² Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 2. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 51-76.

³³ Zürkânî, *Menâhil*, 27.

³⁴ Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, 10-12.

Abbâs ile başlayan ve talebeleriyle devam eden manası ilk anda anlaşılamayan âyetlerin dille izahı, daha sonraları “garîbü’l-Kur’ân” ilmine zemin hazırlamıştır.³⁵

Tâbiûn döneminde de Kur’ân’ın nüzûlü, manalarının izahı ile ilgili olarak sahâbeden öğrenilen bilgiler sözlü olarak aktarılmaya devam etmiş, bunun yanında dil bilgileri âyetlerin izahında açıklayıcı bir unsur olarak kullanılmıştır.³⁶

1.1.5.1. Müstakil Bir İlim Olup Olmaması Meselesi

İlimlerin doğuşunu takiben ilerleyen süreçte kendilerinden farklı alt disiplinlerin türemesi sıkça tekrarlanan bir durumdur. Tedvin dönemiyle beraber ilimlerin müstakil eserler yazılan disiplinler haline gelmesiyle başlayan süreç yeni ilimlerin neş’et etmesiyle devam etmiştir. Ulûmü’l-Kur’ân sahasında da bir sonraki konuda zikredileceği gibi birçok eser verilmesi ayrı bir ilim dalı olduğunun en büyük göstergelerindendir. Ayrıca uhdesinde pek çok disiplini barındırması diğer bir sebep olarak gösterilmektedir. Bu sebeplerle kendisinin öteki bilim dallarından ayrılması, gayesiyle konu alan sınırlarının belirlenmesi ve müstakil bir ilim dalı olarak tanımlanması kaçınılmazdır.³⁷

Tespit edebildiğimiz kadarıyla klasik dönem âlimleri Kur’ân ilimlerini bir ilmî disiplin olarak isimlendirmemişlerdir. Genel bir tabir olarak kullanılan “ulûmü’l-Kur’ân” terkinine yalnızca İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148) gibi bir kısım âlimlerce sistematize edilme girişiminde bulunulmuştur. Böylece bünyesindeki kelime kadar ilmi ihtiva edeceğinden hareketle, nicelik alanının belirlenmesine gayret edilmiştir.³⁸ Modern dönemde çok fazla olmasa da “ulûmü’l-Kur’ân”ı ilim dalı olarak sunmaya gayret gösteren âlimler bulunmaktadır.³⁹ En barizleri arasında Nureddin ‘İtr ve Fehd er-Rûmî bulunmaktadır. Her iki âlimin tanımlaması da birbirine yakındır. Onlara göre “Ulûmü’l-Kur’ân”: Kur’ân-ı Kerîm’in nüzûlü, tertîbi, yazılımı, toplanması, kıraatı, tefsiri, i‘câzı, nâsih-mensûhu vb. konularıyla ilgili bahislerdir.⁴⁰

³⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 244.

³⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 140.

³⁷ Halil Çiçek, 20. *Asırda Kur’ân İlimleri Çalışmaları (İstanbul: Timaş Yayınları, 1996)*, 28.

³⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 163.

³⁹ Detaylı bilgi için bk, Çiçek, 20. *Asırda Kur’ân İlimleri Çalışmaları*, 29-30.

⁴⁰ Rûmî, *Dirâsât fi ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 33; Nureddin ‘İtr’in tarifi de aynıdır. Ancak o, “Mebâhisu Külliye” diyerek “külliye” ifadesini ilave etmiştir. Bk. Nureddin ‘İtr, *Muhâderât fi ulûmu’l-Kur’ân* (Dimaşk 1987), 5.

1.1.5.2. İçerik Olarak Ulûmü'l-Kur'ân ve Usûlü't-Tefsîr

Son dönemde bu iki terimin kullanım açısından farklılık arz ettiği göze çarpmaktadır. Kur'ân'ı tefsir etmenin haricinde kalıp tefsir tarihinin de dâhil olduğu tüm çalışmaların, genel olarak “ulûmü'l-Kur'ân” kapsamında ele alındığı görülmektedir. Ülkemizde Kur'ân ilimleri alanında sürdürülen bu kategorideki çalışmalar “Tefsir usûlü” isminde ve kapsamında sunulmaktadır. Bununla beraber tüm İslam coğrafyasına bakıldığında Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'den (ö. 1176/1762) önce “usûlü't-Tefsîr” tabirinin eserlerde yer aldığına pek şahit olunmamaktadır. Günümüzde ise bir kısım Arap araştırmacıların “usûlü't-Tefsîr” tabirini içerik yönünden “ulûmü'l-Kur'ân”dan farklı bir tarzda ele aldıkları görülmektedir. Muhteviyatındaki bu farklılık “usûlü't-Tefsîr” tabirinin “ulûmü'l-Kur'ân”la aynı anlama gelmediğinin tescili olmaktadır.⁴¹

Aralarındaki farklara değinmek gerekirse genel olarak şunlar söylenebilir:

“Ulûmü'l-Kur'ân” daha genel bir anlam taşımakla beraber “tefsir usûlü” daha özel bir yapıya sahiptir. Nitekim “ulûmü'l-Kur'ân”, Kur'ân ve tefsirine yönelik bütün disiplinleri kapsayan bir görünüm arz etmektedir. Öte yandan “usûlü't-tefsîr” ise tefsirle alakalı prensip, şart ve açıklamaları uhdesinde barındırmaktadır. Örneğin tercüme, tefsir ve delaletin kaide ve çeşitleri gibi konular, “tefsir usûlü”nün konularıdır. Oysa Kur'ân ilimlerinin kapsamı bu zikredilenlerden daha hacimli bir yapıya sahiptir. Bu terim, emir ve nehyin türlerinden belâgata, Kur'ân'ın cem' edilmesinden imlâsına kadar Kur'ân'la alakalı pek çok disiplini içine almaktadır. Bu disiplinler ise Kur'ân'ın idrak edilmesinde dolaylı bir etkiye sahiptir.⁴² “Usûlü't-Tefsîr” terimi ise sistematik ve yöntemsel bir yapıya sahiptir. Kur'ân'ın idrak edilmesine direkt olarak etki eder. Teorik zeminde “usûlü't-tefsîr” ilerlerken “ulûmü'l-Kur'ân” daha çok pratik zemini tercih eder ve böylece Kur'ân'ın anlaşılmasını destekler.

“Usûlü't-tefsîr” ismini kullanarak günümüz Arap dünyasında ele alınan başlıca çalışmaları şöyle örneklendirebiliriz: Fehd er-Rûmî'nin *Buhûsün fî Usûli't-Tefsîr*, Fethi Baltacı'nın *Dirâse fî't-Tefsîr ve Usûlihî*, Hâlid el-Akk'ın *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduhû* ve

⁴¹ Abdülhamit Birışık, “Kur'ân İlimleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26: 401.

⁴² Bk. Zerzûr, *Ulûmu'l-Kur'ân*, 123.

Muhammed Lütî es-Sabbağ'ın *Buhûsün fî Usûli't-Tefsîr* isimli çalışmaları bu sahada yazılmıştır.

Bu çalışmalardan bazılarını dikkatle incelediğimizde Fehd er-Rûmî'nin ve diğerlerinin kavramları iki ayrı disiplin olarak değerlendirdikleri görülmektedir. er-Rûmî hem “usûlü't-tefsîr”e hem “ulûmü'l-Kur'ân”a dair ayrı ayrı eserler yazmıştır. Her iki kavram üzerine farklı eserler kaleme alması onların birbirinden farklı disiplinler olduğunu düşünmesinden ileri gelmektedir.

Ayrıca Muhyiddîn Baltacı'nın *Dirâse fî't-Tefsîr ve Usûlihî* adlı çalışması dikkatle incelendiğinde her ikisini birbirinden bağımsız disiplinler olarak tanımladığını görebiliriz. Bu tefsir sahasına dair çalışmasının giriş kısmında “usûlü't-tefsîr”in “ulûmü'l-Kur'ân”dan farkını ortaya koymaktadır. Müellif “usûlü't-tefsîr” disiplinini daha çok Tefsir tarihi merkezinde incelemektedir. Tefsirin kaynaklarını, ekollerini, yöntemlerini, âlimlerin bu sistemlere yaklaşımlarını ve tefsir etmeyi etkileyen süreçle ilgili faktörleri ele alan bir disiplindir.⁴³ Baltacı'yla beraber Nureddin 'İtr'in bu disiplinin tanımı hakkında aynı fikri savunduğu görülmektedir.⁴⁴

Eserinin önsözünde el-Akk, öncelikle “usûlü't-tefsîr”in önemini,⁴⁵ tanımlamasını, kapsamını belirtmektedir. Ardından ayrı bir başlıkta “ulûmü'l-Kur'ân”ı incelemektedir.⁴⁶ Her iki disipline farklı başlıklar altında ve sıralamada müstakil olarak yer vermesi bu konudaki kanaatini göstermektedir. Disiplinlerin gelişim tarihinden bahsetmemekle beraber kendinden önceki alimlerce de nasıl konumlandırıldığını ifade etmemiştir.

Tüm bunlardan anlaşıldığına göre “Tefsir usûlü”, “ulûmü'l-Kur'ân”ın bir branşı niteliğindedir. Nitekim “usûlü't-Tefsîr” tefsirin tarihi, ekolleri, tefsir etmek için gerekli prensipleri ve kelime ile terkiplerin manaya delalet yönlerini araştırmaktadır. “Ulûmü'l-Kur'ân” ise ihtiva ettiği branşlarla çok daha geniş bir havzaya isabet etmektedir.⁴⁷ Tefsir usûlüne dair kapsamlı malumatı ise her ne kadar bir eleştiri süzgecinden geçirilmemişse

⁴³ Bk. Baltacı, Muhyeddin, *Dirâsât fî't-tefsîr ve usûlihî* (Beyrût 1987), 5.

⁴⁴ Bk. 'İtr, *Muhâderât fî ulûmu'l-Kur'ân*, 135.

⁴⁵ Bk. Akk, Hâlid Abdurrahman, *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduhû* (Beyrût 1986), 11. O, “Usûlü't-Tefsîr” için şöyle bir tarif getirmiştir: Tefsirin kural ve metodları üzerine bina edildiği malumatın tümüdür.

⁴⁶ Bk. Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduhû*, 39. “Ulûmu'l-Kur'ân”ı şöyle tarif eder: “Kur'ân'ın çeşitli ve sayılı yönlerinden herhangi bir yönünü araştıran bütün ilim dallarını kapsayan bir (ilimdir)”.

⁴⁷ Bırışık, “Kur'ân İlimleri”, 26: 402.

de Taşköprüzâde (ö. 968/1560) ve Kâtip Çelebi'nin (ö. 1068/1657) eserlerinden edinebiliriz.⁴⁸ Bununla birlikte “Tefsir Usûlü” sahasından olan hitap vecihleri, muhkem-müteşâbih ve vucûh-nezâir gibi bazı konulara dair eserler klasik dönemde ele alınmıştır. İbnü'l-Cevzî'nin vucûh ve nezâir üzerine kaleme almış olduğu eseri mevzuya en belirgin temsildir.⁴⁹

1.1.6. Ulûmü'l-Kur'ân ile İlgili Eserler

II./VIII. asırda tedvin döneminin başlamasıyla birlikte Kur'ân'ın izahına yönelik Hz. Peygamber (s.a.v.), sahâbe ve tâbiûndan nakledilen rivâyetler hadis mecmuaları içerisinde yer almıştır. Bu rivâyetlerin hadis mecmuaları içerisinde derlenmesinde derleyenlerin muhaddis kimliği yanında, nakillerde yer alan tefsir bilgilerinin rivâyete dayalı olmasının rolü bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin sadece dar anlamda tefsir ihtiva ettiğini söyleyemeyiz. Zira bu rivâyetlerde tefsir yanında esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, Mekkî-Medenî, garîbü'l-Kur'ân gibi konular bulunmaktaydı.⁵⁰

Hadis mecmualarında yer alan Kur'ân tefsirine yönelik rivâyetler yanında, bu asırda hadisten bağımsız müstakil tefsir çalışmalarına da rastlanmaktadır. Nitekim Mukâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) ait daha ziyade bazı kelime ve sebep-i nüzûl açıklamalarının bulunduğu tefsir buna örnek teşkil etmektedir.⁵¹

III./IX. asırda ise Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik tedvin ve telif çalışmaları hız kazanmış, Kur'ân ilimlerinin çeşitli alanlarında eserler verilmeye başlanmıştır. Bu bölümde yukarıda zikri geçen klasik ve modern dönem eserlerine ilaveten şunları zikredebiliriz: Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm'ın (ö. 224/839) *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Fehmü'l-Kur'ân*,⁵² İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* ve *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, Ali b. Rabben et-Taberî'nin (ö. 247/861) *ed-Dîn ve'd-Devle* ile Câhız'ın (ö. 255/868) *Nazmu'l-Kur'ân* adlı eserleri. Yine

⁴⁸ Bk. Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2: 54-112; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dârü ihyâi' t-türâsi'l-Arabî, ts), 1: 427-434.

⁴⁹ Çiçek, 20. *Asırda Kur'ân İlimleri Çalışmaları*, 101.

⁵⁰ II./VIII. asırda Kur'ân ilimlerinden tefsirle ilgili koleksiyonu bulunan müellifler ve eserleri için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 52-53; Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, trc. Mahmud Fehmi Hicâzî-Fehmi Ebû'l-Fadl, (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1403/1983), 1: 63-91.

⁵¹ Eserin tanıtımı için bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 195-215.

⁵² Ali Türgüt, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1991), 13.

bu dönemde telif edilen eserler içinde Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'ı ile Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (ö. 210/825) *Mecâzu'l-Kur'ân*"ını zikredebiliriz.⁵³

Muhammed b. Akîle'nin (ö. 1150/1737), *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Ahmed Adil Kemal'in (ö. 1951), *Ulûmü'l-Kur'ân*, İzzet Hüseyin'in (ö. 1962), *Ulûmü'l-Kur'ân*, Abdurrahman Çetin'in *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, Mehmet Soysaldı'nın *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tarihi*, İhsan Kahveci'nin *Fahreddîn er-Râzî'nin "Mefâtihu'l-Gayb" Adlı Tefsîrinde Ulûmü'l-Kur'ân* adlı doktora çalışması bu sahada yazılmış eserlerden bazılarıdır.

1.2. Menâhilü'l-İrfân ve Literatürdeki Yeri

Bu başlık altında eserin genel bir tanıtımı yapılarak müellifin hayatı hakkında bilgi verilecektir.

1.2.1. Menâhilü'l-İrfân'ın Tanıtımı

XX. yy'ın ilk yarısının sonlarında kaleme alınan eser, bir Ulûmü'l-Kur'ân eseridir. Takip edilen metoda ve bu eserin yazım amacına baskının önsözünde müellif bizzat yer vermektedir. Zürcânî'nin hayatı, bu eseri oluştururken hangi konuları ele aldığı, yazılış sebebi ile metod ve kaynaklarının neler olduğu, ilmî açıdan eleştirilen yönleriyle nasıl bir değere sahip olduğu bu bölümde zikredilecektir.

1.2.1.1. Müellifi

Kültür, coğrafya ve şahit olunan zaman diliminin müellif ve eserlerine tesiri göz ardı edilmemelidir. Çalışmamızın bu bölümünde bu düşüceden hareketle Zürcânî'nin yaşadığı dönemde Mısır'ın siyasî ve sosyal yapısına değinip ilmî ve kültürel ortamından bahsedeceğiz.

Yaşadığı Dönem

⁵³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 156-157.

Birçok kültür ve medeniyetin beşiği olan Mısır'da Zürkânî'nin yaşadığı dönemi Fransız ve İngiliz işgali ve sonrası dönem olarak ifade etmek gerekir. Nitekim müellifin doğumundan on yıl kadar önce, 13 Eylül 1882'de İngilizler Mısır'ı fiilen işgal etmişti. Tarih 1881'i gösterdiğinde Tunus'u ele geçiren Fransızlar başta olmak üzere bir kısım Avrupa devletleri bu işgale karşı bir tutum sergilediler. Yalnız kalma tehlikesiyle yüzleşen İngiltere, asayiş sağlanınca Mısır'ı terk edeceğini belirtti. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin egemenlik haklarının burada baki olduğunu açıkladı. Ancak tüm bu demeçlerine rağmen İngiltere 1950'li yıllara kadar bölgedeki varlığını korudu.

1882'den sonra Mehdi ayaklanmasını fırsat bilen İngilizler Mısır kontrolündeki Sudan'ı zapt etmeye koyuldular. Çatışmalardan sonra Mısır halkı ile antlaşma masasına oturan İngilizler Sudan'ın kontrolüne tamamen egemen oldular. Nitekim idare, hıdiv⁵⁴ tarafından İngilizlerin referansı ile görevlendirilen bir genel mutasarrıfa tevdi edilecekti. Ancak hıdivin bu şekilde bir antlaşmayı yapıp uygulamaya yetkisi olmadığından milletlerarası hukuka aykırı bir nitelik taşımaktaydı.⁵⁵ Bununla birlikte Sudan'ın durumu 1956 yılında özgürlüğünü ilan edinceye kadar bu şekilde devam etti.

Birinci Dünya Savaşı'nda itilaf devletlerinden olan İngiltere zaten işgaline daha önceden başlamış olduğu Mısır'ı himayesine aldı. Bu uzun süren dünya savaşı sırasında Mısır'da gazete ve dergiler baskı altında tutuldu. Halk da iktisadî olarak sıkıntılı günler geçirmeye başladı. Bu sebeple bölgedeki yabancı işgalcilere muhalif tüm hareketler toplum tarafından destekleniyordu. Sosyoekonomik sebeplerle huzursuzluğun artması üzerine İngiltere 28 Şubat 1922'de tek taraflı olarak Mısır'ın bağımsızlığını tanısa da şu hususları yetkisine aldı:

- Mısır'da İngiliz iletişim güvenliğinin sağlanması,
- Sudan'ın idaresi,

⁵⁴ Hıdiv, (Farsça/ *خدیو* *hidiv*, büyük vezir) Kavalalılara mensup Mısır valilerine babadan oğula geçmek üzere 1867'de verilen resmî unvan. Bk. Atilla Çetin, "Hıdiv İsmâil Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 23: 117.

⁵⁵ Gökhan Bozbaş, "Ortadoğu'da Bölgesel Milliyetçilikler: Mısır Örneği", *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 31/18 (Aralık 2016), 111.

- Yabancı ve azınlık hukukunun muhafazası,
- Mısır'ın dış mihraklı bir saldırı tehdidinde müdafaası.

Görüldüğü gibi verilen yetkiler İngilizlere dahilî ve haricî alanlarda kesintisiz bir otorite sağladığından Mısır'ın bağımsızlık ilanı şekilden ibaret kalıyordu.⁵⁶ Mısır'ın yöneticileri her ne kadar durumun vehametinin farkında olsalar da vakit kaybetmeden devlet kurumlarını ihdas etmeye başladılar. 15 Mart 1922 tarihinde kral (melik) unvanını alan Ahmed Fuad (ö. 1354/1936) Mısır'da monarşiye geçilmesine sebep oldu. Belçika menşeli anayasa 19 Nisan 1923'te resmen yürürlüğe girdi. Parlamento, meclis ve senatodan oluşuyordu. Krala senato ve meclistekileri atama ve görevden alma hususunda çok geniş yetkiler verilse de Hizbü'l-vefd partisi seçimlerdeki üstünlüğünden aldığı cesaretle kral ve İngiltere'ye muhalif bir duruş sergiliyordu.⁵⁷ İngilizler ise menfaatlerine uygun olmayan bir uygulamaya asla izin vermiyordu.⁵⁸

Tam egemenlik için sonradan kurulan hükümetler de İngilizlerle masaya otursa da 1936'daki kısmî başarıya kadar bir sonuç elde edilememişti. 20 yıl geçerli olacak antlaşmaya göre taraflar savaş zamanlarında birbirlerine yardım edecek, İngilizler yalnızca yapımı 1869'da tamamlanan⁵⁹ Süveyş Kanalı bölgesinde asker bulunduracak ve işgal peyderpey sonlandırılacaktı. Artık büyükelçi düzeyinde temsil edilen iki ülke arasında yumuşak karın haline gelen Sudan mevzusuna hiç değinilmemişti. Antlaşmanın hemen ardından Milletler Topluluğu'na alınan Mısır'dan kapitülasyonlar kaldırılması önemli bir gelişme oldu. 22 Mart 1945 tarihinde Mısır'ın teşebbüsüyle üye ülkelerin egemenliğini muhafaza etmek, idarî, askerî ve sosyoekonomik güçlerini birleştirmek gayesiyle Arap Birliği (Câmiatü'd-düveli'l-Arabiyye) kuruldu. II. Dünya Savaşı başladığında tarafsızlığını belirten Mısır Meclisi, 1936 tarihli antlaşma çerçevesinde

⁵⁶ Fatih Özçelik, *İngiliz İşgalinden Lozan'a Mısır (1882-1923)* (Basılmamış Doktora Tezi, Elazığ, 2021), 484.

⁵⁷ Hilal Görgün, "Mısır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 556.

⁵⁸ Muhammed Behçet, "İkinci Dünya Savaşı Sonrası Mısır Siyasî Tarihi Üzerinden Arap Baharı'nın İncelenmesi", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21/Eksay1 (Mart 2019): 304.

⁵⁹ Nurettin Ceviz, *Osmanlılar Dönemi'nde Mısır'da Arap Edebiyatı (1517-1798)* (Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2002), 4.

kısmî yardımı İngiltere'ye sağlayacaklarını bildirdi. Ancak savaşı takiben ekonominin bozulması ülkedeki gerilimi tırmandırdı.⁶⁰

Sudan'daki İngiliz ordusu tahliyesi görüşmeleri de başarısızlıkla nihâyetlenince Kahire'de kanlı ayaklanmalar ortaya çıktı. Kahire ve İskenderiye'den çekilen İngiltere Filistin'de Filistin'deki manda yönetimini 14 Mayıs 1948'de sona erdirince buradaki Yahudiler İsrail Devleti'ni kurdu. Arap Birliği, İsrail'e savaş ilan edip Mısır'daki birliklerini gönderse de buna mani olamadı.⁶¹

Ekonominin kötüye gitmesi, sürekli hükümetlerin değişmesi, Sudan meselesinin bir türlü halledilememesinin üzerine İngilizlerin İsmâiliyye'de yaptığı katliam da eklenince tebeada geniş bir yankı buldu ve büyük bir infiale sebep oldu. Bu sırada Cemal Abdünnâsır (ö. 1389/1970) idaresindeki Hür Subaylar (ed-Dubbâtü'l-ahrâr) 22-23 Temmuz 1952 gecesi bir ihtilalle yönetimi ele geçirdiler.⁶²

Osmanlı Dönemi: Yavuz Sultan Selim'in (ö. 926/1520) 1517'de Mısır'ı fethinden Mehmet Ali Paşa'nın valiliğine kadar süren dönemin tarihi çeşitli sebeplerle göz ardı edilmiştir. Halbuki imparatorluğun bir eyaleti olarak tarih sahnesinde varlığını idame ettirmiştir. Fetihden sonra İstanbul'a giden âlimlerden çoğu bir süre sonra Mısır'a geri gelmiş ve Kahire ve İstanbul arasında ilmî çerçevesi olan iletişimde önemli bir vazife üstlenmişlerdir. Memlûkler döneminin devamı olarak nitelenen Mısır bilim ve kültür hayatının temellerinin atıldığı eğitim ve öğretim hizmetleri mektep ve medreselerde verilmiştir. Fethedildiğinde sultanın ilk namazını Kahire'deki Ezher'de kılmasının ardından burasının ilim merkezi olması noktasındaki ehemmiyeti katlanmıştır. Ezher'in ilmî rolüne müdahale edilmediği gibi malî kaynaklarına da dokunulmamış ve böylece özerklik statüsü verilmiştir.⁶³ Sadece dinî eğitimin görüldüğü tekke ve zaviyeler hakkında Abdülvehhab eş-Şa'rânî (ö. 973/1565) ve Evliya Çelebi'nin (ö. 1095/1684) detaylı bilgi verdiği gözlerden kaçmamaktadır.⁶⁴ Aralarında müneccim ve tarihçi İbn Zünbül (ö. 960/1553), Abdülvehhâb Şa'rânî, Şemseddin Remlî (ö. 1004/1596), Sirâceddin İbn

⁶⁰ Fatih Özçelik, *İngiliz İşgalinden Lozan'a Mısır* (1882-1923), 500.

⁶¹ Behçet, "İkinci Dünya Savaşı Sonrası Mısır Siyasî Tarihi Üzerinden Arap Baharı'nın İncelenmesi", 304.

⁶² Görgün, "Mısır", 29: 579.

⁶³ Nurettin Ceviz, *Osmanlılar Dönemi'nde Mısır'da Arap Edebiyatı* (1517-1798), 66.

⁶⁴ Bk. Çelebi, Evliya, *Seyahatname* (İstanbul 1985), 10: 94-844.

Nüceym (ö. 1005/1596), muhaddis ve fakîh Muhammed b. Abdülbâkî Zürkânî (ö. 1122/1710), Ahmed Derdir (ö. 1201/1786), Ahmed b. Muhammed Hamevî (ö. 1098/1687), Bekrî ve Haraşî ailesi fertleri gibi meşhur âlimlerin yer aldığı bu dönemin Mısır ulemâsı fennî ilimler sahasında da velûd bir tavır sergilemişlerdir.⁶⁵

Makâmât ve resâil tarzında eserleri de olan dönemin edip ve şairleri arasında Ebü'l-Mekârim el-Bekrî (ö. 994/1586), Abdullah Şebrâvî (ö. 1171/1758), İbnü's-Salâhî (ö. 1197/1783) ve Hasan Attâr (ö. 1250/1834) zikredilebilir. Dinî ilimler sahasında da eser verip Arapça'ya dair çalışmalarıyla meşhur olanlar arasında Şehâbeddin Hafacî (ö. 1069/1659), *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* isimli hacimli eserin sahibi Muhammed Murtaza Zebîdî (ö. 1205/1791), *Bedi'ü'l-inşâ ve'l-Mürselât*'ın müellifi Mer'i b. Yusuf el-Kermî (ö. 1033/1624) ve Mısır'a yerleşen *Hizânetü'l-Edeb* sahibi Abdülkadir el-Bağdadî (ö. 1093/1682) zikredilebilir.⁶⁶

Fennî ilimler sahasında da Dâvûd-i Antâkî (ö. 1008/1599), Abdülkadir b. Muhammed el-Feyyûmî (ö. 1022/1613), Rıdvan el-Felekî (ö. 1122/1710) ve Hasan el-Cebertî (ö. 1188/1774) zikredilebilir. Mısır'da tıp üzerine kendi açtığı medresede pek çok hekim yetiştiren Dâvûd-i Antakî'nin *Tezkiretü Üli'l-Elbâb* adlı eseri devrin tıbbî ilim anlayışını idrak ettirmesi hususunda önemli bir rol üstlenmektedir.⁶⁷

Önemli bir ilim merkezi haline gelen Mısır'da pek çok kütüphane mevcuttu. Medreselerin bünyesindekilere ilaveten halkın istifadesine sunulmuş çok sayıda özel kütüphaneler de bulunuyordu. Sosyokültürel olarak Mısır'da farklı amaçlarla törenlerin düzenlendiği görülmektedir. Halkın rağbet ettiği dinî içeriği uhdesinde barındıran törenlerin başında Kahire'de dokunan Kâbe örtüsünün uğurlanmasıydı. Bu kervana mahmil ve hacı adayları da eşlik ediyordu. Tören denebilecek bir diğer husus da Resûl-i Ekrem, Hz. Hüseyin ve önde gelen tarikat liderlerini yâd etmek için mevlid okunması sırasında yapılan uygulamalardı. Ekonomiye de canlılık katıp ortamı hareketlendiren bu törenler halk nezdinde büyük ilgi görüyordu.⁶⁸

⁶⁵ Nurettin Ceviz, *Osmanlılar Dönemi'nde Mısır'da Arap Edebiyatı* (1517-1798), 45.

⁶⁶ Nurettin Ceviz, *Osmanlılar Dönemi'nde Mısır'da Arap Edebiyatı* (1517-1798), 106-290.

⁶⁷ Görgün, "Mısır", 29: 578.

⁶⁸ Nurettin Ceviz, *Osmanlılar Dönemi'nde Mısır'da Arap Edebiyatı* (1517-1798), 47.

Fransa işgalinden sonra fikrî akımların cereyanı: Uzun bir dönem aynı modda ilerleyen Mısır'ın düşünce hayatında XIX. yüzyıldan itibaren birtakım değişiklikler gündeme gelmiştir. Siyasî ve sosyal hayatın dalgalanmalarla şekillenmeye başlaması o zamana kadar otoriteyi elinde bulunduran ulema sınıfını da etkilemiştir. Siyasî istikrarsızlık ile beraber bu sınıf, Batılı fikirlerin yayılmasıyla da edebiyat, sanat, hukuk ve siyaset gibi pek çok alandan elini eteğini çekmiştir. Modernleşmeyi hızla başlatan Kavalalı Mehmed Ali Paşa diğer okulları geri planda bırakıyordu. Bilhassa bürokraside kendi açtırdığı Batı tarzı eğitim veren okullardan mezunları göreve getiriyordu. Siyasî ve sosyal hayatta dinî düşüncenin etki ve yetkisini kaybetmesine sebep olan bir diğer husus da dinî kurumların can damarı sayılabilecek vakıflara el konulmasıydı. Buna ilaveten medenî hukuk haricinde tüm düzenlemelerin Batılı hukuk anlayışına göre yapılması da toplumsal bazda önemli bir değişime yol açmıştır.⁶⁹

Tarikatlar dinî düşüncenin neşet ettiği ve dindarlığın önemli ölçüde merkezi özgür kurumlarken tek bir otoriteye bağlanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte Mısır'da eğitim denince ilk akla gelen Ezher de çeşitli düzenlemelerle bu modernleşme sürecinden nasibini almıştır. Toplumun bünyesinde Müslümanlar haricinde bulunan yerli Kıptilerle muhacir Hristiyanların bu dönüşüm hareketinde etkisi göz ardı edilemeyecek kadar çoktur. Nitekim çeşitli mezhep ve görüşlere mensup Hristiyan Araplar Fransa ve İngiltere'nin işgali esnasında 1850'li yıllardan itibaren Mısır'a göç etmeye başlamışlardır.

Tüm bu etkileşimin ardından Mısır'daki fikrî akımları üç grupta incelemek mümkündür. İlkini, misyoner okullarında eğitilen ve genelde Hristiyan olan Arap entellektüellerinin laik düşünceleri oluşturmaktadır. Batılı işgal kuvvetlerinin de bu gruplara destek verdiği aşîkârdır. Zaten işgal döneminde, eğitim kurumlarının tekamülünün milliyetçi düşüncüyü hareketlendirmesi endişesiyle ekonomiden yıllık %3'ü geçmeyen pay ayrılarak eğitim sisteminin kasıtlı olarak gözardı edilmesi bu duruma dolaylı bir destektir.⁷⁰ Fikrî akımların tebeada geniş iz düşümü bulunan ikincisi ise geleneksel düşüncedir. Bu ilk grubun bir taraftan en büyük muhatabı diğer bir taraftan da en büyük muhalifidir. Bir üçüncü akım da bu ikisi arasında orta yolu bulma gayretiyle ortaya çıkmıştır. 1880'li yıllardan itibaren her ikisiyle dirsek temasında olarak kendini göstermiştir. Geleneksel

⁶⁹ Bozbaş, "Ortadoğu'da Bölgesel Milliyetçilikler: Mısır Örneği", 110.

⁷⁰ Fatih Özçelik, *İngiliz İşgalinden Lozan'a Mısır* (1882-1923), 504.

akım daha çok ülkenin göz bebeği Ezher ve ardından gelen eğitim kurumlarında ve yüzyıllarca halka sirâyet etmiş bir hayat tarzı olarak varlığını idame ettirmiştir. Batı menşeli ve daha çok Hristiyan Arapların temsil ettiği düşünce sistemi ise aldığı açık destekle gazete ve dergi gibi basın yayının içinde kendini göstermiştir.⁷¹

Orta yolu bulma çabasındaki üçüncü akım ise her ikisinin kendini ortaya koyma vasıtalarını da kullanmakla birlikte başka bir yöntemi de uhdesinde barındırmaktadır. Islahat fikrine yakın duran bu üçüncü akım yönetimle bağlarını koparmadan ve hatta onların isteğine uygun olarak eğitimle ilgili tanzimi ellerinde tutmaya çalışmışlardır. Dinî düşüncede yenilenmenin elzem olduğu fikri, Cemaleddin-i Efgânî'nin (ö. 1314/1897) Mısır'a yerleşmesiyle beraber net olarak savunulmaya başlanmıştır. Bu akımın en önemli savunucularından biri de Muhammed Abduh'tur (ö. 1322/1905). Pozitif bilimlerle İslâm'ın pekâlâ uyum içinde olduğunu savunurken Abduh'un Batılı bilim ve siyasetin etkili olduğu anlayışı da her daim heybesinde diri tutma çabası gözlerden kaçmamaktadır. Bu yenilikçi düşüncenin bir diğer temsilcisi Kasım Emin'dir (ö.1325/1908). 1899'da kadının toplum içinde ön saflarda yer edinmesine dair kaleme aldığı *Tahrîrü'l-Mer'e* adlı eseri dönem açısından ilgi çekici bir numunedir. Zürkânî'nin eserinde de yer yer üstad sıfatıyla görüşlerinden bahsettiği Abduh'un talebesi olan M. Reşid Rıza (ö. 1353/1935) ve Ali Abdürrâzık (ö. 1385/1966) onun düşüncelerini savunmaya devam ettiler.

1900'lü yılların başlarında partilerin tesisi ve birçok entellektüelin içlerinde yer alması Mısır'ın fikir hayatı bakımından değer taşımaktadır. Devrin siyasî görüşlerinin ortak noktası, İngilizlerin Mısır'ı terk etmesi ve Osmanlı'daki halifeliğin ümmeti birleştiren bir unsur olduğu mevzusudur. Osmanlıcılık fikri İtalyanların Trablus'u işgali ve Balkan savaşlarının başlamasıyla zirve noktasına dayanmıştır. *el-Cerîde* grubundan Muhammed Hüseyin Heykel ve Taha Hüseyin gibi entellektüeller firavunlar devri gelenek ve kültürünü övmeye kadar ilerleyen yazılar kaleme aldılar. Dış tesirlerle neşet eden Marksist-sosyalist düşünce, Arapçılığı kapsayan bir sosyalizme evrildi. Selâme Musa (ö. 1377/1958) gibi bazı sosyalist Kıptî fikir adamları ise toplumun laikleşmesi gerektiğini

⁷¹ Görgün, "Mısır", 29: 578.

söylüyorlardı. Bir Batılı ülke olarak Avrupa-Akdeniz kültür havzasında yer alabileceklerini eser ve demeçlerinde vurguluyorlardı.⁷²

1920'li yıllarda Türkiye'den göç edip Mısır'a yerleşen âlimler oldu. Özellikle dinî ilimler sahasında etkili olan bu âlimler arasında son Osmanlı şeyhülislâmı Mustafa Sabri Efendi (ö. 1373/1954), Mehmet Akif Ersoy (ö.1354/1936), Mehmet Zahit Kevserî (ö. 1371/1952) ve Mehmet İhsan Efendi (ö. 1380/1961) sayılabilir. Temel İslâmî disiplinlerdeki yenilikçi anlayışları sıkı bir eleştiri yağmuruna tutan bu ulema sınıfı eğitim ve yayın faaliyetlerine de büyük katkı sağlamışlardır. İlmî manada bir öze dönüşün tazelenip dış siyasete bağlı sosyoekonomik olayların da cereyan etmesi ve Batı'daki maddî manevî sistem krizlerinin de yaşanmasıyla bir kısım laik fikir adamlarının İslâm'a yönelişleri çoğalmıştır. Kendi külliyat, gelenek ve köklerini farklı ve tarafsız bir bakış açısıyla gözden geçirme süreci XX. yüzyılın ilk yarısının sonlarına tekabül etmektedir. Nitekim Batılılaşmayı hedef edinen partilerde sarsıntı yaşanırken Hasan el-Bennâ'nın (ö. 1368/1949) kurduğu İhvân-ı Müslimîn teşkilatı günden güne büyük kitlelere ulaştı. Başlarda ahlâkî yapı temelli olan hareket, sonraları dinî alanda öze dönüşü savunan ve sömürgeyi de bütünüyle reddeden bir kimlik kazandı. Ancak daha sonra öteki parti ve teşkilatlar gibi İhvân-ı Müslimîn de 4000 üyesi tutuklanarak 1954 yılında yasaklandı. Bennâ süikaste kurban edildi ve daha sonraları Seyyid Kutub (ö. 1385/1966) gibi önde gelen teorisyenleri idam edildi.⁷³

1960'lara gelindiğinde Cemal Abdünnâsır (ö. 1389/1970) rejiminde bir devletleştirme politikası görülmektedir. Vakıfların devletleştirilmesinin ardından Ezher'in de özerkliğine son verilmiş, tabîî ilimlerin de öğretiminin verildiği bir devlet üniversitesi statüsü kazandırılmıştır. Arap milliyetçiliği politikalarına ağırlık veren Nâsır milli kültür ve tarih tesis etme gayretlerini desteklemiştir.⁷⁴ Bu işleri yürütmek adına Kültür ve Milli İrşad Bakanlığı oluşturuldu. Basındaki ifade özgürlüğünün yine devletleştirme ve sıkıyönetim ile kısıtlandığı görülmektedir.⁷⁵

⁷² Bozbaş, "Ortadoğu'da Bölgesel Milliyetçilikler: Mısır Örneği", 110-111.

⁷³ Behçet, "İkinci Dünya Savaşı Sonrası Mısır Siyasî Tarihi Üzerinden Arap Baharı'nın İncelenmesi", 314.

⁷⁴ Bozbaş, "Ortadoğu'da Bölgesel Milliyetçilikler: Mısır Örneği", 111.

⁷⁵ Behçet, "İkinci Dünya Savaşı Sonrası Mısır Siyasî Tarihi Üzerinden Arap Baharı'nın İncelenmesi", 314.

Dil ve edebiyat sahasındaki faaliyetlerde 1850’li yıllarda peyderpey bir değişim söz konusu olmuştur. Bir taraftan klasik tarz çalışmalar devam ettirilirken öte yandan Batılılaşmanın etkisiyle farklı türde eserler verilmeye başlanmıştır. Örneğin tiyatro, roman ve hikâye gibi türler hiç aşına olunmadığı halde teveccüh görüyordu. Bu sahadaki gelişmelerden biri de tercüme faaliyetlerinin hız kazanmasıdır. Kavalalı, bilhassa idare ve siyasete dair eserleri kendisi için çevirmelerini tercümanlarından istemekteydi.

Dönem dönem gelişim ve değişimler yaşansa da aslında gündemin siyaset ve politikalarına uygun fakat gerçeklere aykırı bir tarihçilik anlayışı ortaya konuldu. Örneğin Ömer Mekrem (ö. 1237/1822), Tahtâvî (ö. 1289/1873), Muhammed Abduh, Abdullah Nedim (ö. 1314/1896), Mustafa Kâmil (ö. 1325/1908) ve Muhammed Ferîd Bey (ö. 1373/1954) gibi şahsiyetler, Arap şovenistliğinin öncüleri olarak gösterildi. Ancak halk nazarında milliyetçi tavırları yüceltilirken bazılarının Batılı devletlerle kurduğu alacakaranlık münasebetler perdelendi. Bir taraftan şovenizm hareketi canlanırken diğer taraftan Osmanlı dönemi için “inhitât devri/karanlık dönem” vb. tanımlamalar yapıp asr-ı saâdeti sağcı, solcu ve devrimci sıfatlarıyla bezeyerek “tam bir sosyalizmdir” sloganıyla açıklamaya gayret edenler de olmuştur. Bu görüşleri eleştirmek yönetimin farklı alanlarda yürüttüğü sosyalist politikalara da muhalif olmak manasına da gelmekteydi. Baskı ve şiddetin gölgesindeki süreçte gerçekle bağdaşmayan bu fikirlere tam manasıyla tenkit yazılarının barındığı neşriyatı çıkarmak da mümkün olamadı.⁷⁶

Bütün bu siyasî çalkantılar, elit kesimin dâhil olduğu iktidar mücadeleleri ve çeşitli fikir akımları tabandan tavana bir sorgulama ihtiyacı hissettirmiştir. Zürcânî’nin eserinde eleştiri ve cevaplara yer vermesi hem bu arayışın hem de bu sorgulamada köklerinden vazgeçmemeyi halka öğretmenin gayesi olarak görülmelidir.

Hayatı

Çalışmamızın bu kısmında Zürcânî’nin ismi, doğumu, öğrenim hayatı vb. konulara değineceğiz.

⁷⁶ Görgün, “Mısır”, 29: 571.

Muhammed Abdülazîm Zürkânî, Mısır'ın Garbiye kentinde Santa'ya bağlı Ca'feriye nahiyesinden olup Zürkânî⁷⁷ nisbesi, hayatının büyük bir kısmını geçirdiği, Menûfiye kentinde Telâ'ya bağlı Zürkân köyünden gelmektedir.⁷⁸

Hayatı hakkında geniş bilgi sahibi olamadığımız Muhammed Abdülazîm Zürkânî, Mısır'ın batısındaki Santa şehrine bağlı Menûfiye'nin köyü olan Zürkân'da doğdu.⁷⁹

Doğum yılı tam olarak tespit edilmese de 1893 olarak kabul edilir.⁸⁰ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nesebinden geldiği söylenir, bu yüzden aile fertleri “seyyid” diye anılır. Kesin olmamakla beraber Hz. Peygamber (s.a.v.), Zürkânî'nin elli beşinci dedesidir.

Hem öksüz hem yetim büyüyen Zürkânî, daha üç yaşında annesini kaybetmiştir. Babasının da vefatının ardından bakımını âlim bir zat olan amcası Şeyh Seyyid Mürsî üstlenmiştir.

Köydeki Kur'ân Kursu'nda hocası Muhammed Menûfi'de hafızlığını tamamladı. 1911 yılında Ahmedî enstitüsüne girdi. Usûlü'd-Dîn bölümünden mezun oldu.⁸¹ 1925 yılında Ezher'den mezuniyetinin ardından 1926 yılında Zekazık medresesine müderris olarak atandı. Oradan sırasıyla Tanta ve Kahire medreselerine öğretmen olarak atandı. Bir süreliğine imam-hatip olarak da vazifede bulundu. 1939 yılında Usûlü'd-Dîn Fakültesi'ne atanarak Ulûmü'l-Kur'ân ve Ulûmü'l-Hadis dersleri verdi.

Eğitim hayatı boyunca azimli olan Zürkânî, orta yolu takip eden bir âlimdi. Birçok âlim onun doğrunun peşinde olduğunu, bir konuda doğru bulduğu bir görüş varsa kendi

⁷⁷ Zürkânî nisbesi mutlak olarak kullanıldığında İmam Mâlik'in Muvatta'ını şerh eden Muhammed b. Abdülbakî Zürkânî anlaşılır. Arap dünyasında daha meşhur olan bu hadisçi Zürkânî'dir (1645-1710). Muhammed Abdülazîm Zürkânî'nin isminin okunuşu hakkında tam bir ittifak yoktur. Baskısı yapılan eserlerin kapak kısmında bazen harekesiz yazılması, bazen hem üstün (Zerkânî / زَرْكَانِي) hem ötre (Zürkânî / زُركَانِي) konarak hareketlenmesi durumu daha da zorlaştırmıştır. Ancak incelemelerimiz neticesinde doğduğu köyün “Zürkân” olması ve Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde “Zürkânî” şeklinde belirtilmesi sebebiyle “Zürkânî” nisbesini tercih ettik.

⁷⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 6.

⁷⁹ Hâlid b. Osman es-Sebt, “Kitâbü Menâhili'l-İrfân li'z-Zürkânî”, *Dirâse ve Takvim* (Kâhire: Dârü İbn Affân, 2001), 44.

⁸⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 7; Mertoğlu, Mehmet Suat, “Zürkânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 579.

⁸¹ Hayrettin Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ'* (Beyrût: Dârü'l-İlmi'l-Melâyin, 1992), 6: 210; Osman es-Sebt, *Kitâbü'l-Menâhil*, 44.

görüşünden vazgeçtiğini söyler. En önemli özelliği Kur’ân ve hadisi esas alması, bu iki aslı kaynağı anlayabilmek için çok çaba sarf etmesiydi.

Menâhilü’l-İrfân, alanında yazılmış en iyi kitaplardan kabul edilir. Konuları geniş bir perspektifle ele alması, latif üslûbu, makul her görüşe yer verip tercihte bulunması, genelde konuların sonunda şüpheleri giderip itirazlara cevap vermesi kitabın dikkatleri celbeden hususiyetlerindendir. Vahyi tanımlarken ve Ulûmü’l-Kur’ân’ın manasını izah ederken verdiği derinlikli ve pozitif bilimlere de uygunluk arz eden bilgiler başka eserlerden farkını ortaya koymaktadır.

Müellifin itikadî ve amelî mezhebine dair görüşleri eserinde yer yer kendini hissettirmektedir. *Menâhilü’l-İrfân* adlı eserinde itikadî anlamda Eş’arî mezhebini tercih ettiği görülmektedir.⁸² Ehl-i sünnet çizgisinden çıkmayan açıklama ve tanımlara yer verir. Eserlerinde açıkça amelî olarak hangi mezhebin görüşünde olduğunu ifade etmez. Kendisine göre sağlam olan görüşü diğer görüşleri belirttikten sonra tercih eder. Şafîî görüşlere ağırlık verdiği gözden kaçırılmamalıdır.

Muhammed el-Gazzâlî (1917-1996) en meşhur öğrencisidir.⁸³ Muhammed el-Gazzâlî, son dönemde yetişmiş olan önemli bir ilim adamıdır. 1943-1974 yılları arasındaki hayatı Mısır toplumunda büyük çalkantıların yaşandığı bir dönemde oldukça hareketli geçmiştir. Çeşitli kadrolarda ve Kuveyt, Suudî Arabistan, Katar vb. ülkelerde ilmî manada görev yaparak bilhassa Arap halkının teveccühünü kazanmıştır. İslâm’ı “takvâ sahibi bir kalp ve zeki bir akıl” olarak tanımlaması öğrencileri için bir yöntem olarak algılanmaktadır.

1. *Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*. Kur’ân ilimleri alanında son dönemde kaleme alınmış meşhur eserlerden biridir. Kitapta Süyûtî’nin *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*’ı lider konumda olmakla birlikte 150’yi aşkın kaynağa⁸⁴ atıf yapılmaktadır. Müellifin bazı konularda ikinci derecede kaynaklardan istifade etse de asıl kaynağa atıf yaptığı görülmektedir. Kaynak vermede titiz ve müşkülpesent olmadığı sonucuna

⁸² Zürkânî, *Menâhil*, 7.

⁸³ Zürkânî, *Menâhil*, 7.

⁸⁴ Zürkânî’nin gerek atıflarla gerek kaynak olarak bizzat nakillerle toplam 161 eserden istifade ettiği görülmektedir.

ulaştırmaktadır.⁸⁵ Kur’ân ilimlerinin başlıca on yedi konusu teferruatlı bir biçimde gözler önüne serilmiştir. Bu bahisler arasında incelemede en çok yer tutanı i‘câzü’l-Kur’ân meselesi olmuştur. Kur’ân ilimleri alanında Zerkeşî ve Süyûtî gibi klasik dönem ulemasına göre Zürkânî, daha az konuyu ele almıştır. Ancak önceleri bir ders kitabı çalışması olarak niyetlendiği eserinde müşkil meseleleri barındıran konuları seçmesi de dikkatleri celb etmektedir. Kendinden önceki eserlerde müstakil olarak bulunmayan Kur’ân’ın tercümesi ve üslûbu ile ulûmü’l-Kur’ân’ın anlamı ve tarihi gibi farklı konuları da ele almıştır.

Eserde İslâm düşmanlarına, eser sahiplerinin farâzî olarak sunduğu delillere ve âlimlerin muhalefet ettiği konulara dair görüş ve eleştirilerini serdettiği görülür. *Menâhilü’l-İrfân*’da Kur’ân’la ilgili şüphe ve itirazlar üzerinde etraflıca durması, Cemâleddîn-i Efgânî ve Muhammed Abduh’un Zürkânî üzerindeki etkisiyle⁸⁶ izah edilmektedir.⁸⁷

Zaman ve mekana göre farklı baskıları mevcut olan eser (Kahire 1362, 1372-1373, 1980; Beyrût 1988, 2003, 2004, 2005) Hânî el-Hâc (Kahire, ts.), Fevvâz Ahmed Zemerlî (Beyrût 1415/1995, 1417/1996), Ahmed b. Ali (Kahire 2001), Bedî‘ Seyyid Lehâm’ın (Dımaşk 2001) ve Ahmed Îsâ el-Muasrâvî’nin (Kahire 1424/2003) tahkikiyle de neşredilmiştir. Zürkânî üçüncü baskısının önsözünde teşekkürlerini sunarken kitabının bazı Doğu dillerine çevrildiğini de açıklamaktadır.⁸⁸

Hâlid b. Osman Ali es-Sebt, *Dirâse taqvimîyye li-kitâbi Menâhili’l-İrfân li’z-Zürkânî*, Arif Serkan Eser, *Ulûmü’l-Kur’ân Gelenegi ve Muhammed Abdulazim Zürkânî’nin Menâhilü’l-İrfân fi Ulûmi’l-Kur’ân Adli Eseri*, Sedat Sağdıç, *Zerkânî’nin Menâhilü’l-İrfân Adli Eseri Çerçevesinde Kur’ân’a Yönelik Şüpheler ve Verilen Cevaplar*, Ulâ Abdullah İbrâhim el-Kudât, *Cühûdü’l-İmâm ez-Zürkânî fi İbrâzi Delâili İcâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm ve’d-Difâ’i anhu* adıyla yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. Bu yüksek

⁸⁵ Mertoğlu, “Zürkânî”, 44: 238 (örnekler için bk. Hâlid b. Osman Ali es-Sebt, 1: 91-97, 125).

⁸⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 8.

⁸⁷ Mertoğlu, Zürkânî, 44: 239.

⁸⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 10. Muhsin Ârmîn, eseri *Terceme-i Menâhili’l-İrfân fi Ulûmi’l-Kur’ân* adıyla Farsça’ya çevirmiştir (Tahran 1385/2006).

lisans çalışmaları *Zürkânî* ve eserini daha çok bir yönüyle incelemekte ve diğer Kur'ân ilimleri eserlerinden farkı üzerinde kapsamlı bir araştırma içermemektedir.

2. *el-Menhelü'l-Hadîs fî Ulûmi'l-Hadîs* (Kahire 1366/1947). Hadis alanında yazılmış bir eserdir. *Menâhilü'l-İrfân*'daki gibi bir yöntem benimsenmiştir. Konuları ele aldıktan sonra eleştirilere cevap verme metoduyla kaleme alınan eser diğeri kadar rağbet görmemiştir.

3. *fî'l-Bida' ve Mevkîfî'l-İslâm minhâ*: Ezher'deki İlâhiyat Fakültesi öğrencileri için kaleme alınmış bir eserdir (Kahire 1362).

4. *fî'd-Da' ve ve'l-İrşâd*. El yazması olarak son yıllara kadar ulaşan eser 2013 yılında basılmıştır. Abdülkâhir el-Mehdî tarafından Kuveyt'te ilk basımı yapılmıştır.

Zürkânî'nin diğer taraftan *el-Hidâyetü'l-İslâmiyye* dergisinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatı, fetvalar, tefsir, bid'atle mücadele ve toplumsal hastalıklarla ilgili çeşitli makaleleri ve araştırmaları yayınlanmıştır. *Zürkânî* aynı zamanda şairdir. Kasideleri *Sefînetü'l-Ahbâr* dergisinde yayınlanmıştır.⁸⁹

Muhammed Abdülazîm *Zürkânî* 10 Aralık 1948'de bir eğitimci olarak ömrünün çoğunu geçirmiş olduğu Kahire'de vefat etmiştir.

Muhammed Abdülazîm *Zürkânî* temizliğe ve güzelliğe özen gösterirdi. Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerif okurken latif bir sesle okumaya çok itina ederdi. El yazısına da aynı titizliği gösterdiği için çok güzeldi. Görünüşe de çok önem verir, güzel giyinmek ve güzel koku sürünmekten hoşlanırdı. Çok cömert biri olup kazancını yardım ve hayır işlerinde harcamayı severdi. Onun için malından miras bırakmamıştı. Ev işlerine yardımcı olan hizmetçisine de çok iyi ve cömertçe muamelede bulunur, kendi yediğinden yedirir, kendi içtiğinden de içirirdi. Hizmetçilerine de yeni ve güzel kıyafetler giydirmeye gayret ederdi. Davet üslûbu ve dili çok zarifti. Hiç kimseyi incitmemeye büyük dikkat gösterirdi. Öğrencilerine her zaman marifet ve hikmet dolu güzel sözler söylemelerini nasihat ederdi.

⁸⁹ Osman es-Sebt, *Kitâbü'l-Menâhil*, 4.

Aynı görüşte olmadığı muhalifi kimseleri de dikkatle dinler, onlara anlayış gösterirdi. Tartışma üslûbunda da karşı tarafa yönelik herhangi bir çirkinlik ve hakaret bulunmazdı.

1.2.1.2. Konusu

Basımevinin önsözünde *el-Burhân* ve *el-İtkân* ile yarışır konumda olduğu belirtilen çalışma, mütercimlerinin önsözünde zikri geçen bu iki kaynaktan sonra üçüncü Kur’ân ilimleri kitabı olarak kabul edilmektedir.⁹⁰ Zürkânî önsözünde, birçok sorunun cevabını verdiği gibi eserin konusunu da bildirmektedir. Mahlûkatın ıslah düsturu, Resûlullah’ın (s.a.v.) en büyük mucizesi ve risâletinin delili, dinin hamisi ve Arapça’nın en üstün dayanağı olarak nitelendirdiği Kur’ân’ın anlaşılmasında görev alan “Kur’ân İlimleri”ni kitabının konusu olarak belirtmektedir.⁹¹

Bilhassa eserin son kısımlarında sıkça dile getirdiği üzere II. Dünya Savaşı’ndaki kâğıt sıkıntısının yaşanması dolayısıyla bazı konulara değinememiştir. Nitekim bu sebeple “Kur’ân İlimleri”ni on yedi başlık altında incelemiş ve her birine “mebhas” adını vermiştir. Sırasıyla bu “mebhas”larda değindiği konular şöyledir:

İlk bölüm, ilim kelimesinin anlamı, tedvin döneminde kullanımı, “Kur’ân”ın sözlük ve ıstılahî manası, çeşitli ilim dallarında tanımlanması, “Ulûmü’l-Kur’ân”ın anlamı, ilimler arasındaki yeri ve gelişim süreci, konu başlıkları ve yararlarından oluşmaktadır.

İkinci bölüm, Ulûmü’l-Kur’ân tabirinin ortaya çıkışı ve gelişim aşamalarından meydana gelmektedir.

Üçüncü bölüm, Kur’ân’ın nüzûl süreci ve vahyin tencimindeki hikmet ve esrar ile bu konudaki şüphelere verilen cevaplardan müteşekkildir.

Dördüncü bölüm, ilk ve son nâzil olan âyetler ile bu mevzudaki şüpheyne verilen cevabı içermektedir.

Beşinci bölüm, sebep-i nüzûl, sebep ve nüzûlün teaddüdü ile umum husus açısından sebep-i nüzûl konularını ihtiva etmektedir.

⁹⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 9.

⁹¹ Zürkânî, *Menâhil*, 13-14.

Altıncı bölüm, Kur'ân'ın yedi harf üzerine inmesi ile bu konudaki şüphelere verilen cevaplardan oluşmaktadır.

Yedinci bölümde Mekkî ve Medenî'nin anlamı, faydaları ve öğrenme yolları, sûrelerin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğuna dair çeşitli görüşler ile bu konudaki şüphelere verilen cevaplar işlenmektedir.

Sekizinci bölüm, Kur'ân'ın cem süreci, sahâbenin Kur'ân ve sünneti hıfz ve tatbik kararlılığındaki faktörler ile bu konudaki şüpheler ve bunlara verilen cevaplar etrafında şekillenmektedir.

Dokuzuncu bölüm, âyet ve sûrelerin tertibi, âyet sayısı konusundaki ihtilaf, Kur'ân'ın sûrelendirilmesinin hikmeti ve bu konudaki şüphe ve cevaplar konularına ayrılmaktadır.

Onuncu bölümde Kur'ân'ın tedvini, Kur'ân yazımı (resmü'l-Mushaf) ve kaideleri, mushaflara dair detaylı bilgiler ile konuya ait şüpheler ve bunlara verilen cevaplar kaleme alınmaktadır.

On birinci bölüm kıraatler ve sayıları, kurrâ ve hayatları ile bu konudaki şüpheler ve bunlara verilen cevaplardan müteşekkildir.

On ikinci bölüm, tefsirin tanımı, kısımları, sahabî ve tabiîn müfessirler, zayıf rivâyet kullanımının sebepleri, müfessire elzem olan ilimler, rivâyet ve dirâyet tefsir metotları ve ekolleri ile bunlar arasında bir çelişki olduğundaki tercih sebeplerini kapsamaktadır.

On üçüncü bölümde, Kur'ân'ın tercümesi meselesinin ehemmiyeti, Kur'ân tercümesinin manası hakkındaki görüşler ile konu hakkındaki şüpheler ve cevaplarına yer verilmektedir.

On dördüncü bölümde, neshin manası, nesih-bedâ ve nesih-tahsîs arasındaki farklılıklar, neshi ikrar ve inkâr edenler, neshin hikmet-i ilâhiyesi, konuyla ilgili şüpheler ve cevapları, Kur'ân'da neshin çeşitleri, mensûh olarak bilinen âyetler, âlimlerin nesh olunan âyet sayısı hakkındaki görüşleri gibi konular işlenmektedir.

On beşinci bölüm, Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbihi ile bu konudaki şüphelere verilen cevaplardan müteşekkildir.

On altıncı bölüm, maddeler halinde Kur'ân üslûbunun manası ve özelliklerini ihtiva etmektedir.

On yedinci bölüm ise Kur'ân'ın i'câzı hakkında olup on dört vecihle belirtilen i'câz yönleri çeşitli örnekler verilerek bunlar etrafında oluşan şüpheler ve cevaplarına ayrılmaktadır.

1.2.1.3. Yazılış Sebebi

Müellif eserinin önsözünde birçok meseleye yer verdiği gibi yazılış sebebine de değinmektedir. Ezher Üniversitesi'ndeki öğrencilerinin isteği üzerine bu eseri kaleme aldığını belirtmektedir.⁹² Bu haliyle öncelikli amaç, irşad ve öğretim olmaktadır.

Eser incelendiğinde sadece öğrencilerin “ulûmü'l-Kur'ân”a dâir bir ders kitabı olmadığı, başka hedeflere de yöneldiği gözlemlenmektedir. Ulûmü'l-Kur'ân'a rağbet edenlere tarihini ve gelişim sürecini anlatmak, bilerek veya bilmeyerek Batı'dan alınarak İslâm geleneğinin eleştiri süzgecinden geçirilmeden kabul edilen olumlu veya olumsuz bir takım bilgileri değerlendirmeye tabi tutmak ve İslâm düşmanlarının bazı şüphelerle fırlattığı zehirli okların açtığı yaraların tedavisini arz etmek bu geri kalan sebepleri ihtiva etmektedir.

1.2.1.4. Metodu

Zürkânî eserinin önsözünde ve giriş kısmında nasıl bir metot takip ettiğini okuyucuya bildirmektedir. Önsözünde beş madde halinde sıraladığı metoduna ek olarak giriş kısmında da dört hususu ilave etmektedir. İlk olarak eserin telif sistemini kendi döneminde Ezher Üniversitesi'nde yeni hâkim olan modele göre düzenlediğini belirtmektedir. Bu modeli Ezher'de ilimle meşgul kişilerin ve kültürlü kimselerin anlayabileceği ve hazmedebileceği bir yöntem olarak gördüğünü ifade etmektedir. Bu yöntemi ilk kullananın kendisi olmamakla birlikte en güzel şekilde sunanın kendisi olduğunu beyan etmesi dikkat çekicidir. Bu iddiadan anlaşılmaktadır ki telif metoduna

⁹² Zürkânî, *Menâhil*, 11.

duyduğu güven oldukça yüksektir. Gelenekten bağını koparmadan bu yeni telifte ayak uydurduğunu vurgulamaktadır.⁹³

İkinci olarak eserinin hitap kitlesi olarak gördüğü Hak âşıklarının, hakikat peşindeki öğrencilerin ve İslâm ideali üzerinde yürüyenlerin ilim yolunda karşısına çıkıp eziyet veren tereddütleri tedavi etmeyi dile getirmektedir. Münazara ve araştırma liyakatine has edebe muğayir davranmadığının delili olarak da özellikle kendi asrında bu tereddütleri dile getirenlerin isimlerini gizleyip eserinde zikretmemesi olduğunu bildirmektedir. İsimlerini gizleyip ele vermemesinin sebepleri olarak da ilerleyen süreçte hidâyet bulmaları ve bu iddialarından vaz geçmelerini ümit etmesinin yanı sıra kitleleri peşlerinden sürükleyecek bir cazibeye dair set çekmek olduğunu beyan etmektedir.⁹⁴ Son sebebi açıklarken de şöhretli biri tarafından söylenen yanlışın, tanınmamış biri tarafından söylenen doğruya göre insanlar tarafından daha câzip algılanması olgusunun kitleleri sürükleyen sâikler arasında olduğunu belirtmektedir.

Üçüncü olarak İslâm ve ilim arasındaki kardeşliği yeri geldikçe dile getirmesi de bir diğer önemli metodudur. Böylece insanlar tarafından ilim inkârın, din de cehâletin yandaşıymış gibi algılsın diye aralarında bir savaşın olmasını isteyenlerin hîle ve tuzaklarını ortaya çıkardığını açıklamaktadır.⁹⁵

Dördüncü olarak eserinin isminde yer alan “irfân”ı⁹⁶ da çağrıştırır mahiyette yeri geldikçe teşri’in hikmetli yönlerini ortaya koymaktadır. Bunu yaparken de dinin bireysel ve toplumsal ihtiyaçlara cevap veren yönünü ortaya koyma gayreti içinde olduğunu belirtmektedir.⁹⁷

Beşinci olarak eserin yazılış sebebi olarak gördüğü öğrencilere dair metodunu dile getirmektedir. Davet ve irşat için mezuniyet sonrası halkın arasına karışacak olan “değerli öğrencilerim” diye tabir ettiği gençlere bir ruh kazandırma gayesini metot olarak benimsediğini belirtmektedir.⁹⁸ Ruhu her şeyin başı, motivasyon ve hoş bir hayat tarzı

⁹³ Zürkânî, *Menâhil*, 4.

⁹⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 5.

⁹⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 5.

⁹⁶ Bk. Ömer Mahir Alper, “İrfâniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, İstanbul 2000), 22: 444.

⁹⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 5.

⁹⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 6-7.

olarak tanımlayıp birçok yerde yaptığı gibi âyetten de delil getirerek⁹⁹ Kur’ân’ın kendisini de ruh olarak tanımladığını açıklamaktadır. Açıklamasında sözü, İslâm’ın putlarla mücadele ettiği gibi, olduğu yerde durağan seyreden, atıl ve hareketsiz bir müminin de aynı şekilde İslâm’da yerinin olmadığına getirmektedir. Ruhun ikinci yönü olarak da davet ve irşat ehli âlimlerin “az bir bedel karşılığında Kur’ân âyetlerini satmayacaklarını” belirterek “ruh”tan ne anladığını okuyuculara bildirmektedir. Bu metoda dair de Tevbe Sûresi 122. âyetten delil getirmektedir.

Müellif giriş bölümünde de birtakım metotlar benimsediğini belirterek bunları da dört madde halinde sıralamaktadır. İlk olarak önsözdeki metodu açıklar mahiyette hitap kitlesinin Ezher öğrencileri ve çağdaş okurlar olduğuna değinmektedir. Bunun için de üslûbunu sade ve anlaşılır tutup ilmî gereksinimleri karşılayacak mahiyette bir metodu takip ettiğini belirtmektedir. Ancak yine de geniş kitlelere ulaşabilmek için zaman zaman detaya girdiğini bildirmektedir.¹⁰⁰ Bazı konuları “hülâsa”,¹⁰¹ “fezleke”,¹⁰² ve “hâtîme”,¹⁰³ başlıkları ile özetlemesi, neshle doğrudan irtibatı meşhur olan 22 adet âyeti tek tek ele alması, “mülâhaza”¹⁰⁴ ve “istidrak”¹⁰⁵ başlığıyla farklı detaylı bilgiler vermesi buna örnek olarak gösterilebilir. Zürkânî yer yer “kelime”¹⁰⁶ başlığı açarak da konuyla ilgili farklı detaylı bir bilgi ya da tavsiyesini sunmaktadır.

İkinci olarak İslâm düşmanları olarak nitelediği eleştiri sahiplerinin oluşturduğu olumsuzlukları gidermeye çalıştığını belirtmektedir. Bu minvalde Zürkânî, şüphe başlığıyla belirttiği 102 meseleyi ele alıp cevaplamaktadır.

Üçüncü olarak her konuyla ilgili âyetlerden örnekler getirmektedir. Nesh konusunda yaptığı gibi kapsamlı bir çalışmaya kalkışmadığını belirterek tüm örnekleri sunmadığını ifade etmektedir. Hadisler konusunda da müellifin dikkat çeken bir yönü bulunmaktadır. Sahih hadisler arası bir müşkil olduğunda birini veya tamamını reddetmek yerine hadisleri cem etme cihetine gittiği görülmektedir. Müellifin bilhassa kelime ve kavram

⁹⁹ Şûrâ 42/52.

¹⁰⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 14.

¹⁰¹ Zürkânî, *Menâhil*, 32, 131, 154, 526.

¹⁰² Zürkânî, *Menâhil*, 159, 270, 373.

¹⁰³ Zürkânî, *Menâhil*, 63.

¹⁰⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 70, 206, 248, 305, 394, 416.

¹⁰⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 255.

¹⁰⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 33.

analiziyle hikmete dair kelam edeceği sırada Arap şiirinden de istifade ettiği görülmektedir.

Dördüncü ve son olarak ise on yedi başlıkta incelediği eserinde “mebhas” adını verdiği bölümlerde ana başlığa riâyet ettiğini açıklamaktadır. Konuya başlarken kelime ve kavram analizi yapan Zürkânî, farklı küçük başlıklarla konuyu işlemeye devam etmiş, genellikle konu sonunda bazen de konu içinde yeri geldikçe şüphe ve itirazlara cevap vermiştir.

1.2.1.5. Kaynakları

Müellif bu eseri XX. yy’da kaleme almıştır. Dolayısıyla kendi dönemine kadar yazılmış olan birçok eserden istifade etme imkânına sahip olmuştur. Tefsir, hadis, fıkıh ve bu ilim dallarının usûlleri ile kelam, nahiv, ulûmü’l-Kur’ân, kıraât ve tasavvuf gibi pek çok alandaki eserlere müracaat etmiştir. Bu eserlerin isimlerini bazen müellifin ismiyle birlikte verdiği gibi, sadece müellifin ismini verdiği ya da yalnız eserin ismini verdiği¹⁰⁷ de görülmektedir. Bazen eser ya da müellifin isimlerini vermeden doğrudan alıntı yapmıştır.

Zürkânî’nin kaynak tercihinine bakıldığında Eş’arî mezhebinden olduğu halde herhangi bir mezhep taassubuyla hareket etmediği fark edilmektedir. Mu’tezilî dilcilerden Zemahşerî (ö. 538/1144) en çok müracaat ettiği kişilerdendir. Zürkânî görüşlerine yer verdiği bazı âlimlerin düşüncelerini tenkit etmektedir. Mebhaslarda geçen meselelerde tercih ettiği görüşü sebebiyle birlikte zikrederken diğer görüşün eleştirilen yönlerini de söylemekten geri durmamıştır. Eserinde müellifin “Ondan öncesi ve sonrasında onun gibisini görmedik” diyerek övgüyle bahsettiği¹⁰⁸ kaynak olması hasebiyle Süyûtî’nin *el-İtkân* adlı eserinden bir hayli istifade ettiği gözlemlenmektedir. Birçok yerde *el-İtkân*’dan alıntı yapsa da bunu belirtmemiş, aktarmak istediği kaynağı -günümüze ulaşmamış olsa bile- birincil kaynak olarak bildirmiştir.¹⁰⁹ Çağdaşı olan Abdullah Draz, Mustafa Merâğî, Mustafa Sabri Efendi gibi âlimlerden övgüyle bahsedip samimi cümlelerle çalışmalarında muvaffakiyetler dilemesi dikkat çekicidir.¹¹⁰ Zürkânî eserinde birçok müfessir, muhaddis,

¹⁰⁷ Bk. Zürkânî, *Menâhil*, 173.

¹⁰⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 32.

¹⁰⁹ Bk. Zürkânî, *Menâhil*, 152.

¹¹⁰ Bk. Zürkânî, *Menâhil*, 32.

fakih, mutasavvıf ve mütekellimin görüşlerinden istifade etmektedir. Bu kaynak ve müellifleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Abdurrahmân b. Câdullah el-Bennânî, (ö. 1198/1784), *Hâşiyetü'l-Bennânî alâ Şerhi Cem 'i'l-Cevâmi'*.

Abdurrahmân b. İsmâil Ebû Şâme el-Makdîsî, ö. 665/1267, *Murşidü'l-Vecîz fî mâ Yetealleku bi'l-Kur'ânî'l-Azîz*.

Abdülazîz b. Halîl Çâvîş, ö. 1876-1929, *Esrârü'l-Kur'ân*.

Abdülazîz el-Hûlî, ö. 1340/1921 *el-Kur'ânü'l-Kerîm Vâsfuhû Eseruhû Hidâyetuhû ve İ'câzuhû*.

Abdülazîz İsmail Paşa, 1889-1942, *Mecelletü'l-Ezher*, “Tıp ve Ramazan Orucu”.

Abdürrezzâk b. Hemmam, ö. 211/827, *Mûsâannef*.

Ahmed b. Mübârek, ö. 1156/1743, *el-İbrîz*.

Ali b. İbrahim b. Said el-Hûfî, ö. 430/1038, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*.

Ali b. Muhammed b. Ömer et-Tûnisî, ö. 1249/1833, *Tuhfetü'l-Ahbâb*.

Bernard Shaw, 1856-1950, *نبي مسلم رفيق / Müslümanca Bakış Açısı Dergisi*, Mart, 1933.

Bulkînî, Celâlüddîn Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ömer b. Raslân, ö. 824/1421, *Mevâkı'u'l-Ulûm min Mevâkı'i'n-Nücûm*.

Celeddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, ö. 911/1505, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lüğaviyyîn ve'n-Nuhât*.

Celeddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, ö. 911/1505, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsir bi'l-Me'sûr*.

Celeddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, ö. 911/1505, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*.

Celeddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, ö. 911/1505, *el-İklîl fî İstinbâti't-Tenzîl*.

Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, ö. 911/1505, *Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*.

Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, ö. 911/1505, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*.

Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, ö. 911/1505, *et-Tahbîr fî Ulûmi't-Tefsîr*.

Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, ö. 911/1505, Celâleddîn el-Mahallî, ö. 864/1459, *Tefsîru'l-Celâleyn*.

Charles Samuel Myers, 1873-1946, *A Study of Rhythm in Primitive Peoples*.

Ebü'l-Abbâs İbnü'l-Bennâ Ahmed b. Muhammed b. Osmân el-Merrâküşî el-Ezdî el-Adedî, ö. 721/1321, *Unvânü'd-Delîl min Mersûmi Hattî't-Tenzîl*.

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr b. Ebi'l-Abbâs el-Mehdevî, ö. 440/1048, *el-Hidâye ilâ Mezâhibi'l-Kurrâi's-Seb'a*.

Ebü'l-Abbâs (Ebü'l-Fazl) Tâcüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Atâillâh eş-Şâzelî el-İskenderî, ö. 709/1309, *el-Hikemü'l-Atâiyye*.

Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, ö. 710/1310, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*.

Ebü'l-Fadl Abdurrahman b. Ahmed b. Bündâr el-İclî er-Râzî, ö. 454/1062, *el-Levâmiḥ*.

Ebü'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. el-İzz İbnü'l-Mükerrem el-Ensârî b. Manzûr, ö. 711/1311, *Lisânü'l-Arab*.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, ö. 597/1201, *Fünûnü'l-Efnân fî Uyûni Ulûmi'l-Kur'ân*.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, ö. 597/1201, *el-Müctebâ fî Ulûmin Tetealleku bi'l-Kur'ân*.

Ebü'l-Feth Ahmed b. Ali b. Burhan eş-Şâfiî, ö. 1126/1715, *el-Basît ve'l-Vecîz*.

Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, ö. 774/1373, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*.

Ebü'l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, ö. 643/1245, *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ'*.

Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî el-Vâhidî, ö. 468/1076, *Esbâbü'n-Nüzûl*.

Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, ö. 816/1413, *Şerhu'l-Mevâkıf*.

Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, ö. 450/1058, *Tefsîrü'l-Kur'ân (en-Nüket ve'l-Uyûn)*.

Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, ö. 385/995, *es-Sünen*.

Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, ö. 833/1429, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*.

Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, ö. 833/1429, *en-Neşr fî Kiraâti'l-Aşr*.

Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, ö. 833/1429, *Tayyibetü'n-Neşr fî Kiraâti'l-Aşr*.

Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, ö. 261/875, *Sahîh-i Müslim*.

Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Ali eş-Şürünbülâlî el-Vefâî el-Mısrî, ö. 1069/1659, *et-Tahkîkâtü'l-Kudsiyye ve'n-Nefehâtü'r-Rahmâniyye fî Mezhebi's-Sâdeti'l-Hanefiyye (Mecmûatü'r-Resâil, Resâilü'ş-Şürünbülâlî)*.

Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, ö. 790/1388, *el-Muvâfakât*.

Ebü'l-İzz Muhammed b. Hüseyn b. Bündâr el-Vâsıtî el-Kalânîsî, ö. 521/1127, *el-Kifâyetü'l-Kübrâ fî'l-Kiraâti'l-Aşr*.

Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân (el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân)*.

Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, ö. 538/1144, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*.

Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, ö. 538/1144, *Esâsü'l-Belâğa*.

Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, ö. 360/971, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*.

Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, ö. 360/971, *el-Mu'cemü'l-Evsat*.

Ebü'l-Meâlî Uzeyzî b. Abdilmelik, ö. 494/1100, *el-Burhân fî Müşkileti'l-Kur'an*.

Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, ö. 1270/1854, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*.

Ebü'ssuûd Efendi, ö. 982/1574, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*.

Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, ö. 817/1415, *el-Kâmûsü'l-Muhîr ve'l-Kabesü'l-Vasît el-Câmi' limâ Zehebe min Lugati'l-Arab Şemâtîr*.

Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, ö. 241/855, *el-Müsned*.

Ebü Abdillâh b. el-Mirzâ Nasrullah ez-Zencânî, ö. 1358/1939, *Târîhu'l-Kur'an*.

Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, ö. 794/1392, *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkh*.

Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, ö. 794/1392, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kurân*.

Ebü Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî, ö. 864/1459, *el-Bedrü't-Tâli' fî Halli Cem'i'l-Cevâmi'*.

Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, ö. 606/1210, *Mefâtîhu'l-Gayb*.

Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, ö. 179/795, *el-Muvatta'*.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb el-İskâfî, ö. 420/1029, *Dürretü't-Tenzîl ve Gurretü't-Te'vîl*.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, ö. 1250/1834, *Neylû'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr*.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, ö. 671/1273, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*.

Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, ö. 204/820, *er-Risâle*.

Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, ö. 204/820, *el-Ümm*.

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, ö. 256/870, *el-Câmi'u's-Sahîh*.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, ö. 273/887, *es-Sünen*.

Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, ö. 303/915, *es-Sünen*.

Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, ö. 548/1154, *Mecma'u'l-Beyân li-Ulûmi'l-Kur'ân (Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân)*.

Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, ö. 444/1053, *el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*.

Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, ö. 444/1053, *Câmiu'l-Beyân fî'l-Kıraâtî's-Seb'*.

Ebû Amr Takıyyüddîn İbnü's-Salâh Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, ö. 643/1245, *Fetâvâ ve Mesâilü İbni's-Salâh fî't-Tefsîr ve'l-Hadîs ve'l-Usûl ve'l-Fıkḥ*.

Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, ö. 316/929, *Kitâbü'l-Mesâhif*.

Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, ö. 235/849, *el-Mûsânef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*.

Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, ö. 292/905, *el-Müsneû'l-Kebîr*.

Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, ö. 458/1066, *es-Sünenü'l-Kübrâ*.

Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, ö. 458/1066, *Delâilü'n-Nübüvve*.

Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, ö. 458/1066, *Şu'abü'l-Îmân*.

Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. Merdûye b. Fûrek el-İsfahânî, ö. 410/1020, *el-Müstahrec alâ Sahîhi'l-Buhârî*.

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Eşte el-İsfahânî, ö. 360/971, *Kitâbü'l-Mesâhif*.

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arâbî, ö. 543/1148, *Kânûnu't-Te'vîl*.

Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, ö. 328/940, *Kitâbü'Îzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*.

Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, ö. 403/1013, *el-İntisâr li-Sıhhati Nakli'l-Kur'ân ve'r-Red alâ men Nehalehü'l-Fesâd bi Ziyâde ev Noksân*.

Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz el-Uzeyzî es-Sicistânî, ö. 330/941, *Nüzhetü'l-Kulûb fî Tefsîri Garîbi'l-Kur'ânî'l-Azîz*.

Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyr es-Sekafî el-Gırnâtî el-Endelüsî, ö. 708/1308, *el-Burhân fî Münâsebeti Tertibi Kur'ân*.

Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-Nahhâs el-Murâdî el-Mısırî, ö. 338/950, *Tefsîru'l-Kur'ân/Meâni'l-Kur'ân*.

Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-Nahhas el-Murâdî el-Mısırî, ö. 338/950, *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*.

Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, ö. 321/933, *Müşkilü'l-Âsâr*.

Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, ö. 310/923, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*.

Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, ö. 204/819, *el-Müsned*.

Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, ö. 275/889, *es-Sünen*.

Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, ö. 354/965, *el-Müsnedü's-Sahîh Ale't-Tekâsîm ve'l-Envâ'*.

Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, ö. 745/1344, *el-Bahrü'l-Muhît*.

Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, ö. 279/892, *el-Câmi'u's-Sahîh*.

Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib İbn Atıyye el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelûsî, ö. 541/1147, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*.

Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, ö. 255/869, *es-Sünen*.

Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, ö. 276/889, *Te'vîlû Mushkili'l-Kur'ân*.

Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî, ö. 456/1064, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*.

Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî, ö. 456/1064, *Muhallâ*.

Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Saîd el-Umânî, ö. 699/1299?, *el-Mürşid fî Ma'ne'l-Vakfi't-Tâm ve'l-Hasen ve'l-Kâfi ve's-Sâlih ve'l-Mefhûm ve Beyâni Tehzîbi'l-Kıraât ve Tahkîkihâ ve 'Îlelihâ*.

Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî, ö. 660/1262, *Nübezün min Makâsidi'l-Kitâbi'l-Azîz*.

Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Saîd Dîrînî, ö. 694/1295, *et-Tefsîr fî İlmi't-Tefsîr*.

Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, ö. 437/1045, *el-Hidâye ilâ Bulûgi'n-Nihâye fî İlmi Meâni'l-Kur'ân ve Tefsîrihî ve Ahkâmihî ve Cümelin min Fünûni Ulûmih*.

Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, ö. 516/1122, *Meâlimü't-Tenzîl*.

Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, ö. 620/1223, *el-Muğnî*.

Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tibî, ö. 743/1343, *et-Tibyân fî'l-Meânî ve'l-Beyân*.

Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, ö. 393/1003, *es-Sihâh fî'l-Lüğa*.

Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, ö. 771/1370, *Cem'u'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh*.

Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, ö. 463/1071, *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*.

Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, ö. 240/854, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*.

Ebû Şâme Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el Makdisî, ö. 665/1267 *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Tetealleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*.

Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, ö. 224/838, *Fezâilü'l-Kur'ân ve Meâlimuh ve Edebüh*.

Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, ö. 676/1277, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*.

Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, ö. 676/1277, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lugât*.

Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, ö. 676/1277, *et-Tibyân fî Âdâbi Hameleti'l-Kur'ân*.

Ebû Zeyd İbn Haldûn Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, ö. 808/1406, *Mukaddime*.

Ebû Zür'a Ubeydullah b. Abdilkerîm b. Yezîd er-Râzî, ö. 264/878, *Kitâbü'd-Duâfâ ve'l-Kezzâbîn ve'l-Metrûkîn min Ashâbi'l-Hadîs*.

Gustave Le Bon, 1841-1931, *Les Lois Psychologiques de L'évolution des Peuples*.

Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, ö. 505/1111, *İhyâü Ulûmiddîn*.

Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, ö. 505/1111, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*.

Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, ö. 505/1111, *el-Vecîz fî'l-Fikhi's-Şâfiî*.

Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, ö. 505/1111, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*.

Hâkim en-Nîsâbûrî, ö. 405/1014, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*.

İbnü'l-Hassar, Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Hazreci el-İşbîlî, ö. 611/1215, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*.

İbnü's-Sabbağ Ebû Nasr Abdüsseyyid b. Muhammed b. Abdilvâhid el-Bağdâdî, ö. 477/1084, *el-Fetâvâ*.

İbn Ebî Hatim Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, ö. 327/938, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*.

İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, ö. 852/144, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*.

İbn Halîl, Muhammed b. Abdülmelik el-Abderî, ö. 699/1299?, *el-Kıdhu'l-Mu'allâ fî İkmâli'l-Muhallâ*.

İbn Merdûye b. Fûrek el-İsfahânî, ö. 410/1020, *Kitâbü't-Tefsîr*.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, ö. 728/1328, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*.

İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî, ö. 478/1085, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*.

Kâsım Muhammed b. Fîrrûh eş-Şâtıbî, ö. 538/1194, *Hırzû'l-Emânî ve Vechü't-Tehânî (Şâtıbiyye)*.

Kâtib Çelebi, ö. 1067/1657, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*.

Mecdüddîn Muhammed b. Yakub el-Fîruzâbâdî, ö. 816/1413, *el-Kâmûsü'l-Muhît*.

Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Taftâzânî, ö. 793/1390, *Şerhü'l-Makâsıd*.

Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Taftâzânî, ö. 793/1390, *et-Telvîh ilâ Keşfi'l-Hakâiki't-Tenkîh*.

Muhammed Abduh b. Hasen Hayrillâh et-Türkmânî el-Mısrî, 1849-1905, *Tefsîru Cüz'i Amme*.

Muhammed Abduh b. Hasen Hayrillâh et-Türkmânî el-Mısrî, 1849-1905, *Hâşiye (Ta'likât) alâ Şerhi Akîdeti'l-Adûdiyye*.

Muhammed Abdullah Draz, ö. 1377/1958, *en-Nebeü 'l-Azîm ani 'l-Kur'âni 'l-Kerîm ve 't-Tarikatü 'l-Müslâ fî Dirâsetih.*

Muhammed Abdullah Draz, ö. 1377/1958, *el-Muhtâr min Künûzi 's-Sünne.*

Muhammed b. Ahmed Abdülmümin ed-Dımeşkî, ö. 743/1340, *Reddû 'l-Müteşâbihât ile 'l-Âyâtü 'l-Muhkemât.*

Muhammed b. Ahmed b. Arefe ed-Desûkî el-Mâlikî, ö. 1246/1830, *Hâşiyetü 'd-Desûkî ale 'ş-Şerhi 'l-Kebîr.*

Muhammed b. Ali el-Mâzirî, ö. 536/1142, *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim.*

Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. İbrâhim b. Abdülhâlık en-Nüveyri, ö. 898/1493, *Şerhu Tayyibeti 'n-Neşr li 'l-Cezerî.*

Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyecî, ö. 879/1474, *et-Teyisîr fî Kavâidi İlmi 't-Tefsîr.*

Muhammed Ali Selâme, ö. 1359/1948, *Menhecü 'l-Furkân fî Ulûmi 'l-Kur'ân.*

Muhammed Ferîd Vecdî, 1878-1954, *Mecelletü 'l-Ezher, "Kur'ân 'ın Bilimsel Mucizeleri; Kur'ân İlimden Bin Kûsür Yıl Önce Sosyolojinin Temellerini Belirler".*¹¹¹

Muhammed Hudarî Bek, 1837-1927, *Târîhu 't-Teşrî 'i 'l-İslâm.*

Muhammed Mustafa Merâğî, ö. 1364/1945, *Bahsün fî Tercemeti 'l-Kur'âni 'l-Kerîm ve Ahkâmihâ.*

Muhammed Reşid Rıza, 1865-1935, *Teşisîrü 'l-Menâr.*

Muhibbüddîn b. Ebi 'l-Feth Muhammed b. Abdilkâdir el-Hatîb, 1886-1969, *Mecelletü 'l-Feth.*

Muhibbullâh b. Abdüşşekûr el-Bihârî, ö. 1119/1707, *Müsellemü 's-Sübût.*

Mustafa Sabri Efendi, ö. 1373/1954, *Mes'ebetü Tercümeti 'l-Kur'ân.*

¹¹¹ Zürkânî, *Menâhil*, 63, 497.

Mustafa Sâdık er-Râfî, ö. 1356/1937, *İ‘câzü’l-Kur’ân*.

Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî el-Bennâ, ö. 1117/1705, *İthâfû Fuzalâi’l-Beşer fî (bi) ‘l-Kırââtî’l-Erba‘ate Aşer (Muntehe’l-Emânî ve ‘l-Meserrât fî Ulûmi’l-Kıraât)*.

Tahir el-Cezâirî, ö. 1339/1920, *et-Tibyân fî Ulûmi’l-Kur’ân*.

Tantâvî Cevherî el-Mısırî, 1862-1940, *el-Cevâhir fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*.

Tantâvî Cevherî el-Mısırî, 1862-1940, *el-Kur’ân ve ‘l-Ulûmi’l-Asriyye (et-Tâcü’l-Murassa‘ bi Cevâhiri’l-Kur’ân ve ‘l-Ulûm)*.

1.2.2. Menâhilü’l-İrfân’ın Literatürdeki Yeri

Pek çok esere kaynaklık eden eser kendine özgün tarzıyla da farkını ortaya koymaktadır. Bu başlık altında eserin ilmî değerinden ve eleştirilen yönlerinden bahedilecektir.

1.2.2.1. İlmî Değeri

Hicrî II. asırdan itibaren başlayan tedvin faaliyetleri günümüze kadar pek çok eserin kaleme alınmasına zemin hazırlamıştır. Zürcânî’nin “*Menâhilü’l-İrfân*” adlı eseri de bunun bir sonucu olarak klasik ve modern dönemi yansıtan hususiyetleriyle “*Ulûmü’l-Kur’ân*” literatürünün kaydadeğer yapıtları arasında yer almıştır. *el-Burhân* ve *el-İtkân* gibi klasik eserlere göre daha metodik; *Mebâhis* gibi modern dönem eserlerine göre daha kapsayıcı olması ve farklı bakış açıları getiren edebî üslûbunun bulunması onu mümtaz kılmaktadır. Nitekim Zürcânî, eserlerinde edebî bir üslûp kullanmasının yanı sıra şiirle de uğraşmıştır.¹¹² Tüm konuları içermemekle birlikte, Halil Çiçek’e göre son asrın Kur’ân ilimleri sahasında yazılmış en geniş eseri olan *Menâhil*, Zürcânî’den sonra Kur’ân ilimleri sahasında mühim bir kaynak eser olma kimliğine bürünmüştür.¹¹³

Zürcânî bu eseri aslında üniversitedeki öğrencilerine yönelik bir ders kitabı olması gayesiyle yazmıştır. İlk baskının çıkmasının ardından gösterilen rağbetle ve müellifin

¹¹² Mertoğlu, “Zürcânî”, 44: 579.

¹¹³ Çiçek, 20. *Asırda Kur’ân İlimleri Çalışmaları*, 31.

yeniden redaksiyonuyla sahasının otorite eserlerinden biri olup ulûmü'l-Kur'ân'a dair araştırmalarda kaynak olma hüviyetini kazanmıştır.

Menâhil'de Kur'ân ilimleri meseleleri üzerine on yedi başlık konulmuş olmakla beraber en çok yer ayrılan konulardan biri İ'câzü'l-Kur'ân (60 sayfa), diğeri Tefsir Tarihi ve Müfessirler'dir (59 sayfa). Zürcânî, bu sahada ciltlerle eser yazan bazı klasik dönem alimlerine göre daha az konuyu incelemekle beraber daha önce bu disiplin altında bölüm olarak yer almayan Ulûmü'l-Kur'ân'ın anlamı ve tarihi, Kur'ân'ın tercümesi ve üslûbu gibi başlıkları da ele almıştır. Zürcânî'nin eserine yön veren temel bir özelliği münazara üslubunu benimsemiş olmasıdır. Yazar, incelediği konunun zihinlerde ve literatürde oluşturduğu şüphe ve eleştirileri cevaplarıyla birlikte arz etmektedir. Ayrıca birinden alıntılıyıp zikrettiği malumatı da çoğu kez değerlendirip tartışmasını sonuçlarıyla beraber yazılı olarak okuyucuya sunmaktadır. Netice itibarıyla, bu malumatı bir önkabulle ve eleştiriye tabi tutmaksızın aktarmayı usûl edinmez.¹¹⁴

Zürcânî'nin, Subhî es-Sâlih gibi Kur'ân'ın mu'ciz oluşuna dair en ufak bir tereddüde mahal vermediği gözlemlenmektedir. Müelliflerinin yaşadığı dönemdeki şüphelere cevap verme zorunluluğundan dolayı *Mebâhis* ve *Menâhil*'de diğer eserlere nispeten daha savunmacı bir yaklaşım sergilendiği fark edilmektedir. Ancak Zürcânî'nin Subhî es-Sâlih'ten ayrıldığı nokta; sahih hadisler arası müşkillerde onlardan birini veya tamamını reddetmek yerine hadisleri cem etme taraftarı olmasıdır. Bu sahada önemli isimlerden Zerkeşî'yle nesih konusunda bir kıyas yapmak gerekirse Zürcânî ve Subhî es-Sâlih'in daha gelenekçi oldukları görülmekte, fakat nesholunan âyet sayılarını da oldukça minimal düzeyde tuttukları fark edilmektedir. Nesih konusuna Zerkeşî ise bir sürecin tamamlanması olarak yaklaşmaktadır.¹¹⁵

İsmail Cerrahoğlu *Tefsir Usûlü* adlı eserinde Zürcânî ve eserini bu alanda yazılmış beş temel eser arasında zikretmektedir.¹¹⁶

Tahsin Görgün, Kur'ân ilimleri üzerine kaleme alınan eserler bazında üçünü ön planda tutmaktadır: “*el-Burhân*”, “*el-İtkân*”, “*Menâhilü'l-İrfân*”. “Ulûmü'l-Kur'ân”ın

¹¹⁴ Çiçek, 20. *Asırda Kur'ân İlimleri Çalışmaları*, 34.

¹¹⁵ Bk. Zürcânî, *Menâhil*, 396.

¹¹⁶ Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 7.

teferruatta ne gibi neticeler ortaya çıkardığı, Tefsir Usûlü alanındaki başta bu önemli eserler incelenerek görülebilir”.¹¹⁷ Tahsin Görgün’ün ifadelerine benzer ifadeler kullanan Halil Aldemir ve Ramazan Şahan, gerek Türkiye’de gerekse Arap ve diğer İslâm coğrafyasında eserin saygın bir konuma sahip olduğunu belirtmişlerdir.¹¹⁸ Zürcânî’nin bu eserine dair makale kaleme alan Faruk Vural’ın değerlendirmesine göre kitabın adının Türkçeye tercümesi “Kur’ân İlimlerinde İrfan Membaları” şeklindedir. Bu haliyle eser isminden de anlaşıldığı kadarıyla Kur’ân’a dair bir metot arayışından ziyade, irfânî bir gözle mevzuları tetkik etme hissini uyandırmaktadır.¹¹⁹

Kur’ân ilimleri klasik dönem eserlerinde rivâyeti temel alan bir yapıya sahipken *Menâhil* kavramlaştırma ve yöntem cihetiyle onlardan ayrılmaktadır. Bundan dolayı *Menâhil* terim inşa etme ve isimlendirmede büyük bir görev üstlenmiştir.¹²⁰ Öte yandan Muhammet Aydın’a göre “Rivâyet Tefsiri” tabirini günümüzdeki haliyle ilk kez tanımlayan kişi Zürcânî’dir”.¹²¹

Menâhil’in kaleme alındığı süreç ve görmüş olduğu rağbet sebebiyle birçok defa basımı gerçekleştirilmiştir. Baskılardan birinde Ahmed Şemsüddîn marifetiyle âyet ve hadis tahrîci yapılmıştır. Kısa kısa dipnotlara izah eden bilgiler koyulmuştur. Yaygın olarak iki cilt şeklinde raflarda yerini alan eser, şimdilerde tek cilt halinde de basımı yapılmaktadır.¹²² Çeşitli baskıları yapılan eser (Kahire 1362, 1372-1373, 1980; Beyrût 1988, 2003, 2004, 2005), Hânî el-Hâc (Kahire, ts.), Fevvâz Ahmed Zemerlî (Beyrût 1415/1995, 1417/1996), Ahmed b. Ali (Kahire 2001), Bedî’ Seyyid Lehhâm (Dımaşk 2001), Ahmed İsâ el-Muasrâvî’nin (Kahire 1424/2003) ve Nevvâf el-Cerrâh’ın (Beyrût, 1429/2008) tahkikiyle de yayımlanmıştır.

¹¹⁷ Faruk Vural, “Zürcânî’nin Menâhilü’l-İrfân’ı Üzerine Bir İnceleme”, *Bilimname* 29/2 (Kasım 2015): 266-267.

¹¹⁸ Zürcânî, *Menâhilü’l-İrfân Tercümesi*, trc. Halil Aldemir-Ramazan Şahan (İstanbul: Beka Yayınları, 2015), 1:17.

¹¹⁹ Vural, “Zürcânî’nin Menâhilü’l-İrfân’ı Üzerine Bir İnceleme”, 267.

¹²⁰ Harun Bekiroğlu, “Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân”, *Tefsir Araştırmaları*, 1/1 (Nisan 2017): 161.

¹²¹ Muhammed Aydın, “Rivâyet Tefsiri Kavramı ve Kur’ân’ın Kur’ân İle Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2009): 5.

¹²² Vural, “Zürcânî’nin Menâhilü’l-İrfân’ı Üzerine Bir İnceleme”, 272.

Zürkânî, eserinin birçok Doğu diline çevirisinin yapıldığını bildirmektedir.¹²³ Muhsin Ârmîn eseri Terceme-i Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân ismiyle Farsça'ya tercüme etmiştir (Tahran 1385 hş./2006). Hâlid b. Osman Ali es-Sebt, Dirâse takvîmiyye li-kitâbi Menâhili'l-İrfân li'z-Zürkânî (1412, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medîne-i Münevvere), Arif Serkan Eser, Ulûmü'l-Kur'ân Geleneği ve Muhammed Abdulazîm Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eseri (2011, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Sedat Sağdıç, Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân Adlı Eseri Çerçevesinde Kur'ân'a Yönelik Şüpheler ve Verilen Cevaplar (2011, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ulâ Abdullah İbrâhim el-Kudât Cühûdü'l-İmâm ez-Zürkânî fî İbrâzi Delâili İ'câzi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'd-Difâi anhu (1432/2011, Câmiatü'l-Medîne el-âlemiyye) isimleriyle yüksek lisans tezi kaleme almışlardır.¹²⁴ Faruk Vural'ın da “Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân'ı Üzerine Bir İnceleme” adlı makalesi bulunmaktadır.

1.2.2.2. Eleştirilen Yönleri

Tezimizin konusu olan eser, Kur'ân İlimleri sahasında modern zamanda hazırlanan en şöhretli eserlerdendir. Diğer pek çok ilmî eserde olduğu gibi kitabın eleştirilen yönleri de bulunmaktadır. *Menâhil*'de en çok Süyûtî'nin *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserine müracaat edilmiştir. Bundan başka 100'ü aşkın kaynağa (sadece ismini zikrettikleriyle beraber 161 kaynak) atıf yapılmıştır. Zürkânî'nin kaynak eser kullanımı noktasında zaman zaman ihmalkâr olduğu fark edilmektedir. Nitekim bazen talî kaynaklardan istifade etse de birincil kaynaktan aktarıyormuşcasına atıfta bulunması bunu göstermektedir.¹²⁵ Süyûtî'den alıntı yaptığı yerlerde bu durum daha fazla göze çarpmaktadır.¹²⁶

Menâhilü'l-İrfân'da şüpheler mevzusu uzun uzadıya işlenmektedir. Bu halin müellife sirâyet etmesi, Cemâleddîn-i Efgânî, Reşid Rıza ve Muhammed Abduh ekolünden bir nebze de olsa etkilendiğini göstermektedir.¹²⁷ Nitekim isimleri geçtiğinde şeyh, allâme vb. hitapları kullanması onlara verdiği değeri göstermektedir.

¹²³ Zürkânî, *Menâhil*, 8.

¹²⁴ Mertoğlu, “Zürkânî”, 44: 580.

¹²⁵ Mertoğlu, “Zürkânî”, 44: 579.

¹²⁶ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 91-94; Zürkânî, *Menâhil*, 64-66.

¹²⁷ Mertoğlu, “Zürkânî”, 44: 579.

Müellifin Kur'ân'a dair itirazlara sunduğu sistematik izahlar orijinaldir. Bununla beraber şüphe ve cevapların Kur'ân İlimleri çalışmasının muhteviyatında bulunması idrakleri ve ana konuyu başka mecralara sürüklemektedir. Ayrıca tüm zikredilen itiraz ve ona sunulan izahlar çoğu kez başka tereddütleri ve izahları da gerektirmektedir. Öte yandan eleştirilerin neredeyse tamamında sahiplerini zikretmemesi, ilgili kısmı eleştiriye açık hale getirmektedir. Zürkânî'nin, itiraz ve izahlara dair farklı bir çalışmayı ayrıca hazırlaması çok daha istifadeli bir tutum olacaktır.

Günümüzde tefsir usûlünün yönteminin yeterli olup olmadığı sorgulanmaktadır. Geliştirilmesi yönündeki arayışlara eserinin orijinal tarafları olsa da müellifin ancak kısmî dokunuşları olmuştur. Kapsamlı olması beklenen çalışma kendinden önceki eserlerde yer alan mevzuları sınırlandırma yoluna dahi gitmiştir. Özetle, “Yeni bir tefsir usûlü gerekmektedir” fikrini pratiğe dökcek bir yöntemden bahsetmemiştir.¹²⁸ Ancak onun eseri yazma gayesinin edebî-irfanî bir bakışa da yer vererek Ezher Üniversitesi Usûlî'd-dîn Fakültesi öğrencilerine ve halka derli toplu bilgiler sunmak olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca eserin “Kur'ân ilimleri” bünyesinde değerlendirilmesi ve alanı daha sınırlı olan “tefsir usûlü” sahasında bu hedefe yönelik başka eserler verilmesinin daha yerinde olabileceği kanaatindeyiz.

¹²⁸ Vural, “Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân'ı Üzerine Bir İnceleme”, 287.

BÖLÜM 2: ULÛMÜ'L-KUR'ÂN AÇISINDAN MENÂHİLÜ'L-İRFÂN'IN TAHLİLİ

Ulûmü'l-Kur'ân'ın doğuşundan itibaren bu sahada pek çok eser kaleme alınmıştır. Zürkânî'nin XX. yy'da telif ettiği *Menâhilü'l-İrfân* da bu eserler arasındaki güzide yerini almış durumdadır. Bu ana başlık altında eser, Kur'ân Tarihi, Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi olmak üzere üç alt başlık altında incelenecektir.

2.1. Menâhilü'l-İrfân'da Kur'ân Tarihi

Menâhilü'l-İrfân'ın ilk konusu olan “Ulûmü'l-Kur'ân'ın Manası” başlığında Kur'ân'ın tanımına değinildikten sonra nüzûl, vahiy vs. gibi konular bunu takip etmektedir.

2.1.1. Kur'ân'ın Anlamı, Tarifi ve Diğer İsimleri

Zürkânî on yedi mebhasan birincisini “Ulûmü'l-Kur'ân” bahsine ayırarak öncelikle “ulûm” ve “Kur'ân” kelimelerini etimolojik olarak incelemiştir.

Kıyâmet Sûresi 17-18. âyetleri zikrettikten sonra Kur'ân kelimesinin kökü ve manasıyla ilgili görüşleri şöyle sıralar:¹²⁹

- Kur'ân kelimesi قُرْآنْ veyninde mehmuz bir mastardır ve “okumak” anlamındaki قَرَأَ gelmektedir. Bu mastar “okunmuş” demek olup¹³⁰ ism-i meful manasını içermektedir. Kendisinin de savunduğu bu görüşü Ali b. Hazım el-Lihyânî (ö. 215/830) de savunmaktadır.
- Bu kelime الْقَرَأَ den türemiş olup toplamak manasında bir sıfattır. Bu bakımdan Kur'ân şeriatlere, hikmetlere, birçok ilme, belâgatın nevilerine vs. şamil olmaktadır.¹³¹
- “Karîne” kelimesinin çoğulu olan “karâin”den türemiştir.
- Bu kelime mürteceldir, yani hemzesiz ve “el” ile muarrefdir, herhangi bir kelimeden türememiştir.

¹²⁹ Zûrkânî, *Menâhil*, 16.

¹³⁰ Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Kâfiyeci, *Kitâbü't-Tefsîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, nşr. İsmail Cerrahoğlu (Ankara 1989), 64.

¹³¹ Kâfiyeci, *Kitâbü't-Tefsîr*, 56.

- Bir şeyi başka bir şeye yaklaştırmak manasındaki “فَرَنَ” fiilinden müştaktır.

Bu görüşleri zikrettikten sonra Zürkânî, son dört görüşün zorlamaktan başka bir şey olmadığını¹³² ifade ederek tercih edilen görüşün Kur’ân’ın hemzeli “فَرَأَ” fiilinden türemiş olduğunu tekrar vurgulayarak konuyu bitirir.

Zürkânî Kur’ân’ın en genel manasıyla kelimullah olduğunu, hiçbir şekilde insan kelamı olamayacağını söyleyerek tanıma başlamıştır.¹³³ Usûlcülerin, dilcilerin ve kelimcilerin ortak kabul ettikleri tanımları ilk tanım olarak zikreder: “Kur’ân; Fâtiha Sûresi’nden Nas Sûresi’nin bitimine kadar Hz. Muhammed’e (s.a.v.) indirilmiş lafızlardır”.¹³⁴

Bu tanımları yaptıktan sonra diğer tanımları üç kategoriye ayırır: Bunlar sırasıyla uzun, orta ve kısa olan tanımlamalardır.

1. Uzun tanımlar; Kur’ân’ın bütün seçkin özelliklerini zikretmeye yönelik tanımlardır. Buna örnek olarak tercihe şayan diye ifade ettiği şu tanımları getirir: Hz. Peygambere (s.a.v.) vahiy aracılığıyla nazil olmuş, Mushaflara kaydolmuş, tevâtüren aktarılmış, tilâvetiyle taabbüd olunan muciz kelimadır.

2. Kısa tanımlar; Kur’ân lafzının sadece i’câz vasfına vurgu yapan tanım en göze çarpanıdır. Nitekim i’câz Kur’ân’ın zâtî vasfıdır, Resûlullah’ın peygamber oluşunun en büyük alametidir ve de Kur’ân’ın kelimullah oluşuna gerçek bir şahittir. Kur’ân’ın en çok iki vasfından bahseden tanımlar da bu kategoridedir. “Kur’ân Resûlullah’a indirilmiş mu’ciz bir kelimadır.” tanımıyla “Kur’ân Mushaflarda yazılı ve tevâtürle naklolunan bir kelâmdır.” tanımları buna örnek olarak verilebilir.¹³⁵

3. Mutedil tanımlar; “Resûlullah’a indirilmiş, Mushaflarda yazılı, tevâtürle naklolunan bir lafızdır” tanımı ile “Resûlullah’a indirilmiş, tevâtürle naklolunan ve tilâvetiyle taabbüd olunan bir lafızdır” tanımı buna örnektir.

Tanımlardaki lafız; müfred ve tamlamaları içine alır. “Resûlullah’a indirilmiş” ibaresi insan sözünü, hadisleri, Resûlullah’tan başkasına inen Tevrat ve İncil’i tanımın dışında

¹³² Zürkânî, *Menâhil*, 16.

¹³³ Zürkânî, *Menâhil*, 17.

¹³⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 19.

¹³⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 20.

tutmaktadır. Tevâtürle naklolunan ibaresi; İbn Mes'ûd kıraâtı gibi meşhur veya âhâd olsa da bu kıraâtleri tanımın dışında tutar. Tilavetiyle taabbüd olunan ibaresi kudsî hadisleri tanımın dışında bırakmaktadır.¹³⁶

Kur'ân'ın özel isim olup olmaması meselesini de eserinde zikreden Zürkânî, özel isim olduğu yönündeki görüşün daha baskın olduğunu ifade eder. Özel isimden maksat ise Fâtiha Sûresi'nden Nas Sûresi'ne kadar her biri teker teker seçkin olan âyetlerdir. Bir kişinin herhangi bir ilden olması onun şahsiyetine hâlel getirmeyeceği gibi Kur'ân'ı okuyanların farklılık arz etmesi de onun özel isim olmasına mâni değildir.

Kur'ân'ın cins isim olmasını reddeder. Çünkü cins isim bazı kaidelere uymak zorundadır. Ayrıca cins isim nekre olduğu gibi manada da nekredir. Oysa Kur'ân'dan bir âyet bile okunsa herhangi bir parçası, cüzü söylenmeden “Kur'ân okudum” denebilir.¹³⁷

Herhangi bir âyetin veya sûrenin Kur'ân manasına kullanılabileceğini ifade eden Zürkânî, aynı şekilde Kur'ân dendiğinde tüm cüzlerinin ayrı ayrı kasdolunabileceğini de örneklendirmektedir: Cünüp kimsenin Kur'ân'ı okumaması gerektiğini savunan fukaha âlimlerinin hükmün sadece Kur'ân'ın tamamını değil ondan bir sûreyi de okumaması gerektiğini de kapsayacağı kanaatinde olduklarını beyan etmektedir.¹³⁸

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok isimleri olup içlerinde en fazla telaffuz edileni Kur'ân'dır. Bu diğer isimler bizzat Kur'ân âyetlerinde çokça zikredilir.

Zürkânî isimlerdeki ilk sırayı “Furkân” kelimesine verir. Hak ile batılı ayırmak, selamet, felah manasında olan bu kelime, hem ism-i fâil hem de ism-i mef'ûl şeklinde kullanılmaktadır. Mana olarak hak ile batılı ayırmak anlamına geldiği gibi âyet ve sûreleri ayrı ayrı inen manasına da gelmektedir.¹³⁹

Zürkânî'ye göre Kur'ân ve Furkân en meşhur isimlerdir. Sonra onları “Kitâb”, “Zikir” ve “Tenzîl” isimleri takip eder. Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ında bu isimlerin elliden fazla bir sayıya ulaşmasını üstü kapalı olarak iki örnekle eleştirir:

¹³⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 20.

¹³⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 21-22.

¹³⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 22.

¹³⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 16-17.

● Vâkıa Sûresi'nde¹⁴⁰ “إِنَّهُ لَفُرْآنٌ كَرِيمٌ” âyetinde Kur'ân'ın isim olduğunu ancak Kerim'in ise onun vasfı olduğunu ifade ederek isimlerden sayılmaması gerektiğini aksi takdirde bu durumu çığırından çıkarmak olduğunu ifade etmiştir.¹⁴¹

● Enbiyâ Sûresi'ndeki¹⁴² “وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ” âyetindeki “mübarek” kelimesi Kur'ân'ın diğer isimlerinden olan “zikir” kelimesine sıfattır. Dolayısıyla “mübarek” lafzı Kur'ân'ın isimlerinden değildir.

2.1.2. Kur'ân'ın Nüzûlü, Aşamaları, Süresi ve Tencimi

Kur'ân'ın nüzûlü ve vahiy konularını üçüncü mebbas altında işleyen Zürcânî, Kur'ân'ın Nüzûlü meselesine başlarken bunun en önemli bahis olduğunu belirterek Kur'ân'ın Allah kelamı oluşuna ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetine bir esas teşkil ettiğini beyan etmiştir.

Nüzûl tabiri bizzat Kur'ân ve sünnette geçerek literatürdeki yerini almıştır.¹⁴³ Kelime manası olarak bir yerden bir yere inmek, oturmak, ulaşmak anlamına gelen nüzûl, ıstılahta daha geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. İnzâlin özünde bildirmek vardır ve bildirilen varlığın akıl sahibi olması gerekir. Dolayısıyla Kur'ân'ın nüzûlü dendiğinde “bir vasıta ile levh-i mahfuza, dünya semasındaki beyt-i izzeye ve Resûlüllah'ın (s.a.v.) kalbine inmesi” anlaşılır.¹⁴⁴

“İnzâl”i “i'lâm” olarak te'vil eden Zürcânî, bunun önemini üç açıdan ele almıştır:

- Bilinmesi ve anlaşılması gereken şeyin yüceliğini göstermesi,
- Gerek levh-i mahfuz ve gerekse dünya semasında Kur'ân'ın var oluşunu ulvî ve süflî âlemde ortaya çıkarması,

¹⁴⁰ Vâkıa 56/77.

¹⁴¹ Zürcânî, *Menâhil*, 17.

¹⁴² Enbiyâ 21/50.

¹⁴³ Bk. İsrâ', 17/105; Mü'minûn 23/23; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el- Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987), “Fedâilü'l-Kur'ân”, 5.

¹⁴⁴ Zürcânî, *Menâhil*, 35.

- Hangi şekildeki iniş olursa olsun inzâlin muhakkak bir bildirme olarak Kur’ân’ın maksadıyla tam bir uyum içerisinde olması.¹⁴⁵

Kur’ân’ın inişi üç aşama halinde gerçekleşmiştir:¹⁴⁶

- Burûc Sûresi’nde yer alan¹⁴⁷ “بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ” âyetlerinde, “levh-i mahfûz”a Allah Teâlâ’dan başka kimsenin muttali olamadığı bir vakitte indirilmesidir ki bu inzâl parça parça değil bütün olarak vaki olmuştur.

- Levh-i mahfuzdan arzın semasındaki “Beytü’l-İzze”ye indirilmesidir. Bunun delili de şu âyetlerdir:

“Biz onu, kutlu bir gecede indirdik”.¹⁴⁸

“Biz onu Kadir Gecesi’nde indirdik”.¹⁴⁹

“Ramazan ayı ki onda Kur’ân, indirildi”.¹⁵⁰

Buradaki âyetler ışığında inişin bir gecede olduğu, birinci âyette bu gecenin mübarek bir gece olduğu, ikinci âyette bu gecenin Kadir Gecesi olarak isimlendirildiği, üçüncü âyette de bu gecenin Ramazan ayı içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵¹ Konuyla alakalı İbn Abbâs’tan şu rivâyet nakledilir: “Allah Teâlâ Kur’ân’ı külliyyen levh-i mahfuzdan dünya semasındaki Beyt-i İzze’ye indirdi. Sonra olayların vuku bulmasına göre yirmi üç yılda Resûlullah’a peyderpey indirdi.”¹⁵²

Kur’ân’ın bu ikinci inzâlinin keyfiyeti ve sûresi hakkında birtakım farklı görüşler ileri sürülmüştür:

¹⁴⁵ Zûrkânî, *Menâhil*, 35-36.

¹⁴⁶ Zûrkânî, *Menâhil*, 36-38.

¹⁴⁷ Burûc 85/ 21-22.

¹⁴⁸ Duhân 44/ 3.

¹⁴⁹ Kadir 97/1.

¹⁵⁰ Bakara 2/185.

¹⁵¹ Zûrkânî, *Menâhil*, 37.

¹⁵² Bk. Nisâbü’rî Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Müstedrek ale’s-sahîhayn*, (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1411/1990), 2: 222.

Birincisi Süyûti'nin de Kurtubî'den naklettiği icmâ niteliğindeki görüştür. Bu görüşten anlaşılan şudur: Kur'ân levh-i mahfuzdan dünya semasındaki beyt-i izzeye bir seferde toplu olarak indirilmiştir.

İkincisi yirmi, yirmi üç veya yirmi beş sene zarfındaki her Kadir Gecesi'nde dünya semasına indirilmiş, oradan da parça parça Resûlullah'a inzâl olmuştur.

Üçüncüsü kadir gecesinde nâzil olmaya başlamış, peyderpey Resûlullah'ın kalbine inmeye devam etmiştir. Bu görüşe göre tek seferde beyt-i izzeye iniş vaki değildir.

Dördüncüsü levh-i mahfuzdan tek seferde inmiş, Cebrail'e yirmi gecede parça parça hıfzettirilip Resûlullah'a yirmi senede tedricen nâzil olmuştur.

Bu görüşlerden son üçünün pek tutarlı olmadığını ifade eden Zürkânî, birinci görüşü esas almıştır. Tek seferde dünya semasına oradan da tedricen Resûlullah'ın gönlüne inzâlin sürekli olması Kur'ân'ın diğer kutsal kitaplardan farkını ortaya koymaktadır.¹⁵³ Ayrıca bu kabul, Kur'ân-ı Kerîm hakkındaki şüpheleri ortadan kaldırmakta, tam bir imana ve güvene vesile olmaktadır.

● Şuarâ Sûresi'nde yer aldığı¹⁵⁴ üzere Cebrail vasıtasıyla Resûlullah'ın kalbine inzâlidir. Bu ise üçüncü ve son aşama olmaktadır.

Aşamaları belirttikten sonra Zürkânî, inzâlin süresine de değinmektedir. Kur'ân'ın inzâli peygamberlik görevinin verilmesiyle başlamış, vefatına yakın bir süreye kadar devam etmiştir. Bu süre hakkında yirmi, yirmi üç ve yirmi beş sene görüşleri olup bunun on senesinin Medine'de geçtiği ittifakla kabul görmüştür.

Tarihçilerin çoğunluğuna göre Resûlullah kırk bir yaşında olduğu senenin Ramazan ayının 17'sinden itibaren 54 yaşında olduğu senenin Rebiülevvel ayının başlarına kadar Mekke'de kalmıştır.

¹⁵³ Zürkânî, *Menâhil*, 38.

¹⁵⁴ Şuarâ 26/193-195.

Medine’de kalışı ise hicretten sonra dokuz sene dokuz ay ve dokuz gün yani altmış üç yaşında olduğu Zilhicce ayının dokuzundaki vefatına kadardır. Bu da yaklaşık on seneye tekabül etmektedir. Dolayısıyla nüzûlün müddeti yirmi üç yıla tekabül etmektedir.¹⁵⁵

Nüzûlün tencimî olmasının delillerine de yer veren Zürkânî, âyetlerle ilgili sebab-i nüzûle değinerek açıklamalarda bulunmaktadır.

“Biz Kur’ân’ı, peyderpey indirdik”.¹⁵⁶

“Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık (parça parça indirdik)”.¹⁵⁷

Zürkânî ilgili âyetleri sebab-i nüzûlünden hareketle Kur’ân’ın tencimine delil olarak getirir. Rivâyete göre Yahudiler ve müşrikler, Resûlullah’ı Kur’ân’ın parça parça inmesinden dolayı ayıpladılar. Tek seferde inmemesi dolayısıyla küstahlık ettiler.¹⁵⁸ Bunun üzerine bu iki âyet nâzil oldu. Âyetlerdeki cevabın Zürkânî iki yönünü kaydeder.

Birincisi Kur’ân Resûlullah’a peyderpey inmiştir.

İkincisi diğer semavî kitaplar gibi Kur’ân tek seferde nâzil olmamıştır.

Kur’ân’ın peyderpey nâzil oluşunun ziyadesiyle hikmeti ve esrarı olmakla birlikte şu dört ana başlık altında incelenebilir:

Birinci hikmet: Resûlullah’ın kalbini sabit kılmak ve güçlendirmektir. Bu da beş şekilde olmuştur.

Vahyin yenilenmesi ve meleğin Allah tarafından tekrar tekrar gönderilmesiyle Resûlullah’ın kalbinin sevinçle dolmasıdır.¹⁵⁹

Allah tarafından gelen vahyin ezberlenmesini, hüküm ve hikmetlerinin kolaylıkla anlaşılmasını sağlamıştır.¹⁶⁰

¹⁵⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 41.

¹⁵⁶ İsrâ 17/106.

¹⁵⁷ Furkân 25/32.

¹⁵⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 41-42.

¹⁵⁹ Bk. Hûd 11/12.

¹⁶⁰ Bk. Mâide 5/67; Tûr 52/84.

Her nâzil olan âyette yeni bir mucize vardır ki her defasında benzerinin getirilmesi noktasında meydan okur. Böylece de düşmanlarının acziyetini ortaya koyar ve Resûlullah'ın gücünü ve kuvvetini artırıp azmini bilir.¹⁶¹

Resûlullah'ın haklılığını düşmanlarının da batıllığını tekrar tekrar ortaya koyarak teyit etmiştir.¹⁶²

Sözleşmenin her yenilenmesinde düşmanların vermiş olduğu zarar ve sıkıntılar hafifletilmiştir.¹⁶³

İkinci hikmet: Müslümanları ilim ve amel yönünden terbiye etmektir. Bu da beş kısımda incelenmektedir:

Ümmî olan Arap toplumuna Kur'ân'ın ezberlenmesini kolaylaştırmaktır. Kur'ân eğer tek seferde inmiş olsaydı hayat meşgalesi ve yazı malzemesinin azlığı sebebiyle hazmetmeleri daha zor olacaktı.

Ezberlenmesini kolaylaştırmakta olduğu gibi anlaşılmasının da kolay olmasını sağlamaktır.

Batıl düşüncelerinden, fâsid ibadetlerinden, kötü geleneklerinden soyutlayarak kemale ulaşmaları için bir ön hazırlıktır. Tedricî olarak âyetlerin nâzil oluşu onların bu kötü alışkanlıklarını direnç göstermeden razı olarak bırakmalarına vesile olmuştur.

Kemale ulaşmaları için hak inançla, doğru ibadetlerle ve üstün ahlakla onları tezyin ederek hazırlamaktır. İslâm onları ilk olarak her şeyi mübah görme ve şirk anlayışından uzaklaştırmış, kalplerinde tevhid ve ahiret inancını yerleştirmiştir. Ahiret inancından sonra namaz, zekât gibi ibadetlerin yerleştirilmesi ve içkinin tedricen yasaklanmasını Zürcânî burada örnek olarak zikretmiştir.¹⁶⁴

¹⁶¹ Bk. Fussilet 41/13; Kamer 54/ 45.

¹⁶² Bk. Nahl 16/127; Fâtır 35/8; Ahkâf 46/35.

¹⁶³ Bk. En'âm 6/ 35-36; Şuarâ 26/3.

¹⁶⁴ Zürcânî, *Menâhil*, 44.

Müminlerin kalplerini sağlamlaştırmak ve imanla, sabırla silahlandırmaktır. Bu da zaman zaman peygamberler ve onlara tabi olanlar ile onların muhalifleri ve düşmanları hakkındaki kıssaları anlatarak bu durum gerçekleştirilmiştir.¹⁶⁵

Üçüncü hikmet: Her yeni ve farklı bir olay meydana geldiğinde uygun âyetlerin nâzil olmasıyla Kur'ân'ın intibak etmesidir. Bu da kendi arasında dört ana grupta incelenebilir:

Resûlullah'a yöneltilen sorulara cevap şeklinde olur. Bu sorular bazen peygamberliği tesbit etmeye yöneliktir.¹⁶⁶ Bazen Allah'ın hikmetlerini öğrenmeye yöneliktir.¹⁶⁷

Olayların vukûuna eşzamanlı olarak gelmesidir.¹⁶⁸

Müslümanların işledikleri hataları düzeltmek ve onları doğru yola sevk etmektir.¹⁶⁹

Allah'ın düşmanı olan münafıkları ortaya çıkarmak, peygambere ve Müslümanlara karşı olan sırlarını ifşâ etmektir.¹⁷⁰

Dördüncü hikmet: Peygamberin ya da herhangi bir beşerin sözü olmayan Kur'ân'ın kaynağına insanları yönlendirmektir.¹⁷¹

2.1.3. Vahiy ve Keyfiyeti

Vahiy konusunu ayrı bir mebhasta incelemeyen Zürkânî, bu başlığa nüzûlü'l-Kur'ân bahsinin bir alt bölümü olarak yer vermiştir. Üçüncü bölümde incelediği konuya şu vurgu cümlesiyle başlamaktadır: Kur'ân Peygamberimiz'e (s.a.v.) vahiy vasıtasıyla nâzil olmuştur. Vahiy konusunu Kur'ân'ın nüzûlü mebhasında işleyen Zürkânî burada ilahî ve gayr-i ilahî vahiy ayrımına girmeksizin vahyin istilahtaki manasını vererek ilahî vahiyden bahseder. Ona göre vahiy; Allah Teâlâ'nın seçtiği bir kulunu ilim ve hidâyet anlamında ulaştırmak istediği bilgilere beşerin anlayamayacağı yollarla muttali kılmasıdır.¹⁷²

¹⁶⁵ Bk. En'âm 6/45; Nûr 24/55.

¹⁶⁶ Bk. İsrâ' 17/85; Kehf 18/83.

¹⁶⁷ Bk. Bakara 2/219; Bakara 2/220.

¹⁶⁸ Bk. Nûr 24/11, 26; Mücâdele 58/1.

¹⁶⁹ Bk. Âl-i İmran 3/ 121; Tevbe 9/25-27.

¹⁷⁰ Bk. Bakara 2/8-20.

¹⁷¹ Zürkânî, *Menâhil*, 46.

¹⁷² Zürkânî, *Menâhil*, 47.

Vahyin geliş yollarıyla ilgili dört tanesini zikreder:

Birincisi: Allah Teâlâ'nın peygamberiyle aralarında konuşmanın vuku bulmasıdır.

İkincisi: Hazreti Peygamber (s.a.v.) uyanırken meleğin görünmeksizin onun gönlüne vahyi teslim etmesidir.

Üçüncüsü: Hz. Peygamber'in uyku halindeyken görmüş olduğu sadık rüyalar.

Dördüncüsü: Cebrail vasıtasıyla vahyin ulaştırılmasıdır. Bu vahyin en meşhur olarak bilinen şeklidir. Değişik şekillerde cereyan etmekteydi. Bazen melek kendi sûretinde görünür, bazen insan kılığında bazen de görünmeden gizli bir sesle vahyi getirirdi.

Vahyin tamamlanması sırasında Resûlullah'ta birtakım haller de vuku bulduğunu ifade eden Zürcânî, bu halleri şöyle sıralamaktadır:

Vahiy sırasında bedenini bir titreme alır, benzinin rengi solgunlaşırdı. Çok serin vakitlerde dahi yüzü terler, soluklanırken hırıltıyı andıran bir ses duyulurdu.¹⁷³ Zil sesine benzer bir sesle vahyin gelmesi en ağır olanıydı.¹⁷⁴ Bazen de etrafındakiler vahiy esnasında arı vızıltısına benzer bir ses duyar, fakat bir şey anlayamazlardı. Vahiy tamamlandıktan sonra âyetleri hıfzetmiş, hafızasına nakşolmuş, gönlüne yazılmış olarak Resûlullah normal hayatına devam ederdi.

Vahye inananlar ve onu inkâr edenler arasında ciddi bir çatışmanın var olduğunu söyleyen Zürcânî, inkâr edenlerin diğerlerini etkilemek için kendilerini bazen akılla bazen de ilim adı altında desteklemelerini şiddetle eleştirmektedir.¹⁷⁵

İlim adı altında vahye yapılan saldırı ve elşetirilere Zürcânî, şu delillerle karşı çıkmaktadır:

1. İlk olarak ilim dünyası hipnozun varlığını kabul eder. Hipnoz olayına dair binlerce deney yapıldığını, bu deneylerle ilim dünyasının kabul ettiği sonuçları şöyle sıralar:

¹⁷³ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 2; Bk. Zürcânî, *Menâhil*, 48.

¹⁷⁴ Bk. Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teyisr*, 64.

¹⁷⁵ Zürcânî, *Menâhil*, 48-54.

İnsanda görünmesi mümkün olmayan bir bilinçaltı vardır.

Uyku halindeyken bile insanlar dış dünya ile bağlantılarını koparmayıp duymaya devam ederler.

Ruh ve beden arasında bir astral seyahat vakidir.

Ruh müstakil bir varlıktır.

Bedenin yok olmasıyla ruh asla yok olmaz.

Ruh bedenden ayrılan diğer ruhlarla iletişime geçebilir.

Bu maddeleri sıraladıktan sonra Zürkânî, kendisinin de izlediği bir hipnoz konferansında hipnozla isminin değişimini kabul edip kendi ismine ancak olaydan yarım saat sonra cevap veren bir denekle ilgili yaşadıklarını iddiasına delil olarak getirir.¹⁷⁶

2. İlim dünyasında sürekli insanlığı hayrete düşüren gelişmeler vakidir. Telefon, faks, mikrofon, radyo vs. gibi buluşlarla göremediğimiz insanlarla iletişime geçebiliyorsak her şeye kadir olan Allah Teâlâ'nın vahiyle irtibatının yadırganmaması, aksine tam manasıyla iman edilmesi gereken bir durumdur.

3. Cansız plaklara kayıtların yapılması, Allah Teâlâ'nın Resûlullah'ın kalbine vahyini kaydetmesini anlamamızı kolaylaştırmaktadır.

4. Canlılardan bazılarının içgüdüyle hareket ederek karınca, arı gibi daha nice canlı, yuva yaparak barınmayı ve çoğalmayı kimsenin yardımı olmadan bizzat kendileri sağlamaktadır.

5. Yeryüzünde yaşamış nice dahî, bilge insanların olmasıdır. Eflatun'dan başlayarak Zürkânî kendi vaktine kadar yaşamış özellikle Batılı dahî insanların kendilerinde meydana gelen ilhamlardan bahsetmektedir. Bu ilhamlar da ya bir matematik işleminin sonucunu anında söylemek gibi beceri anlamında ya da aniden bir mühendislik teorisinin zihninde belirmesi olarak ilahî vergi anlamında kendini göstermektedir.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 49-50.

¹⁷⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 52.

6. El çabukluğu maharet gibi bir durum olmadan bazı insanların hayret verici buluşlara sahip olmalarıdır.

Muhâsibî'ye göre Allah insanın aklını, hikmetin mi'yarı, fikir ve yargıların çekirdeği, idrak etmenin temeli, ilmin sığınağı ve basiretin pırıltısı olarak var etmiştir. Bilgi dağarcığı olan akıl, gaybın sırlarına ulaştırabilecek bir kılavuz niteliği taşımaktadır.¹⁷⁸ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gelen rivâyetlerde emin, sıddîk olduğunu kabul eden herkes onun vahiy konusunda da aynı hassasiyet içerisinde olacağını kabul etmelidir. Mucizeler iman etmeyi gerekli kılan olağanüstü haller olmasına rağmen kabul görüyorsa vahyin de aynı şekilde kabul görmesi gerekmektedir. Zürkânî mucizeyi "Allah Teâlâ'nın peygamberlerine davalarını desteklemesi için verdiği bir delildir" şeklinde tanımlayarak Hz. Mûsâ'nın esasını¹⁷⁹ konuya örnek olarak verir. Kâfiyeci, Hz. Mûsâ'nın mucizelerinin çoğunun hissî olmasını, kavminin gabi/anlayıştan uzak olmasına bağlamaktadır.¹⁸⁰ Zürkânî, Hz. İsa'nın âmâları iyileştirmesi mucizesinden bahsedip¹⁸¹ Resûlullah'ın diğer mucizelere de sahip olmasıyla birlikte aslında en büyük mucizesinin eşsiz üslubuyla Kur'ân olduğunu ifade ederek konuyu bitirir.

2.1.4. Kur'ân'ın Nüzûlü ve Vahiy Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar

Eserin yazımında en önemli hususlardan biri gerek müsteşriklerin gerekse farklı dönem İslâm âlimlerinin konulara dair yapılan eleştirilerine verilen cevapların bulunmasıdır. İddiaları "şüphe" başlığı altında inceleyen Zürkânî, "eleştiri" başlığıyla kendi cevaplarını sıralamaktadır. Diğer Ulûmü'l-Kur'ân eserlerinden farkını gösteren bu yönü ortaya koyarken Zürkânî, eleştirilerin iyi niyetli veya kötü niyetli olması ayrımını da yer yer dile getirmektedir. Eleştiriler hususundaki ilk kaleme alınan konu üçüncü bölümde ele alınmıştır. Kur'ân'ın nüzûlü ve vahiy konularını üçüncü bölümde birlikte inceleyen Zürkânî, bu konuda yöneltilen eleştirileri de konu sonunda daha çok vahye yönelik olarak vermektedir.

¹⁷⁸ Ebû Abdillâh Hâris el-Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân ve ma'nâhü*, Trc. Veysel Akdoğan, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 259.

¹⁷⁹ A'râf 7/117-122.

¹⁸⁰ Bk. Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teysîr*, 67.

¹⁸¹ Zürkânî, *Menâhil*, 54.

İlk eleştirisini Zûrkânî, mucizeye yönelik yapılan eleştirilere verdiği cevaplarla gündeme getirmektedir. Kur'ân vahyinin mucize olduğunu kabul eden ve her iman sahibinin bunu kabul etmesi gerektiğine inanan Zûrkânî, on bir adet eleştiri ve itiraza farklı şekillerde cevap vermektedir.¹⁸²

● Öncelikle **mucizelerin icatlara benzediğini**, bilim ve teknolojiyle elde edilen bulguların da insanda mucize gibi hayret ve şaşkınlık duygusu uyandırdığını, **mucizenin insanların zihinlerini bulandırıp şaşkınlıklarından istifadeyle aldanmalarına sebep olan sihir, el çabukluğu ve ilüzyona benzerlik gösterdiğini**, Kur'ân'da mucize olduğu haber verilen olayların **bazı toplumlarda kendilerini geliştirmiş ve yetenekli kişilerden sadır olduğunu** savunan akli karışmış kimseleri meftun/çıldırılmış olarak nitelendirmiştir.¹⁸³ Zûrkânî, üç iddiaya sırayla şöyle cevap vermektedir. Teknoloji ve icatlarla mucizenin arasında anormal derecede büyük farklar olduğunu ifade eden Zûrkânî, öncelikle mucizelerin herhangi bir araç-gerece, sebepler silsilesine ve ön hazırlığa ihtiyacı olmadığını vurgulamaktadır. Oysa teknik buluşlar materyal ve sonuca ulaştıran sebepler zinciri olmadan oluşturulamamaktadır. Bu materyaller bir araya gelse dahi Zûrkânî'ye göre mucize meydana getirilemez. Ancak Zûrkânî'nin burada mucizeyle ilgili bu açıklamasına Kur'ân'da ifade edilen kendi dönemiyle alakalı olarak sınırlama getirmesi daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Nitekim bilimsel buluşlarla yukarıda Zûrkânî'nin örnek olarak verdiği Hz. Mûsâ'nın asası ve beyaz eli gibi mucizelerin bir sebep zincirine bağlı olarak ulaşılabilir olma ihtimali yükselmektedir. Teknik buluşlarla benzer araçların yapılabilmesi muhtemel olup örneğin “yed-i beyzâ/beyaz el” mucizesinin benzer bir durumu olarak bugün fosfor maddesinin kullanılarak karanlıkta bile ışıldayan araçlar yapıldığı aşikârdır.

Sihir ve illüzyonla eşdeğer tutan ikinci eleştiriye ise Zûrkânî bunların birtakım kural ve kaidelerle işleyebildiğini, ancak mucizenin sebepler zincirini aşıp böyle bir kurallar bütününe ihtiyacı olmadığını vurgulamaktadır. Sihrin habis bir sanat olduğunu ifade ederek Hz. Mûsâ'ya iman edenlerin işin hakikatine vakıf oldukları için bizzat sihirbazlar olduğunu belirtmektedir.

¹⁸² Zûrkânî, *Menâhil*, 55-63.

¹⁸³ Zûrkânî, *Menâhil*, 55.

Her millette var olan üstün yetenekli kişilerden sadır olan haller olarak mucizeyi basitleştiren eleştirel tanıma ise Zürkânî, yukarıdaki cevaplarıyla benzerlik oluşturan aynı açıklamayı getirmektedir. Nitekim bu yeteneklerin de açıklanabilir bir tarafı, araç-gereçlerle gelişen veya sonuca ulaşan bir istikameti ve aynı zamanda bir sebep sonuç ilişkisi vardır. Ayrıca bütün zaman ve mekanda benzerlerini bulmak mümkündür. Bu sayılan özellikler mucize için geçerli değildir. Bu üç eleştiride Zürkânî'nin eleştirilere cevap verirken asla mucize anlamı taşımayan tüm buluş veya yeteneklerden örnekler sunarak, konuyu açıklamaya devam etmesi daha isabetli olabilirdi. Ancak yeterince anlaşılmış olacağını düşünüp kâğıt krizi yaşanan dönemde yazdığı eserde daha fazla yer işgal etmemesi isteğinden olacak ki örneklemeler bulunmamaktadır.

- Mucize olağanüstü hal olarak kabul edildiğinde, **Allah'ın hikmet ve genel sistemin dışına** bizzat kendisinin **peygamberler eliyle çıktığını** kabul etmesine işaret ettiğini ifade eden eleştiriye Zürkânî, tanımlamadaki hataya dikkat çekerek cevap vermektedir. Mucize alışlagelmişin sınırlarını aşmak demek olsa da genel nizâmın veya hikmet dairesinin sınırlarını aşmak anlamına gelmemektedir.¹⁸⁴ Hatta hikmet ve maslahatın gereklerinden biridir. Hikmet ve maslahatın önemi düşünülüyorsa her ikisinin en büyük gayesi, peygamberleri desteklemek maksadıyla ona tabi olanların tasdiklerini kuvvetlendirecek mucizelerin insanlığın hidâyetindeki rolü bu en büyük önemi hak etmektedir. Elbette ki bu durum ilahî sistemin insanlar için koyduğu en büyük hedeftir.

- Mucizeden sonra vahye yöneltlen eleştirilere yer veren Zürkânî aynı kararlı ve tutarlı tavrıyla cevaplarını sürdürmektedir. Vahye dair ilk eleştiri **herkese değil de özel bir gruba vahyedilmesi** sorunuyla alakalıdır. Vahyin mümkün olması durumunda sadece az bir insana değil tüm insanlığa vahyedilip azınlık grubun aracılığına gerek kalmamasına yöneliktir. Bu, herkese vahyedilememesinin geçerli bir sebebi olmadığını iddia ederek vahyi inkâra götürmek isteyen bir eleştiridir. Bütün insanlarda doğrudan ya da dolaylı olarak vahiy alma yeteneği olmadığını ifade eden Zürkânî, gözlerin algılamasına örnek vererek, vahiy meleğinin ancak insan kılığında algılanabileceğini belirtmektedir. Duymaları ya da başka surette görmeleri asla mümkün olamayacaktır. Bu da beraberinde pek çok problemi getirecektir.¹⁸⁵ Vahiy almaya ve insanları irşad etmeye donanımlı bir

¹⁸⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 56.

¹⁸⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 56.

grubun/peygamberlerin yaratılması hikmeti gereği mucizelerle desteklenmişlerdir. Vahiy ve nübüvvet ile insanın salih olanla olmayanının ayrılması da bir imtihan vesilesi olmuştur.

Bu iddiayı açıklar mahiyette müellif, insanların eleştiri ve kuşkuadaki niyetlerinden vaz geçmemelerini ifade eden şu âyetleri örnek olarak vermektedir: “Bir de dediler ki: “Ona (açıktan göreceğimiz) bir melek indirilse ya!”¹⁸⁶ Müşrikler, melekleri kadın kisvesinde tahayyül edip o şekilde inandıkları için bu inancın hatalı olduğunu belirtmek üzere melek gönderilse dahi bunun dışı temsilinde olamayacağı başka âyetlerde vurgulanmıştır.¹⁸⁷ İnkâr edenlerin üsteledikleri şekilde peygamber bir melek olsa bile o meleğin bir insan temsilinde geleceği belirtilmiştir. Çünkü âdemoğlunun vahiy meleğini hakiki şekliyle görmesine yaratılışının izin vermesi mümkün değildir. İlgili âyetin sonrasındaki âyette de bu mevzudaki vehm ve kuruntularının aynen sahneye koyulduğu görülmektedir. Nitekim peygambere söyledikleri şekilde ona da “Sen de bizler gibi bir insansın, melek olamazsın” diyecekleri ifşa edilmektedir.

- Allah’ı görmek veya duymak bile imkansızken **kabullenmesi zor olan mucizenin Allah’ın peygamberlerini tasdik edişine delil olmasının mümkün olmadığını** iddia edenlere Zûrkânî, kararlı tavrıyla cevap vermektedir. Mucizelerin peygamberlerin Allah’ın elçileri olduklarına dolaylı tasdiki, kâinata bakıldığında bir yaratıcısının olduğuna dair inanca delalet etmesine benzemektedir.

Zûrkânî, önceki açıklamalarında yapmadığı bir örneklemeyi açıklayıcı mahiyette burada vermektedir. Tacını topluluklarda hiç çıkarmayan bir kralın, kalabalık bir mecliste elçisinin söz alıp ahaliye kralın isteklerini arz ettikten sonra bunun delilinin tacını o an çıkarmasının olacağını belirtmesi durumunda kralın genel tutumunun aksine bunu yapmasını mucizenin peygamberleri tasdik edişine benzetmektedir. Basit bir örnek de olsa herkesin anlayabileceği bir açıklamaya ortak olması dolayısıyla değerlidir. Nitekim mucize gibi soyut ve imanı ilgilendiren bir konu olunca somut, ikna edici ve açıklayıcı bir betimlemenin varlığı zihinlerdeki şüpheleri bir nebze de olsa gidermektedir.

¹⁸⁶ En’âm 6/8.

¹⁸⁷ Bk. En’âm 6/9; Zuhruf 43/19.

● Kur’ân’ın tencimiyle alakalı diğer bir eleştiride ise bu **parça parça inzâline rağmen tertipli ve konu başlıklı olmaması sebebiyle Kur’ân’ın ilahî menşeli olamayacağı** iddia edilmektedir. Oysa sıradan bir kitap gibi konu başlıklı tertibe riâyet etmemesi Kur’ân’ın bir beşer ürünü olmadığını, bilakis ilahî menşeli olduğunu göstergesidir. Hikmet ve maslahata binâen böyle olduğunu ifade edip gerekli açıklamayı yukarıda tencimin hikmetleri arasında zikrettiğini belirtmektedir.

Her bakış açısına ve karaktere uygun açıklamaların varlığına işaret eden Zürkânî, Kur’ân’ın bu üslûbunun irşada yönelik, kendi nâzil olduğu dönemin en baskın üslûbu olduğunu beyan etmektedir. Bir başlık altında tüm konuların sıralanmayışına rağmen âyet ve sûreler arasında mükemmel bir ahenk olduğunu belirtmektedir. Rabbanî bahçenin meyveleri olarak nitelendirdiği âyetler arasında uyumun olmadığını iddia etmek büyük bir yanılıdır.¹⁸⁸ Süyûtî’den alıntıyla Levh-i Mahfuz’daki tertibe uygun olarak Mushaf haline gelen Kur’ân’ın âyetleri arasında sonsuz bir uyumun keşfedilmeyi beklediğini belirtmektedir.¹⁸⁹ Süyûtî’nin *el-İtkân* adlı eserini sıkça kullandığı kaynaklar arasında gördüğümüz Zürkânî, burada bir diğer kaynak olarak da Râzî’nin *Mefâtîhu’l-Gayb*’ından alıntı yapmaktadır. “Yıldız... Gözler onu küçük görür /Oysa küçüklükteki kusur yıldızda değil bakıştadır” beytiyle müfessirlerin geneline bir eleştiride bulunan Râzî, Kur’ân’ın üslûbuyla mu‘ciz olduğunu belirterek âyetler arasındaki uyum inceliklerinden sarf-ı nazar ettiklerini üzümlere beyan etmektedir.¹⁹⁰

● **Resûlullah’ın (s.a.v.) sert tabiatlı olduğunu söyleyip sara nöbetlerine benzeyen histeri hastalığına tutulduğunu** iddia edenlere Zürkânî’nin cevabı, bunun bir iftira olduğunu belirtmek şeklindedir. Nitekim tarihî tüm vesikalarda O’nun hilmine, merhametine ait rivâyetler fikir birliği içindedir. Ayrıca daha çok kadınlarda görülen, takatten düşüren ve ansızın gelen histeri hastalığına karşı ise Kureyş’in meşhur pehlivanlarından Rükâne ile üç kez güreş tutuşunu ve hepsinde de onu tuş edişini haber vermektedir.¹⁹¹ Böyle bir hastalığa tutulan birinden böyle bir ümmetin inşası beklenemeyeceği gibi, bir asır sonrasında kültür ve medeniyetin söz sahibi olabilecek

¹⁸⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 57.

¹⁸⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 977.

¹⁹⁰ Fahreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er- Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 7: 128.

¹⁹¹ Ebü’l-Hasan İbnü’l-Esîr İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanî el-Cezerî, *Üsdü’l-gâbe fî ma’rifeti’s-sahâbe*, (Kâhire: Dârü’s-Şa‘b, 1390/1970), 2: 236.

konuma gelmesi de düşünülemezdi. Sağlıklı bireylerin sağlıklı toplumlar inşa edebileceğini vurgulayan Zürkânî, okuyucuyu her iki iddia konusunda da tarih kitaplarına yönlendirmektedir.

● Tefsir tarihi boyunca söylenen **vahyin ispatına i'câzın; i'câzın ispatına da belâgatın delil olarak gösterilmesi** prensibini belâgat inceliklerinin bilinmemesi ve kabul edilmemesi sebebiyle üzerine vahyin inşasının da mümkün olamayacağını belirtenlere Zürkânî, Kur'ân'ın farklı i'câz yönlerine işaret ederek cevap vermiştir. Öncelikle Kur'ân'ın tek i'câz yönü, belâgatının ve beyanının esrarı değildir. Dolayısıyla sadece edebiyat yönü gelişmiş kimselerin Kur'ân'ın i'câzını anlayabileceği yanlıgısı yersizdir. Nitekim Kur'ân'ın evrensel geçerliliği olmak kaydıyla inanç, ibadetler, ceza ve savaş hukuku, iktisadî, şahsî ve toplumsal düzenlemeler, uluslararası hukuk vb. birçok konudaki beyanının varlığı dahi i'câzını göstermekte olup beşerî sistemlerle karşılaştırması yapıldığında da farklı şekillerde i'câzının delilleri görülmektedir.¹⁹² Ümmî olup kitabı ve son haliyle imanı bilmeyen bir peygamberin tüm bunlara rağmen bu beyanı insanlığa tebliğ etmesi ayrı bir i'câz meselesidir. Zürkânî'nin ayrı bir i'câz örneği olarak ele aldığı mevzu da gayb haberleridir. Kur'ân-ı Kerîm'de bilinirliği farklı derecelerde olabilecek gayb haberleri bulunmaktadır. Zürkânî, Rûm Sûresi'nin ilk âyetlerinin bildirdiği daha o zaman kimsenin bilemeyeceği bir zaferi¹⁹³ en üst bilinemezlik derecesiyle gayba örnek olarak vermektedir. Bir diğer i'câz örneği de Resûlullah'ın Yahudilerden ölümü temenni ederek meydan okuması talebine karşılık bir cevap gelmemesinin Kur'ân'da belirtilmesidir.¹⁹⁴ Bu olay resmî bir hal aldığında Kur'ân'ı haksız çıkarma pahasına dahi olsa söylem değil dil ucuyla bile ifadeye kalkışanın olmaması Kur'ân'ın devasa i'câz yönlerinden biri olmuştur.

Farklı i'câz yönlerini birkaç maddede özetledikten sonra Zürkânî, eleştirinin ikinci kısmına cevap vermektedir. Vahyin belâgat açısından başka sağlam kaynaklarını ifade ettikten sonra belâgat ilmi konusunun inceliklerinin bilinmesi mevzûuna itirazını dile getirmektedir. Bazılarının bir ilmî zevke ulaşamamış olması bu ilmin inceliklerinin yok olduğunu göstermemektedir. Dil bilmeyen birinin o dilde ileri seviyede olan birinin

¹⁹² Zürkânî, *Menâhil*, 58-59.

¹⁹³ Bk. Rûm 30/1-5.

¹⁹⁴ Bk. Bakara 2/94-96.

üstünlüğünü inkâr etmesi ne kadar anlamsızsa, Kur'ân'daki belâgate yapılan bu eleştiri de o derecede anlamsız görünmektedir. Kaldı ki bu üstünlük o dönemde inanmış veya inanmamış üstün edebiyat zevkine sahip kimselerden mütevâtir haberler olarak nakledilmektedir. Tüm bunlara rağmen kabul etmemeyi Zürkânî, taassup ve inat olarak gördüğünü belirtmektedir. İ'câz konusunda müstakil bir konu yazdığını belirten Zürkânî, okuyucuyu oraya sevk ederek bu eleştiriye olan cevabını bitirmektedir.

• Arapların anlayabileceği belâgattaki i'câz meselesi, Allah kelâmı olduğunu göstermeyip **Kur'ân'ın** kavmi içinde **beyan konusunda en üst düzeyde olan bir beşer tarafından Allah'a isnad edilerek yazıldığı** ve kavminin de emsalini getirmeye aciz kaldığı bir kitap olduğu iddialarına, birkaç minvalde cevap verilmiştir. İlk olarak hadis ile âyet arasındaki üslûp farklılığını ortaya koyan Zürkânî, birini Hâlik'in diğerini ise mahlûkun beyanı olarak tanımlamaktadır.¹⁹⁵ Kur'ân'ın bir beşer sözü olduğu iddiasını vahyin ilk muhatabı Araplar'ın söylemesi gerekirken sıradan bir beyan olmadığını kabul eden açıklamalar serd etmeleri bunu desteklemektedir. Nitekim büyücü, kâhin ve şair olarak Resûlullah'ı tavsif etmeleri âyetlerdeki fevkalâdeliğe onların da kânî olduklarını göstermektedir.

İkinci olarak; Kur'ân'ın insanlara hitabı onların bilmediği bir unsurla değil; tamamen idraklerine sunulabilecek bir tesirle olmaktadır. O dönemde son derece iyi bilinen söz sanatları hususunda bir meydan okuma vaki olmuştur. Zürkânî'ye göre mucizeler insanların rağbet edip uzmanlaştıkları bir mevzuda gerçekleşmektedir.¹⁹⁶ Allah'ın diğer mucizelerinde olduğu gibi Kur'ân'ın beyan üslûbu da kendi dönemindeki insanların en iyi anladıkları yolla kendilerine meydan okumakta mucize olduğunu göstermektedir. Üç âyetten müteşekkil kısa bir sûreyi bile ortaya koymaktan aciz kalan Arapların, aynı acizliğinin günümüze kadar aynı hattın müdavimlerince de yaşanıyor olması da Kur'ân'ın bir beşer sözü olmadığını en büyük göstergelerinden biridir.

Üçüncü olarak; Kur'ân'ın kaynağı olarak kendi zatı olsa bu O'nun için övünç kaynağı olur ve peygamberlik şöyle dursun uluhiyyetini iddia etmesi kaçınılmaz olurdu. İnsanlar nezdinde kutsallaşırdı. Sahte bir kudsiyyet aramaya kalkışmaz, Kur'ân'la ilahlığını

¹⁹⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 60.

¹⁹⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 60.

tescillerdi. Nitekim bunların olmaması Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunun apaçık göstergesi olmaktadır. Bu iddia sahiplerinin anlamaktan gafil olmasını kendi kelimeleriyle değil de âyetten bir pasajla¹⁹⁷ ifade ederek bu açıklamayı sonlandırmaktadır.

Dördüncü olarak; Zürkânî Resûlullah'ın tarih kaynaklarındaki emanet ve dürüstlüğüne değinmektedir. Peygamberliğinden önce bile ona danışıp verdiği hükme razı oldukları Hacerü'l-Esved'in Kâbe duvarına konulması gibi meseleleri çoğaltmak mümkündür.

Beşinci olarak; Kur'ân'ın sıradanlığı aşan bir hidâyet rehberi olduğuna vurgu yaparak ümmî bir peygamberin yeri geldiğinde uyarıldığını gösteren âyetlere dikkat çekmektedir. Kur'ân beşer sözü olsaydı bunları silip yok etmesi an meselesiydi. Ancak bu uyarı âyetlerinin bugün hala Kur'ân'da mevcut olması Kur'ân'ın ilahî menşe'li oluşuna delildir.

- Kur'ân'ın bir beşer sözü olması yönündeki iddiaya ek olarak konuyu daha derinlemesine ele alan Zürkânî, farklı bir eleştiriyi daha gündeme getirmektedir. Edebiyatta **zirve şahsiyetlerin iki türlü kelâmı** olabileceğini savunan görüşe göre **Kur'ân üstün sözü; hadis ise gündelik** hayatta kullandığı sözü olarak nitelendirilmektedir. Zürkânî bu tesbite iki yönden itiraz etmektedir. İlkin; bu kıyasın kabul edilmeyeceğini belirten Zürkânî, bir bakıma fasih Arapça ile ammî Arapça arasındaki farktan hareketle yola çıkan bu iddianın bugün mümkün olabilse de o günün şartlarında mümkün olamayacağını belirtmektedir. Ön hazırlığı kendi sözünde yapmacık bir tavır olarak gören halis Araplar, sözü olduğu gibi en güzeliyle o an söylemeyi kelâmın zirvesi görmekte ve böylece bugünün edebiyatçılarının ulaşabileceği zor bir noktaya erişmektedir. Nitekim Resûlullah'ın hadislerinde böyle bir yapmacıklık olduğu hiçbir zaman iddia edilmemiştir. Sözün doğaçlamasının da üstün nitelikli zaman ve mekânlarda söylenmesinin de aynı olduğu dönem için Zürkânî, böyle bir iddianın anlamsızlığını vurgulamaktadır.

Son olarak; âyetlerin çoğunun aniden, az bir kısmının da bir bekleyişten sonra nâzil olduğunu belirten Zürkânî, her iki durumda da üslûbun aynı olduğuna dikkatleri

¹⁹⁷ Nisâ' 4/78.

çekmektedir. Yahudilerden aldıkları bilgilerle Kureyşliler'in Resûlüllah'ı sınava tabi tutarcasına Aşhab-ı Kehf, Zülkarneyn gibi tarihî şahsiyetleri sormalarını, Resûlüllah'ın "inşaaallah" demeden ertesi gün açıklayacağını belirtmesinden sonra vahyin günlerce beklenmesinin ardından indiğini örnek olarak veren Zürkânî bu inen âyetlerle¹⁹⁸ diğer âyetlerin üslûp açısından bir fark barındırmadığını belirtmektedir. Âyetler hakkında söylediklerinin hadisler için de geçerli olduğunu belirten Zürkânî, hadislerin de yapmacıklıktan ya da üslûp farkından uzak olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁹ Farklılık aranacaksa âyetler ile hadisler arasında aranmalıdır. Aralarındaki belâgat noktasındaki farklılıklar göz ardı edilemeyecek kadar aşikârdır. Kur'ân eşsizdir, benzer bir beyan var olmamıştır. Fesahat noktasında zirvede yer edinen hadisler her ne kadar üstün niteliğe sahip olsa da i'câz derecesine ulaşamamaktadır. Yakın sahâbesinin üslûbu ona benzerlik taşımaktadır. Konuya ait son sözünü eleştirilerden sonra yapmaya karar veren Zürkânî, kaynak eserleri de vermeyi ihmal etmemektedir. Âyetlerden daha çok inkar edenlerin delilleriyle konuyu devam ettirdiğini belirterek konuyu bitiren Zürkânî, müracaat edilebilecek kaynak eserler de vermektedir. Zürkânî okuyucuyu, 1358/1939 yılında Ezher Dergisi'nin onuncu cildindeki Ferit Vecdî'nin yazılarına, 1351/1932 yılında el-Hediyetü'l-İslâmiyye Dergisi'nin beşinci cildindeki kendi yazısına ve allame diye nitelendirdiği Abdullah Draz'ın *en-Nebeü'l-Azîm* isimli eserine yönlendirmektedir.

2.1.5. Âyet, Anlamı, Tertibi, İlk ve Son Nâzil Olanlar

Yazılarak kayda geçirilme manasında Kur'ân'ın tespiti ve âyetlerin sûrelerdeki diziliş ve insicamı, sağlam kanıt ve dökümanlara göre kat'iyetle Peygamber hayattayken vuku bulmuş ve sahada çalışan hiçbir ilim adamı bu konuda tereddüt göstermemiştir. Zürkânî âyet konusunu dokuzuncu mebhas/bölüm başlığı altında incelemektedir.

Âyet kelimesi kavram olarak sûrelerin içinde evvelinden ve ahirinden ayrılan, bir veya birkaç cümleden oluşan metin manasına gelmektedir.²⁰⁰ Zürkânî âyetin kelime manasını ve Kur'ân'da kullanımını altı madde halinde şöyle sıralar:

¹⁹⁸ Kehf 18/23-27.

¹⁹⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 201.

²⁰⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 55.

1. Mucize,²⁰¹
2. Alâmet,²⁰²
3. İbret,²⁰³
4. Garip, tuhaf iş,²⁰⁴
5. Topluluk, topluca,
6. Burhân ve delil.²⁰⁵

Tüm bu maddeleri örnekleriyle veren Zürkânî tek başına Kur’ân âyetinin bu manaları içerdiğini ifade etmektedir.²⁰⁶

Konunun başında âyetlerin tertibinin tevkîfî olup, kıyasî olamayacağını belirten Zürkânî bu durumu örneklendirir: “Yasîn” kelimesi âyetken, onun benzeri “tâsîn” kelimesi âyet değildir. “Hâ mîm ayn sîn kâf” iki âyet sayılırken “kâf hâ yâ ayn sâd” tek âyettir. Eğer tertib kıyasî olsaydı bu farklılıklar olmazdı.²⁰⁷

Kûfe ekolünün “hurûf-u mukattaa”nın çoğunu başlı başına bir âyet saymasını Zürkânî de tercih ederek onların bu görüşünü delillendirir. Ona göre Rahman Sûresi’nde geçen ve birkaç harften müteşekkil “müdhâmmetan” ve “er-rahmân” kelimesi de âyet olduğuna göre²⁰⁸ içinde “ra” bulunan sûre başlarıyla “kâf”, “nûn”, “sâd” harfleri hariç diğer sûre başlarının âyet olması bir problem teşkil etmez.²⁰⁹

Âyetlerin tertibini, sûrelerin tertibinden belirgin çizgilerle ayırarak incelemeyen Zerkeşî’ye göre de âyetler, sûrelerden bir cüzdür. Dolayısıyla âyetler peş peşe dizilirken bir taraftan sûreler de oluşur.²¹⁰ Kuşkusuz âyetlerin tertibi tevkîfidir (vahiy merkezlidir).

²⁰¹ Bk. Bakara 2/211.

²⁰² Bk. Bakara 2/248.

²⁰³ Bk. Bakara 2/248.

²⁰⁴ Mü’minûn 23/50.

²⁰⁵ Bk. Rûm 30/22.

²⁰⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 201.

²⁰⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 201.

²⁰⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 55.

²⁰⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 202.

²¹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 300.

Bu konuda konsensüs mevcuttur.²¹¹ Bu tertibin tersi düşünülemez.²¹² Buhârî’de geçen rivâyet de bunu göstermektedir: İbnü’z-Zübeyr Bakara Sûresi 224. âyet hakkında “Osman'a bu âyeti diğer âyet neshettiği halde onu niye yazılı bırakıyorsun?” dedim. Bana şunu söyledi: “Ey kardeşimin oğlu hiçbir şeyi yerinden oynatamam”.²¹³

Ahmed b. Hanbel, hasen bir isnatla Osman b. Ebi'l-Âs'tan şunu rivâyet eder: Resulüllah'ın (s.a.v.) yanında oturuyordum. Ansızın gözleri başka bir yana odaklandı, sonra şunları söyledi: ‘Bana Cebrail göründü ve şu âyeti şu sûredeki yerine koymamı emretti’.²¹⁴ Hadis kitaplarında, Resulüllah'ın (s.a.v.) vahiy kâtiplerine âyetleri yazdırmasını betimleyen ve onlara merciini bizatihi gösterdiği birçok benzer hadis bulunmaktadır.²¹⁵ Resûlullah (s.a.v.) hem namazda hem hutbe vb. çeşitli vesilelerle sahâbe huzurunda pek çok sûreyi ve de âyetleri tertibe uygun haliyle kıraat etmiştir. Bu durum “âyetlerin tertibinin tevkîfliliğini gösterir. Ayrıca sahâbenin, Peygamberimiz'den (s.a.v.) dinledikleri tertibin aksine bir tertibe kalkışmadıklarının ve böylece tertibin tevâtüren sabit olduğunun”²¹⁶ aşikâr bir kanıtıdır.

Kur’ân’ın cem edilmesi meselesinde yoğun tartışmalara giren Zürkânî’nin âyetlerin tevkîfliliği hususunda, kıyasî olduğunu beyan edenlere karşı tekrara düşme kaygısından dolayı daha sakın davrandığı görülmektedir.

Zürkânî daha sonra âyetlerin içeriği ve kendilerine verilen özel bazı isimlerle ilgili âyet ve hadislerden delil getirir. Hadisleri ilk önce kütüb-i sitte rivâyetlerinden başlayarak aktarır. Diğer bazı konularda yaptığı gibi buradaki hadislerde cerh ve tadilden istifade etmez.²¹⁷

Daha sonra Kur’ân âyetlerinin bir kısmının kıyasî olduğunu kabul edenlerin görüş ve delillerini vererek Fâtiha Sûresi’ndeki “aleyhim” kelimesinin fasıla²¹⁸ olup olmadığı

²¹¹ Zürkânî, *Menâhil*, 205-2066.

²¹² Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 59.

²¹³ Buhârî, “Tefsîru'l-Kur’ân”, 29.

²¹⁴ Ahmed b. Hanbel Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1416/1995), 3:120.

²¹⁵ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3:120, 4:371; Buhârî, “Tefsîru'l-Kur’ân”, 27, 29, 30; “Ahkâm”, 97.

²¹⁶ Süyûtî, *el-ltân*, 1:105.

²¹⁷ Bk. Zürkânî, *Menâhil*, 202.

²¹⁸ Âyet sonlarına “fasıla” dendiği gibi sûre sonlarına da gâye (çoğulu gâyat) denmektedir. Bk. Kâfiyeci, *Kitâbü't-Tefsîr*, 57.

hususundaki tartışmaya kısaca değinir. İbnü'l-Cevzî de hangi ekolün hangi sûreyi kaç âyetten müteşekkil kabul ettiğini detaylı olarak verdiği eserinde sonuç kısmında Kûfe ekolünden bir özetleme yaparak tercihinin, “aleyhim”in fasıla olmayıp “besmele”nin âyetten sayılmasından yana olduğunu belirtmektedir.²¹⁹ Sahâbenin âyetin bir kısmına da âyet dediği gibi birkaç âyete birden de tek âyet dediğini aktaran Zürcânî, bunun hakikat değil mecazî bir kullanım olduğunu belirtir.²²⁰

Âyetlerin sayısına değinirken Zürcânî birçok yerde de müracaat ettiği Nevevî'nin *et-Tibyân* adlı eserinden alıntı yapar. Buna göre âyetlerin sayısı âlimlerin ittifakıyla 6200 küsur kadardır. Ancak İbnü'l-Cevzî'nin de belirttiği gibi²²¹ bu küsurun sayısı hakkında farklılıklar ortaya çıkmaktadır.²²² Mekke ekolünde 7 veya 20 olan küsurun karşılığı, Medine ekolünde 10, 14 veya 17, Kûfe ekolünde 36, Basra ekolünde 4, 5 veya 19, Şam'da ise 26 olarak verilmiştir.²²³ Zürcânî burada verilen sayılarda Medine ekolünün sayısındaki râvilerin kimler olduğunu karıştırıldığını söyleyerek çözmeye çalışır. Ona göre âyetlerin sayısını 6217 olarak rivâyet eden Nâfi olup; 6214 olarak rivâyet eden Şeybe ve 6210 olarak rivâyet eden de Ebû Cafer'dir. Rivâyetlerdeki çelişkinin böyle giderilebileceğini ifade etmektedir.²²⁴

Rivâyet edenlerin isim karışıklığını verdikten sonra sayılarla ilgili farklı rivâyetlerin olmasını da açıklamaktadır. Ona göre Resûlüllah (s.a.v.) ashabına Kur'ân talim ederken vakfetmesi gereken yerde vaslediyor; vasletmesi gereken yerde vakfediyordu. Birinci halde mananın tam olmadığını düşünenler olduğu gibi, ikinci halde de bazıları iki müstakil âyet okuduklarını zannediyorlardı. Burada yanlışmanın mümkün olabileceğini söyleyen Zürcânî, bundan dolayı Kur'ân'da bir ziyâdelik veya noksanlığın olmadığını dolayısıyla buna büyük bir ihtilafmış gibi bakmanın mümkün olamayacağını belirtir.²²⁵

²¹⁹ İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân, *Fünûnü'l-efnân fî uyûni ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Hasan Ziyaeddîn, (Beyrût: Yy, 1407/1987), 278-279, 328.

²²⁰ Zürcânî, *Menâhil*, 203.

²²¹ Bk. İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 241-242.

²²² Zürcânî, *Menâhil*, 203; Yusuf Şevki Yavuz-Abdurrahman Çetin, “Âyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 4: 244.

²²³ Zürcânî, *Menâhil*, 203.

²²⁴ Zürcânî, *Menâhil*, 204.

²²⁵ Zürcânî, *Menâhil*, 204.

Âyetlerin uzunluğu ve kısalığına dair sözü uzatmaz. En uzun âyet müdâylene âyeti olup²²⁶ en kısa âyet de “yâsîn”dir.²²⁷

Baş ve sonuyla âyetleri bilmenin faydalarını üç madde halinde sıralar:

- Resûlullah’ın (s.a.v.) mucizesi Kur’ân’ın tehaddisinde bir aşama olan “onun benzeri bir sûreyi getirme”de en kısa sûre olan Kevser Sûresi ve âyetlerinin kısalığını görmek Kur’ân’ın i‘câzına dair hayretleri artırır.
- Durulması gereken yerlerde durmak sünnettir. Örnek olarak verdiği iki rivâyetten birinin âyet sonlarına göre, diğerinin harf harf okumasına göre delil teşkil ettiğini belirtmektedir. Ancak Zürkânî hadisler arasında tercih değil cem yolunu benimsemektedir. İkincinin harf harf okunmasından kasdın mahreç ve sıfatlarına dikkat ederek okuma olduğunu belirtmektedir.²²⁸ Böylece hadislerin birbirine zıtmış gibi görünen durumunu çözüme kavuşturmaktadır.
- Namaz ve hutbede âyet bilgisinin olmaması durumunda bu ibadetlerin eksik kalması ihtimali gündeme gelebilir. Namaz kılarken yedi âyetten müteşekkil Fâtiha’yı okumak gerekli olduğu gibi hutbede de bir tam âyeti okumak gerekmektedir.

Âyetin yarısını okumak eğer manayı tam kılacak kadar uzun değilse yeterli değildir.²²⁹ Zürkânî fikhî konuya da yeri geldiğinde temas etmektedir. Âyetlerin sayısından bahsederken konu başında âyet sayısını bilmemeyi eleştiren ama sayı vermeyen ve konu sonunda âyetlerin adedini bilmenin faydasına vurgu yapıp namazda kaç âyet okunmasıyla kıraatın tam olacağına dair açıklama yapan Hüzeli’yi (ö. 465/1073) “ne yaptığına anlam veremiyoruz” diyerek eleştirmektedir.²³⁰

Âyetlerin meydana geldiği kelimelerin sayısını 77934 olarak veren Zürkânî, bu sayı hakkında bazı farklılıklar olsa da bunların bazı hakikat, mecaz, resm ve lafız farklılığından kaynaklandığını ve her birinin caiz olduğunu ifade eder. Sehâvî’nin (ö. 643/1245) âyetlerdeki kelime ve âyetlerin sayısının bilinmesinin başka kitaplar için

²²⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 252.

²²⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 204.

²²⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 204-205.

²²⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 241; Zürkânî, *Menâhil*, 205.

²³⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 205.

faydası olabileceğini, ancak ziyade ve noksanlıkta hiçbir şüpheyi kabul etmeyecek olan Kur'ân'da bu durumun faydalı olmayacağına dair sözüne yer verir.²³¹

İbnü'l-Cevzî de eserinde bu konudaki ilk sırayı 77.934 olarak gelen rivâyete vermektedir.²³² Ayrıca harf sayısını da verdiği eserinde İbnü'l-Cevzî 300.000 harfte ittifak edilse de küsuratında ihtilafın olduğunu belirtmektedir. Kelime sayısı farklılıklarındaki sebeplere değinmese de harflerin sayısındaki farklılıkların dil ve tecvid ilimlerinde de yer alan sebeplerine değinmektedir.²³³ Zürcânî ise konuyla ilgili tek bir şüpheden bahsederek sûrelerin tertibi meselesini izah etmeye başlar.

İlk ve son nâzil olan âyetleri ayrı bir mebhas/bölümde inceleyen Zürcânî'nin bu konuya ayrı bir önem verdiği görülmektedir. Mevzuyu Kur'ân'ın nüzûlü bölümünden hemen sonra yani dördüncü bölümde incelemiştir. Bu şekilde âyet ve sûreleri bilmenin temelde üç faydası olduğunu belirten Zürcânî onları şöyle sıralar:

1. Aynı konuda iki âyet olduğunda aralarında nesih durumu varsa, âyetlerden birinin ilk veya son inen âyetlerden olması, hüküm vermeyi kolaylaştırır.
2. Kur'ân'ın teşri tarihini bilmeye yardımcı olur. Kur'ân'ın tadrîcen inişinin arka planında var olan sebep ve hikmetlere vakıf olur.
3. Tadrîcen Kur'ân'ın indiği 23 senelik bu süre zarfında hiçbir değişim ve tahrife uğramadığını delillendirmeye yardımcı olur.

Bu faydaları zikrettikten sonra bu konuyu yazmasındaki iki temel gayeyi de şöyle özetler:

- Mutlak olarak ilk inen ve son inen âyetleri belirtmektir.
- İlk ve son inen âyetler üzerinde cereyan eden bazı ahkâma değinmektir.

İlk ve son nâzil olan âyetler hakkında âlimler tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür.²³⁴ İlk inen âyetler hususunda dört görüş olduğunu belirten Zürcânî, ilk sıraya kendi tercihinin koyar.²³⁵ Genelde kendi tercihinin sonda vermeyi uygun gören Zürcânî, bu

²³¹ Zürcânî, *Menâhil*, 207.

²³² Bk. İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 245.

²³³ İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 246-249.

²³⁴ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 144.

²³⁵ Zürcânî, *Menâhil*, 64; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 56.

ilk madde kanaatimizce neredeyse genel kabule ulaşmış olacağından kendi görüşünü de ilk sırada vermiş olmaktadır. Bu görüşleri şöyle sıralar:

1. Alak Sûresi'nin ilk beş âyeti.²³⁶ İlgili rivâyetin merfû muttasıl olması diğer rivâyetlerde ise senetleriyle alakalı birtakım problemlerin olması Zûrkânî'nin görüşünü delillendirmesine yardım etmektedir.
2. Müddessir Sûresi'nin ilk âyetleri.²³⁷ Bununla ilgili hadis rivâyetlerini fetret-i vahiyden sonra vaki olabileceği şeklinde yorumlayarak, ilk inen âyet konusundaki görüşünün kesinliğini ifade eder.²³⁸
3. Fâtiha Sûresi âyetleri.²³⁹
4. Besmele.

Zûrkânî ilk inen âyetler hakkındaki bu görüşleri verip kendi tercihini de ifade ettikten sonra, son inen âyetler hakkındaki on farklı görüşü verir. İlk sıradaki görüş yine Zûrkânî'nin tercih ettiği görüştür:

1. Bakara Sûresi 281. âyeti. Zûrkânî'nin de tercih ettiği bu âyetin nâzil olan son âyet olduğudur. Bunu iki yönden delillendirir. Birincisi, bu âyet dinin, vahyin ve dolayısıyla nübüvvetin sona erdiğini ifade etmektedir. İkincisi, Resûlullah (s.a.v.) bu âyetin inzâlinde sonra rivâyetlerden ulaşılan bilgiye göre dokuz gün yaşamıştır.²⁴⁰
2. Bakara Sûresi 278. âyeti.
3. Bakara Sûresi 282. âyeti. Bu ilk üç âyetin Süyûtî'nin de belirttiği gibi²⁴¹ beraber inmesi muhtemeldir²⁴² ve de doğrudur.
4. Âl-i İmrân Sûresi 195. âyeti. Oysa bu âyet genel anlamdaki son âyet değil, kadınlardan bahseden son âyetlerdendir.²⁴³
5. Nisâ' Sûresi 93. âyeti. Zûrkânî'ye göre bu âyet adam öldürmenin hukukî sonuçlarından bahseden son âyettir.²⁴⁴

²³⁶ Buhârî, "Bed'u'l-Vahiy", 3.

²³⁷ Buhârî, "Bed'u'l-Vahiy", 4; Ebû Hüseyin Müslim b. Haccâc, *es-Sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İmân", 73.

²³⁸ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 150.

²³⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 207; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 94.

²⁴⁰ Zûrkânî, *Menâhil*, 67.

²⁴¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 102.

²⁴² Zûrkânî, *Menâhil*, 67.

²⁴³ Zûrkânî, *Menâhil*, 67-68.

²⁴⁴ Zûrkânî, *Menâhil*, 68.

6. Nisâ' Sûresi 176. âyeti. Zûrkânî'ye göre bu âyet miras hakkında son nâzil olan âyettir.
7. Mâide Sûresi 3. âyeti. Bu âyet ahkâmının neshedilmediği helaller ve haramlar hakkında inen son âyettir.²⁴⁵
8. Tevbe Sûresi, 128. ve 129. âyetleri. Âyetin son emrinin cihada çağrı olması ve Tevbe Sûresi'nin son iki âyetinin rivâyetlerde Mekkî olması dolayısıyla son inen âyet olması mümkün görülmemektedir.²⁴⁶ Dolayısıyla genel manada son inen âyet değil de sûrenin son iki âyeti olarak değerlendirmek en doğrusudur.
9. Kehf Sûresi 110. âyeti. Zûrkânî'ye göre kendisini nesheden âyet olmayanlar ve konu kendisiyle sona erenler zümresine dâhil edilmesi son inen âyet olduğu anlamına gelmemektedir.²⁴⁷
10. Nasr Sûresi âyetleri. Son indirilen sûre kaydıyla karşımıza çıksa da başta da ifade edildiği gibi müstakil olarak indirilen son âyet kapsamına girmemektedir.²⁴⁸

Maddeleri sıraladıktan sonra Zûrkânî görüşlerin dayandığı rivâyetlerden yola çıkarak her birinin bir kayıtle son inen âyet olduğunu belirtir. Sadece bunlardan Bakara Sûresi 281. âyeti istisna eder. Bu âyet herhangi bir kayda ihtiyaç duymadan, hakkındaki rivâyetler de sahih olduğu için tercihe şayan görüşün bu âyeti son inen âyet olarak kabul etmeyi gerektirdiğini ifade eder.²⁴⁹

İlk inen ve son inen âyetler hakkındaki görüşleri ve tercihini belirttikten sonra Zûrkânî, İslâm hukukunun teşriindeki tadrîciliğe dair iki hükme yer verir. Birincisi: İçkinin aşama aşama haram kılınması.²⁵⁰ İkincisi: Cihadın aşama aşama izne tabi olması ve hatta şiddetle istenmesi.²⁵¹

İlgili iki örnek hangi âyetin sonra hangi âyetin önce indiğini ve Kur'ân'ın teşri tarihini bilmenin önemini vurgulamaktadır.²⁵² Konu girişinde saydığı faydaları desteklercesine bu örnekleri verir. Daha sonra Zûrkânî, Mâide Sûresi 3. âyetin son âyet olup olmaması

²⁴⁵ Zûrkânî, *Menâhil*, 68.

²⁴⁶ Zûrkânî, *Menâhil*, 68.

²⁴⁷ Zûrkânî, *Menâhil*, 68.

²⁴⁸ Zûrkânî, *Menâhil*, 68-69.

²⁴⁹ Zûrkânî, *Menâhil*, 69.

²⁵⁰ Bk. Bakara 2/219; Nisâ' 4/43; Mâide 5/90.

²⁵¹ Bk. Bakara 2/109; Tevbe 9/36-39; Hacc 22/39-41.

²⁵² Zûrkânî, *Menâhil*, 69-70.

meslesiyle ilgili öne sürülen şüphe ve itirazlara cevap vererek farklı ve kısa bir mülâhazaya yer verir.

İlk nâzil olan âyet hususunda Şafî'nin görüşü tekli yirmili geceler olsa da bazı âlimlere göre Ramazan'ın 17. Gecesine tekabül etmektedir.²⁵³ Bunun yıldönümüne Bedir Savaşı'nın yapıldığı tarih denk gelmektedir.

Hicrî ikinci yılda yapılan Bedir Savaşı esnasında inen Enfal Sûresi 41. âyeti de 17 Ramazan'a denk gelmektedir. Ancak Hira Mağarası'nda ilk inen âyetle kulunun kalbine gelen şeyle Bedir günü indirdiği şeyin keyfiyetine dair açık bir nas yoktur. Ancak açıktır ki, Enfâl Sûresi 41. âyette Allah hakkı batıldan, İslâm'ı küfürden ayırmış, Müslümanlara da güçlü bir devlet bahşetmiştir. Ganimetlerin beşte birini Allah hakkı olarak kalben kabullenen müminlere Allah'ın yardımını gecikmemiştir. Melekler ve sekine ile Allah'ın yardımını bulmuşlardır.²⁵⁴

Son inen âyetlerden biri olarak kabul edilen Mâide Sûresi 3. âyeti ise Zilhicce ayının dokuzuncu gününde nâzil olmuştur.

Son inen âyet olarak kabul ettiğimiz Bakara Sûresi 281. âyeti nâzil olduktan dokuz gün sonra Resûlullah vefat etmiştir. Âyetler arası bu irtibat ve tenasübü ihmal etmemek gerekir.²⁵⁵

Zürkânî, çağdaşı tarih ve fıkıh alimi Muhammed Hudaî Bek'in (ö. 1345/1927) Mâide Sûresi 3. âyetinin nüzûlüne dair yaptığı değerlendirmede peygamberlik süresi ile ilgili bir hata yaptığını ve bunu son âyet olarak kabul ettiğini oysa 81 gün daha ilave edilerek peygamberlik süresinin tam olacağını belirtmektedir. Bu 81 günlük farkta Bakara Sûresi 281. âyet Zürkânî'ye göre son dokuzuncu günde nâzil olarak en son nâzil olan âyet hüviyetine sahip olmuştur.

İlk inen âyetin zamanıyla ilgili Bedir Savaşı'yla da tevafuken aynı tarihe denk gelen 17 Ramazan'ı kabul edenler olmuşsa da sahih rivâyetlerde Ramazan'ın son on gün ve son

²⁵³ Zürkânî, *Menâhil*, 71.

²⁵⁴ Enfâl 8/41.

²⁵⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 71.

tekli günlerde aranmasına dair malumatın olması hasebiyle, 17 Ramazan'ın ilk inen âyetin tarihi olarak kabul edilmemesi gerektiğini belirtmektedir.²⁵⁶

Çoğu müfessirin de bu görüşte olduğunu belirten Zürcânî, ilk inen âyetten hareketle kısa bir tefsire yer vererek dördüncü bölüm/mebhası sonlandırmaktadır.

2.1.6. İlk ve Son Nâzil Olan Âyetler Bağlamında Yöneltilen Eleştiriye Verilen Cevaplar

“İlk ve son nâzil olan” başlığıyla verdiği dördüncü bölümde Zürcânî tek bir eleştiri ve cevabına yer vermekte, gereksiz yere konuyu uzatma yoluna gitmemektedir.

• **Mâide Sûresi 3. âyetinin açıkça son indirilen âyet gibi görünmesine karşın kabul edilmemesinin** anlaşılamaması yönündeki eleştiriye Zürcânî'nin cevabı da gecikmemektedir. “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, nimetimi tamamladım. Size din olarak İslâm'ı seçtim”²⁵⁷ âyeti veda haccı sırasında nâzil olup Allah'ın, dinini tamama erdirmesinden bahsetmesine karşılık Zürcânî, bu âyetten sonra nâzil olan âyetler olmasına dair rivâyetlere binaen Bakara Sûresi 281. âyetin son nâzil olan âyet olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Veda haccında nâzil olmasıyla o günde müşriklerin tüm inat ve mücadelesine rağmen İslâm'ın hâkimiyetini belirten bir âyet olduğunu açıklayan Zürcânî, “nimeti tamamlama” olarak geçen ibareye dair önceleri müslümanların müşriklerle birlikte haccederken, Tevbe Sûresi'nin inişiyle müşriklerin Kâbe'den uzaklaştırılması şeklinde İbn Hacer'den aktarılan rivâyeti,²⁵⁸ Taberî'den (ö. 310/923) vererek cevabını sonlandırmaktadır. Eleştiriye bu şekilde cevap veren Zürcânî, ilk inen ve son inen âyetin zamanına dair bir değerlendirmeyi bölümün sonunda yapmaktadır.

2.1.7. Sûre ve Tertibi

Sûre konusu *Menâhilü'l-İrfân*'ın dokuzuncu bölümünde âyet ve âyetlerin tertibiyle birlikte işlenmiştir. Zürcânî sûre kelimesinin anlamı, kısımları, Kur'ân'ın sûrelere

²⁵⁶ Zürcânî, *Menâhil*, 70-71.

²⁵⁷ Mâide 5/3.

²⁵⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et- Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992), 9: 520.

ayrılmasının hikmetleri, sûre tertibi hakkındaki görüşler başlıkları altında konuyu incelemiştir.²⁵⁹

Sözlükte s-v-r (sevre) kökünden müştak olan sûre sözcüğü (çoğulu süver) “büyük ve gösterişli bina, kat, evin bir bölümü, duvarın köşe ve kirişi, yüce mertebe, şan ve şeref, alâmet ve nişan” manalarına gelir. Zürkânî bu manalandırmayı Fîrûzâbâdî’nin *el-Kâmûs*’undan aktarır.²⁶⁰

Zürkânî, ıstılahî olarak da “başlangıcı ve sonu olan, Kur’ân âyetlerinden oluşan müstakil bir bölüm” olarak tarif eder.²⁶¹ Ardından “âyet”in tanımında da yaptığı gibi kelime anlamlarıyla ıstılah anlamı arasında “sûre”nin bağlantılarını edebî bir üslûpla ortaya koymaya çalışır. Bu bağlantıyı kurarken de sûrelerin farklı uzunluklara sahip olduğunu belirtir. Örnek olarak da Bakara Sûresi’nin 285 veya 286 âyet olduğu bilgisine değinmektedir.²⁶²

Kur’ân’a ait bir kavram olarak sûrenin kullanılması, yekdiğeriyle uyumlu olması veya manevî yönden yüksek değerdeki pasajlardan oluşması ya da herhangi birinin Kur’ân binasının bir daire, kat veya bölümünü teşkil etmesi nedeniyle olmalıdır.²⁶³ İlahî kelimanın bu manevî derecesi yüksek katlara yani sûrelere ayrılmasının birçok hikmeti olduğunu zikreden Zürkânî, bu hikmetleri şöyle sıralar:²⁶⁴

- Kur’ân’ı öğrenmeye ve ezberlemeye teşvik edici bir rolü vardır. Bir bütün halinde olması ezberi zorlaştıracakken, parça parça bölümler halinde oluşu Kur’ân’ı ezberlemeyi kolaylaştıran bir etkidir.
- Her sûrenin kendine ait, belli başlı bir veya birkaç konusu bulunur. Âyetler genelde o eksen etrafında birleşir. Zürkânî burada *el-Keşşâf*’tan alıntı yaparak İncil, Tevrat ve Zebur’un bir bütün halinde olup sonradan insanların kendilerinin ona bölümler verdiğini

²⁵⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 207-213.

²⁶⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 207.

²⁶¹ Zürkânî, *Menâhil*, 208.

²⁶² Zürkânî, *Menâhil*, 208.

²⁶³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 57; Abdülhamit Birışık, “Sûre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 37: 539.

²⁶⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 208.

iddia eder.²⁶⁵ Nitekim farklı başlıklar altında bir metni okumak tek başlık altında okumaktan daha kolay ve daha güzel olur.²⁶⁶

- Farklı uzunluklara sahip olan sûreler göstermektedir ki Kur'ân'ın i'câzına sebep teşkil eden durum sûrelerin uzunluğu değildir. Nitekim Kevser Sûresi kısa bir sûre olmasına rağmen tek başına Kur'ân'ın mucize oluşuna delil getirilebilecek bir sûredir.

- Bölümler halinde olan Kur'ân'ı okuyan kişi yorulmadan konu bitince bir ara verip sonrasında yeni bir sûre veya bölüm ile devam ederek zihnini tazelemiş olur. Tıpkı molalar vererek uzun bir seyahate çıkan keyifli yolcunun durumu gibi.

- Kur'ân'dan bir sûreyi özellikle namazda okuyan kimse zanneder ki, başlı başına müstakil bir Kur'ân bölümünü kendi uhdesinde barındırmaktadır.

- Peş peşe gelen sûreler arasındaki farklılıklara rağmen bir uyumun olması, sûrelerin tertibine ve manalarına dikkatleri çekmektedir.

Süyûtî'nin uzun uzadıya anlattığı gibi²⁶⁷ sûrelerin isimlendirilmesine yer vermeyen Zürkânî, sûrelerin gruplandırılarak kısımlara ayrılmasına değinir.

“Bana Tevrat yerine Seb'u Tivâl, İncil yerine Miûn, Zebur yerine Mesânî verildi, Mufasssal da bana lutfedildi”²⁶⁸ hadisinden hareketle âlimler Kur'ân'daki sûreleri uzunluklarına göre dört başlıkta incelemişlerdir: Tivâl, Miûn, Mesânî ve Mufasssal.

Tivâl: Genel kabule binaen Kur'ân'ın Fâtiha dışındaki ilk yedi sûresine es-seb'u't-tivâl (yedi uzun sûre) ismi verilmiştir. Ancak bu grubun Kehf, Yûnus, hatta birbirinin devamı olabileceği ihtimaline binaen Enfâl ve Tevbe Sûreleriyle sonlandığını düşünenler de vardır.²⁶⁹

Miûn: Tivâl dışında kalan, takriben 100 âyete şamil sûreler için kullanılmıştır. Ancak hangi sûrelerin bu sınıfa dâhil olduğuna dair kesin bir malumat bulunmamaktadır.

²⁶⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 208.

²⁶⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 229.

²⁶⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 178-201.

²⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 107.

²⁶⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 220.

Mesânî: Bu sûre sınıfının hangisi ile başladığı ya da bittiği net değildir. Fakat genel kabule göre Yunus Sûresi'nden Kâf (veya Hucurât) Sûresi'ne kadar âyet miktarı 100'ün altında seyreden sûrelerdir. Miûn ile beraber oluşan ikili dizinin ikincisini teşkil etmesi, içeriklerindeki mesellerin ibret ve geçmişten haber verme şeklinde iki vecihli olması veya muhteviyatındaki kıssaların tekrarlanması sebebiyle bu sûre grubuna mesânî denmiştir.

Mufasssal: Kısa olmaları sebebiyle besmele ile sık sık ayrıldığı ya da aralarında mensûh âyetler az yer aldığı için bu isim verilmiştir. Kâf veya Hucurât ile başlayıp Nâs Sûresi'yle sonlandığı görüşü yaygındır.²⁷⁰ Hangi sûreyle bu grubun başladığına dair on iki adet görüş olduğunu söyleyen Zürkânî, Süyûtî ve Zerkeşî'nin detaylara indiği gibi bu görüşlerin detayına inmemektedir. Zürkânî'nin tercihi grubun ilk sûresinin Hucurât Sûresi olarak kabul edilmesinden yanadır.²⁷¹

Mufasssal sûreler de kendi içinde üçe ayrılır: Tivâl (uzun); Hucurât'tan Burûc Sûresi'ne kadardır. Evsat (orta); Târik'tan Beyyine Sûresi'ne kadardır. Kısar (kısa); Zilzâl'den Nâs Sûresi'ne kadardır.

Tertiplerine gelince; Kur'ân'ın tamamının Resûlullah zamanında tespiti ve âyetlerin sûrelerdeki dizilişi, kesin olarak Peygamber sağken gerçekleşmiş ve Kur'ân ilimleri sahasında çalışan hiçbir âlim bu mevzuda şüpheye kapılmamıştır.²⁷² Âyetler gibi sûrelerin de arka arkaya sıralanıp sıralanmadığı hususu görüş farklılıklarına sebep olmuştur. Yani Allah Rasûlü hayattayken sûreler de tanzim edilerek tespit ve tedvin edildi mi? Yoksa böyle bir tertip Resûlullah'ın vefatının ardından mı gerçekleşti?

Zürkânî'ye göre Hz. Osman'ın mushaflarındaki sûre dizilişinin tevkîfi mi yoksa icthadî mi olduğu noktasında âlimlerce serdedilen üç farklı görüş bulunmaktadır:

1. Birinci görüş, sûre tertibinin sahâbenin icthadı ile meydana geldiği yönündedir. Zürkânî, İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Ebû Bekir Tayyip el-Bakillânî'nin (ö. 403/1102) bu görüşte olduğunu belirtmektedir.²⁷³ Bu görüş sahipleri Kur'ân'ın tertibinde iki

²⁷⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 313; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 220; Zürkânî, *Menâhil*, 209.

²⁷¹ Zürkânî, *Menâhil*, 209.

²⁷² Hayrettin Öztürk, "Hazreti Peygamber (s.a.v.) Döneminde Kur'ân Âyetlerinin ve Sûrelerinin Tespit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (Samsun 2005): 222.

²⁷³ Zürkânî, *Menâhil*, 209.

durumun söz konusu olduğu kanaatindedirler. Birincisi sûre içindeki âyetlerin kendi arasındaki tertibi ki bu, Resûlüllah'ın (s.a.v.) emrettiği şekliyle tertip edilmiştir. İkincisi ise sûrelerin kendi arasındaki tertibi ki Resûlüllah (s.a.v.) bunu sahâbeye bırakmıştır.

Sûre tertibinin ictehadî olduğunu ileri sürenler temelde iki delile dayanmaktadırlar:

- Mushafların tertibi Hz. Peygamber zamanında olsaydı, sahâbenin şahsî mushaflarının tertibi farklılık arz etmeyecekti.²⁷⁴ Übey b. Ka'b, Ali b. Ebî Talib ve İbn Mes'ûd'un mushafları, birbirinden farklıydı.²⁷⁵

- İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyette, o Hz. Osman'a iki sûreyi birleştirmesindeki sebebi sorunca Osman da: “Enfal, Medine’de ilk inen sûrelerdendir. Tevbe ise son inen sûrelerdendir. Bu ikisinin kıssası birbirine benzer. Resûlüllah vefat etti. Bu iki sûreyle ilgili bir izahta da bulunmamıştı. Ben de Tevbe’yi Enfâl’den düşündüm ve birleştirdim” demiştir.²⁷⁶

Zürkânî bu delillerin yetersiz olduğunu şöyle ifade etmektedir: Öncelikle sahâbe mushaflarının tertibi, Resûlüllah'ın (s.a.v.) metin dizaynını yapmasından önceydi. Sonradan bu tertibi öğrendiler. Bu tertibe göre kıraat etmeye başladılar. Lakin daha önceki mushaflarının tertibi aynen kaldı.²⁷⁷

İbn Abbâs'a atfedilen hadisin zayıf olduğu yönünde görüş vardır. Zira senedinde Yezid el-Fârisî vardır. Buhârî onu zayıf râvîler arasında zikretmiştir.²⁷⁸ Subhî es-Sâlih'e göre yalnız kendisinden gelen benzer hadisler kabul edilmemiştir. Diğer yönden bu rivâyet tevâtürle çelişerek sûreler ve başlarındaki besmelenin sübutu noktasında şüphelere sebep olmuştur.²⁷⁹

²⁷⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 58.

²⁷⁵ Birişık, “Sûre”, 37: 540.

²⁷⁶ Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 57; Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts), “Salât”, 122; Ebû İsa Muhammed b. İsa et- Tirmizî, *es-Sünen*, (Beyrût: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, ts), “Tefsîru'l-Kur'ân”, 9.

²⁷⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 210.

²⁷⁸ Öztürk, “Hazreti Peygamber (s.a.v.) Döneminde Kur'ân Âyetlerinin ve Sûrelerinin Tespit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme”, 224.

²⁷⁹ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 60.

Subhî es-Sâlih'in bu savunmacı ve hadisi reddedici üslubuna karşı Zürkânî'nin daha arabulucu ve hadisi kabul eden bir tavır sergilediği gözlerden kaçmamaktadır.²⁸⁰ Ayrıca bu hadis sadece bu olaya hastır. Buradan hareketle genele şamil bir tutum sergileyerek sûrelerin tertibinin tamamını ictihadî olarak kabul etmek doğru olmaz.²⁸¹

2. İkinci görüşe göre mushafın tümünün tertibi vahye dayalı (tevkîfî) olarak gerçekleşmiştir. Ebû Cafer en-Nehhâs (ö. 338/949), Kirmânî (ö. 502/1108), Ebû Bekir el-Enbârî (ö. 328/940), Kadı Ebû Bekir (ö. 403/1013) vb. âlimler sûrelerin Cebrail'in işaretleri cihetiyle Hz. Peygamber tarafından sıraya koyulduğunu belirtmişlerdir.

Enbârî'ye göre Allah Kur'ân'ın tümünü dünya semasına, ardından vaka ve meselelere mukabil bir çözüm sunmak üzere peyderpey indirmiştir. Genellikle sûreler ortaya çıkan bir olaya binaen; âyetler de danışılan sorulara bir çözüm yolu göstermek için nazil olmuştur.²⁸² Cebrail her sûrenin konması gereken yerini Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bildirmiştir. Sûrelerin tertibi, âyetlerin tertibi gibidir. Hepsi Resûlullah (s.a.v.) tarafından tertip edilmiştir. Dolayısıyla sûrelerin konumlarını değiştirmek Kur'ân tertibini yıkmak manasına gelir.²⁸³

Âlûsî'ye göre de tertip tevkîfidir. Ona göre; Resûlullah (s.a.v.) sûrelerin nereye konacaklarını bildirmekteydi. Herşey kendi dönemlerinde gerçekleştiği için sahâbe düzenlemenin vahye dayalı olduğu noktasında icmâya varmıştı.²⁸⁴

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve aynı görüşte olan birçok âlim tarafından mevzuyla dair karineler sunulmuştur:

Nitekim peygamberin vefatından önce Kur'ân'ın Cebrail'e son arzında Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) gibi vahiy noktasında ehil sayılan sahâbeler de yer almışlardır.

Öte yandan Hz. Osman döneminde mushafın çoğaltılmasına kadar da son tertip neyse ona göre kıraat edilmiştir. Sahâbenin bu düzenlemeye karşı çıkmaması ve hususî mushafların

²⁸⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 211.

²⁸¹ Zürkânî, *Menâhil*, 210.

²⁸² Davut Aydüz, "Kur'ân-ı Kerîm'in İki Kapak Arasında Bir Mushaf Halinde Cem Edilmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 1/46 (2012): 82.

²⁸³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 327-328; Zürkânî, *Menâhil*, 211

²⁸⁴ Ayduz, "Kur'ân-ı Kerîm'in İki Kapak Arasında Bir Mushaf Halinde Cem Edilmesi", 83; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 1: 27.

imha edilmesine ciddi bir itirazın olmaması tertibin vahye dayalı olduğunu göstermektedir.²⁸⁵

Yine Süyûtî'ye göre tertip ictihâdî olsaydı sûrelerin uzunluk kısalıklarına veya başlangıç kelimelerine göre bir sıralama olurdu. Ancak böyle bir sıralama Kur'ân'ın başından sonuna tam anlamıyla vaki olmadığı için bu durum da tertibin tevkîfî olduğuna delalet etmektedir.²⁸⁶

Sûrelerin Tıvâl, Miûn, Mesânî, Mufasssal diye gruplara ayrılmasına sebep olarak zikredilen hadis²⁸⁷ de tertibin tevkîfî olduğunu göstermektedir.²⁸⁸

Bu delillerin tartışılması gerektiğini ifade eden Zürkânî'ye göre ilk olarak bu rivâyetleri kendi merciinde değerlendirmek gerekir. İkinci olarak İbn Abbâs'tan ulaşan sahih bir nakil vardır.²⁸⁹ Bu rivâyette zikri geçtiği üzere Tevbe, Yunus ve Enfal Sûreleri ictihada binaen tertip edilmiştir. Son olarak da sûre tertibinin icmâya dayandığına dair açık bir delil veya nas yoktur. Sahâbenin imam mushafının tertibini kabul edip kendi mushaflarına riâyet etmemeleri fitne ve münakaşalardan uzak kalmak, ümmetin birliği ve selametini tesis etmek içindir.²⁹⁰

Zerkeşî, âyetlerin ve sûrelerin tertibini birbirinden bağımsız görmemektedir. Âyetler peş peşe gelirken sûreler de aynı anda zaten oluşmuştur. Vahyî malumatla âyetleri tertip eden Resûlullah, sûreleri de tertip etmiştir. Tenasüp ilminin çıkış noktası da bu tertibin tevkîfiliğine dayanmaktadır. Aynı zamanda vahyî olduğunun dolaylı belgesidir.²⁹¹ Öyle anlaşıyor ki Zerkeşî, cumhurun görüşünün ictihâdî olduğunu belirtse de kendisi Subhî es-Sâlih gibi cumhûr-u ulemeden ayrılarak tevkîfiliği benimser.²⁹²

²⁸⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 210.

²⁸⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 219.

²⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 107.

²⁸⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 210.

²⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 57; Ebû Dâvûd, “Salât”, 122; Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 9.

²⁹⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 211.

²⁹¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 329.

²⁹² Çağdaş âlimlerden İzzet Derveze (*Kur'ânü'l-Mecîd*, 71) ve Subhî es-Sâlih (*Mebâhis*, 70) sûrelerin tertibinin tevkîfî olduğu, Adnan Zerzûr (*Ulûmu'l-Kur'ân*, 107) ise sûrelerin çoğunun tertibinin tevkîfî çok az bir kısmının sahabe ictihadıyla yapıldığı görüşündedir. Bk. Bilal Deliser, *Zerkeşî ve Kur'ân İlimlerindeki Yeri* (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2004), 98.

3. İbn Atıyye el-Endelûsî'nin (ö. 541/1147) ve bir kısım âlimin de benimsediği bu üçüncü görüş sûrelerin çoğunluğunun sıralanmasının Hz. Peygamber hayattayken nihâyete kavuştuğunu dillendirir. Geri kalan sûreler ise, sahâbenin ictihadıyla tertip edilmiştir. Zürcânî'ye göre en makul ve ideal olan görüş budur.²⁹³

İbn Atıyye'ye göre: Seb'u Tıvâl, Hâ Mîm'ler ve mufassal vb. sûre gruplarında olduğu gibi pek çoğunun sırası Resûlüllah (s.a.v.) hayattayken biliniyordu. O hayattayken düzenlenmeyenler, mushaf haline getirilmesi sırasında tertip edilmiştir.²⁹⁴

Zürcânî üçüncü görüşü savunduğu mecrâda tertibin, Resûlüllah (s.a.v.) döneminde de bilindiğine dair hadisleri verdikten sonra her halükârda çözümün kolay olduğunu ifade etmektedir. Zerkeşî'den alıntı yaparak sûrelerin tertibinin tevkîfî olduğunu söyleyenlerle ictihadî olduğunu söyleyenler arasındaki ihtilâfın lafzî olduğunu açıklama gayretine girmektedir. Ona göre tevkîfî olduğunu savunanlar da aslında sahâbenin sebab-i nüzûle ve tüm yönleriyle kelâmın manalarına vakıf olduklarını kastetmektedirler.²⁹⁵ Nitekim İmam Mâlik'in "Kur'ân'ı Resûlüllah'tan (s.a.v.) işittikleri formda tertip ettiler"²⁹⁶ sözü de aslında sahâbenin Kur'ân'ın iniş sürecine vakıf olduklarını ifade etmektedir.

Konuyu bu şekilde bitiren Zürcânî, şüpheler ve verdiği cevaplara geçmeden önce kısa bir konuya temas etmektedir. Çoğunluk alimin görüşünden Zürcânî farklı bir duruş sergilemektedir. Bu tercihinin muhtemel sonuçlarından biri olarak tahmin ettiği Kur'an'ın hürmetine zarar gelmesini de istememektedir ki şu açıklama gereksinimini duymaktadır: "Sûrelerin tertibi ister ictihadî olsun ister tevkîfî olsun hürmet gerektirir. Özellikle de mushaflar söz konusu olduğunda bu itinayı hak etmektedir. Çünkü mushaflarda sahâbenin icmâi vardır. İcma da delildir. Aksi bir tutum fitneye sebep olur. Sedd-i zerayi ilkesine göre fitneye mahal vermemek vaciptir."²⁹⁷

Zürcânî tertibin hürmetini beyan ettikten sonra tilavetle ilgili fikhî bir konuya temas etmektedir. Sûre tertibine göre tilavet vacip değildir; mendubdur. Âlimlere göre namazda Fâtiha'dan sonra bir zamm-ı sûreyi okumanın ardından sonraki rekâtlarda, peşi sıra gelen

²⁹³ Zürcânî, *Menâhil*, 211.

²⁹⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 329; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 60.

²⁹⁵ Zürcânî, *Menâhil*, 212.

²⁹⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 329; Zürcânî, *Menâhil*, 212; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 60.

²⁹⁷ Zürcânî, *Menâhil*, 212; Ayduz, "Kur'ân-ı Kerîm'in İki Kapak Arasında Bir Mushaf Halinde Cem Edilmesi", 84.

sûreleri okumak gerekir. Çünkü sûre tertibinin bir hikmeti olduğu da unutulmamalıdır. Ancak sonraki sûreyi ilk rekâtta okuyup önce geleni ikinci rekâtta okumak da caizdir. Bununla ilgili birçok rivâyet vardır. Nitekim Hz. Ömer'in sabah namazının ilk rekâtında Kehf Sûresi'ni, ikinci rekâtında ise Yusuf Sûresi'ni okuduğu nakledilmektedir.²⁹⁸ Âlimler Kur'ân'ı mushaf tertibine muhalif bir şekilde bir defada baştan sona okumayı kerih görmüşlerdir. İbn Ebî Dâvûd'un bu konuda çeşitli sahâbe sözlerini naklettiği görülmektedir.²⁹⁹

Sûreyi sonundan başına doğru okumak caiz değildir. Çünkü bu durum birtakım i'câz kaidelerinin yok olmasına zemin hazırlamaktadır. Âyetlerin tertip hikmetini ortadan kaldırmaktadır. Zürcânî namazlarda sûreyi sondan başa doğru okumayı kerih gören İmam Mâlik'ten şu alıntıyı yapmaktadır: “Çocukların öğretimi ve farklı zamanlardaki normal okumalar bu kabilden değildir. Nitekim bu, çocuklar için ezberlemeyi ve genel manada anlamayı kolaylaştırmak için yapılan güzel uygulamalardır”.³⁰⁰

2.1.8. Âyet ve Sûrelerin Tertibi Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar

Âyet ve sûrelerin tertibini aynı başlık altında ve dokuzuncu bölümde işlemektedir. Aşağıda işleyeceğimiz ilk iddia âyet tertibine sonrakiler ise sûre tertibine aittir.

● Tevbe Sûresi'nin son iki âyetini Huzeyme'nin komisyona getirip şahitlik etmesinin ardından Hz. Ömer'in de şahitlik edip “eğer toplamda üç âyet olsaydı bunları farklı bir sûre yapardım. Sûrelerden birinin sonuna bunları ekleyin” şeklinde Zürcânî, İbn Ebî Dâvûd'un *Mesâhif*'inde geçen bir rivâyetin olduğunu³⁰¹ ve böylece **tertibin tevkîfi değil bazen sahâbenin arzusuna göre şekillendiğini** iddia edenlere bu rivâyetin asılla çeliştiğini ve söz söylenecek değerde olmadığını belirtmektedir. Aksini gösteren ve konu içinde bahsi geçen birçok rivâyetle çelişmektedir. Hatta Zürcânî, İbn Ebî Dâvûd'un bu rivâyetin aksini ifade eden başka bir rivâyeti olduğunu da belirterek komisyonun, Tevbe Sûresi'ni 127. âyetle bitirecekken, Übeyy'in 128 ve 129 âyetleri okuyup onlara hatırlatması üzerine son iki âyeti eklediklerini beyan eden bir rivâyete³⁰² de yer

²⁹⁸ Zürcânî, *Menâhil*, 212.

²⁹⁹ Zürcânî, *Menâhil*, 213.

³⁰⁰ Zürcânî, *Menâhil*, 213.

³⁰¹ İbn Ebî Dâvûd Abdullâh b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbü'l-mesâhif*, thk. Arthur Jeffrey, (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1373/1954), 38.

³⁰² İbn Ebî Dâvûd, *Mesâhif*, 38.

vermektedir. Bu eleştirinin cevabında dikkat çeken husus, hadislerin sahih olması durumunda bir müşkilte karşılaşıldığında Zürkânî, cem etme metodunu ısrarla devam ettirirken mevkûf olan rivâyetlerde çelişki olduğunda aynı ısrarı göstermemektedir.

- Şimdi kaleme alacağımız ve sonrasında yer vereceğimiz iki iddiaya hafif iddia tanımlamasını yapan Zürkânî, diğerlerine böyle bir vasıf kullanmamaktadır. Sûre tertibine ait ilk iddiaya göre **sahâbenin mushafları farklı iken Kur’ân’daki tertibin nasıl tevkîfî** olarak kabul edileceğini içermektedir. Zürkânî, sûrelerin tamamen icthadî bir tertibe sahip olduğunu iddia edenlere cevap verilemeyeceğini başta belirtmektedir. Sonrasında ise tertibin sadece tevkîfî ve hem tevkîfî hem kıyasî olduğunu savunan iki görüşe göre iddialara cevap vermekte, tüm sûrelerin kıyasî olmadığını bazılarının kıyasî bazılarının ise tevkîfî olduğunu beyan etmektedir. Böylece sahâbe arasındaki ihtilafın da tevkîfî olanda değil kıyasî olanda vuku bulunduğunu ifade etmektedir.

Sûrelerin hepsinin tevkîfî olduğunu savunanlara göre ise farklı bir savunma açısı getirerek cevap vermektedir. Sahâbenin sûre tertibinin tevkîfî olduğunu bilmeden önce ihtilaf edip Hz. Osman’ın tertibinden sonra onu benimsemiş olduklarına dikkat çeken Zürkânî, sahâbe mushaflarının bireysel olduğuna telmihte bulunmaktadır. Kendi notlarının yanısıra tilaveti nesholunmuş âyetler de olduğunu belirterek nesh olduğu bilgisinin o sahâbeye ulaşmadığı ihtimali üzerinde durmaktadır. Bazı sahâbenin de meşhur olan âyet veya sûreyi kendi mushafına almadıklarını belirtmektedir. Bunun örneği olarak da İbn Mes’ûd’un Fâtiha’yı kendi mushafına almamasını göstermektedir.

- Zürkânî, İbn Abbâs’ın “Hz. Osman’ın Tevbe ve Enfal Sûreleri’ni kendi icthadına göre tertib ettiğini” belirten rivâyeti³⁰³ varken **tertibin tevkîfî olmayacağını** belirten iddiaya, sûre tertibi hakkında serdedilen toplam üç görüşe göre cevap vermektedir. Tertibin icthadî ve hem icthadî hem de tevkîfî olduğunu savunanlar için bir açıklamaya gerek olmadığını ifade etmektedir. Nitekim ikinci görüşte olanlar Zürkânî’ye göre Hz. Osman’ın icthadının tevkîfî olmayan serbest alanda olduğunu savunacaklardır.

Ancak tertibin tevkîfî olduğunu iddia edenler için iki tür savunma yapılabileceğini belirten Zürkânî, ilk olarak hadisin sahih olmadığını söylemektedir. Tirmizî’nin bu hadisi

³⁰³ Bk. Tirmizî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 10.

hasen garip olarak belirttiğini ve senetteki Yezîd el-Fârisî kanalıyla nakledilen tek hadis olması ve râvînin meçhul-ü hal olması sebebiyle sahih olamayacağını bildirmektedir.

İkinci olarak hadisin sahih olmasının kabulü halinde ihtimalli bir mevzuu dile getirmektedir. Zürcânî'ye göre Hz. Osman, tevkîfî olduğunu bilmezken İbn Abbâs'a cevap vermiş, daha sonra bunu öğrenmiş olabilir. Ancak bu açıklamaya da itiraz edilebileceğini belirten Zürcânî, bu konuşmanın mushaf tamamlandıktan sonra gündeme geldiğini belirtmektedir. Mushaf haline getirme sürecinde halife olup sûreleri tertib eden biri olarak tevkîfiliğinin delilini bilmemesinin mümkün olamayacağını belirten Zürcânî, eleştirileri burada bitirerek aslında tamamen tertipteki tevkîfiliğin sûreler hususunda çıkmaza götürecek bir görüş olduğunu ima etmektedir.

2.1.9. Mekkî - Medenî Sûreler ve Aralarındaki Farklar

İfadelerin hepsi ilk söylendikleri zaman, mekân ve üslûpta en mükemmel haliyle anlaşılmaktadır. Âyetlerin anlaşılması da bu durumdan müstağni değildir. Onların nazil olduğu tarihî, ekonomik, sosyokültürel şartları dikkate almak tefsir için elzemdir. Bu yöntem esbâbu nüzûlden daha kapsamlı bir sahaya hitap etmektedir. İşte bu nedenle Ulûmü'l-Kur'ân kitaplarında etraflıca ele alınan konulardan biri de âyet ve sûrelerin Mekkî ve Medenîliği olmuştur.

Kur'ân-ı Kerim'in -23 yıllık süreç içinde- bir kısmı Mekke'de bir kısmı da Medine'de indirilmiştir. Muhâsibî, nâsîh ve mensûh açısından konuya değinerek Medine'de nâzil olan âyetin nâsîh hükmünde olduğunu beyan etmektedir.³⁰⁴ Bununla beraber âyetlerin Mekkî veya Medenî oluşlarıyla ilgili görüşler üç grupta toplanmaktadır. Zürcânî yedinci bölümde işlediği bu konuyla ilgili istifade edilecek müelliflerin isimleri olarak Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045) ile İzzüddîn Abdülazîz b. Ahmed ed-Dîrînî'yi (ö. 694/1295) verir³⁰⁵ ve bundan sonra görüşlerini sıralar:

- Âyetlerin indiği yer temel alınarak yapılan sınıflandırma. Bu ayrıma göre; Mekke'de inenler “Mekkî”, Medine'de inenler “Medenî”dir.

³⁰⁴ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 342.

³⁰⁵ Zürcânî, *Menâhil*, 120.

● Muhatap olduğu insanlar göz önünde bulundurularak oluşan taksimat. Buna göre; Mekkelilerle muhatap olan âyetler Mekkî, Medinelileri muhataba alanlar ise Medenî'dir. Mekkelilere “yâ eyyühennâs” diye seslenilmiştir. Çünkü içlerinde müminler olsa dahi çoğunluğunu inkâr edenler oluşturmaktadır. Medinelilere “yâ eyyühellezîne âmenû” diye seslenilmiştir. Çünkü içlerinde inkâr edenler olsa dahi çoğunluğu müminler oluşturmaktadır. Zürkânî, Ebû Ubeyde'den gelen hitap lafızlarıyla ilgili rivâyeti de zikrettikten sonra 1. ve 2. görüşü istisnalarının fazlalığı sebebiyle kusurlu bulur.

● Hicret temelli oluşturulan sınıflandırma. Buna göre; hicretten önce inenler Mekkî, hicretten sonra inenler Medenîdir. Zerkeşî'ye göre olduğu gibi *Mebâhis* müellifi Subhî es-Sâlih ve Zürkânî'ye göre de meşhur olan görüş de budur. Hatta Subhî es-Sâlih zaman, mekân ve muhatap temelli bu ayrıma bir de konu temelli ayırım eklemek gerektiğini ifade eder ve şu örneğı ekler: “Mümtehhine Sûresi, hicretten sonra, Medine'de inmiş olup muhatap kitlesi Mekkelilerdir. Asıl konusu mü'minlerin gönüllerini olgunlaştıran genel bir kılavuzluğu ihtiva etmektedir. Dolayısıyla Medine'de inse de Mekkî kabul edilen sûreler arasındadır”.³⁰⁶

Bölümün başında Zürkânî âyetlerin Mekkî veya Medenî kabul edilişleri hususunda görüşlere yer verdikten sonra bunu bilmenin faydalarına değinir ve üç grupta ifadelendirir:

1. Neshin anlaşılması bağlamında önemli ve faydalıdır. Aralarında müşkil olduğu görünen âyetlerden biri Mekkî, diğeri Medenî olduğu ve nesih karineleri mevcutsa Medine'de inen, Mekke'de ineni nesheder. Çünkü Mekke'deki âyet, daha önce nâzil olmuştur. Zerkeşî'ye göre aslında en temel fayda budur.

2. Teşriî hikmetin zahir olmasıdır. Zira teşriî, kişilerin emirlere boyun eğip onları yerine getirme kabiliyetlerine göre aşama aşama cereyan etmiştir. Mekkî-Medenî bilgisi irşad edenlerin eğitilerek muhatap kitleye hangi konuyu, ne zaman ve hangi üslûpla vermesi gerektiğini gösteren bir rehber niteliğini taşımaktadır.

3. İtmi'nan duygusu vermektedir. Âyetlerin tahrifattan uzak ve sağıam bir şekilde bize ulaşmış olduğu güvenini verir. Âyetlerin nüzûlüne imanın da ötesinde nerede ve ne zaman

³⁰⁶ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 159.

hatta ne şekilde indiğinin bilinmesi bilinç düzeyini ve inzâlin hakikatini daha sert çizgilerle ortaya koymuş olur.

Mekkî ve Medenî âyetleri bilmenin yolu tamamen sahâbenin hıfzına dayanır.³⁰⁷ Konuyla ilgili rivâyetler, nüzûle şahit olan sahâbeden ya da izahları onlardan işitmiş olan tabiînden nakledilebilir. Hz. Peygamber'in sahâbeye âyetlerin Mekke'de mi yoksa Medine'de mi nâzil olduğunu bilmeye dair bir buyruğu bulunmamaktadır. Konuyu sahâbenin bir yükümlülük ya da gereksinim olarak görmemelerine rağmen *el-İtkân*'da yer alan İbn Mes'ûd'un şu sözü takdire şayandır: “Allah'ın kitabından hiçbir âyet nâzil olmamıştır ki, onun kim hakkında ve nerede indiğini bilmeyeyim”. Öyle anlaşıyor ki, sahâbenin bu noktada malumatı bir hayli yüksektir.³⁰⁸

Subhî es-Sâlih'e göre âyet ve sûrelerin Mekkî ya da Medenî oluşlarıyla ilgili sahih rivâyeti esas almak, ictihada mani olmamaktadır. Bilhassa rivâyetin sarîh bir nassı ifade etmediği konularda bu durum daha da geçerlidir. Bazı sûrelerin nerede indiklerinin bilinmesinde ve tertibinde, üslûp ve tema bakımından ihtilaflar ve bunlara binaen Mekkî ya da Medenî olduğu bilinen sûre içinde bazı âyetlerin hariç tutulmasında ictihadın gerekliliği ortadadır.³⁰⁹

Zerkeşî'ye göre âyetlerin Mekkî mi yoksa Medenî mi oluşlarıyla ilgili ihtilaf olduğunda tevakkuf edilir yahut zannı galip neyse ona tabi olunur. Rivâyetlerin bağlayıcılığı düşüncesi ve toplum nazarında şöhret bulmuş sözler itibar görmez. Bazı müşkillerin ortadan kalkması için âyetin hangi gruba dâhil olduğunun öğrenilmesi gerektiği gibi bir iddia söz konusu dahi edilemez.³¹⁰

Resûlüllah'tan vahiylerin Mekkî veya Medenî oluşları konusunda bir kavil olmayınca sahâbe ve tâbiîn sözleri temel alınıp vahyin içerik ve üslûp hususiyetleri de incelenerek birtakım kıstaslar getirilmiştir. Böylelikle sûrelerin Mekkî veya Medenî grubuna dâhil olduğu daha bir anlaşılır olmuştur.

Zürkânî Mekkî âyetlerin kriterleri ile ilgili şunları sıralar:

³⁰⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 122.

³⁰⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 14; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 160.

³⁰⁹ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 162.

³¹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 247.

● İçerisinde “kellâ” lafzı bulunduran sûreler. Kur’ân-ı Kerîm’in son yarısındaki 15 sûrede 33 defa zikredilmektedir. İbnü’l-Cevzî Kur’ân’ın tam ortasının Kehf Sûresi 74. âyetindeki “كَرَّ” kelimesine denk geldiğini, “nun” ve “kef” harfinin ilk yarısına, “ra” ve “elif” harfinin ikinci yarısına ait olduğunu belirtmektedir.³¹¹

● İçinde secde âyetlerinin bulunduğu sûreler.

● “Hece harfleri” ile başlayan sûreler. Medenî kategorisinde yer alan Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri bundan istisnadır. Ra’d sûresi ise ihtilaflıdır. Zerkeşî’ye göre ise Ra’d sûresi Medenî sûrelerdendir.

● Geçmiş milletlerden ve peygamber kıssalarından bahseden sûreler.

● İblis ile Hz. Âdem’in anlatıldığı kıssayı ihtiva eden sûreler. Bu kriterden Bakara Sûresi hariç tutulmalıdır.

● Âyetlerinde “yâ eyyühennâs” tabiri yer alıp “yâ eyyühellezîne âmenû” ifadesi mevcut olmayan sûreler Mekkîdir. Zerkeşî’ye göre Nisâ’ ve Bakara Sûreleri istisna olarak örneklendirilmektedir. Zürcânî, Hac Sûresi’nin içinde “yâ eyyühellezîne âmenû” lafzı geçmesine rağmen Mekkî sûrelerden olduğunu ifade etmektedir.³¹²

● Hucurât Sûresi’nden Nas sûresine kadar bulunan ve mufasssal diye adlandırılan sûreler. Nasr Sûresi hariçtir. Subhî es-Sâlih ve Zerkeşî’de bu son madde yer almamaktadır.

Zürcânî Medenî âyetlerin kriterleri ile ilgili olarak da şunları sıralar:

● Miras paylaşımı ve cezaları izah eden sûreler.

● Cihada izin veren ve hükümleri bildiren sûreler.

● Münafıklardan bahseden sûreler. Ankebût Sûresi hariçtir. Zerkeşî bu maddelere şunu da ekler: Âyetlerinde “yâ eyyühellezîne âmenû” ifadesi yer alıp “yâ eyyühennâs” ibaresi

³¹¹ İbnü’l-Cevzî, *Fünûnü’l-efnân*, 253.

³¹² Zürcânî, *Menâhil*, 123.

mevcut olmayan sûreler. “Yâ eyyühellezîne âmenû” lafzı bulunan Hac Sûresi istisnai olarak Mekkîdir.

Zerkeşî bu nakillerin pek çoğunun İbn Abbâs’tan (ö. 68/687) geldiğini belirtmektedir. Ayrıca bu kıstasların vücup değil bir genelleme mahiyeti taşıdığını ifade etmektedir.³¹³

Subhî es-Sâlih ise Mekkî ve Medenî sûrelerin merhalelere ayrıldığını ifade eder. Mekkî merhalelerin ilkinde nâzil oldukları hususunda görüş birliği olan sûreler şunlardır: Alak, Müddessir, Tekvîr, A'lâ, Leyl, İnşirah, Âdiyât, Tekâsür ve Necm.

Mekke'nin orta merhalesinde nâzil olanlar: Abese, Tîn, Kâria, Kiyâme, Mürselât, Beled ve Hicr.

Mekke'nin nihaî merhalesinde nâzil olanlar: Sâffât, Zuhurf, Duhân, Zâriyât, Kehf, İbrahim ve Secde.

Bu merhaleleri ve sûreleri edebî bir üslûpla tahlil eder.³¹⁴ Konunun sonunda Medenî sûreler için de merhaleler olduğunu bildirir, ancak onları uzun uzadıya tahlile tabi tutma cihetine gitmez.

Subhî es-Sâlih'te kaç sûrenin Mekkî, kaç sûrenin Medenî olduğuna dair herhangi bir sayısal veri yokken, İbnü'l-Cevzî ise Zerkeşî gibi 85 sûrenin Mekkî, 29 sûrenin Medenî olduğunu ifade etmiştir. Hakkında en çok ihtilaf edilen Fâtîha Sûresi'ni de Medenî sûrelerden saymıştır.³¹⁵ Zürcânî ise Süyûtî'den rivâyetle 20 sûrenin ittifakla Medenî, 82 sûrenin ittifakla Mekkî, 12 sûrenin ise ihtilaflı olduğunu ifade eder.³¹⁶

Bir kısmı Mekke'de bir kısmı Medine'de veya herhangi bir yer ve şekilde vahyolunan âyetlerle ilgili Zerkeşî'nin bildirdiği 17 vecihin tamamını vermenin sözü uzatmak olduğunu bildiren Zürcânî, 6 vecihe yer verir:

- Mekkî sûrelerde Medenî sûre kıstaslarını ihtiva edenler.

³¹³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 245.

³¹⁴ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 166.

³¹⁵ İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 337-338.

³¹⁶ Zürcânî, *Menâhil*, 123.

- Medenî sûrelerde Mekkîlik kıstaslarını ihtiva edenler.
- Mekke'den Medine'ye naklolanlar.
- Medine'den Mekke'ye naklolanlar.
- Medine'den Habeşistan'a naklolanlar.
- Rum diyarına hamledilenler.

Âyetler indiği devrin üslûp ve anlatım şekillerini, sosyoekonomik ve kültürel hayat tarzlarını uhdesinde barındırmıştır. Bu sebeple nerede ve ne zaman indiğine dair bir malumata sahip olmasak da karinelerine bakarak bir âyetin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğunu kesine yakın bir şekilde tahmin edebiliriz. Hangi şart, zaman ve mekânda indiğinin, âyetin tefsirini idrak etmede büyük önemi bulunmaktadır. Diğer taraftan vahye ait tabirleri, düşünce ve tasvirleri ve bir medeniyetin inşasını aşama aşama nasıl zirve noktasına ulaştırdığını gözler önüne sermektedir. Örneğin Kâfirûn Sûresi'nde “sizin dininiz size, benim dinim bana” ilkesini bir kişi ilk okuduğunda insanlara rehberlik etmenin ve fi sebilillah gayret göstermenin yükümlülük arz etmediği kanaatine ulaşabilir. Bu yanlış kanaate varmamak için Ramazan el-Bûtî'nin de söylediği gibi bu sûrenin Mekke'de indiği, müşriklerin önderlerinin efendimizi muhatap alıp “gel ey Muhammed, biz senin ilâhına bir yıl tapalım, sen de bizimkine bir yıl tap” şeklindeki teklifleri üzerine nâzil olduğu bilgisine sahip olmak gerekir.³¹⁷

İlahî kelamın telaffuz ve üslûbunda Arapların yaşadığı kültür ve coğrafyaya atıfların olup teşbihlerin bulunduğunu düşünürken Mekkî ve Medenî âyetler arasındaki üslûp farklılıklarını da göz önünde bulundurmak gerekir:

1. Mekkî âyetlerde genellikle göze çarpan husus, muktedir bir üslûbun ve sert bir hitabın bulunmasıdır. Hareketli bir anlatım ve ses ahengi mevcuttur. Arapların üslubuna uygun yeminli ifadeler bulunmaktadır. Nitekim muhatap kitlesinin çoğu Kur'ân'ı dikkate almayan ve kibirli davrananlardır. Müddessir ve Kamer Sûreleri vb. gibi.

³¹⁷ Mustafa Ünver, *Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi* (Doktora Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, 1998), 223.

Medenî âyetler ise daha farklı bir görünüm arz etmektedir. Yumuşak ve rahat anlaşılan bir üslûp öne çıkmaktadır. Artık muhatap kitlenin geneli ayçiçeğinin güneşi takibi gibi Kur'ân'a yönelmiş ve İslâm'a teslim olmuş kişilerdir. Mâide Sûresi gibi.

2. Mekkî sûrelerin âyetleri genellikle kısa olmakla birlikte, muhataba açıkça hüküm veren delilleri ihtiva etmektedir. Bu durum Mekkeli müşriklerin hırçın, inatçı ve ayrımcı bir karaktere sahip olmasının bir sonucudur. Örnek olarak Tûr Sûresi verilebilir.

Medenî âyetler ise genellikle uzun olup muhtevasında bir delile bağlı kalınmadan hükümler serdedilmektedir. Üslûpta itnab hâkim olmakla birlikte hukukî meseleleri sırayla anlatan bir dinginlik bulunmaktadır. Bu hususa borçlarla ilgili hüküm ve açıklamalar getiren deyn âyetini (el-Bakara, 2/282) örnek olarak verebiliriz.

Her devrin ve coğrafyanın belli başlı kültür, fikir, tasavvur ve tezahürleri vardır. Mekkî ve Medenî âyetlerde de bazı tabir ve mevzular nevi şahsına münhasırdır. Örneğin tarımın yapılamamasıyla birlikte panayırarda hareketli bir alışverişin yaşandığı Mekke'de, aldatma ve aldanmanın olması nedeniyle Hz. Şuayb'ın (a.s.) kendi halkına tartı ve terazilerinde muntazam ölçmelerini ikaz ettiği âyetler aynı mevzuyu hatırlatarak inmiştir. Diğer taraftan insanlarla bir arada yaşama ve toplumsal sorumlulukları ifa etme manasındaki âyetlerin Medine döneminde inmesi, yeni İslâm toplumunun inşasının burada olduğunun bir göstergesidir.

Mekke ve Medine döneminde değişiklik arz eden bu konu farklılığına Zûrkânî mebhasın sonunda şöyle değinmiştir:

1. Mekkî âyetlerde Allah'a ve ahiret gününe iman ile kıyamet ve cennet-cehennem betimlemeleri geniş yer tutmaktadır. Özellikle tevhid ve ölümün ardından gelen dirilişe iman sık sık vurgulanmıştır. Zira Mekkeli müşrikler bilhassa ölümden sonraki dirilişin vuku bulacağına iman etmiyorlardı.

2. Medenî âyetlerde gerek ibadet ve gerekse muâmelât üzerine kapsamlı izahların yer aldığı sıkça görülmektedir. Zira iman kalplerine yerleşmiş olup artık ferdî ve sosyal sorumluluklarının derinliğine vakıf olmaları gerekiyordu.

3. Mekkî âyetlerde faziletli davranışlara ve hidâyetten ayrılmamaya sürekli çağrı yapılmaktadır. Müşriklerin fikirlerinin basitliği anlatılırken çirkin ve kaba adetleri/davranışları ve putperestlikteki ısrarları üzerinde durulur. Geçmiş ümmetlerden örnekler ve öğütler verilir.

4. Medenî âyetlerde cihad üzerine hükümler ve münafıkların ahvaline dair kapsamlı malumat bulunmaktadır. Nitekim Medine'de cihad emri verilmiş ve toplumsal yapılanmada münafıklar neşet etmişti. Bununla birlikte Ehl-i kitaptan da uzunca bahsedilmektedir.

Sonuç olarak denebilir ki, Mekkî ve Medenî ilmi olmadan tefsir süreci eksik kalır. Allah insana değer vermiş ve kendine muhatap seçmiştir. Ancak bu hitapta âdemoğlunun fitraten sahip oldukları göz önünde bulundurularak inzâl gerçekleşmiştir. İlahî kelamın sahip olduğu bu hususiyet -muktezây-ı hale göre söz söyleme sanatı manasındaki- belâgat açısından emsalsiz oluşunun da göstergesidir.

2.1.10. Mekkî - Medenî Sûreler Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar

Hacim olarak konunun üç katı kadar yer verdiği eleştiriler kısmını genel üslûbuna uygun olarak sonda vermektedir. Yedinci bölümün eleştirilerinin ve cevaplarının yekûn olarak konusuna göre fazla yer tutmasında uzun pasajlı âyet örneklerine yer vermesinin de etkisi bulunmaktadır. İslâm'ı savunmanın başında İslâm'a yöneltilen eleştirilerin ne olduğunun araştırılmasının geldiğini belirten Zürcânî, ancak bu şekilde ümmeti birbirine düşürme ve zihinleri bulandırma gayretlerinin sonuçsuz kalabileceğini vurgulamaktadır. Mekkî ve Medenî ile ilgili zihin bulanıklığının Mısır ve civarında bilhassa gençlerde görülmeye başlamasının kendi döneminde bir savaş ortamı yarattığını belirtmektedir.³¹⁸

● Zürcânî, Mekkî ve Medenî âyetler arasındaki farklılıklar sebebiyle Kur'ân'da **iki zıt üslûbun** olmasının çeşitli şartlara ve toplumlara göre **şekillenebilen bir kitap** olduğu fikrine götürebileceğini, dolayısıyla **Mekkî âyetlerin sertlik, hakaret ve şiddet içerip geri kalmış toplulukları temsil eden bir hitaba sahip** olduğunu belirten eleştiriye, Mekkî âyetlerle ilgili bu iddianın bir karalama olduğunu ifade ederek cevap vermektedir. Kur'ân âyetlerinin birbirinden ayrı ve bağlantısız olması ile Kur'ân'ın çevre ve şartlara

³¹⁸ Zürcânî, *Menâhil*, 127.

göre inmesi iddiasının altında yatan asıl sebep, Kur'ân'ın Allah kelamı olmadığı ve mu'ciz olmadığı hedefine ulaşmaktır.³¹⁹ Aynı zamanda bu iddiaya göre nâzil olan âyetler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Ehl-i kitaptan Medine'de aldığı yüce bilgilerden uzak olup Mekkelilere karşı kullandığı kendi haşin sözüdür. Zürcânî, yapılabilecek en ifrat açıklamayı dile getiren görüş sahiplerini sapkınlıkla nitelendirmektedir. Hakk'a, Kur'ân'a ve İslâm'a olan düşmanlıkları onların kendi zihin dünyasında güzel bir te'vile bile yer bırakmamakta ve vakıayı en kötü faraziyeyle açıklamaya sevk etmektedir. Zürcânî eleştirinin beş ana temelini nasıl batıl olduğunu âyetlerden örnek ve deliller getirerek açıklamaktadır. İlk olarak Mekki âyetlerin sertlik ve şiddet içermesiyle Medeni âyetlerden ayrıldığı iddiasını asılsız kılmaktadır. Medeni âyetlerden de Mekki âyetlerin üslûbuna benzer olanlarını örnek vererek bu itirazı çürütmektedir. "Eğer, yapamazsanız - ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o hâlde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının" (Bakara 2/24) âyeti ile "Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar" (Bakara 2/275) âyeti Medeni olup sert bir üslûba sahip olanlara örnek verdikleri arasında zikredebiliriz. Zürcânî, fert ve toplumun inşasında gerekli ıslah metodları olarak gördüğü terğib ve terhib ile vaad ve vâidin bir sonucu olan sert üslûbun Mekki ve Medeni âyetlerde beraber kullanıldığını belirtmektedir. Nasıl sertlikte Mekki âyetler tek ve bağımsız değilse yumuşaklık konusunda da Medeni âyetler tek ve bağımsız değildir. Mekki âyetlerden olup yumuşaklık ve hoşgörü ifade edenler arasında Fussilet Sûresi'nin 33-35 âyetleri ile "De ki: "Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir" (Zümer 39/53) âyetini zikretmektedir.

Zürcânî ikinci olarak Mekki âyetlerin hakaret içerkili olduğu iddiasının batıl olduğuna dair adeta meydan okuyan deliller getirmektedir.³²⁰ Hakaret ile edebe aykırı, ağır söz ve sövmenin kastedildiğini belirten Zürcânî, Mekki ve Medeni her iki âyet grubunda da böyle bir kelamı bulmaları ve örnek olarak getirmeleri hususunda meydan okumaktadır. Kur'ân'ın edep ve ahlâk öğretileriyle insanlığı irşad etmek üzere indirilmiş bir kitap olmasıyla bu edeb dışına çıkmasının aklen de mümkün olmadığını belirtmektedir. Kaldı ki Müslümanlara, "Onların tapındıklarına sövmeyin" (En'âm 6/108) şeklinde emreden

³¹⁹ Zürcânî, *Menâhil*, 128.

³²⁰ Bk. Zürcânî, *Menâhil*, 129.

âyet nâzil olmuşken Kur’ân’ın bu üslûba bürünmesi de tutarlılığına tezat teşkil eden bir durumdur. Zûrkânî, Kur’ân’ın hakikate kulaklarını kapatıp gözlerini yuman kimselere ağır bir dil kullanmış olsa da bunun edepten dışarı çıkmadığını ifade etmektedir. Ayrıca Medenî sûrelerde de paylayıcı ifadelerin yer aldığını hatırlatarak ancak bunun Mekkî sûrelerde daha fazla olduğunu da kabul etmektedir. Binaenaleyh Mekke halkının tabiatına verilen cevaplarda bu üslûbun normal olduğunu da belirtmektedir.³²¹ Medenî Bakara Sûresi’nde inkâr edenleri tasvir eden 6. ve 7. âyetleriyle yine aynı sûrenin 61. âyetini Medenî olup sert üslûp içeren âyetlere örnek olarak vermektedir.

Konuyla ilgili iddia sahiplerinin “sövme” olarak değerlendikleri Tebbet Sûresi’ndeki “Ebû Leheb’in elleri kurusun. Zaten kurudu da” (Tebbet 111/1) âyetini Zûrkânî, kötü davranışlarına karşılık Ebû Leheb ve eşine yönelik bir uyarı olarak kabul etmektedir. Âyetle ilgili sebep-i nüzûl rivâyetlerini de vererek bu vâidin o ve benzerleri için bir helak, Resûlullah ve ashabı için de teselli olduğunu belirtmektedir.³²² Benzer şekilde Asr sûresini de değerlendirenlere âyeti verdikten sonra Zûrkânî hüsranda kaybolan ve hüsrandan kurtulan olmak üzere iki sınıftan bahsedip sûrenin mutluluğun dört unsurunu insanlara ikram ettiğini belirtmektedir. Bu ifadelerin “sövme” veya ağır sözlerle bağdaşmayacağını söylemektedir. Konuyla ilgili iddia sahiplerinin örneklerinden olan Tekâsür Sûresi’nin de metnini veren Zûrkânî, ağır sözlerin yer almadığını beyan etmektedir. Sûrenin insanları kulluktan alıkoyan unsurları sıraladığını ve bunlardan sorguya çekilmeleri hususunda bir uyarının olduğunu belirterek âyet metni ya da herhangi bir kelime analizi yapmamaktadır. İddia sahiplerinin son örnekleri olan Fecr Sûresi 13. âyetinde “azap kamçısının yağdırılması” ifade edilmektedir. Zûrkânî, bu âyette Âd ve Semûd kavminden bahsedildiğini ve Mekkeli müşriklerin aynı hataya düşmeyip onlara bir ibret olmasının amaç edinildiğini bildirmektedir. Muhatapların durumuna riâyet ederek nâzil olan Kur’ân’ın Mekke ve Medine muhataplarına bazen sert bazen yumuşak olarak hitap ettiğini ancak Mekkeliler’in yaptığı işkence ve aşırı giden tavırlarıyla beraber âyetlerin üslûbunun Medine’ye göre daha sert olabildiğini belirtip konuyu özetledikten sonra “susturan gerçek” başlığıyla son noktayı koymaktadır.³²³ Mekkî âyetlerde bir tane bile savaş ve sert davranmayı emreden bir buyruk olmadığını “susturan gerçek” olarak

³²¹ Zûrkânî, *Menâhil*, 129.

³²² Zûrkânî, *Menâhil*, 130.

³²³ Zûrkânî, *Menâhil*, 131.

tanımlamaktadır. Müşriklerin tüm kötü muamele ve saldırılarına rağmen Müslümanlara sadece sabrı, hoşgörüyü ve affı tavsiye eden âyetler nâzil olmuştur.

Zürkânî üçüncü olarak Mekkî âyetlerin düşük seviyedeki toplulukların özelliklerini yansıttığı iddiasına cevap verirken sorunun nereden kaynaklandığını araştırmaktadır. Bununla ilgili üç sebep düşündüğünü belirtmektedir. Eğer iddianın sebebi sert ve ağır sözlerden sebep Mekkî'yi Medenî'den ayırma gayreti ise bunun Kur'ân'ın her iki grup âyetlerinde tergîb ve terhîb olduğunu bilmemeleri anlamına geldiğini bildirmektedir. Eğer Mekkî âyetlerin kısalığı ve hayata dair tafsilatlı teşri'inin olmaması kasdediliyorsa bunun geri kalmışlığı ifade etmediğini belirten Zürkânî, teşri'ye dair ayrıntıların olmamasının açıklamasını daha sonra izah edeceğini ve cevap maddesinde belirteceğini beyan etmektedir. Eğer Mekke halkının fesâhat, belâgat ve zekâda geri oldukları kasdediliyorsa Kureyş'in tarih içinde Araplar'ın en belîğ, en söz sahibi ve en zekî topluluklar olmasının bununla zıt düştüğünü beyan etmektedir.

Dördüncü olarak iki zıt veya bağlantısız üslûbun olduğu vehmine cevap vermektedir. Bunun en iyi cevabının belâgat ile verileceğini belirten Zürkânî, böyle bir tezat olsa daha o dönemde “sözün ustası” konumundaki müşriklerin bu yönden Kur'ân'ı eleştirebileceklerini ancak böyle bir tarihî hadisenin cereyan etmediğini belirtmektedir. “Bu, ancak nakledilegelen bir sihirdir” (Müddessir 74/24) âyetinin sebab-i nüzûl rivâyetini verip İslâm'ın ön saftaki düşmanlarından Velîd b. Muğîre'nin bile nasıl etkilendiğini açıklamaktadır. Zikredilen ifadelerle Kur'ân'ı eleştirmeye cesaret dahi edemediğini belirtmektedir.

Zürkânî beşinci ve son olarak Kur'ân'ın çevreden etkilendiği iddiasına cevap vermekte ve diğer iddiaların batıl olmasıyla onun da batıl olduğunu belirtmektedir. Kur'ân'ın i'câzı devam ettiği ve her nesle ve her asra hitap ettiği sürece bu iddianın geçersiz olduğu anlaşılmaktadır. Kendi dönemindeki gençliğin bu tür iftiralara kanması mümkün olmasaydı eserinde zikretmesine bile gerek kalmayacağını belirtmektedir. Bu konuyu ayrıca İ'câzü'l-Kur'ân bölümünde ele alacağını belirterek cevabını sonlandırmaktadır.

● Yukarıda zikredilen iddianın üçüncü kısmında ileride açıklanacağı belirtilen iddiadır. Mekkî sûre ve âyetlerin kısa olup Medenî olanların daha uzun olmasının **aralarında bir irtibatın olmadığına**, beşer Muhammed'in sözü olan âyetlerin Mekke'de ümmî halka

hitap eden bir üslûp taşıdığına, Medine’de ise kültürlü toplulukla karşılaştığı için **üslûbun farklılaştığına**, bunun çevresinden etkilendiği sonucuna götürdüğü iddialarına dört açıdan cevap vermektedir. İddiaların amacının Kur’ân’ın bir beşer sözü olduğuna insanları ikna etmek olduğunu belirten Zürkânî ilk olarak Mekke’de nâzil olup uzun bir sûre olan En’âm Sûresi’nin varlığını delil olarak sunmaktadır. Aynı şekilde Medenî olup kısa bir sûre olan Nasr Sûresi’ni de bu kısımda delil olarak zikretmektedir. Dolayısıyla bu iddianın mutlak bir ayrım olmadığını belirtmektedir.

İkinci olarak bu iddianın sadece kısa veya uzun oluşa göre bir mutlakıyetten bahsedilmediğinde kabul edilebileceğini ifade etmektedir. Ancak bu kabulün de onların iftiralarına zemin hazırlamayacağını da beyan etmektedir. Belâğat ilmi açısından Mekkî ve Medenî arasında mükemmel bir insicamın olduğu fark edilmektedir. Birçok âlimin âyetler arasındaki bu insicama dair eser yazdığını veya tefsirleri içerisinde yer verdiğini belirten Zürkânî Kur’ân-ı Kerîm’i, halkaları sağlam bir zincir, tane tane dizilmiş büyüleyici bir gerdanlık ve birbiriyle sıkı sıkıya bağlı bir kanunname olarak nitelendirmektedir.

Üçüncü olarak Mekkî bölümlerin kısa âyetlerden müteşekkil olmasının basit bir muhitin özelliklerini barındırdığı tespitini reddetmektedir. Nitekim veciz söz söyleyebilme muhatabın zekâ üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Zira bu durum, ayrıntıya girmeden meseleyi anladığının göstergesidir. Kureyş’in diğer Arap kabilelerinden deha, zekâ ve önderlik konusundaki üstünlükleri sözün kısa olanının da onlara yeterli gelebileceğinin sebepleri arasındadır. Kültür ve aydınlanma ile zekâ ve belâğâtın kendine has alanları olduğunu belirten Zürkânî, Medine halkının da farklı özelliklere sahip gruplardan meydana geldiğini ifade etmektedir. Örneğin Ehl-i kitap da Medine’deydi ve uzun açıklamalarla ancak ikna olabilmekteydiler.³²⁴

Dördüncü ve son olarak Zürkânî Kur’ân’ın, ister Arap ister acem, ister Mekkî ister Medenî en kısa sûre olarak bir benzerinin getirilmesi hususunda meydan okuduğunu belirtmektedir. Zira Kur’ân, basit muhitin ürünü olsaydı aydın çevrelere ulaştığında da bir benzeri getirilebilirdi. Fakat bundan herkesin aciz kaldığını zikrederek Zürkânî Mekkî

³²⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 134.

âyetlerdeki kısalıkla iddia edilen şeyin teşri'in yer almaması ise cevabın aşağıda bir sonraki eleşiri maddesinde verileceğini belirtmektedir.

• **Mekkî âyetlerde teşriin olmaması**, herhangi bir hükümden bahsedilmemesi gözlemlenirken Medenî âyetlerde tafsilatlı hükümlerin yer alması **Kur'ân'ın bir beşer sözü olduğu ve yaşadığı ortama göre şekillendiği** sonucuna götürmekte, basit muhitlerde ümmî halka yüce bilgilerle hitap edilmemekte, Medine gibi kültürlü tebeası olan muhitte ise derin ve yüce bilgiler ve düzenlemelerle hitap edilmekte olduğu iddiasına Zürkânî dört aşamalı cevap vermektedir. İlk olarak Mekkî bölümün tamamen teşri'den halî olduğu ifade edilmemelidir. Ancak Mekkî âyetlerde hükümlerin daha genel mahiyette arz ettiğini belirten Zürkânî, Mekkî olan En'âm Sûresi'nde on tavsiye ve beş prensipten bahsedildiğini³²⁵ misal olarak getirmektedir. Dinin temel prensiplerinin de beş tane olduğunu belirten Zürkânî, akide ile ilgili olan âyetlerin Mekke'de, Medine'ye nazaran daha fazla nâzil olduğunu ifade etmektedir.

İkinci olarak Medenî âyetlerin daha uzun olmasını tedricen Kur'ân'ın nâzil oluşunun bir göstergesi olduğunu belirtmektedir. Mekke'de inanç temelleri atılıp kalpler ıslah edilmiş, sorumluluk hissetmeye başlayan müminlere edep ve ahlâkın temellerini atan prensipler nâzil olmuş, Mekkeliler, ibadetlerle yükümlü tutulmuştur. Medine'de ise aradan geçen zamanla birlikte kemale eren Müslümanlara tafsilatlı hükümler nâzil olmuştur. Eski ve modern eğitimde bir prensip olarak ilk önce çocuğa basit ve kısa bilgiler verilirken yaşı ilerledikçe daha fazla bilgi verilmektedir. Ehl-i kitabın akîdesini ıslah edip çeşitli konulardaki yanlışlarını düzeltmek için inen Kur'ân'ın ondan istifade etmesini, bir bakıma yanlıştan doğrunun etkilenmesi iddiasını Zürkânî makul bulmamaktadır. Dirinin ölü birinden hayat alması ne kadar mümkünse bunun da o kadar mümkün olabileceği şeklinde imkânsızlığını savunan bir benzetmede bulunmaktadır.

Üçüncü olarak Ehl-i kitabın tesiri gerçekten herkese sirâyet edebilecek güçte olsaydı civardaki tüm Araplar onlardan olur ve peygamberlik iddiasında bulunabilirlerdi. Böyle bir varsayımla Ehl-i kitap tesirinin zihinlerde büyütüldüğü kadar herşeyi kapsayamayacağını müellif gözler önüne sermektedir.

³²⁵ En'âm 6/151-153.

Dördüncü ve son olarak Kur'ân'ın meydan okumasından bahsetmektedir. Kur'ân'ın tehdidinde Mekkeli Medineli, bütün ins ve cin bir bütün olarak yer almaktadır. En küçük bir sûreyi meydana getirmede Resûlullah (s.a.v.) ile yarışa kalkışabilirlerdi. Ancak beşer sözü olmadığından buna yeltenmek şöyle dursun kelâmının yüceliğine kapıldıklarını ifade eden rivâyetler yukarıda zikredilmiştir.

• Zürkânî, **Mekkî âyetlerde halkın ümmîliği** göz önünde bulundurularak zeytin, kuşluk vakti, gece ve Sina Dağı gibi **hissî şeylere yapılan yeminlerin Medine'de kültürlü çevrenin etkisiyle bir kenara bırakıldığı** iddiasını üç şekilde reddetmektedir. İlk olarak Mekke halkının edebî zevk ve zekâ olarak Medine'den daha ileride olduğunu tekrar vurgulamaktadır. Beyan ve iktidarda diğer Arap kabilelerinden Kureyş'in daha ileride olduğunu tarihî bir vakıa olarak zikretmektedir.

İkinci olarak hissî şeylere yemin edilmesi Mekke halkının basit ve geri kalmışlığını ifade etmemektedir. Muktezâ-i hâle göre söz söylemenin bir gereğidir. Şirki zihinlerinden ve kalplerinden silmek amacıyla bakışlar kâinata ve sahip olunan nimetlere çevrilmekte ve tüm bunların tek bir yaratıcısı olduğu fikrine insanları götürmekteydi. Yaratılmışı kulluk etme fikrinden onları bu şekilde vazgeçirebilirdi. Yemin de bu yüce amaca hizmet eden üslûplardan sadece birisidir. Nimette yücelik anlamı insanlar nezdinde var olduğundan bu tür nimetlere yemin edilmesi de dikkatlerin çekilmesi anlamında normaldir. Ayrıca sadece hissî şeylere değil, manevî şeylere de Kur'ân'da yemin edilmektedir.³²⁶ İnsanlar nezdinde değeri büyük olan şeylere yemin, bu nimetlerin bile bir yaratıcısı olduğu fikrine ulaştırmak için etkili bir yöntem olmaktadır. Yemin filozoftan en sıradan halka kadar herkese ulaşan sarsıcı bir üslûptur. Mekkî olup manevî şeylere yemin edilmesine delil olarak Yâsîn Sûresi'nin ilk âyetlerini vermektedir. Ancak bununla ilgili bir açıklamaya yer vermemektedir. Yine de Mekkî bir sûrede manevî birşeye yemin edilmesi bu iddiaya verilecek en güzel cevaplardan olacağı için açıklamanın yapılması gerektiği kanaatindeyiz. Müellif okuyucuya zaman zaman araştırma görevi bıraktığı gibi burada da böyle yapabileceği ihtimali vakidir.

Üçüncü olarak Zürkânî, maddî şeylere yeminde muhatabın zekâ ve belâgat kabiliyetlerini gösteren ince detaylardan bahsetmektedir. Yemin edilen varlıklara Allah'ın koyduğu ince

³²⁶ Yâsîn 36/2-4.

manaların olduğunu savunan Zûrkânî, bu manaları da -Kur'ân'da tefsir edilmemiş olduğu için- ancak zeki kimselerin anlayabileceğini belirtmektedir. Konunun anlaşılması için Duhâ ve Tîn Sûreleri'nin ilk âyetlerini örnek olarak vermektedir. Duhâ Sûresi'nin ilk beş âyetini verdikten sonra sebep-i nüzûlüne değinmektedir. Fetret-i vahiyden sonra müşriklerin Resûlüllah'ı (s.a.v.) Rabbinin terk ettiği şeklindeki karalamalarla incitmesi sebebiyle bu sûrenin nâzil olduğunu belirten Zûrkânî, beyan inceliğini de âyetleri tefsir ederek vermektedir. Gece ve gündüze edilen yeminin detaylarını vermekte, hayatın canlılık kazandığı kuşluk vakti aydınlığını ise Resûlüllah'ın (s.a.v.) kalbinin vahyin gelmesiyle aydınlanmasına benzetmektedir. Ertesi güne hazırlık manasında istirahat ve güç toplamak için ön hazırlık ihtiva eden geceyi ise fetret dönemine benzetmektedir. Duhâ Sûresi'nin ilk beş âyetini başındaki yeminler ve beşinci âyetteki müjdeyle bir bütün olarak değerlendirdiğinde vahyin inişini kuşluk vaktine, fetret-i vahyi de gecenin sakinliğine benzetmektedir. Gece ve kuşluk vaktinin insanlar nezdinde pragmatik açıdan rıza ve teslimiyeti barındıran bir ön kabulü olduğuna da dikkatleri çekerek ilk örnekle ilgili açıklamasını sonlandırmaktadır. İkinci örnek olarak Zûrkânî, Tîn Sûresi'nin ilk dört âyetine yer vermektedir. Bu kısmı Muhammed Abduh'tan alıntı yaparak ve kendine dair bir yorum katmayarak nakletmektedir. Bu nakilde incir ve zeytinin iki tür ağaç olduğu, bunlara yeminin faydalarından dolayı değil insanların davranışlarına etki eden önemli olayları hatırlattıkları için yapıldığı, insana ait dört dönemin olduğu, ilk dönemde incirin hatasından dolayı edep yerlerini saklayan cennetteki Hz. Âdem'i hatırlattığı, ikinci dönemde zeytinin Hz. Nuh ve tufanın bitişi müjdesini hatırlattığı, Sînâ Dağı'nın putperestlikten sonra Hz. Mûsâ'nın dininin yeryüzüne hâkim olduğu üçüncü dönemi hatırlattığı, en son Hz. İsa'nın onun şeriatine uygun olarak dine davet ettiği, ancak insanların ihtilaf, hurafe, te'vil ve bid'atlere dalmaları sebebiyle önceki nesheden yeni bir dinin geldiği, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) "emin belde" diye ilgili sûrede nitelendirilen Mekke'de ortaya çıkmasıyla Allah'ın nimetini dördüncü dönem olarak tamamladığı belirtilmektedir. Abduh'un işarî tefsir kabilinden açıklamalarına Zûrkânî'nin herhangi bir eleştiride bulunmaması dikkat çekicidir. Yemindeki her hissî şeyin ayrı bir döneme işaret ettiği yargısını eleştirmemesi kanaatimizce yemin edilen şeylerin değerini ispat hususunda fikir verebilecek en farklı görüş olarak bildirmeyi arzu etmesinden ileri gelmiş olabilir. Böyle benzetmelere yanlış tefsir örnekleri başlığında yer veren İbn Teymiyye de eserinde "emin belde" tabiri üzerinde durmaktadır. Nitekim bu tabiri Hz. Ali olarak; inciri

Hiz. Ebû Bekir, zeytini Hiz. Ömer ve Sina Dağı'nı da Hiz. Osman olarak tefsir etmenin yanlışlığını vurgulamaktadır.³²⁷

• Mekkî sûrelerde yer alan “**hurûf-u mukattaa**”nın sıradan insanların anlayamayacağı hidâyetten yoksun gereksiz ifadeler olmasını Hiz. Muhammed'in **Yahudi kâtiplerinin** sözün bitip yeni bir sözün başladığına dikkatleri çekmek üzere “Muhammed şunu yazmamı emretti” şeklinde **kendi eklemeleri** olduğuna delil sayan iddiaya, bir iddia daha ekleyerek cevap vermektedir. İkinci iddia ise; hurûf-u mukattaa ile Kur'ân'ın **ürpertici yönü ortaya konmak istenmiş** olmakla birlikte farklı **mushafları** birbirinden **ayırarak semboller** olup zamanla Kur'ân'a dâhil edildiği iddialarına Zûrkânî ilk etapta dört açıdan cevap vermektedir. İlk olarak Resûlullah'ın hiç Yahudi kâtibi olmadığını belirten Zûrkânî, tarihî kayıtlarda buna rastlanmadığını delil olarak getirmektedir.

İkinci olarak hurûf-u mukattaa'nın “Muhammed bana emretti” şeklinde bir ifade olmadığını kendi dillerinden delil olarak getiremediklerini belirtmektedir. Çünkü bu harfler ne Yahudilerin ne de başka milletlerin dilinde bu anlamda bulunmaktadır.

Üçüncü olarak İslâm'ın ve resûlünün en azılı düşmanlarından olup alay etmek için fırsat kollayan Yahudilerden böyle bir iddianın gelmemesi bu iddiayı çürütmektedir.

Dördüncü olarak manası açık olmayan kelimeler içermesi, Kur'ân'ın hidâyet ve rahmetinden bir şey kaybettirmemektedir. Her lafzın ayrıntısında değil genel manada Kur'ân hidâyeti gerçekleşmektedir. Zûrkânî hurûf-u mukattaa'nın anlamının bilinebileceğini savunan âlimler olduğu gibi, kulların Allah'a gönülden bağlılığının bir imtihanı şeklinde görüp bilinemeyeceğini savunan âlimler de olduğunu belirtmektedir. Anlamının bilinebileceğini söyleyen âlimler arasında da görüş birliği olmayıp birçok mana verildiğini ifade etmektedir. Bu görüşlere yer veren Zûrkânî hurûf-u mukattaa'nın anlamını başında bulundukları sûrelerin isimleri, sıradan hece harfleri, sûrelerin bitiş ve başlangıç habercileri, kendi kendileriyle yemini, Hiz. Muhamed'in (s.a.v.) peygamberliğini beyan etmeleri, dikkat çekme ve Kur'ân'ı dinlemeye yöneltme şeklinde sıraladıklarını açıklamaktadır.³²⁸ Tantâvî Cevherî'nin (ö. 1277/1861) Âl-i İmrân Sûresi tefsirinden alıntı yapan Zûrkânî, semboller kullanmanın Arap ve Yahudi toplumundaki

³²⁷ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 119-120.

³²⁸ Zûrkânî, *Menâhil*, 140.

örneklerini göstermektedir. Örneğin “إكسئس / iksîs” kelimesi balık manasına gelse de aslında “Allah’ın oğlu kurtarıcı Mesih” ifadesinin latince kısaltılmasıdır. Zûrkânî, Tantâvî’nin hurûf-u mukataanın neyi sembolize ettiğine dair üç tesbitine yer vermektedir. Buna göre hurûf-u mukattaa Allah’ın isimlerini, var oluşları, telaffuzları ve sayısal değerleriyle mucize olduklarını, eklemlerden kuşların kanatlarındaki tüylere, hatta ayın yörüngesine kadar özellikle sayısal manada Kur’ân’ın evrendeki düzenle irtibatını sembolize etmektedir.³²⁹ Zûrkânî’nin, Tantâvî’nin açıklamasındaki ikinci maddenin bu iddiaya daha etkili bir cevap olabileceğini belirtmesi, aslında bu maddeler arasındaki tercihini de göstermektedir. Bu uzun alıntıdan sonra Zûrkânî, bu harflerin bir manası olduğunu, fakat bunun korkutmaya yönelik değil açık mana ifade etsin veya etmesin bir hikmete binâen harflerin sûre başlarında yer aldığını belirtmektedir.

● **Mekkî bölümün delillerden yoksun olup Medenî bölümün delillerle dolup taşması**
Kur’ân’ın Muhammed’in yaşadığı **çevreden etkilendiğinin** bir diğer **göstergesi** olduğu iddiasına Zûrkânî, daha önceki açıklamalara atıfta bulunarak cevap vermektedir. Kendi çevresinden bu eleştirinin gelmemesi Resûlüllah’ın (s.a.v.) Mekke ahalisinden etkilenmediğini göstermektedir. Böyle bir fırsatı Mekkeliler kaçırmaz, eleştirilerini ardı ardına sıralarlardı. Ayrıca etkilenme doğru olsa peygamberlik Resûlüllah’ta (s.a.v.) geçersiz olur kendi aralarından bir peygamber ilan edebilirlerdi. Mekkî Sûreler’de de deliller olduğunu belirten Zûrkânî, Müminûn ve Enbiyâ Sûreleri’nden deliller³³⁰ getirmektedir. Kâf Sûresi’ndeki “yağmurla toprağın canlanıp çeşit çeşit mahsul vererek dirilişi andırmasını” tasvir eden 9, 10 ve 11. âyetlerini yeniden diriltilmeye dair Mekkî âyetlerdeki burhana örnek olarak vermektedir. Ancak bu delilleri görmemeyi ve iftirayı hidâyete tercih ettiklerini belirterek eleştirileri sonlandırmaktadır.

2.1.11. Kur’ân’ın Yazı ile Tespiti, Cem’i ve Teksiri

Kur’ân-ı Kerîm, beşeriyet çağıyla akran konumdaki ilahî irşadın son yazılı belgesidir.³³¹ 610-632 yılları arasında çeşitli zaman aralıklarıyla toplam yirmi üç yıllık süreçte peygamberlik zincirinin son halkası Hz. Muhammed’e (s.a.v.) vahiy vasıtasıyla nazil

³²⁹ Zûrkânî, *Menâhil*, 144.

³³⁰ Bk. Müminûn 23/91; Enbiyâ 21/22-24.

³³¹ Mustafa Ünver, “Kur’ân Vahyinin Kitaplaşma Sürecine Bir Bakış”, *Diyanet İlmî Dergi* 46/2 (Ankara 2010): 46.

olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in kitaplaşma sürecinde ise üç kademeli bir eylemden bahsedebiliriz. Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemlerinde sırasıyla ezberleme, kaydetme, toplama ve çoğaltma evreleri bu sürecin inşasını oluşturur. Zûrkânî sekizinci konu başlığı olarak incelediği bu bölümde giriş mahiyetinde ilk olarak cem kelimesinin biraz önce serd ettiğimiz aşamalarına değinir. Eserinin karakteristik özelliği olan şüphelere konu sonunda değineceğini ifade ederek, sahâbenin bu işe verdiği önem ve gayrete yer vereceğini konu girişinde söyler.³³²

Asr-ı saâdette vahiy sürecinin devam etmesi sebebiyle âyetlerin muntazam ve tek nüsha olarak iki kapak (deffeteyn) arasına konması tasarlanmamıştı.³³³ Ümmî bir peygamber olması hasebiyle de vahiy ilk geldiği andan itibaren ezberlemeye büyük bir özen gösteriyor ve hafızasına kaydedebilmek için de aceleci davranıyordu. Kur'ân, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) âyetleri ezberleyemeyip bir kısmını unutma, dolayısıyla eksik tebliğ etme kaygısıyla telaş etmemesini tembihlemiştir. Nitekim ona Kur'ân'ı okutma ve onun hıfzında bir arada bulundurma tasarrufu ilâhî iradenindir.³³⁴

Resûlullah'ın (s.a.v.) bu itinasının yanında sahâbenin de ezberlemeye ne kadar tutkun olduğunu açıklayan Zûrkânî, Zerkeşî'nin de yaptığı gibi sahih rivâyetler yoluyla Hz. Peygamber'den (s.a.v.) Kur'ân'ı ezberleyen sahâbîlerin adlarını sıralar. Yine burada Zerkeşî'nin de üzerinde durduğu gibi Enes b. Mâlik'ten gelen iki rivâyet arasındaki müşkili çözmeye çalışır:

İlk hadise göre Katâde, Enes b. Mâlik'ten, Resûlullah zamanında Kur'ân'ı hıfz edenlerin isimlerini istemiş; o da ensardan olan bu dört sahâbîyi zikretmişti: Zeyd b. Sâbit, Übeyy b. Ka'b, Muaz b. Cebel ve Ebû Zeyd.³³⁵

Enes b. Mâlik'ten gelen diğer bir rivâyette ise dört sahâbî haricinde Kur'ân'ı ezberleyen olmadığının belirtilmektedir. Bu sahâbîler: Muaz b. Cebel, Ebü'd-Derda, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Zeyd'dir.³³⁶

³³² Zûrkânî, *Menâhil*, 146.

³³³ Aydüz, "Kur'ân-ı Kerîm'in İki Kapak Arasında Bir Mushaf Halinde Cem Edilmesi", 59.

³³⁴ Tâhâ 20/114; Kıyâmet 75/16-19.

³³⁵ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 66.

³³⁶ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 67.

Zürkânî bu hadisler arasındaki problemi iki şekilde çözmeye çalışır: İlk olarak onlardan başkasının ezberlemediğine dair bir bilgi olmadığı vurgusuyla açıklar. İkinci olarak da burada kastedilen “cem”in ezber değil, yazı olduğunu ifade ederek, farklı zamanlarda söylenmiş olabileceği üzerinde durur. Konuyla ilgili farklı rivâyetler olduğunda da isimler arasındaki çelişkinin artması üzerine Mazerî’nin (ö. 536/1141) görüşünün ona en makul görünen görüş olduğunu ifade eder. Buna göre: Enes’in ısrarla ifade ettiği kişiler Kur’ân’la sürekli meşgul olanlar olabileceği gibi, kendisinin diğer bazı hafızları bilmemesi de muhtemeldir.

Zürkânî, diğer önemli konularda olduğu gibi bu konuyu da âyetlerin yazı ile tespiti konusuna geçmek üzere cümlelerin gidişatına uygun bir âyetle bitirir.

Hiz. Peygamber (s.a.v.) ve sahâbenin Kur’ân’ın ezberlenmesi hususundaki itinaları, yazılması hususunda da dönemin koşullarının el verdiği ölçüde gerçekleşmiştir.³³⁷ Resûlullah’ın (s.a.v.) başta dört halife, Muâviye, Hâlid b. Velîd, Eban b. Saîd, Übeyy b. Ka’b, Zeyd b. Sâbit, Sâbit b. Kays vb. olmak üzere sahâbeye deri, yaprak ve kemik üzerine yazdırdığı metinler kendi evine konuluyordu.³³⁸

Konu sonunda işin özü diye Zürkânî kısa bir başlık açar. Yazı malzemelerinin azlığına, sahâbenin hafızalarına olan güvenlerine ve her birinin her daim Resûlullah’ın (s.a.v.) yanında olamayışına rağmen bir takım takdim ve tehirlerin olmasıyla birlikte Kur’ân’ın tamamen Resûlullah (s.a.v.) zamanında yazıya geçirilmiş olduğunu ifade eder.³³⁹ Ancak bu yazılı metinlerin derli toplu sayfalar veya mushaf halinde olmadığını ve yedi harfe göre yazılmış olduğunu belirtir.

Zürkânî, Resûlullah (s.a.v.) hayattayken Kur’ân’ın kitap haline getirilmemesinin sebeplerini şöyle sıralar:

- Hiz. Peygamber’in (s.a.v.) sağlığında Kur’ân’ın mushaflarda toplanmasını gerekli kılan şartlar tam anlamıyla şekillenmemişti. Oysa Hiz. Ebû Bekir döneminde bir kitap haline getirilmesi ve Hiz. Osman zamanında çoğaltılması ihtiyaca binaen olmuştur. Hiz. Peygamber (s.a.v.) zamanında yazı malzemelerinin kolay elde edilememesi sebebiyle

³³⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 150.

³³⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 150.

³³⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 150.

sahâbe daha çok hıfza yöneliyordu. Okuyup ezberleyenler oldukça fazlaydı. Resûlullah (s.a.v.) da bunu fazlasıyla teşvik ediyordu.

- Vahiy devam ettiği için nesih ihtimali vardı.
- Kur’ân bir defada toptan değil de sûre sûre, âyet âyet tencimî olarak iniyordu.
- Âyetlerin düzeni nüzûl sırasına göre olmayıp ilahî emir ve Cebrail’in yönlendirmesiyle bizatihî Resûlullah’ın (s.a.v.) talimatı doğrultusunda farklı sûrelerdeki konumlarına yerleştiriliyordu. Bu sebeple ilahî vahyin iniş süreci tamamlanmamışken âyetlerin tertip edilip bir kitap şekline konması güçtü. Nitekim her vahiy geldiğinde bir önceki tertip edilmiş kitap yok edilmeliydi ki bu durum çeşitli çıkmaz sokaklara kapı aralayacaktı.³⁴⁰ Ancak Resûlullah’ın (s.a.v.) vefatından sonra dolayısıyla vahyin sona ermesiyle nesihten emin olunduktan, âyet ve sûre tertibine son halleri verildikten sonra Kur’ân toplanmış ve çoğaltılmıştır. Bu konuyu Zûrkânî Hicr Sûresi 9. âyetiyle bitirir.³⁴¹

Hiz. Ebû Bekir zamanında âyetlerin iki kapak arasında toplanması meselesini müellif detaylı bir şekilde işlemektedir. Buna göre Resûlullah (s.a.v.) hayattayken Kur’ân’ın tümü yazılı olmasına rağmen âyet ve sûreler bir arada değildi.³⁴² Resûlullah’tan (s.a.v.) nakledildiği haliyle âyetleri düzenleyerek Kur’ân’ı mushaf şeklinde ilk cem eden Hiz. Ebû Bekir’dir. Zûrkânî burada *el-İtkân*, *el-Burhân* ve *Mebâhis*’te de yer alan bir alıntıda bulunur. Ebû Abdillâh el-Muhâsibî³⁴³ *Fehmü’s-Sünen* adlı eserinde Süyûtî’nin aktarımıyla şunları anlatmaktadır: “Kur’ân’ın kitabeti sonradan ihdas edilmemiştir. Zira yazımını Resûlullah (s.a.v.) bizzat istemiştir. Hiz. Ebû Bekir kemik, dal ve deri üzerinde derli toplu olmayan yazılı metinlerin bir araya getirilmesini sağlamıştır. Bu eylem, Resûlullah’ın (s.a.v.) evinde, âyetlerin yazılı olduğu dağınık yaprakların zayi olmaması için toplanarak bir iple birbirine bağlanmasını ifade etmektedir”³⁴⁴

Resûlullah’ın (s.a.v.) vefatından sonra irtidat olayları, yalancı peygamberlerin ortaya

³⁴⁰ Ayduz, “Kur’ân-ı Kerîm’in İki Kapak Arasında Bir Mushaf Halinde Cem Edilmesi”, 60.

³⁴¹ Bk. Zûrkânî, *Menâhil*, 151.

³⁴² Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 81.

³⁴³ Hâris b. Esed el-Muhâsibî: Künyesi Ebû Abdillâh olup tasavvuf ehlinin büyüklerindendir. Usûl ve muamelât konularında âlim bir kişiydi. Yine çağının Bağdatlı âlimlerinden birçoğunun hocasıdır. 243 (857) yılında Bağdat’ta vefat etmiştir (Zirikli, *el-A’lâm*, 2: 153).

³⁴⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 238; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 101; Zûrkânî, *Menâhil*, 152; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 84.

çıkması ve fetihlerin devamı gibi sebeplerle savaşlar vuku bulmuştur. Bu savaşlarda birçok hafızın şehit olması Kur'ân'ı bilenlerin sayısının azalmasına neden olmuştur. Bu vaziyet Ömer b. Hattab'ı kaygılandırmış ve onun Hz. Ebû Bekir'e gelip Kur'ân'ı cem etmesini önermesine sebep olmuştur. Buhârî *Sahîh*'inde Zeyd b. Sâbit'in (r.a) bu durumun vehametini, mevzuyla ilgili tereddütlerini ve sonrasında ümmet hayrî düşünülünce bunların izale olduğunu anlatan uzun rivâyetinin sonunda şunları aktardığını belirtir: “Kur'ân'ı yazılı olduğu hurma dallarından, ince beyaz taşlardan ve hafız olanların ezberinden tertip ettim. Tevbe Sûresi'nin son âyetlerini Ebû Huzeyme'de³⁴⁵ buldum ve olduğu haliyle tertitledim. Düzenlediğim bu sahifeler hayatının sonuna kadar Ebû Bekir'de kaldı, ardından Ömer'e, Ömer de Hakk'a yürüyünce kızı Hafsa'ya intikal etti”³⁴⁶

Zürkânî Hz. Ebû Bekir'in Zeyd'i bu işle görevlendirme sebeplerini de sıralamaktadır. Zeyd b. Sâbit'in genç ve zeki olması, Peygamberimizin vahiy kâtipliğini yapması, arza-i âhirede okunanı tamamıyla Resûlullah'a arz etmesi, herhangi bir töhmete uğramamış olması, Peygamberimiz hayattayken Kur'ân'ın tamamını ezberlemiş olması,³⁴⁷ takva ve verâ sahibi olması bu işe liyakatli olmasına zemin hazırlamıştır.

Kur'ân'ın toplanmasındaki temel iki metodu Zürkânî şöyle ifade eder:

1. Resûlullah'ın huzurunda yazılmış olması.
2. Başkalarının da ezbere biliyor olması.³⁴⁸

Âyet veya âyetlerin mushafa kabul edilebilmesi için ezber ve yazılı belgeden oluşan iki şahit/delil şartı konulmuştu. İbn Hacer, Hz. Ebû Bekir'in Ömer ve Zeyd'e: “Mescidin girişinde oturun. Allah'ın kitabından naklettiğini, iki şahitle delillendiren kimseninkini kayıt altına alın”³⁴⁹ hitabındaki iki şahitten kasdolunanın bu olduğunu belirtmektedir. Bu rivâyeti İbn Ebî Dâvûd (230-316/844-929), Hişâm b. 'Urve (61-146/680-763) ve o da

³⁴⁵ Bu rivâyette şu ilâve vardır: “Onu Ebû Huzeyme el-Ensârî'nin yanında buldum ki; Peygamber (s.a.v.) onun şehadetini iki kişinin şehadeti olarak kabul etmiştir” (*el-Burhân*, 1:234). Lâkin *Tehzibü't-tehzîb*'te (3: 140) anlatılan şudur: Huzeyme b. Sâbit el-Ensârî, iki şehadet sahibi olan kişidir. O, Ebû Huzeyme'den başkadır. Buhârî *Fadailu'l-Kur'ân*'da Zeyd'in Huzeyme b. Sâbit'ten Ahzab Sûresi 23. âyeti aldığı da rivâyet edilmektedir (Zürkânî, *Menâhil*, 171).

³⁴⁶ Buhârî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 3.

³⁴⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 152; Ayduz, “Kur'ân-ı Kerîm'in İki Kapak Arasında Bir Mushaf Halinde Cem Edilmesi”, 66.

³⁴⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 153.

³⁴⁹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitabü'l-Mesâhif*, 1: 169.

babasından munkatı bir senetle tahrir etmiştir. Fakat zincirdeki tüm râvîler sikadır. İbn Hacer'in ifadesinden, yazılı bir belge ve bir hafızın (o âyet veya âyetleri ezberlemiş olan biri) kâfi olabileceği anlaşılmaktadır.³⁵⁰ Ancak cumhur bu ibareden, yazılı belge olarak iki şahit/delil ile hafız olarak iki âdil şahidi/delili anlamıştır. Her iki durumda da tek şahid/delil ile yetinilmediği anlaşılmaktadır. İbn Ebî Dâvûd'un³⁵¹ Yahya b. Abdurrahman b. Hatib tarikiyle tahrir ettiği rivâyet bunun kanıtıdır: “Ömer gelerek Kur'ân'dan, Resûlullah'tan bir şey işiten buraya getirsin, dedi. Kur'ân'dan işittiklerini sahâbe sahife, levha ve hurma dallarına kaydediyorlardı. İki şahit ile bunu desteklemeden de herhangi birinin getirdiği tasdik bulmuyordu”.³⁵² Sehâvî *Cemâlü'l-Kurrâ*'da şöyle demektedir: “Komisyonun sahâbeden iki şahit getirmelerini istemesindeki asıl gaye; sahâbenin o yazılı kaydın Resûlullah'ın (s.a.v.) huzurunda yazıldığına dair şahitlikte bulunmalarıdır”.³⁵³

Zürkânî iki şahit getirilmesi meselesinde ısrarla yazılı bir metin vurgusu yapmaktadır. Ona göre Zeyd sadece ezbere bilen şahitle yetinmiyor, yazılı bir belge de ayrıca arıyordu.³⁵⁴ Tevbe Sûresi ile ilgili olayda³⁵⁵ oradakilerin ezbere biliyor olmasına rağmen Zeyd'in “Huzeyme'de buldum” demesi, Zürkânî'ye göre hem yazılı metnin olduğunu hem de yazılı metne komisyonun verdiği önemi göstermektedir. Subhî es-Sâlih de Zürkânî gibi toplanan bu sayfaların Hz. Ebû Bekir'den Hz. Hafsa'ya intikal edip istinsah için Hz. Osman'a ve sonrasında tekrar Hz. Hafsa'ya teslim edildiği bilgisini vermektedir. Bu kısım, Subhî es-Sâlih ile neredeyse kelime kelime aynıdır. Ancak bundan sonra Subhî es-Sâlih mushafın neden Hz. Hafsa'da kaldığına dair eleştirilere cevap vermek sûretiyle Zürkânî'den farklı bir mecraya ilerler.³⁵⁶

³⁵⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 101; Zürkânî, *Menâhil*, 153; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 85.

³⁵¹ Abdullah b. Süleyman b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî: Künyesi Ebû Bekir olup hadis hafızlarının büyüklerindendir. Teliflerinden bir kısmı şöyledir: el-Mesâhif, el-Müsned, es-Sünen, et-Tefsîr, el-Kıraat, en-Nâsîh ve'l-Mensûh (Bk. *el-A'lâm*, 4: 244).

³⁵² İbn Ebî Dâvûd, *Kitabü'l-Mesâhif*, 1: 182; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 101; Zürkânî, *Menâhil*, 153; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 75.

³⁵³ Zürkânî, *Menâhil*, 153; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 85; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 101.

³⁵⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 1: 153.

³⁵⁵ Hz. Ebû Bekir yazılı şahidi gelmeden hiçbir âyetin yazılması için müsaade etmemiş, Berâet (Tevbe) Sûresi'nin son kısmını da -kendisi ve beraberindekilerin ezbere bilmelerine rağmen- yazılı metin olarak bulununcaya kadar yazdırma işini tehir etmiştir. Hz. Ebû Bekir iki şahide bedel olan Huzeymetü'l-Ensârî'de Tevbe Sûresi'nin son iki âyeti yazılı olarak bulunduktan sonra komisyona yazdırmıştır (Bk. Zürkânî, *Menâhil*, 153).

³⁵⁶ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 76.

Hiz. Ebû Bekir dönemindeki cem çalışması Yemâme Savaşı'ndan (11/632) hemen sonra yani Resûlullah'ın vefatından altı ay sonraya tekabül etmektedir.³⁵⁷ Zûrkânî bu mushafın üç temel vasfına dikkat çeker:³⁵⁸

- Ciddî ve titiz bir araştırma ve sorgulama yoluyla cem edilmiştir.
- Tilâveti neshedilmemiş âyetlerden müteşekkildir.
- Hakkında icmâ-ı ümmet ve tevâtür oluşmuştur.

Tevbe Sûresi'nin son iki âyetiyle ilgili asılsız iddialara ise Zûrkânî şöyle cevap verir: İlgili rivâyet sadece yazılı metnin Ebû Huzeyme'de olduğu anlamına gelmektedir. Yoksa sahâbeden kimsenin bu âyeti ezbere bilmediği anlamına gelmemektedir. Zûrkânî Hiz. Ebû Bekir'in cem ettiği mushafın yedi harf üzere olduğunu, ellerinde bir mushaf olmadan bu metin üzerinde icmâ etmelerinin ne kadar önemli olduğunu söyleyerek konuyu bitirir.³⁵⁹

Hiz. Osman zamanına gelindiğinde ise fetihler artmış, sınırlar uzak diyarlara uzanmıştı. Bu yeni bölgelerde İslâm'ı aktaran muallimler, Resûlullah'ın ruhsat verdiği çeşitli okuyuşlardan da istifade ederek Kur'ân'ı öğretmişlerdi. Gün geçtikçe yeni Müslüman olanlar Hiz. Peygamber'in farklı okuyuşlara niçin ruhsat verdiğini idrak etmeksizin kendi kıraatlarını taassuba dönüştürdüler.³⁶⁰

Zûrkânî; Subhî es-Sâlih, Süyûtî ve Zerkeşî'nin ittifakla kabul ettikleri şu rivâyette Azerbaycan fethinde Suriye ve Iraklı askerlerin kıraatte düştükleri ihtilafın Kur'ân'ın çoğaltılmasına zemin hazırladığı ve Hiz. Hafsa'dan Mushaf istenip geldiğinde Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zübeyr, Saîd b. el-Âs, Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişâm'dan müteşekkil bir kurul oluşturulduğu anlatılmaktadır. Devamında ise:³⁶¹

“Hiz. Osman Kureyşli olan üç kişiden, âyetler hakkında Zeyd ile ihtilaf ederlerse Kureyş lehçesine göre yazmalarını ister. Zira Kur'ân Kureyş lehçesi üzerine nâzil olmuştur.

³⁵⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 71.

³⁵⁸ Zûrkânî, *Menâhil*, 154.

³⁵⁹ Zûrkânî, *Menâhil*, 154-155; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 86.

³⁶⁰ Zûrkânî, *Menâhil*, 155; İbn Ebî Dâvûd, *Mesâhif*, 25.

³⁶¹ İbn Ebî Dâvûd, *Mesâhif*, 18; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 398; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 102; Zûrkânî, *Menâhil*, 157; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 89.

Kur'ân çoğaltılınca asıl nüsha Hz. Hafsa'ya iade edilir. Bunu takiben çoğaltılan nüshalar farklı diyarlara ulaştırılır.³⁶²

Mebâhis'te de geçtiği üzere bu rivâyet beş mühim noktaya temas etmektedir:³⁶³

Birincisi: Kur'ân kıraatinde Müslümanların ihtilâfı, Hz. Hafsa'daki sayfaların mushaflar hâlinde istinsah edilmesine sebep olmuştur.

İkincisi: Bu vazifenin tevdi edildiği kurul dört kişiden müteşekkildi.³⁶⁴ Medineli bir ensar olan Zeyd b. Sâbit'in dışındakilerin hepsi Mekkeli ve Kureyş'e mensuptu. Öte yandan komisyondakilerin her biri sahâbîlerin en faziletli ve en güven duyulanlarındandı.³⁶⁵

Üçüncüsü: Komisyonun istinsah için Hz. Hafsa'nın sayfalarını baz alması, Hz. Ebû Bekir'in cem ettiği asla dayandığını göstermektedir.

Dördüncüsü: Komisyonun Kur'ân metninin yazımında tercih ettiği lehçe Kur'ân-ı Kerîm'in bizatihi nâzil olduğu Kureyş lehçesidir. Bu durum, Kur'ân'ın nâzil olduğu yedi harfi barındıran yazıma tezat oluşturmaz. Çünkü bu yazılış, harekesiz ve noktasızdı. Diğer taraftan kıraat vecihleri tek yazı içinde barındırılmadığında, iki farklı yazım, mükerrer indiği vehmine sebep olur diye bu kıraatler mushaflara tevzi ediliyordu.³⁶⁶ Yani bir mashafta bir kıraate dair okuyuşa yer verildiyse diğer mashafta tek yazımda birleşmesi mümkün olmayan kelimenin farklı vecihlerinden bir diğer okuyuşuna yer veriliyordu. Eğer aynı mashafta iki imlâ birden olsaydı bu kez “işte birinciye nesheden okuyuş veya tercih edilen ilk veya ikinci okuyuştur” şeklinde yanlış anlamalara da sebep olabilirdi.³⁶⁷

Beşincisi: Hz. Osman kurulun çoğalttığı mushafları farklı eyaletlere göndermiş - ihtilâfları bertaraf etmek için- özel sahife ve mushafların yakılmasını istemiştir.

³⁶² Buhârî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 3.

³⁶³ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 90.

³⁶⁴ İbn Ebî Dâvûd, Buhârî'nin rivâyet ettiği dört kişilik komisyonu zikretmekle yetinmez, başka komisyonların da kurulduğundan bahseder. Bu komisyonlardan biri, iki kişilik olup Zeyd b. Sâbit ve Saîd b. el-Âs'tan müteşekkildir. Zikrettiği diğer bir komisyon ise on iki kişiliktir (bk. İbn Ebî Dâvûd, *Kitabü'l-Mesâhif*, 22, 25).

³⁶⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 156.

³⁶⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 156.

³⁶⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 157.

Okuyuşlardaki ihtilafın artmasının hatta birbirlerini tekfirle itham etmelerinin Hz. Osman'ı harekete geçiren sebep olduğunu başka bir rivâyetin son kısmından anlamaktayız: “Hz. Osman şöyle dedi: Siz yanımdayken ihtilâfa düşüyor ve hatalar işliyorsunuz. Demek ki, uzak bölgelerde ihtilaf daha şiddetli olup hatalar daha fazla yapılacaktır. Ey Muhammed'in ashâbı, toplanın ve insanlara bir imam nüsha yazın”.³⁶⁸

Dört kişiden oluşan komisyon hicrî yirmi dördün sonu ve yirmi beşin başında³⁶⁹ Hz. Osman'ın emrini yerine getirmeye başladı. Komisyon üyeleri her ne kadar hafız olsa da oluşacak şüpheleri bertaraf etmek için Hz. Hafsa'nın sahifesi esas alınarak istinsah işlemi yapılmıştır.

Zürkânî komisyonun uyguladığı prensiplere detaylı örneklerle değinir:

1. Kur'ân'dan olduğuna dair tahkikat yapılmadan yazılmıyordu.
2. Arza-i âhirede son halini alan metne göre değerlendirme yapılıyordu.
3. Nesholunmadığına ve Resûlüllah'tan geldiğine dair dikkatlice bir araştırmaya tâbi tutuyorlardı. Buna uymayanları terk ediyorlardı. Tıpkı Cuma Sûresi'ndeki³⁷⁰ “فَاسْعُوا / fes'av” yerine “فَامْضُوا / femdav” şeklindeki okuyuşun bu prensiplere uygun olmaması sebebiyle alınmaması gibi.³⁷¹
4. Yedi harfe uygun olması için mushaflar isbat, hazf, bedel... vs. gibi uygulamalara ihtimalli olarak noktasız ve harekesiz yazılıyordu. Örneğin Hucurât Sûresi'nde³⁷² “فَتَبَيَّنُوا” kelimesi noktasız yazıldığında “فَتَتَّبِعُوا” şeklinde başka bir kıraatte okunmaktadır. Noktasız ve harekesiz yazım gerçekleşirken tek vech ile kıraat olunan kelimeler, tüm nüshalarda aynı şekilde yazılmıştır. Nadir bulunan, iki ve daha fazla vechi barındıran kelimeler harekesiz ve noktasız olmanın verdiği genişlikle aynı imlâ ile yazılınca tümünü ihtiva ediyorsa bütün nüshalara bir imlâ ile kaydedilmiştir. Mümkün olmadığında ise

³⁶⁸ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 25; Zürkânî, *Menâhil*, 1: 155; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 81; Mustafa Ünver, “Kur'ân Vahyinin Kitaplaşma Sürecine Bir Bakış”, 61.

³⁶⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 156.

³⁷⁰ Cuma 62/9.

³⁷¹ Zürkânî, *Menâhil*, 156.

³⁷² Hucurât 49/6.

Resûlullah'tan geldiği kesinleşen kıraatlerden birini bir nüshaya yazan komisyon diğer okuyuşu da diğer nüshaya yazıyordu.³⁷³

5. Kur'ân'dan bir şeyi yazma noktasında Zeyd ile ihtilaf ederlerse Kureyş lehçesine göre yazılması emredilmişti.³⁷⁴ Zira âyetler Kureyş lehçesi ile nâzil olmuştur.

Hiz. Osman dönemindeki komisyonun cem ettiğı mushafın temel özellikleri şunlardır:

- Âhâd olan değil tevâtürle gelen rivâyetlerle sabittir.
- Tilaveti nesholunmuş ya da arza-i âhirede yer almayan kıraatler terk edilmiştir.
- Şu an elimizdeki mushaflardaki sûre ve âyet tertibine uygun olarak yazılmıştır. Nitekim Hiz. Ebû Bekir döneminde cem edilen mushafta âyetlerin tertibi tamam olup, sûre tertibi ikmâl edilmemişti.³⁷⁵
- Kur'ân'ın indiğı yedi harf ve sahih kıraatlere elverişli olarak yazılmıştır. Harekesiz ve noktasız yazılması bunu kolaylaştırmış; ancak buna rağmen tek kelimedede birleştirilemeyen vecihler farklı nüshalara dağıtılmıştı.³⁷⁶
- Tefsir vb. mahiyette sahâbenin kendince yazmış veya eklemiş olduğı hâşîye niteliğindeki açıklama ve farklılıklardan da arındırılmıştı.

Zerkeşî de mushafların toplanmasından çoğaltılmasına kadarki süreci bu şekilde nakletmektedir.³⁷⁷ Mushaflar başka beldelele gönderilirken bunların dışında kalanların ya yakılarak ya da suyla yıkanarak imha edilmesini Hiz. Osman ayrıca talep etmiştir.³⁷⁸ Zürkânî bu bilgiyi verirken yakılması üzerinde ısrarla durmayıp silinerek de imha edilebileceğı vurgusunu yapmıştır.

Hiz. Hafsa'nın ölünceye dek muhafaza ettiğı sahifelerini vefatının ardından daha önce imha etmek için isteyen fakat kendisine teslim edilmeyen Mervân b. Hakem alarak yakmış ve yaptığını şu şekilde müdafaa etmiştir: "Bu işi yaptım. Zira onda bulunanlar

³⁷³ Zürkânî, *Menâhil*, 156.

³⁷⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 157.

³⁷⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 158.

³⁷⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 158.

³⁷⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 239.

³⁷⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 158.

zaten yazılmış ve muhafaza altına alınmıştır. Ben de aradan uzun bir zaman geçince birileri çıkar da şüpheye düşer diye tedirgin oldum”.³⁷⁹

Konuyu bir özetle tamamlayıp ilgili şüpheler ve verilmesi gereken cevaplara geçen Zürcânî ilk defa bu bölümde alışılmışın dışında hareket eder. Şüphelerden sonra yeni bir konuya ayrı mebhas/bölüm adı vermeden devam eder. Kur’ân’ın cemi hakkındaki şüpheleri bertaraf edebilmek için buna başvurmuş olabilir. Çünkü konu sahâbenin Kur’ân ve hadis ezberleme, yazma ve nakletmedeki hassasiyetini içerir. Uzun uzadıya örneklerle sahâbenin ne kadar titiz davrandığını, yer yer zayıf rivâyetlerden ve de Gazzâlî’den istifade ederek³⁸⁰ okuyucuya arz eder. Bu bölüm akıcı üslubunun öne çıktığı yerlerden biridir. Çoğu konuda yaptığı gibi burayı da manaya uygun bir âyetle bitirir.³⁸¹

2.1.12. Kur’ân’ın Yazı ile Tespiti, Cem’i ve Teksiri Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar

Konunun ortasında yer verdiği eleştiriler bu bölüm için altı madde halinde verilmektedir. Sekizinci bölüm olarak incelediği konuya eleştirilerden sonra “Kitap ve Sünnetin Savunması” başlığıyla yeni bir konu daha ilave etmektedir.

● **Kur’ân’ın yazılma ve bir araya toplanma dönemlerinde bazı şeylerin kaybolduğu** ve bugün elimizde bulunan Kur’ân’ın Hz. Muhammed’e (s.a.v.) ilk indiği hal üzere olmadığı iddiasını şu yedi örnek delile dayandırmaktadırlar. İlk olarak Resûlullah’ın “Allah filan kişiye rahmet etsin. Bana şu şu âyetleri hatırlattı. Ben onları Kur’ân’dan çıkarmıştım” -bir başka hadiste “Ben onları unutmuşum” şeklinde geçmektedir- hadisinin bizzat Resûlullah’ın bazı âyetleri çıkarıp bazı âyetleri unuttuğuna dair kendi itirafı olduğunu delil getirmektedirler. İkinci olarak A’lâ Sûresi’ndeki 6. ve 7. âyetleri, Muhammed’in bazı âyetleri kasden çıkarıp bazılarını unuttuğuna delil kabul etmektedirler. Üçüncü olarak mut’a ile ilgili âyeti Hz. Ali’nin Kur’ân’dan çıkardığını, buna rağmen âyeti okuyanları dövdüğünü ve Hz. Âişe’nin: “Kur’ân yüzünden insanlara vuruyor, Kur’ân’ı yasaklıyor, şüphesiz o Kur’ân’ı değiştirip tahrif etmiştir” sözünün, buna delil olduğunu belirtmektedirler. Dördüncü olarak Übey b. Ka’b’ın rivâyet edip

³⁷⁹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 24.

³⁸⁰ Zürcânî, *Menâhil*, 195.

³⁸¹ Bk. Muhammed 47/7; Zürcânî, *Menâhil*, 200.

sonrasında hazfedildiği için bugünkü mushaflarda yer almayan kunut dualarını da ayrı bir delil olarak değerlendirmektedirler. Beşinci olarak Kur'ân âyetlerinin ezber dışında bir kaydı olmayıp birçok hafızın savaşlarda şehit olmasıyla Hz. Ebû Bekir'in sahâbeden Zeyd b. Sâbit'e emredip toplattığı âyetlerin sadece hayatta olanların hafızasında kalan âyetler olduğunu iddia etmektedirler. Altıncı olarak Kur'ân'ın kemik ve deri üzerine yazılı kısımları bir sistem dâhilinde olmadığı, çoğunun da kaybolmaya yüz tuttuğunu, lafzen neshi buraya dayandırmanın da ötesinde aslında sahâbenin hafızasında sadece manaların kaldığını iddia etmektedirler. Yedinci olarak Haccâc'ın Emevî hanedanına yakınlık kurma arzusuyla bütün Kur'ânları toplatıp, Emevîleri kötüleyen âyetleri çıkarıp, farklı âyetler eklemesi ve altı nüshayı farklı beldelere göndererek bugünkü Kur'ân'ın son halini verdiğini iddia etmektedirler. Zürcânî tüm bunlara bir odak noktası tesbitiyle başlayarak cevap vermektedir. İddiaların ortak noktası bugün elimizde bulunan Kur'ân'ın eksik olup bazı bölümlerinin çıkarıldığı varsayımdır. İlk hadisin Kur'ân'ın eksik olduğuna dair bir delil oluşturmayacağını belirten Zürcânî, âyetlerin zaten yazılı olarak ve sahâbenin hafızasında ezber olarak varlığına dikkatleri çekmektedir. Ayrıca bu rivâyet Resûlullah'a (s.a.v.) olan güveni sarsmadığı gibi zihinden silinme değil sadece o anlık bir unutmaya ya da okumadaki âyet atlamaya ve sonra sahâbenin hatırlatmasına istisnâî olarak örnek verilebilecek bir durum olabilir. İlgili rivâyette vahiy kâtiplerinin yazdığı pasajlar içinde bu âyetin olmadığına dair en ufak bir ima dahi bulunmamaktadır. Hem resûlün hem de ashabın bu âyeti unuttuğuna dair de bir delil de mevcut değildir. Zürcânî burada Bedruddîn Aynî'nin (ö. 762/1360) *Umdetü'l-Kârî* adlı Buhârî şerhinden de istifade etmektedir. Rivâyeti tersten anlamak gerektiğine de vurgu yapan Zürcânî, hadisten sahâbenin Kur'ân'ı ezbere bilenler olup Resûlullah'ın (s.a.v.) onları dinlediğine dair çıkarım yapılabileceğini belirtmektedir. Ayrıca çeşitli âyetlerde³⁸² murakabe altında olduğu belirtilen Resûlullah'ın (s.a.v.) bile bile âyet ekleme veya çıkarması mümkün değildir. Zürcânî bu açıklamalardan sonra eserin birinci nüshasını yazarken hadis ile ilgili bir önyargısının olduğunu ve bundan bir kısım âlimin uyarısı ve araştırmaları sonucu geri adım attığını büyük bir açık yüreklilikle dile getirmektedir. Başlarda hadisin uydurma veya zayıf olduğunu düşündüğünü, ancak sahih kitaplarda yer almasından ve cerh ve

³⁸² Bk. Yûnus 10/15; Hicr 15/9.

tadilden geçer not alan bir hadis olduğunu öğrenmesinden sonra bu kanaatini değiştirdiğini belirterek bir bakıma örnek bir ilim adamı olduğunu da göstermektedir.³⁸³

İkinci iddia olarak zikredilen A'lâ Sûresi'ndeki "Sana Kur'ân'ı okutacağız ve sen onu unutmayacaksın. Ancak Allah'ın dilediği başka" (A'lâ 87/6-7) âyetinin metnini, tekrar vererek buradaki istisnanın hakiki istisna olmadığını beyan etmektedir. Allah'ın dilemesiyle ancak unutmanın mümkün olacağı belirtilmiş ve "asla unutmayacaksın" vaadiyle de unutturmanın olmayacağı da perçinlenmiştir. Bu istisnada iki faydanın vuku bulunduğunu belirten Zûrkânî, ilkinin Resûlullah (s.a.v.) ile ilgili olup âyetleri okuduğu sürece Allah'ın inâyetiyle unutmasının asla olmayacağı hususudur. İkinci fayda ise ümmeti ilgilendirmektedir. Peygamberlerinin kulluk çizgisinden çıkmadığı vurgulanarak geçmiş milletlerin peygamberleri hakkındaki dalaletle aynı şekilde bu ümmetin de düşmesinin önlenmesi sağlanmaktadır. Zûrkânî, istisnanın hakiki olmadığına yine âyetlerden iki delil getirmektedir: Kıyâme Sûresi 75/16-17. âyetlerinin sebab-i nüzûlüne de değinerek Resûlullah'ın (s.a.v.) unutma korkusuyla acele edip kendini ezber için yormamasını belirttiğini ifade etmektedir. İkinci delil olarak da "Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir" ifadesinin Allah'ın unutmayı dilemediğinin göstergesi olarak beyan etmektedir. Allame diye hitap ettiği Abduh'un açıklamalarına burada yer vermektedir.³⁸⁴ Bunu hakiki istisna olarak kabul eden âlimlerin varlığını da ifade eden Zûrkânî, bu durumda da unutulmuş kısmın tilaveti mensûh olan âyetler olduğunu belirtmektedir. Zûrkânî'nin kaynakları arasında Ebüssuûd (ö. 982/1574) da yer almaktadır. Ebüssuûd'un tefsirinden bu durumu destekleyen Bakara Sûresi 2/106. âyetiyle ilgili açıklamayı vermektedir.³⁸⁵ Zûrkânî sonuç olarak A'lâ Sûresi'ndeki âyette geçen istisnanın hangi anlamda olursa olsun unutmanın vuku bulduğuna veya nesh edilmeyen âyetin Kur'ân olduğuna delil olamayacağını belirtmektedir.

Üçüncü ve dördüncü iddiayı beraber ele alan Zûrkânî, sahâbeyle ilgili açıklamalar getirmektedir. Sahâbenin maslahata binaen eklemeler ve mut'a nikâhı âyeti ile kunut dualarında olduğu gibi çıkarmalar yaptığı iddiasının asılsız olduğunu belirtmektedir. Sahâbenin Kur'ân konusunda ne kadar ihtiyatlı davrandığı hem Hz. Ebû Bekir devrinde

³⁸³ Bk. Zûrkânî, *Menâhil*, 161.

³⁸⁴ Bk. Muhammed Abduh b. Hasen Hayrillâh, *Tefsîru cüz'i 'amme* (Kâhire 1322), 70.

³⁸⁵ Ebüssuûd Muhammed, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-Kerîm* (Kâhire 1372), 1: 143.

mushaf haline getirilirken hem de Hz. Osman devrinde çoğaltılırken uyulan prensipler ve tevâtüre verilen değerde görülmektedir. Son arzada bulunmayan, tevâtürle gelmeyen ve tilaveti mensûh olanlar Kur’ân’a alınmamıştır. Mut’a nikâhı âyeti ve kunut duasının Kur’ân’dan olduğuna dair özellikle müsteşriklerin sahih bir delilinin olmadığını belirten Zürkânî, tahrife uğramış kitapları olduğu için “Evi camdan olan başkasına taş atmasın” atasözüyle onlara bir ikazda bulunmaktadır. Bakıllânî’nin (ö. 403/1012) *el-İntisâr* adlı eserinden kunut dualarının âyet değil dua hükmünde olduğuna ve sonradan neshedilmiş âyet olabileceğine dair bir açıklamasını da zikretmektedir.³⁸⁶ Sahâbenin kendilerine kapalı gelen yerlerin açıklamalarını veya dua mahiyetinde olan Kur’ân olmayan şeyleri kendi mushaflarına malzeme azlığından not ettiklerini belirten Zürkânî, sahâbenin Kur’ân’a hâkim olduklarından herhangi bir karıştırmaya mahal vermeyeceklerini de vurgulamaktadır.

Beşinci iddiaya ise şehit olanlarla Kur’ân’ın yok olmasının mümkün olamayacağını, hayatta kalanların da Kur’ân’ı ezbere bildiklerini ifade ederek cevap vermektedir. Örneğin Kur’ân’ın toplanmasında görev alanların ve halifelerin birer hafız olduğunu belirten Zürkânî, hem yazı hem ezberin beraber dikkate alınarak mushafın bir araya getirildiğini ifade etmektedir.

Altıncı iddiada ise kemik vs. gibi malzemeye yazılı olan âyetlerin bir sisteme dâhil olmayıp kaybolmaya yüz tuttuğu belirtilmekte olup Zürkânî bunu reddetmektedir. Çünkü âyetlerin tertibi tevkîfidir. Resûlullah’ın (s.a.v.) okuduğu haliyle âyetler kaydediliyordu. Ancak kemikler dağınık da olsa âyet tertibine uygundu.³⁸⁷ Hem ezber hem yazının mushaf haline getirilirken beraber kriter olarak alındığını tekrarlayan Zürkânî, Tevbe Sûresi’nin son iki âyetinin sadece Huzeyme’de bulunması eleştirisine de yeri gelmişken cevap vermektedir. Sahâbe bu âyetleri zaten bildikleri için “âyet kayboldu” ifadesi bunu göstermektedir. Aksi takdirde ezbere bilmeseler Zürkânî’ye göre yazılı olarak bulunamadığını böyle ifade edemezlerdi. O, neshi eleştirmek için bu durumun neshe dayandırılma gayretini asılsız bulmakta ve neshi savunmaktadır.³⁸⁸

³⁸⁶ Bk. Kadı Ebû Bekir Bakıllânî, *el-İntisâr li-sıhhati nakli'l-Kur’ân ve'r-red alâ men nehalehü'l-fesâd bi-zîyâde ev nuksân* (İskenderiye 1971), 81.

³⁸⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 164.

³⁸⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 165.

Müellif, yedinci iddiaya ise Haccac'ın ekleme ya da çıkarma şöyle dursun mushafları toplattığına dair bir tevâtür dahi olmadığını beyan ederek itirazda bulunmaktadır. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi o dönemde yaşayan âlimlerin ve halkın böyle bir duruma sessiz kalacağını düşünülmesinin muhal olduğunu belirtmektedir. Haccâc'ın sadece bir bölgenin valisi olduğunu ve diğer bölgelerde tüm bu işleri yapmasının da mümkün olamayacağını belirtmektedir. Onun döneminde sessiz kalsalar bile sonrasında Müslümanların itiraz etmemesinin de ayrıca imkânsız olduğunu açıklamaktadır.

• Kur'ân'ı cem etme sırasında eksiltmeler olduğu gibi eklemelerin de olduğunu, bunu iddia ederlerken de **İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn'i Kur'ân'dan kabul etmemesine ve Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'den gelen rivâyetlere** dayandırmaktadırlar. Zürcânî öncelikle sahih bir senetle İbn Mes'ûd'dan bunların Kur'ân'dan olmadığına dair bir rivâyetin bulunmadığını belirtmektedir. Zürcânî, gerekli tartışmaların hemen her tefsir kitabında bulunabilir durumda olduğunu, sonuç olarak âlimlerin tevâtürle Kur'ân'ın geldiğine dair icmâda bulunduğunu³⁸⁹ ve İbn Mes'ûd'dan geldiği iddia edilen rivâyetin sorunlu olduğunu bildirmektedir. İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn'in Kur'ân'dan olmadığını düşünerek kendi mushafından kazıdığı rivâyetinin asılsız olduğunu Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Mecmu' Şerhü'l-Muhezzeb*'inden ve İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Muhallâ* adlı eserinin İbn Halil Abderî tarafından yazılmış şerhi olan *el-Kıdhü'l-Mu'allâ fî İkmâli'l-Muhallâ*'sından istifade ederek desteklemektedir.³⁹⁰ Âsım kıraatinin İbn Mes'ûd'dan nakledildiğini beyan eden Zürcânî, bu kıraatte de Muavvizeteyn ve Fâtiha Sûreleri'nin mevcut olduğunu belirtmektedir. “Namaz kılarken bu sûreleri (muavvizeteyni) oku”³⁹¹ hadisini de zikreden Zürcânî, benzerinin Müslim'de de var olduğunu belirtmektedir.

İkinci ihtimal olarak iddiaya cevap veren Zürcânî, İbn Mes'ûd'un sûreleri inkâr rivâyetinin sahih olması durumunda bu sûrelerin Kur'ân'dan olduğunu bilmeden önce mushafından kazımış olabileceğini belirtmektedir. Bazı âlimlerin onun sûrelerin Kur'ân'dan olup olmadığı gerçeğini araştırma aşamasındayken bu durumun yaşandığını ifade ettiklerini de ayrıca belirtmektedir. Sahih rivâyetler olduğunda Zürcânî'nin metodu

³⁸⁹ Bk. Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teysîr*, 57.

³⁹⁰ Bk. Zürcânî, *Menâhil*, 165.

³⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 24.

onları cem etmektir. Muavvizeteyn'i inkâr ve Âsım kıraatinin nakledildiği her iki rivâyetin sahih olduğuna kânî olup gönlünde yatanın da bu olduğunu belirten Zürcânî, Muavvizeteyn'i ilk Müslüman olduğu yıllarda Kur'ân'dan kabul etmeyip, sonrasında doğruyu öğrenmiş olduğunu ve Âsım kıraatinin de naklinin bu şekilde sonradan vuku bulunduğunu beyan etmektedir. Benzer iddialar Fâtiha Sûresi için söylenmiş olsa da bunun asılsız olduğunu belirten Zürcânî, Fâtiha'nın Kur'ân'dan olduğu her namazda tekrarlanan sûre olması hasebiyle herkesçe malum olması delili üzerinde durmaktadır. Mushafında yer almaması Kur'ân'dan olmaması şeklinde şüphe edilmeye bile mahal vermeyecek kadar Kur'ân'dan olduğunu göstermektedir.

Üçüncü açıklama olarak Zürcânî'ye göre bu rivâyet sahih olsa bile onun dışında gerçekleşen Kur'ân'ın tevâtüren gelişine bu durum hâlel getirmemektedir. İbn Kuteybe'nin *Müşkilü'l-Kur'ân*'ından alıntıyla Zürcânî, İbn Mes'ûd'un Resûlüllah'ı (s.a.v.) torunlarına bu sûreleri Allah'a sığınmayı tavsiye niteliğinde okuduğuna şahit olduğu için bunların dua olup Kur'ân'dan olamayacağı şüphesine kapıldığı görüşünü de vermektedir.³⁹²

İddianın diğer kısmıyla ilgili açıklamalarını sürdüren Zürcânî: Resûlüllah'ın peygamberliğini vurgulayan Âl-i İmrân 3/144. âyetinin, Hz. Ebû Bekir'in sözü olduğu iddiasını tamamen mesnetsiz bulmaktadır. Bu âyetin Uhud Savaşı'nın en çetin olduğu sırada Müslümanların Resûlüllah'ın (s.a.v.) öldürüldüğü zannıyla kaçışıp, münafıkların da fitneleriyle dağılmaya yüz tuttıkları ve eski dinlerine dönme fikirleri akıllarına geldiği sırada, Ka'b b. Mâlik'in peygamberi görüp haber vermesiyle toparlanmaları ve Resûlüllah'ın (s.a.v.) kaçanları kınamasının ardından nâzil olduğunu beyan etmektedir. Bunun sahih bir rivâyet olduğunu Süyûtî'den yaptığı alıntıyla belirtmektedir.³⁹³ Âyetin devamı vuku bulan olayla örtüşerek şöyle gelmektedir: “Şimdi o ölür yahut öldürülürse gerisingeriye (eski dininize) mi döneceksiniz?” (Âl-i İmrân 3/144). İddia sahiplerinin bu âyetin Hz. Ebû Bekir'in sözü olduğunu düşünmeye sevk eden durum, Resûlüllah'ın vefatı sırasında onun, Hz. Ömer'in üzgün tavrını sakinleştirmek için bu âyeti okumasına dayanmaktadır. Oysa bu Hz. Ebû Bekir'in sözü değil, âyetin kendisidir. Resûlün vefatında zikredilen sahâbenin “hatırladık” tabirini kullanmalarının bu âyeti daha

³⁹² Bk. Zürcânî, *Menâhil*, 166.

³⁹³ Bk. Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl* (Beyrût 2002), 88.

önceden bildiklerini gösterdiğini ifade eden Zürkânî, olayı Buhârî'nin eserinden nakletmektedir.³⁹⁴

Zürkânî, iddianın son kısmı olan Hz. Ömer'in sözü olduğu iddia edilen âyet ile ilgili açıklamalarını kısaca şöyle yapmaktadır: Bakara 2/125. âyetinin Hz. Ömer'in sözü olduğu iddiası Zürkânî'de Hz. Ebû Bekir'in sözü olduğu iddia edilen âyete dair verilen açıklamaların aynısıyla karşılığını bulmaktadır. Hz. Ömer'in “Keşke Makâm-ı İbrahim'de bir namazgâh edinseydik” dileğinin ardından bu âyetin indiğini belirten Zürkânî “لو” “keşke” kelimesinin mazi fiille rivâyette yer alıp âyette yer almamasının ve âyetin emir kipiyle gelmesinin aslında büyük bir fark olduğunu ve bu temennî rivâyetinin ardından âyetin nâzil olduğunu belirtmektedir.³⁹⁵

• Zürkânî ilk defa iddia sahibinin açıkça Şîa olduğunu belirterek Hz. Peygamber'den sonra gelen ilk üç halifenin **Kur'ân'ı tahrif ettiklerine dair Şîî rivâyetlere** yer verip değerlendirmelerini yapmaktadır. İlgili rivâyetler arasında Kur'ân'ın aslında 17.000 âyetten müteşekkil olduğu, Beyyine Sûresi'nde aslında Kureyş'ten yetmiş kişinin ve babalarının isimlerinin geçtiği, “Velâyet” diye bir sûrenin olduğu, ancak sonradan çıkarıldığı, “Üzülme! Allah bizimle beraberdir” (Tevbe 9/40) âyetinin baş kısmındaki “Yazıklar olsun sana” ifadesinin çıkarıldığı gibi, Kur'ân'ın birçok yerindeki eksiltme ve ilaveler yapıldığına dair iddialar bulunmaktadır. Zürkânî kısaca aşırı giden Şîî grupların bugün elimizde bulunan Kur'ân'ın Tevrat ve İncil'den daha fazla tahrife uğradığını iddia ettiklerini beyan etmektedir. Bu özetinden sonra ise haktan nasıl yüz çevirdiklerini Münâfikûn Sûresi 4. âyetinin metnini vererek dile getirmektedir. Zürkânî, eleştirilerine başlarken öncelikle rivâyetlerin senetsiz ve delil olmaktan uzak olduğunu belirtmektedir.

İkinci olarak bazı Şîî âlimlerin de bu görüşten uzak durduğunu ve doğruluktan sapanların ancak bunu benimseyebileceklerini söylediğini belirtmektedir. Önde gelen Şîî âlim Tabersî'nin (ö. 548/1153) *Mecmau'l-Beyân*'ından bu yönde açıklamalar getirerek tezini desteklemektedir.

³⁹⁴ Bk. Buhârî, “Megâzî”, 84.

³⁹⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 168.

Üçüncü olarak tevâtür ve icmânın önemini tekrar hatırlatan Zürkânî, bu iki usûlün de Kur'ân'ın toplanması ve çoğaltılması işleminde gerçekleştiğini belirtmektedir.

Dördüncü olarak Hz. Ali'nin Kur'ân'ın toplanma ve çoğaltılmasına şahit olup tasvip ettiğini belirten sahih rivâyetlerden “Ey insanlar! Allah'tan sakının ve Hz. Osman hakkında ileri gitmeyin. Onun için “mushaf yakıcı” demeyin. Vallahi o bizden yani Peygamberin ashabından önde gelen bir topluluğun onayını alarak bunu yapmıştır”³⁹⁶ örneğinde olduğu gibi deliller getirmektedir.

Beşinci olarak Zürkânî, Hz. Ali, Hulefâ-yı Râşidîn'in dördüncüsü ve sonuncusu idi. O halde onu bu kadar zaman diliminde itirazdan alıkoyacak bir şey de olamayacağını iddia etmektedir. Kendisinden sonra hilafetin oğlu Hasan'a geçmesi, hafız, cesaret sahibi ve Şiîler için “masum imam” olması hasebiyle yapılan yanlış düzeltmesinin an meselesi olduğunu, fakat böyle bir olayın vuku bulmadığını belirterek iddiayla ilgili savunmasını bitirmektedir.

● **Abdullah b. Mes'ûd'un, Kur'ân'ın istinsahı görevinden kendisini uzaklaştıranlar olduğuna** dair beyanına dayanarak, bugün elimizdeki Kur'ân'ın güvenilir ve mütevâtir derecesine ulaşmadığını iddia edenlere üç aşamalı cevap vermektedir. İlk olarak bu rivâyetin Kur'ân'ın cem ve çoğaltılmasını eleştirdiğine değil kendini bu işin liderliğine daha layık gördüğüne delalet ettiğini belirtmektedir. Ancak bu durum yine de Zeyd'i bu yetkiye hiç layık görmediği anlamına gelmemektedir. Bu göreve özellikle halifelerce takdir edilen vasıflara sahip Zeyd b. Sâbit'in getirilmesinin ardından, Hz. Osman'ın Zeyd'in yanına görevlendirdiği üç kişiyi sahâbenin çoğu murakabe altında tutmuştur. Zürkânî sahih olsa dahi rivâyetin Kur'ân'ın çoğaltılmasına değil bunu yapan ekibin oluşturulmasına bir itiraz olabileceğini belirtmektedir. Zürkânî, İbn Mes'ûd'un Zeyd'den büyük olup kendisi müslümanken Zeyd'in babasının kâfir olmasının da yine Zeyd'in kişiliğine ya da bu işe ehil olmadığına dair bir eleştiri olarak kabul edilemeyeceğini ilk açıklamanın sonunda ayrıca belirtmektedir.

İkinci olarak bu rivâyetin sıhhati ve Kur'ân'ın çoğaltılmasına karşı çıkması bir an olsun kabul edilse bile, İbn Mes'ûd'un bu eleştirisini sonuna kadar sürdürmediği, kendi

³⁹⁶ İbn Ebî Dâvûd, *Mesâhif*, 30.

mushafını yakıp, Hz. Osman'ın çoğalttığı mushafı esas almasından anlaşılmaktadır. Bir diğer delil de daha önce zikredildiği gibi Âsım kıraatinin ondan nakledilmesidir.

Üçüncü olarak tüm bu yaptığı savunmalar bir kenara bırakılıp İbn Mes'ûd'un eleştirisi ve itirazı vuku bulmuş olsa dahi Kur'ân'ın tevâtürle gelişine bunun bir hâlel getirmeyeceğinin açık olduğunu belirten Zürcânî, tevâtürün şartları arasında “bir kişinin bile karşı çıkmaması” gibi bir kaydın olmadığını zikrederek görüşünü sağlamlaştırmaktadır. Sahâbeden büyük çoğunluğun halifeler ile ortak karar verdiği bu işlemlere bir kişinin muhalefetine zarar vermeyeceğini belirtmektedir.

• Zeyd b. Sâbit'in Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ın iki kapak arasına toplanması sırasında **Tevbe Sûresi'nin sonundaki iki âyetini sadece Ebû Huzeyme el-Ensârî'de** bulunduğunu ve Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın çoğaltılması sırasında **Ahzâb Sûresi 23. âyetini kaybedip sadece -şahitliği Resûlüllah (s.a.v.) tarafından iki şahit yerine denk tutulan- Huzeyme b. Sâbit'ten bulabildiğini** beyan etmesini tevâtüre hâlel getiren bir açıklama olarak kabul edenlere Zürcânî, gerekli cevapları vermektedir. Tevbe Sûresi'ndeki son iki âyet sadece Ebû Huzeyme'nin şahitliğiyle değil, çoğu sahâbenin ezberinde var olmasıyla sabittir. Yazılı olarak ise sadece Ebû Huzeyme'de bulunmaktadır. Yazılı belge tevâtürün bir şartı değildir. Tevâtürde aslanan yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun yazılı belgeleri olmasa dahi ittifakla rivâyet etmesidir. Yazılı belgenin olması tevâtür temelinde güveni artıran bir saik olmaktadır.

Ahzab Sûresi'ndeki âyetle ilgili hadisede Zürcânî, “kaybettim” kelimesinin semantiğine de değinerek rivâyeti değerlendirmektedir. Kaybetmesi Zeyd'in aslında ezberinde olup bu âyeti bildiğini göstermektedir. Yazılı halini kaybetmiş olan Zeyd, daha sonra bunu ancak Huzeyme'de yazılı olarak bulabilmiştir. Her iki rivâyet Zürcânî'ye göre bu âyetlerin mütevâtir olmadığına dair bir fikir vermemektedir. Sadece Ebû Huzeyme ile Huzeyme'nin o an ezberlerine gelmiş olmalarının da durumu değiştirmeyeceğini belirten Zürcânî, ilk onların hatırlattıklarını sonrasında sahâbenin hatırladıklarını, yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bu topluluğun ortak kanaatiyle bu âyetlerin mushafa alındığını ifade etmektedir. Kur'ân'ın 114 sûreden müteşekkil olduğunu belirten İbnü'l-

Cevzî de Fatiha, Muavvizeteyn ve Tevbe sûrelerinin bir bütün olarak bu sayıya dâhil olduğunu beyan etmektedir.³⁹⁷

● Zürkânî, son iddiada ise âyetlerin ilk yıllarda kemik, deri vs. **malzemenin üzerine yazılması, büyük bir bölümünün sahâbe tarafından ezberlenmesi, kıraatlerde farklı lafız ve manalara rastlanması** sebebiyle elimizdeki Kur'ân'ın levh-i mahfuzdaki hali olmadığını ve İbn Ömer'in "Sizden hiç kimse Kur'ân'ı tamamen öğrendim demesin. Çünkü onun büyük bir kısmı kayıptır. Ancak Kur'ân'ın kalanını öğrendim desin" rivâyetiyle destekleyerek **Kur'ân'ın tam manasıyla bugüne ulaşmadığını**, büyük ihtilafları barındırıp sahih metnini kimsenin bilmediğini iddia edenlere aynı kararlılıkla cevap vermektedir. Âyetlerin çeşitli malzemeye yazılıp büyük bir kısmının ezberlenmesinin tek bir sorun bile teşkil etmeyeceğini öncelikle belirtmektedir. Nitekim bununla ilgili aslî bir delil sunmamalarını da eleştiri sebebi gören Zürkânî, malzemelerin yazıya elverişli olmadığı iddiasının da yersiz olup o günün imkânlarıyla yassı ve parlak olanların kullanıldığını belirtmektedir. Bazen yazı bazen ezber kullanılıyormuş vehminin uyandırılmaya çalışılmasına karşılık birçok sahabinin mushafı olup yine çoğu tarafından ezbere bilindiğine dair rivâyetlerin varlığına dikkat çekmektedir. Kırâat farklılıklarıyla ilgili açıklamaları ilgili bölümlerde verdiğini belirten Zürkânî, bu farklılıkların çeşitli kabilelere telaffuz için kolaylıklar olmasının Kur'ân için bir kusur sayılamayacağını yinelemektedir.

İbn Ömer'e dayandırılan rivâyetin asılsız olduğunu belirten müellif, rivâyetin en fazla mevkuf olabileceğine dikkat çekerken tevâtürle gelen Kur'ân karşısında senedi belirsiz mevkuf bir rivâyetin değerinden söz edilemeyeceğini beyan etmektedir. İddianın son kısmını baş kısmından daha çirkin bulduğunu belirten Zürkânî, senetten yoksun uydurma haberle belirttikleri bu iddiayı iftira olarak değerlendirmektedir. Kur'ân'ın batıldan uzak, sağlam bir kitap olduğunu vurgulayan Fussilet Sûresi 41-42. âyetleriyle ve sözlerini destekleyen Muhibbullâh b. Abdişşekûr el-Bihârî'nin (ö. 1119/1707) fıkıh usûlüne dair *Müselleme's-Sübût* adlı eserinden bir alıntıyla bu iddiaya cevabını tamamlamaktadır.³⁹⁸

³⁹⁷ İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 234.

³⁹⁸ Bk. Zürkânî, *Menâhil*, 173.

2.1.13. Resmü'l-Mushaf, Kur'ân'ın Noktalanması ve Harekelenmesi

İniş sürecinde kayda geçirilmesinin ardından Kur'ân, iki kapak arasına toplanıp Hz. Osman döneminde istinsah edilerek çeşitli eyaletlere dağıtılmıştır. Bundan sonra hayat bulan Kur'ân imlâsının tekâmül süreci epeyce kapsamlı bir mevzudur. Gelişimini takip edip konuyu çok yönlü olarak incelemek mümkün görünmektedir. İbn Teymiyye'nin ele almayıp İbnü'l-Cevzî'nin kısaca bahsettiği³⁹⁹ bir mesele olan “resm”i müellifimiz geniş yer vererek açıklamaktadır. Zürcânî konuyu onuncu mebhasta/bölümde dört ana başlık altında incelemektedir. Bu başlıklar yazı, Resmu'l-Mushaf, şüphelere verilen cevaplar, mushaflar hakkında detaylı bilgilerden müteşekkildir.

Vahyin gelişinden önce Arapların yazı yazmayı bilmeyen ümmî bir kavim olduğunu belirten Zürcânî, içlerinden çok az kişinin okuma yazma bildiğini ifade eder. Bu kişilerin de İslâmiyet gelmeden hemen önce yazıyı öğrenmiş olmaları sanki Kur'ân'ın yazılmasına, ezberlenmesine, nübüvvet ve vahyin tescillenmesine olanak sağlayan ilahî bir mucize olmuştur.⁴⁰⁰

Tarihçiler Mekke'de Kureyşliler'in yazıyı ilk olarak Harb b. Ümeyye b. Abdişems'ten aldıkları hususunda neredeyse fikir birliği içerisindeyler. Zürcânî'nin Ebû Amr ed-Dânî'den (ö. 444/1052) alıntı yaparak İbn Abbâs'a yazının menşei sorulduğunda verdiği uzun cevapla Hûd'a (a.s.) dayanan bir silsileyi naklettiği görülmektedir.⁴⁰¹

Tarihçiler arasında yazıyı Harb'in kimden aldığı hususunda ihtilaf mevcuttur. Arap yazısının ortaya çıkışıyla alakalı en çok zikredilen rivâyette de birtakım tutarsızlıklar mevcuttur. Bu rivâyete göre Tayy kabilesine mensup olan Murâmir b. Murre, Eslem b. Sidre ve 'Âmir b. Cidre Arap yazısının mucitleridir. Süryânî alfabesini örnek almışlardır.⁴⁰² Bu kişilerden ilki harflerin formlarını ve faslı, ikincisi ittisali, sonuncusu da i'câmı bulmuştur. Ardından Hîreliler bunlardan öğrenip Enbârlılar'a öğretmişlerdir. Böylece icat edilen yazının yayılması gerçekleşmiştir.⁴⁰³

³⁹⁹ Bk. İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 220-232.

⁴⁰⁰ Zürcânî, *Menâhil*, 214.

⁴⁰¹ Zürcânî, *Menâhil*, 214.

⁴⁰² Zürcânî, *Menâhil*, 214.

⁴⁰³ Kemal Tuzcu, “Arap Yazısının Ortaya Çıkışı”, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları* 2 (Haziran 2001): 158-165.

Kaynakların genelinde baskın olan kanaate göre Arap yazısı Himyerî ya da Müsned diye isimlendirilen Yemen kaynaklı bir yazıdan türemiştir.⁴⁰⁴ İbn Haldûn *Mukaddime*'sinde yazının nasıl yayıldığından bahsetmektedir. Buna göre Tebâbi'a devletinin genişlemesi ve refah seviyesinin yükselmesine paralel olarak Himyerî yazısı da son derece gelişmiştir. Yemenliler bu gelişmiş yazıyı izin almadan kimseye öğretmiyordu. Fakat sonraları Tebâbi'a ile Hîre'deki Münzir ailesi arasında bir akrabalık oluşmuş ve Arap egemenliği Irak'ta tekrar ihdas edilmiştir. Bu nedenle yazı artık Hîre'ye intikal etmiştir. Ardından Taif'e ve Kureys'e geçmiştir. Yazıyı Hîrelilerden Süfyan b. Ümeyye veya Harb b. Ümeyye zikri geçen Eslem b. Sidre'den talim etmiştir.⁴⁰⁵

Farklı bir rivâyette ise Arap yazısının yine Müsned'den türediği belirtilmiştir. Kesme, koparma manasında “الجزم” (Cezm) olarak isimlendirilmiştir. Zikri geçen Murâmir yazıyı Müsned'den keserek ayırmış ve buna da “Cezm” denmiştir.

Medine'de ise Yahudiler yazıyı biliyor ve çocuklara öğretiyorlardı. On civarında Müslümana da yazıyı öğretenler Yahudilerdir.⁴⁰⁶ Zeyd b. Sâbit de Resûlullah'ın (s.a.v.) emriyle Yahudi yazısını öğrenmiştir.

Yine tarihçilere göre Asr-ı saâdet'te Arapların yazısı, günümüzdeki gibi muntazam değil, bilakis harekesiz ve noktasızdı.⁴⁰⁷ Vahyin gelişiyle Arapların ümmîliğiyle mücadele başladı. Yazının durumu yüceltildi. Zürcânî burada Alâk Sûresi ilk âyetlerinde yer alan “kalemle öğretme” meselesine değinir. Kalemle yazılan şeyin Kur'ân âyetleri olmasıyla yazının ve kalemın şereflendirildiği yorumunu yapar. Aynı şekilde Kalem Sûresi ilk âyetlerinde vurgulanan da kalem ve yazdıklarıdır. Okuma ve yazmanın önemine binâen Resûlullah (s.a.v.) Bedir Savaşı'nda esir düşen 60 müşriği okuma-yazmayı öğretme karşılığında serbest bırakmıştır. Âyetlerin teşviğinin ardından esirlere uygulanan bu şartlı hürriyet ümmî bir halkın ümmîliklerinin genel olarak sona ermesindeki nihaî nokta olmuştur.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ Bk. Nihad Çetin, “Arap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 276-309.

⁴⁰⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trc. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul 1991), 2: 411.

⁴⁰⁶ Zürcânî, *Menâhil*, 215.

⁴⁰⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 88.

⁴⁰⁸ Zürcânî, *Menâhil*, 215.

Resûlullah'ın (s.a.v.) ümmî olup olmadığı ile ilgili âlimlerce çeşitli kanaatler belirtilmiştir. Ümmî olduğunu savunanlar Kur'ân'ın i'câzına bir delil olarak bu durumu sunmuşlardır. Ümmî olmadığını savunanlar da ilgili rivâyetlerin iyi bir okuryazar olmadığıyla alakalı olduğunu iddia etmişlerdir. Zürkânî, Âlûsî'nin beyanına göre Begavî'nin de bu görüşte olduğunu aktarmaktadır.⁴⁰⁹ Bu iki görüşün ortasını bularak hareket edenler de olmuştur. Zürkânî, ümmî olduğuna dair delillerin daha kesin olduğunu, ancak diğer delillerin de önemli olduğunu vurgulayarak her iki görüşün ortasını bularak hareket etmenin daha isabetli olacağını ifade etmektedir.⁴¹⁰ Zürkânî'ye göre Resûlullah (s.a.v.) vahyin geldiği ilk zamanlarda ümmî idi; ancak peygamberliğinin son dönemlerinde ümmî değildi. Nitekim hangi sûrede hangi âyetin nereye yazılacağını bizzat kendisi gösteriyordu.⁴¹¹

Hiz. Osman döneminde farklı eyaletlere nakledilecek olan mushafları istinsah etme sebebiyle tesis edilen dört kişilik komisyon, Kur'ân metninin yazımı noktasında halifenin de onayladığı özel bir yöntem geliştirdi. Âlimler bu yöntemi terminolojide “Resmü'l-Mushaf” olarak adlandırmışlardır. Zürkânî'ye göre aslolan başta kelimelerin telâffuz edildiği gibi resmedilmesiye Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflar tam olarak buna mutabık kalamamıştır.⁴¹²

Mushafın yazım ve hattı ile alakalı eserler hattı iki yönden ele almıştır:

1. Hatt-ı kıyasî: Sözcüğün telaffuz edildiği haliyle yazılmasıdır.
2. Hatt-ı ıstılâhî: Mushaflardaki imlâ şeklidir. Resm-i Osmânî'nin kıyasa muhalif hususiyetleridir.

Kur'ân sözcüklerinin kahir ekseriyeti hatt-ı kıyâsî tarzında yani telâffuz edildiği haliyle yazılmıştır: “نستعين - الحمد / elhamdü - neste'inü - ne'büdü” örneklerinde olduğu gibi. Buna karşılık birtakım kelimeler, telâffuzundan veya sonradan tesis edilen imlâ kaidelerinden biraz değişik olarak (“زكاة / zekât” kelimesinde olduğu gibi) yazılmıştır.

⁴⁰⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 216.

⁴¹⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 217.

⁴¹¹ Zürkânî, *Menâhil*, 217.

⁴¹² Zürkânî, *Menâhil*, 218.

Bu durum, mushafa özgü bir hususiyet olarak kabul görmekte ve hatt-ı ıstılâhî adını almaktadır.⁴¹³

Hiz. Osman (r.a) döneminde cem edilen mushafın belli başlı kaideleri vardır:

1. Hazif: Kimi harfler telâffuzda olduğu hâlde yazıda bulunmamaktadır. Örneğın الرحمن / er-rahmân kelimesinin telâffuzu esnasında elif varken yazılışında bulunmamaktadır.

2. Ziyâde: Kimi harflerin telâffuzda yokken yazıda mevcut olması. Örneğın مائة / mietün” sözcüğünde elif, أولوا / ülû” sözcüğünde “vav” harfi telâffuzda bulunmadığı hâlde yazılmıştır.

3. Hemze: “Hemze” bazı âyetlerde “vav” üzerinde bazı âyetlerde “ya” üzerinde yazılmıştır.

4. Bedel/ibdâl: Kimi harflerin farklı bir harfe dönüştürölerek yazılması. Örneğın İnsan Sûresi dördüncü âyetinde “selâsile / سلاسل” kelimesi tenvinden bedel elif ile yazılmıştır.

5. Vasıl: Kimi edât ve harflerin birleştirilmesi manasına gelmektedir. Örneğın “an-mâ” edatları (A‘râf 7/166 hâriç) Kur‘ân‘da bitişik yazılmıştır. Keza “in-mâ” (Ra‘d 13/40 hâriç) edâtları da vasledilerek yazılmıştır. Öte yandan “en-lâ” lâfzı nadiren munfasıl olarak yazılsa da genelde “أل” halinde bitleştirilerek yazılmıştır.

6. Fasıl: Birtakım edât ve harflerin ayrılması manasına gelmektedir. Keza “fî-mâ” lafzı kimi yerlerde ayrık yazılmıştır. Öte yandan “enne-mâ” edâtları çoğunlukla bitleştirilmişken iki yerde ayrık olarak “أل ما” şeklinde yazılmıştır.

7. Bazı kelimelerin birden fazla kıraatle okunmaya elverişli olması: Fâtiha Sûresi üçüncü âyetinde “ملك” kelimesinin “mâlik” ve “melik” okuyuşlarının olması gibi.⁴¹⁴

Resmü‘l-Mushaf‘ın özelliklerini ve faydalarını Zûrkânî şöyle sıralar:

• Mümkün mertebe çeşitli kıraatlere delalet etmesidir. Bilindiğı gibi Kur‘ân, Hiz. Osman zamanında nüshalar halinde istinsah edilip çeşitli bölgelere dağıtılmıştır. İşte bu

⁴¹³ Mesut Okumuş, “Kur‘ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 7.

⁴¹⁴ Zûrkânî, *Menâhil*, 220.

Mushaflar Peygamberimiz’e (s.a.v.) isnad edilen muhtelif kıraatleri uhdesinde barındırması için harekesiz ve noktasız olarak çoğaltılmıştır.

- Örtülü birtakım manalara delalet etmesidir. Zâriyât 47. âyette “أَيَّدِي / eydin” kelimesinin çift “ya” ile yazılması Allah’ın kudretinin yüceliğini ifade etmektedir.
- Harekenin aslında hangi harften dönüştüğüne delalet etmesidir. Örneğin “زَكَاةً / zekât” kelimesi elif ile okunmasına rağmen “elif”in “vav”dan dönüştüğü bilinmelidir.
- Çeşitli manalara gelebilecek durumu bir manada sabitlemektir. Birçok yerde gelen “em-men” tabiri ayrı yazıldığında “مَلَّ” kelimesi manasındadır, bitişik yazıldığında aynı manayı vermemektedir.⁴¹⁵
- Bazı fasih olan lehçelere delalet eden kelimelerin o lehçelere göre imlâ edilmesidir. Tay lehçesinde “kapalı tenis tâ / ة”sının “açık tâ / ت” olarak yazılması gibi.
- Osmânî hattıyla insanlar Kur’ân’ı yazıdan değil güvenilir kâîrlerden almaya sevk edilmektedir. Özellikle “revm” ve “işmam” gibi tecvit kaideleri bunu göstermektedir. Çünkü bu hat genel itibariyle konuşmaya mutabık değildir. Sika râvîlerden oluşan bir senetle kıraatlerin Resûlullah’a (s.a.v.) intikali de başka milletlere verilmemiş bir özelliktir. Nitekim İbn Haldûn’un da belirttiği gibi Yahudi ve Hıristiyanların kendi kutsallarını senetteki son halka olarak Şemun ve Pavlus’tan daha ileriye dayandırmaları mümkün değildir.⁴¹⁶

Resmü’l-mushafın tevkîfliği konusunda üç temel görüş vardır. Bir kısım âlimler Hz. Osman’ın çoğalttığı mushafların imlâsının, dolayısıyla resmü’l-mushafın tevkîfliğini kabul etmişlerdir. Bu imlâya göre hareket etmenin de vacip olduğu hükmüne varmışlardır. Nitekim Resûlullah (s.a.v.) bizzat kendisi yazdırıyordu. Hatta kâîbe mürekkebi ve kalemi yazıya hazır hale getirmesi, “be” harfini biraz uzatıp “sin” harfinin dişlerini belirginleştirmesi, “rahmân”ı uzatıp “rahîm”i güzelleştirmesi, hatırlamasını kolaylaştırması için sol kulağına kalemi koyması tavsiyelerinde bulunmuştur.⁴¹⁷ Sahâbe Hz. Ebû Bekir’in tedvin faaliyetine de karşı çıkmamış aksine bu konuda icmâ edilmişti.

⁴¹⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 221.

⁴¹⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 222.

⁴¹⁷ Kadı İyaz, Ebü’l-Fazl b. Musa, *eş-Şifâ’ bi ta’rîfi hukûki’l-Mustafâ*, thk. Ali Mahmud el-Becâvî, (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1404/1984), 1: 506; Zürkânî, *Menâhil*, 222.

Tevkîfî olduğunu düşünen bazı âlimler imam mushafın ihtiva ettiği imlâ özelliklerinde bir takım sır ve derin anlamların peşine düşmüşlerdir. Bu yazının nice hikmet ve derinlikler ile dolu olduğunu iddia etmişlerdir. Hatta hiçbir zaman bu imlânın hilafına hareket edilemeyeceğini savunmuşlardır. Endülüs'te yetişen Ebû'l-Abbas Merrakûşî (ö. 721/1321) bu düşüncede olan âlimlerdendir.⁴¹⁸ Merrakûşî, Hz. Osman mushafında aynı kelimelerin ayrı yerlerde farklı biçimlerde yazılmasını, o devirdeki yazı, malzeme ve tekniğin şartlarına bağlamamıştır. Bilâkis bir kısım sır ve hikmetlere binâen bunun yapıldığını ileri sürmüştür. Merrakûşî ile aynı görüşü paylaşan âlimler günümüz yazısıyla mushaf imlâ etmenin mümkün olamayacağını savunmuşlardır. Meselâ bunun cevâzıyla ilgili kendisine yöneltilen soruyu, İmam Mâlik (ö. 179/795) “Câiz değildir. Kur'ân, sadece ilk kaydedildiği hal üzere yazılabilir” şeklinde cevaplamıştır. İlgili rivâyeti aktaran Ebû 'Amr ed-Dânî, kendi yaşadığı döneme değin hiçbir âlimin bu hükmün hilafına bir şey söylemediğini, aksine hepsinin ittifak ettiğini belirtmektedir.⁴¹⁹ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise daha sert bir tavır sergileyerek⁴²⁰ özellikle (med) kendinden önceki harfî uzatan “ye” (ي), “vav” (و), elif (ل) harflerinin yazımında vb. meselelerde Osman Mushafı'nın yazımına aykırı davranmanın haram olacağına hükmetmiştir.⁴²¹ Zürkânî bu görüşü savunanlara yer verirken diğer mezhep âlimlerinin haram demese de hoş görmediklerini belirttiklerini ifade etmektedir.⁴²² Yine Beyhakî (ö. 458/1066) zaten istinsah komitesine her yönden itimat edilebilecek olmasının, güncel mushaf yazımında da dikkate alınarak hiçbir değişikliğe gidilmemesine sebep teşkil ettiğini söylemiştir.⁴²³

Az sayıda âlimin savunduğu ikinci görüşe göre ise gelişip Hz. Osman hattından küçük farklılıklar arz eden imlâyâ göre mushaf yazmanın cevazı mümkün olmalıdır. Nitekim resmü'l-mushafa saygı göstermekle birlikte, gelişen yazının bazı yanlış yazım ve okumalara sebep oluşturmaması, aksine maslahata binâen tilavetin kolaylaşması için bu kaçınılmazdır. Bu gruptaki âlimler mushafların imlâsının tevkiî olmadığını söyleyerek bunlara mutabık kalmanın da zorunlu olmadığına hükmetmişlerdir. Kadî Ebû Bekir el-Bâkîllânî (ö. 403/1013), İbn Haldûn ve İzzüddîn b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) bu fikri

⁴¹⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 221.

⁴¹⁹ Ebû Amr ed-Dânî, *Mukni' fî resmi mesâhifi ehli'l-emsâr* (Kâhire, ts.), 19; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 459.

⁴²⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 223; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 89.

⁴²¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 461.

⁴²² Zürkânî, *Menâhil*, 224.

⁴²³ Zürkânî, *Menâhil*, 224.

kabul edenlerdendir. Abdullah b. Mübârek'ten alıntı yapan Zürkânî, bu görüşte olanlara karşı resmî'l-mushafın belâgat açısından derin manalara sahip olduğunu delillendirmeye gitmektedir.⁴²⁴

Son grupta yer alan âlimler ise bu görüşlerin haricinde bir yol takip ederek mushafların yazılmasında itidalli olmayı yeğlemişlerdir. Zerkeşî (ö. 794/1392) ile Subhî es-Sâlih (ö. 1407/1986) ve 'Iz b. Abdüsselâm bu mutedil olan âlimlerdendir.⁴²⁵ Zürkânî'nin de görüşü bu yöndedir.⁴²⁶ Bu görüşte olanlar imkân nispetinde ilk imlânın hassasiyetle muhafaza edilmesi gerektiğini ifade etmektedirler. Öte yandan maslahata binâen kolaylaştırmak ve yapılabilecek hataları önlemek için güncel yazının kullanılmasının bir mahsur doğurmayacağını bildirmişlerdir.

Mushaflar Hakkında Tafsilat: Bilindiği gibi Hz. Osman zamanında çoğaltılan mushaflar, yedi harfe göre okuyuşu muhtevasında barındıracak şekilde hareke ve noktadan berî olarak imlâ edilmiştir. Öte yandan istinsah edilen mushafların kendi aralarında bazı küçük farklılıklar da bulunmaktadır.⁴²⁷ Bunun nedeni ise, Hz. Peygamber'den nakledilen sahih kıraatlerin hepsinin korunmak istenmesi, sadece bir imlâ ile gösterilmesi ihtimali taşımayanların istinsah edilen mushaflara bölüştürülmesi şeklinde izah edilmiştir.⁴²⁸ Dahası, mushafların harekesiz ve noktasız yazılması sahih senetlerle Resûl-i Ekrem'e (s.a.v.) dayanan çeşitli okuyuşlara ortam sağlamıştır.⁴²⁹

Kaynaklarda geçtiği üzere “tâbût” sözcüğünün “ت” (tâ) ile mi yoksa “ة” (tâ) ile mi sonlandırılacağı hususunda komisyon ihtilafa düşmüştür. Komisyon başkanı Zeyd b. Sâbit yuvarlak, diğer komisyon mensupları açık tâ ile yazılmasını istemişlerdir. Durum Hz. Osman'a arz edilince Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle nâzil olduğunu belirterek “ت” (tâ) ile yazılmasını istemiştir.⁴³⁰ Bu olaydan da anlaşıldığı gibi Kur'ân'ın imlâsında birlik sağlanırken kıraat çeşitliliklerine de kısıtlama getirilmiş oldu. Nitekim bu imlâyla örtüşmesi, bir kıraatin muteberliğini ortaya koyan üç kaideden biri olmuş, bunlardan

⁴²⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 225-226.

⁴²⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 460; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 222.

⁴²⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 227.

⁴²⁷ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 39-49; Dâni, *Mukni'*, 102-114.

⁴²⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 234.

⁴²⁹ Mehmet Emin Maşalı, “Mushaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 31: 254.

⁴³⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 455; Zürkânî, *Menâhil*, 235.

birini taşımayan okuyuşlar şâz sayılmıştır. Bu kaideler İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) tarafından, “Bir vecih ile de olsa Arapça’ya, takdiren de olsa Osman mushaflarından birine uyum sağlayan ve sahih bir isnadla gelen kıraatlerin reddedilmesi câiz değildir” şeklinde ifade edilmiştir.⁴³¹ Zürcânî burada ısrarla mushafın tevâtüren gelişi ve yedi harf üzerine cem edilişi üzerinde durmaktadır. İlk kez açık olarak Süyûtî’nin eserindeki otuz yedinci nevini konuya kaynak olarak göstermektedir.⁴³²

Bu girişi yaptıktan sonra Zürcânî, mushaf ve suhuf kelimelerinin manalarına açıklık getirmeye çalışır. “Suhuf” sayfa anlamına gelen “sahîfe” kelimesinin cemisidir. Kelime manası açısından mushaf sözcüğü “bir araya getirilip bağlanmış yazılı sayfalar” demektir. Terim anlamıyla “Mushaf” kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm âyetlerinin iki kapak arasında (deffeteyn) toplanmış hali manasındadır. Bu iki kelimenin kullanımına titizlik gösteren Zürcânî’ye göre⁴³³ Kur’ân Hz. Ebû Bekir döneminde sayfalar halinde “suhuf” olarak cem edilmiştir. Bu cem esnasında âyetlerin tertibi tam olmakla beraber sûrelerin tertibi tam değildir. Hz. Osman döneminde ise “Mushaf” olarak cem edilmiş olan Kur’ân-ı Kerîm’in âyet ve sûreleri de kusursuz olarak tertib edilmiştir.⁴³⁴

Halife Hz. Osman döneminde yazılıp farklı bölgelere ulaştırılan Kur’ân nüshaları “mesâhif-i Osmâniyye” diye meşhur olmuştur. Ayrıca Hz. Osman’ın kendisi adına muhafaza ettiği nüsha “imam mushaf” adıyla anılmıştır.

Bu mushafların kaç tane olduğu ve hangi bölgelere gönderildiği hususunda farklı rivâyetler bulunmaktadır.⁴³⁵ Aralarındaki imlâ farklılıklarını bildiren nakiller temel kabul edilirse, mushafların en az altı tane olduğu bilgisi kesinleşir. Zürcânî’ye göre en kabule şayan görüş budur.⁴³⁶ Hemen hemen tüm kaynaklarda Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam nüshalarına atıf yapılmış, bunlara ilaveten “imam mushaf”tan da bahsedilmiştir. Bir kısım rivâyetlerde yer alan Yemen, Bahreyn, Mısır ve el-Cezîre’ye gönderilen⁴³⁷ mushaflar ile ilgili imlâ farklılıkları ve kıraat imamlarının ihtilâflarından bahsedilmemiştir. İbn Hacer ve Süyûtî’nin mushaf sayısını beş olarak zikretmelerini de

⁴³¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî kıraati'l-‘aşr* (Beyrût, ts.), 1: 9.

⁴³² Zürcânî, *Menâhil*, 235.

⁴³³ Zürcânî, *Menâhil*, 154.

⁴³⁴ Zürcânî, *Menâhil*, 235.

⁴³⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 75.

⁴³⁶ Zürcânî, *Menâhil*, 236.

⁴³⁷ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 34.

imam mushafını hariç tutmalarına bağlamaktadır. Zürkânî zikri geçen âlimlerin altı yerine beş demelerinin lafzî bir ihtilaf olduğunu, gerçekte imam mushafıyla altı adet mushafın istinsah edildiği görüşünde olduklarını savunmaktadır.⁴³⁸ Zerkeşî'ye göre ise mushafların sayısı dörttür.⁴³⁹ Subhî es-Sâlih'e göre istinsah edilen mushafların sayısı yedidir.⁴⁴⁰

Hiz. Peygamber'in muallim uygulaması kabilinden Hiz. Osman da Mekke'ye Abdullah b. Sâib'i, Basra'ya 'Âmir b. Kays'ı, Suriye'ye Muğire b. Şihâb'ı ve Kûfe'ye de Ebû Abdurrahman es-Sülemî'yi mushafları okuyacak ve okutacak kâriler olarak göndermiştir.⁴⁴¹ Hiz. Osman'ın konuya gösterdiği ihtimamının ve kıraat meselesine yaklaşımının ciddiyeti, bu uygulamasından anlaşılmaktadır.⁴⁴²

Zürkânî, Hiz. Osman döneminde istinsah edilen mushafların günümüze kadar ulaştığına dair kesin bir delile rastlamadığını beyan etmektedir.⁴⁴³ Bununla beraber İbnü'l-Cezerî'nin Mısır ve Şam'a gönderilen mushafları gördüğünü aktarmaktadır. Zürkânî ayrıca Hiz. Osman dönemi mushafı oldukları iddia edilen bazı mushafların imlâ farklılığı ve ta'şir, hiziplendirme vb. özelliklerinin olması dolayısıyla o döneme ait olamayacağını vurgulamaktadır. Mushaflarla ilgili her konuda olduğu gibi Kur'ân'ın güvenilirliği konusunda hassas davranan Zürkânî'ye göre istinsah edilen nüshaların günümüze ulaşmaması elimizde bulunan Kur'ân'ın tevâtüren gelişine hâlel getirmemektedir.⁴⁴⁴

Mushaf'ın Harekelenmesi ve Noktalanması: Fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında çeşitli lehçe ve dillere mensup çok sayıda insanın Müslüman olması birtakım değişimleri de kaçınılmaz kılmıştır. Bu adaptasyon süreci dilde "lahn" denen bozulmayı beraberinde getirmiştir. Noktasız ve harekesiz yazım mushafların tilâvetinde okuyucuları hataya sürükleyen en büyük etken haline gelmiştir. Dolayısıyla bu konuya bir düzenleme getirme gereksinimi hâsıl olmuştur.

Kur'ân'ın harekelenmesinden bahseden kaynaklara göre, mushafları harekeleme faaliyetine başlayan ilk şahıs Hiz. Ali'nin (ö. 40/660) öğrencisi Ebü'l-Esved ed-Düelî'dir

⁴³⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 236.

⁴³⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 303.

⁴⁴⁰ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 69.

⁴⁴¹ Zürkânî, *Menâhil*, 236.

⁴⁴² Okumuş, "Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", 10.

⁴⁴³ Zürkânî, *Menâhil*, 237.

⁴⁴⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 237.

(ö. 69/688). Zerkeşî ise Kur'ân'ı ilk noktalayanın Ebü'l-Esved olduğunu aktarır. Öte yandan ilk harekeleyenin de Halil b. Ahmed (ö. 175/791) olduğunu belirtir.⁴⁴⁵ Zerkeşî'ye göre zaten noktalama ve harekeleme uygulaması, o dönemde de herkesin malumu olan ve kökleri geçmişe kadar uzanan işlerdendi. Ancak Zürkânî, Ebü'l-Esved ed-Düelî'den önce noktalamanın bilinip bilinmediğine dair iki görüşü de vererek bir tercihte bulunmamaktadır.⁴⁴⁶ Bununla beraber Zürkânî de Zerkeşî, Süyûtî ve Subhî es-Sâlih'in yaptığı gibi mushafı ilk noktalayan kimseler hakkındaki görüş farklılıklarına⁴⁴⁷ değinmeden tercihini Ebü'l-Esved ed-Düelî'den yana kullanmaktadır.⁴⁴⁸ Bazı rivâyetlerde mushafın noktalanması Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/713) döneminde (65-86/695-713) Haccâc'ın (ö. 95/713) Irak valiliği sürecinde (75-95/695-713) olmuştur. Sultanın fermanı ve Haccâc'ın da önerisiyle Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin talebeleri Nasr b. 'Âsım (ö. 89/708) ve Yahya b. Ya'amer (ö. 90/708'den önce) noktalamıştır. Zürkânî'ye göre Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin uygulaması daha ferdî planda olup, Abdülmelik b. Mervân'ın noktalama hareketi daha geniş ve resmî bir durum arz etmektedir.⁴⁴⁹

Düelî'nin mushafları nasıl bir sebep ile noktaladığına daha doğrusu harekelediğine ilişkin çeşitli rivâyetler nakledilmektedir. Bunlardan birinde Basra valisi Ziyad b. Ebîhi (ö. 53/673) döneminde (44-53/664-673) Ebü'l-Esved ed-Düelî kendisine noktalamayla ilgili götürülen teklifi reddedince vali onu ikna etmek için bir çare düşünmüştür. Bir kişiden Ebü'l-Esved'in önünden geçerken Tevbe Sûresi'nin 3. âyetinde bulunan “أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ” âyetinin son kelimesini “ve resûlihi” şeklinde okumasını istemiştir. “Allah müşriklerden ve Resûlünden uzaktır” anlamına tahvil olunan âyetin bu yanlış okunuşu, Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin teklifi kabul etmesine sebep olmuştur. Valinin kendine bu iş için tahsis ettiği 30 kişiden birini seçerek uygulama için kırmızı mürekkep kullandırmıştır. Fetha için harfin üzerine, kesre için alt kısmına, zamme için ön tarafına bir nokta; gunneli yerlerde yani tenvin için de iki nokta koymasını istemiş ve mushafı bu hal üzere tamamlatmıştır.⁴⁵⁰ III. (IX.) asrın sonlarında yazının daha da ilerlemesiyle şeddeli harf için paranteze benzeyen bir işaret, vasıl elifi için öncesindeki harfin

⁴⁴⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 459.

⁴⁴⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 238.

⁴⁴⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 459; Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 290; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 77; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 91.

⁴⁴⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 238.

⁴⁴⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 238.

⁴⁵⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2: 45.

harekesine göre üstüne, altına veya ortasına bir çizgi konmuştur.⁴⁵¹ Birçok engel ve zorlamalarla karşılaşılrsa da mushaf şekli açıdan bugünkü halini almıştır.

Noktalama işinin hoş karşılanmaması çok erken zamanlarda İbn Mes'ûd'un "Kur'ân'ı tecrit edin ve ona bir şey karıştırmayın" sözünü sarfettiğinde başlamıştır.⁴⁵² Ancak zaman ilerleyip şartlar değiştikçe bu faaliyetin faydalı olacağı anlaşıldığında cevaz verilmiş hatta müstehap olduğu kanaati de yerleşmiştir.⁴⁵³ Nevevî'den alıntı yapan Zürkânî, noktalamanın cevazına dair şöyle demektedir: "Âlimlere göre mushafın noktalanması ve harekelenmesi müstahaptır. Zira bu, hatalı okunmaktan onu muhafaza eder. Bazı âlimlerin noktalamadan kaçınmaları kendi zamanlarında Kur'ân'ın herhangi bir değişime tabi olmasından çekinmelerindendi. Günümüzde böyle bir çekinceye mahal yoktur. Noktalama ve harekeleme uygulaması, makbul muhdeslerdendir (sonradan yapılan)".⁴⁵⁴

Mushafların cüz, hizip, ta'sîr ve tahmisi gösteren işaretleri ve sûrenin isim ile âyet sayılarını da içermediği nakledilmektedir.⁴⁵⁵ Ta'sîr her on âyetin bitimine nokta vb. işaret, tahmis de her beş âyetin bitimine kırmızı bir nokta vb. işaretin koyulması manasına gelmektedir. Bunlar bir hizada veya üst üste birkaç nokta şeklinde olabileceği gibi çember ve kare şeklindeki süslemeler olarak da tezyin edilebilmektedir. Arapçada parça, kısım ve fasıl manalarına gelen cüz ise mushafı periyodik kısımlara bölmek demektir. Tahzip, Kur'ân'ı belli bölümlere ayırmak, günümüzdeki anlamıyla cüzleri kendi içinde kısımlara bölmek manasındadır. Bu uygulamaların cevazına dair Zürkânî, sözü uzatmaya gerek olmadığını ifade eder. Karışıklık, artırma, eksiltme ve hatadan uzak kalındığı ve kolaylık amaçlandığı müddetçe bunun sorun olmaması gerektiğini belirtir.⁴⁵⁶

Zürkânî yedi harf ve cemü'l-Kur'ân bölümlerinde sık sık yaptığı gibi konuyu Kur'ân'ın hürmetine vurgu yaparak sonlandırmaktadır. Temiz olmayanın Kur'ân'a dokunamayacağını belirten âyeti⁴⁵⁷ ifade ettikten sonra kâfir ya da zimmînin Kur'ân'a el sürmemesi gerektiğini belirtmektedir. Nitekim Peygamberimiz (s.a.v.) Kur'ân sayfalarıyla düşman topraklarına yolculuk yapmayı onların eline Kur'ân âyetlerinin

⁴⁵¹ Zürkânî, *Menâhil*, 239.

⁴⁵² Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 290.

⁴⁵³ Zürkânî, *Menâhil*, 239.

⁴⁵⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 239.

⁴⁵⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 240.

⁴⁵⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 240.

⁴⁵⁷ Vâkıa 56/75-80.

geçmesi korkusuyla yasaklamıştır.⁴⁵⁸ Âlimler Kur’ân yazısına gösterilen özeni müstehap olarak görmüşlerdir. Aynı şekilde mushaf kendine takdim edilirken kişinin ayakta durması da müstehaptır. Görüldüğü üzere Zürcânî konuyla ilgili fikhî birtakım kaidelere de yer vermiştir.⁴⁵⁹

2.1.14. Resmü’l-Mushaf, Kur’ân’ın Noktalanması ve Harekelenmesi Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar

Zürcânî onuncu bölüm olarak incelediği bu konudaki iddiaları konu sonunda değil resmü’l-muhaf ve Kur’ân’ın yazımı bahsinden sonra mushaflar hakkındaki tafsilatı vermeden hemen önce vermektedir. On bir iddia kaleme alan Zürcânî, genellikle rivâyet bazlı eleştirilere senet ve metin tenkidıyla cevap vermektedir.

• **H. Osman’ın** mushaf tamamlanıp kendisine takdim edildiğinde: “Ne güzel yaptınız. Ancak Kur’ân’da lahn var, Araplar dilleriyle onları düzelterekler” şeklinde rivâyet edilen sözü söylemesi, İkrime’nin de: “Mushaflar yazılıp H. Osman’a sunulunca bazı hatalı harfleri gördü ve şöyle dedi: **Bunları değiştirmeyin. Araplar değiştirecektir** (veya “Araplar bunları dilleriyle düzeltir” demiştir). Kâtip Sakîf kabilesinden, yazdıran da Hüzeyl kabilesinden olsaydı bu harfler olmazdı” demesi⁴⁶⁰ **H. Osman’ın mushafları çoğaltmasına ve Kur’ân’ın tevkîfen geldiğine ve bu işlemlerde sahâbe icmânının olduğuna hâlel getirdiği** iddiasına Zürcânî, rivâyetlerin sıhhat derecesiyle ilgilenecek cevap verir. İki rivâyetin de senetlerinin zayıf olduğunu belirten Zürcânî, senedlerde inkıta olduğunu bildirmektedir. Âlûsî’den de kendini destekleyen alıntıyla sahih senetle böyle sözlerin H. Osman’dan asla nakledilmediğini beyan etmektedir.⁴⁶¹ Rivâyetin muzdarib/çelişkili olduğunu da belirten Zürcânî, H. Osman’ın hem tebrik edip hem de aynı ibarede hata olduğunu ifade etmesi açıkça birbirine zıtlığı göstermektedir. Zürcânî eğer lahn ile kastedilen başka bir mana ise o zaman farklı düşünülebileceğini ilk açıklamasının sonunda belirtmektedir.

Zürcânî ikinci açıklama olarak H. Osman’ın özelliklerini ortaya koymaktadır. Dikkatli ve hassas olması, bu işlemi zabt-u rabt altına alması üzerinde duran Zürcânî konu

⁴⁵⁸ Buhârî, “Cihad”, 129.

⁴⁵⁹ Zürcânî, *Menâhil*, 240.

⁴⁶⁰ İbn Ebî Dâvûd, *Mesâhif*, 1: 379.

⁴⁶¹ Bk. Zürcânî, *Menâhil*, 227.

içerisinde buna yer verildiğine telmihte bulunmaktadır. Hz. Osman'ın azatlı kölesi Hânî'nin mushafın arzı sırasında bazı kelimelerdeki hatalı yazımları bizzat Hz. Osman'ın divit isteyerek kendisinin düzelttiği rivâyetini⁴⁶² veren Zürkânî, Hz. Osman'ın duruma hâkimiyetini göstermek istemektedir.

İddiaya üçüncü bir açıklama getiren Zürkânî, bu iki rivâyetin sahih olduğu farz edildiğinde “lahn” kelimesinin farklı bir manada kullanıldığını beyan etmektedir. Aslında buna dair bir imayı ilk açıklamasının sonunda verdiği görülmektedir. Lahn olarak geçen kelimeyle lûgat ve kıraatteki bir vechin kasdolunduğunu bildirmektedir.⁴⁶³

● Zürkânî, Saîd b. Cübeyr'in “وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ” (Nisâ' 4/162) âyetini okuyup **“Bu kâtiplerin lahnıdır”**⁴⁶⁴ diye ifade etmesi ile Kur'ân'ın hata ihtiva ettiği iddiasına kelimenin anlamıyla cevap vermektedir. Birçok iddiada olduğu gibi ilgili rivâyetin kaynağını vermeyen Zürkânî, lahn ile kastedilenin lehçe ve kıraat vechi olduğunu bildirmektedir. Muhammed Sûresi'nde de “lahn” kelimesinin aynı manada geçtiğini belirtmektedir.⁴⁶⁵ Eğer hata manasına gelmiş olsaydı Saîd b. Cübeyr'in bu hatayı fark ettiğinde doğru olanı göstermesi gerekeceğini söyleyip, okuyuşa devam ettiğini bildirerek aslında burada hata olmadığını beyan etmektedir. Daha sonra âyetin tümünü vererek iki kıraat vechinin “وَالْمُقِيمِينَ” kelimesinde bulunduğunu bildirmektedir. Bu nasb okuyuşuna göre takdirî bir medhin olduğunu belirtmektedir. Ref halindeki “وَالْمُقِيمُونَ” okuyuşu ise öncesine matuf olmaktadır. Çoğunluk “ya” ile okurken; “vav” ile okuyuş Ebû 'Amr'dan nakledilmektedir.

● Zürkânî, İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyette “حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا” (Nûr 24/27) âyetinin hatalı yazıldığını beyan ederek **doğrusunun “حتى تستأنسوا” olduğunu ifade eden rivâyet**⁴⁶⁶ ile Kur'ân'da hata olduğu iddiasına kat'î bir cevapla karşılık vermektedir. Çeşitli âlimlerin görüşlerini delil olarak sunan Zürkânî, Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) İbn Abbâs'ın bu

⁴⁶² Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân* (Dımeşk, 1415/1995), 2: 287.

⁴⁶³ Zürkânî, *Menâhil*, 228.

⁴⁶⁴ Süyûtî Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *ed-Dürri'l-mensûr fî tefsîri'l-me'sûr*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2: 242.

⁴⁶⁵ Bk. Muhammed 47/30.

⁴⁶⁶ Bk. Hâkim, *Müstedrek*, 2: 396.

sözden berî olduğunu ve bu sözü söyleyenin İslâm'a saldırdığını beyan eden açıklamasına öncelik vermektedir.⁴⁶⁷ İddia sahiplerinin rivâyetinin hangi kaynaktan geçtiğini belirtmeyen Zürcânî, bunun bir tefsir olduğunu beyan etmektedir. Nitekim İbn Ebî Hâtim, Taberî gibi âlimlerin açıkça bunu belirttiklerini beyan etmektedir.⁴⁶⁸ Kıraat imamlarından da böyle bir okuyuş nakledilmemiş olmasını rivâyetin sahih kabul edilmemesi ile ilişkilendirmektedir. Genelde kendi görüşü gibi sıraladığı açıklamaları bu kez kime ait olduğunu veren Zürcânî, yine Hâkim'in *Müstedrek*'te bu rivâyetin sahih olsa bile resm-i mushafa aykırı olması hasebiyle “şâz” olarak kabul edilmesi gerektiğini söylediğini ifade etmektedir.

● Zürcânî, İbn Abbâs'tan gelen başka bir rivâyette⁴⁶⁹ Ra'd Sûresi'nde geçen “أَفَلَمْ يَبَيِّنْ” (Ra'd 13/31) ibaresinin hatalı yazıldığını, hatta kâtibin uyuklayarak yazdığını **aslında “أَفَلَمْ يَتَبَيَّنْ” şeklinde olması gerektiğini belirtmesi, Kur'ân'da hatalı yazım olduğuna** dair iddiaya zemin hazırlamakta olsa da bu yanılgıyı cevaplarıyla gidermektedir. Ebû Hayyân'ın bu rivâyet için zındıkların ve mühlidlerin sözü olduğunu belirten yorumunu verdikten sonra diğer âlimlerin görüşlerine de yer vermektedir. Zemahşerî'nin sahâbenin hassasiyet gösterip sürekli okuduğu Kur'ân'da, böyle bir hatanın barınamayacağı açıklamasının ardından Ferrâ'nın (ö. 207/822) da ilk indiği halin “أَفَلَمْ يَبَيِّنْ” şeklinde olduğunu bildiren görüşünü aktarmaktadır.⁴⁷⁰ Hevâzin Kabilesi'nin bu ibareyi “أَفَلَمْ يَغْلُثُوا / bilmediler mi” şeklinde kullandıklarını belirten Zürcânî, Arap şiirinden de istihsad ederek manasının bu şekilde olduğu iddiasını sağlamlaştırmaktadır. Zürcânî zaman zaman yer verip zaman zaman bilerek veya bilmeyerek yer vermediği rivâyetin kaynağını bu kez belirtmektedir. Açıkça Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr* adlı eserinde geçtiğini belirttiği söz konusu rivâyetin sahih olmadığı vurgusunu yapmaktadır.

● Zürcânî, İbn Abbâs'tan gelen diğer bir rivâyette İsrâ Sûresi'nde geçen “وَقَضَىٰ رَبُّكَ” (İsrâ 17/23) ibaresini “وَوَصَّىٰ رَبُّكَ” şeklinde okuyup: “Bu Rabbin emretti, anlamına gelir. **Aslında burada iki vav vardı. Bunlardan biri sad harfine bitişmiş” diye belirtmesi** ve başka bir yerde de âyet “وَقَضَىٰ رَبُّكَ” diye nâzil olmuş olsaydı, hiç kimse Allah'a şirk koşmazdı” diye beyanda bulunması Kur'ân'da hata olduğu iddiasına zemin

⁴⁶⁷ Bk. Zürcânî, *Menâhil*, 228.

⁴⁶⁸ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 5: 28.

⁴⁶⁹ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 4: 63.

⁴⁷⁰ Bk. Zürcânî, *Menâhil*, 229.

hazırlamakta olsa da bu duruma üç şekilde cevap vermektedir. İlk olarak hadis âlimi İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) bu rivâyet hakkında zayıf olduğuna dair beyanını vermektedir.⁴⁷¹

İkinci olarak “وَقَضَىٰ رَبُّكَ” şeklindeki mütevâtir kıraate aykırıdır. Mütevâtir olana tezat teşkil eden de önemsiz olarak değerlendirilir.

Üçüncü olarak da İbn Abbâs'ın bizzat kendisinin “وَقَضَىٰ رَبُّكَ” şeklinde okuduğuna dair rivâyetler olması bu tür iddiaların İslâm düşmanlarının hileleri olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ebû Hayyân'ın da İbn Abbâs ve birçok âlimden bu şekilde okunup rivâyet edildiğine dair görüşünü beyan eden Zürcânî, fiilin “أَمَرَ / emretti” manasının yanısıra İbn Mes'ûd ve ona tabi olanlar tarafından “وَصَدَّقَ / tavsiye etti” manasını da ihtiva ettiğine dair rivâyetlerin olduğunu bildirerek iddianın cevabını sonlandırmaktadır.

● **İbn Abbâs'ın Enbiyâ Sûresi'nde “وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءَ” (Enbiyâ 21/48) âyetindeki ikinci “vav”ı okumayıp bir rivâyette Âl-i İmrân Sûresi 173. âyete, başka rivâyette ise Mü'min Sûresi 7. âyete bu “vav” harfinin konulması gerektiğini belirten rivâyete dayanan iddia sahipleri, Kur'an'da şüphe uyandırmaya çalışsalar da rivâyetin tenkitinden başlayarak cevap veren Zürcânî, bu rivâyetin zayıf olduğunu belirterek İbn Abbâs'tan böyle sahil bir naklin yapılmadığını beyan etmektedir.**

İkinci olarak mütevâtir kıraate aykırı olduğu için bu okuyuşu reddetmektedir.

Üçüncü olarak belâgate göre bu “vav” harfinin sabit olması gerekir. Nitekim İbn Abbâs'ın bizzat kendisi “الْفُرْقَانَ / furkân” kelimesini yardım olarak tefsir etmiştir. “ضِيَاءَ / ziyâ” ise Tevrat veya şariat anlamına gelmektedir. Zürcânî, iki farklı kavramın atfı için bu “vav” harfinin sabit olması gerektiğini sonuç olarak tekrar vurgulamakta, ancak bu rivâyetin hangi kaynakta geçtiğine yer vermemektedir.

● Yine İbn Abbâs rivâyetinde Allah'ın yerin ve göğün nuru olduğunu belirtip temsilini aktaran ve (Nûr, 24/35) âyetinde geçen, ikinci ve sonraki nur benzetmelerini “müminin nuru” olarak belirttiği iddiasına Zürcânî iki açıdan cevap vermektedir. İlk olarak rivâyetin kaynağını vermeyerek mütevâtire aykırı olduğu için reddetmektedir.

⁴⁷¹ Bk. Zürcânî, *Menâhil*, 229.

İkinci olarak ise kurrâdan İbn Abbâs'ın böyle okuduğuna dair bir rivâyet gelmediği için bile bile hatalı okumasının düşünülmemeyeceğini ifade eden Zürkânî, Übey b. Ka'b'dan böyle “şâz” bir kıraatin geldiğini, fakat tefsir mahiyetinde değerlendirildiğini beyan etmektedir. Zürkânî, İbn Abbâs'tan gelen rivâyetlerle ilgili şüpheye mahal veren bu son iddiayı cevaplayan bir savunmaya yer vermektedir. İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Zeyd b. Sâbit ve Übey b. Ka'b'dan öğrendiğini ve ikisinin Kur'an'ın çoğaltılmasında, Zeyd'in ise Asr-ı saâdette vahiy kâtibi olup, Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinde Kur'an'ın toplanmasında da görev aldığını vurgulayarak savunmasını tamamlamaktadır. Ona göre Kur'an'ı öğrendiği kişilere toplama ve çoğaltma faaliyetinde karşı çıkması makul görülmemektedir.

• Bazı âyetlerdeki gramer açısından farklılıkları belirtip Kur'an'da hata olduğu vehmini oluşturmaya çalışan iddianın dayandığı **ilk rivâyet**: Hişâm b. Urve'nin babasından naklettiği “Kur'an'daki lahnı Hz. Âişe'ye sordum ve “إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ” (Tâhâ 20/63), “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ” (Nisâ' 24/162) âyeti ile “وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا” (Mâide 5/69) âyetini okudum. O şöyle dedi dedi: Ey yeğenim! **Bu kâtiplerin işidir. Yazarken hata etmişler**” şeklinde gelmekte ve Süyûtî de hem Buhârî hem Müslim'in şartları gereğince sahih bir rivâyet olduğunu beyan etmektedir. **İkinci rivâyet** ise şöyledir: Ebû Halef, Ubeyd b. Ömer ile yola çıkarak Hz. Âişe'nin yanına gitmiştir. Bir âyeti sormak için geldiğini söyleyince Hz. Âişe, hangi âyet olduğunu öğrenmek istemiş, o da Resûlullah'ın Mü'minûn Sûresi 60. âyeti “وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا” mi, “وَالَّذِينَ يَأْتُونَ مَا آتَوْا” şeklinde mi okuduğunu sorunca Hz. Âişe, ısrarla hangisinin hoşuna gittiğini sormuştur. Bunun üzerine Ebû Halef, “آ” olmayan okuyuşu sevdiğini söylemiştir. Hz. Âişe: “Resûlullah böyle okurdu. **Âyet böyle inmiştir. Ancak bazı heceler tahrif edilmiştir.**”⁴⁷² Zürkânî, rivâyetlerin sistematik kaynaklarını vermediği iddiaya birkaç açıdan cevap vermektedir. İlk olarak senedi her ne kadar sahih olsa da bu rivâyetler mütevâtire tezat bir durum teşkil ettiği için onlara itibar edilmeyeceğini ve onlarla amel edilemeyeceğini beyan etmektedir.

İkinci olarak ilk rivâyetteki “هَذَا” kelimesi mushafta “elif”siz yazılarak mevcut dört kıraate elverişli haldedir. Bu sebeple Zürkânî'ye göre “elif” ya da “ya” harfini yazmayan

⁴⁷² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 95.

kâtiplerin hatasından bahsetmek makul görünmemektedir.⁴⁷³ Hatadan bahsedilecek olsaydı şeddeli “إِنَّ” ve elifli “هَذَا” kelimesinin beraber okunması kastedilebilirdi. Ancak böyle bir okuyuş rivâyet olunmamıştır. Zürkânî, fasih Arapça’nın kullanımında tahfif edilmiş “إِنَّ” ve onun ismi olarak gelen müsenna kullanmının yaygınlığına Arap şiirinden de istihsad ederek savunmasını sağlamlaştırmaktadır.⁴⁷⁴

Üçüncü olarak ise “وَالْمُؤْمِنِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الرَّكَّاتَ” ibaresine değinen Zürkânî, Ebû Hayyân ve Zemahşerî’den de açıklamalar getirerek bu rivâyetin sahih olmadığı üzerinde durmaktadır. Sebebini ise fasih Arapça’da bu kullanımın oldukça yaygın olmasıyla ilişkilendirmektedir. Gerek “vâv” ile gerekse “yâ” ile okuyuşun fasih Arapça olduğunu beyan etmektedir.

Dördüncü olarak “وَالصَّابِغُونَ” kelimesini bizzat Hz. Âişe’nin “yâ” ile okuduğuna dair bir rivâyet nakledilmemesi bu rivâyetin de geçerli olamayacağını göstermektedir.

Beşinci olarak “وَالَّذِينَ يَأْتُونَ مَا آتَوْا” ibaresinin okuyuşuna dair gelen rivâyeti inceleyen Zürkânî, sahihliğini kabul ederek yola çıkmaktadır. Ancak rivâyete bakıldığında Hz. Âişe’nin sözü mütevâtir kıraati reddettiği anlamına gelmemektedir. Hoşuna gidenin hangisi olduğunu sorması her iki kıraatin de Resûlullah (s.a.v.) tarafından okunduğu anlamına gelmektedir. Rivâyette geçen “حُرْفٌ / telaffuz edildi” kelimesi tahrif değil de lehçe, lügat anlamına gelmekte ve anlam “ancak bazı heceler tahrif edilmiştir” değil “ancak bazı heceler lügat farklılıkları barındırmaktadır” şeklinde anlaşılmaktadır. Aksi takdirde hadis mütevâtir kıraate tezat bir durum teşkil eder ki bu da o rivâyetin delil olarak kullanılmasına imkân vermemektedir.

● En’âm Sûresi 143. âyet-i kerimede “مِنَ الصَّانِّ اثْنَيْنِ اثْنَيْنِ” sekiz eş olarak yaratılan hayvanlardan bahsedilirken “اثْنَيْنِ” kelimesinin âyette ikili olarak var olduğuna dair Zeyd’e ait bir rivâyetin bulunması, iddia sahipleri için Kur’ân’ın toplanmasında sahâbenin kendi insiyatiflerini kullandıklarına bir delil olarak görülmektedir. Rivâyetin hangi kaynaktan geçtiğine değinmeyen Zürkânî, Zeyd için söylenen bu sözü kabul

⁴⁷³ Zürkânî, *Menâhil*, 231.

⁴⁷⁴ Bk. Zürkânî, *Menâhil*, 231.

etmemektedir. Zeyd'in ifadesinden anlaşılması gerekenin bu âyetin Hz. Peygamber'den dinlediği vechin oluştuğu sürecin beyan edilmesidir.

● Zürkânî, Mervân'ın Fâtîha Sûresi'nde geçen “مَالِكِ mâlik” kelimesini Resûlüllah'ı (s.a.v.) dinlemeden kendince “مَلِكِ melik” şeklinde okumasını yani mütevâtir bir haber olmadan “elif” harfini hazfetmesini iddia sahipleri için Kur'ân'ın sahâbenin indinde ve tasarrufuna açık olduğuna delil teşkil etmesini reddetmektedir. Bunun ağır bir yalan olduğunu ifade eden Zürkânî, bu rivâyetin de kaynağını vermemektedir. Bu konuda delil ve senetlerinin olmadığını beyan ederek aslında kaynağının da olmayacağını ipucunu vermektedir. Gerek “elif” ile gerek “elif” harfi olmadan her iki okuyuşun da Mervân hayatta bile yokken Resûlüllah'tan (s.a.v.) mütevâtir olarak rivâyet edildiğini belirten Zürkânî, onun okuyuşunun bu kıraatle ancak bir örtüşmesi olabileceğini daha ileriye geçemeyeceğini bildirmektedir. Aynı şekilde Ömer b. Abdülazîz'in okuyuşunun da “elif” harfi olacak şekilde diğer kıraatle örtüşmesini bir diğer örnek olarak zikretmektedir. Son olarak Zürkânî, Hz. Osman mushafında kelimenin “مَلِكِ” şeklinde yazılarak her iki okuyuşa elverişli hale getirildiğini belirtmektedir. Kur'ân'ın toplanması ve çoğaltılması hadiselerinin şüpheye mahal bırakmayacak kadar sağlam delillere dayandığını belirten Zürkânî, bu hususta özetle iki esasın baz alındığını ifade etmektedir. İlki haber-i vâhid, mütevâtir ile çelişince mütevâtir olana itibar edilip diğeri bırakılır. İkincisi sahâbeye Kur'ân ve sünnet hususunda ezberlerinin kötü olduğu ya da hassasiyet göstermedikleri şeklinde bir eleştiri yapılmasının makul olmamasıdır. Zürkânî böylece eleştirilere verdiği cevaplarda bu iki esası temel aldığını özetlemiş olmaktadır.

● Günümüzde sunulan iddiaya göre resmî'l-mushafın stiline vakıf olmayan öğrenciler Kur'ân'ı ezberleyemedikleri için yazı tarzının herkesin anlayabileceği şekle bürünmesi gerektiğinin gündeme gelmesi Zürkânî tarafından yine cevabını bulmaktadır. Son iddia olarak yer verdiği bu eleştiriye Zürkânî, birçok açıdan cevap vermektedir. İlk olarak âlimlerden buna cevaz verenler olduğunu belirten Zürkânî, hatta 'Iz b. Abdisselâm (1181-1262) gibi bazı âlimlerin, karışıklığa yol açmamak için halkın anlayacağı şekilde yazılmasının zorunluluk olduğunu beyan ettiklerini bildirmekte, resmî Osmânî'nin korunması için yazımının gerekli olduğunu da belirterek diğer açıklamaya geçmektedir.

İkinci olarak konu içinde bahsinin geçtiğine telmihte bulunduğu Resm-i Osmânî'nin birçok fayda ve özelliklerini tekrarlamaktadır.

Üçüncü olarak çoğunluk âlimin görüşünün Resm-i Osmânî'ye tabi olmak şeklinde olduğunu belirterek bunun birçok deliline konu içinde değindiğine atıfta bulunmaktadır.

Dördüncü olarak günümüzdeki yazı değişime açık haldedir. Kur'ân'ın kutsallığı hususunda hassasiyet çok önemli olduğu için yazısından değişimi uzak tutmak gerekmektedir.

Beşinci olarak tehlike sinyallerini haber veren Zürkânî, yeni yazım noktasında ihtilafların çıkabileceğini, üstünlük mücadelelerinin milletler arasında artarak Hz. Osman dönemindeki fitneye benzer durumların yaşanabileceğini beyan etmektedir.

Altıncı olarak ilk andan itibaren bu hattın insanları birleştiren bir unsur olduğunu vurgulayan Zürkânî, yeni yazım konusunda rehavete sürüklenilmemesi gerektiğini belirtmektedir.

Son olarak yazının kolay anlaşılması amacıyla öğretim konusunda atılacak adımları zikrederek daha fazla radyo yayını yapılabileceğini ve eğitim kurumlarında tecvid derslerinin daha yaygınlaştırılabileceğini ifade etmektedir. Bu hususun yüzyıllar boyu eğitim ve öğretimle aşılabildiğini beyan eden Zürkânî, Ezher Dergisi'nde kendi dönemindeki birçok âlimin de ittifakıyla kabul edilen metodu gündeme getirmektedir. Bu metoda göre mushafın her sayfasının alt kısmında günümüz diliyle farklılaşan yerleri not olarak düşülebilmektedir.⁴⁷⁵ Farklılığın çok az sayıda kelime olduğunu belirterek işin bu boyutunun gözde büyütülmemesi gerektiğinin de altını çizmektedir.

2.1.15. Kur'ân'ın Yedi Harf Üzerine Nâzil Olması

Kur'ân, özellikle ilk muhatap kitlesinin zorluk çekmeden idrak edebileceği bir dil ve berrak bir mana ile nâzil olmuştur. Kur'ân'ın dilini ortaya koyan âyetler⁴⁷⁶ göstermektedir ki Kur'ân'ın üslûbu, Arapça ölçüleri içerisinde idrak edilebilecek bir içerikle tebarüz etmiştir. Kur'ân'ı öğrenmede birtakım kolaylıklara ulaşmalarına ruhsat verilmiştir. Bu

⁴⁷⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 234.

⁴⁷⁶ Yusuf 12/2; Zuhuruf 43/3.

durum Kur'ân'ın dili, kıraatı ve tefsirine dair pek çok konuyu alakadar etmektedir. Kapsamı geniş olması hasebiyle birçok çalışmada incelenip kolaylık ile kasdolunanın araştırıldığı bir konu ve çözülmeyi bekleyen ender bir mesele olarak görülmektedir.

Zürkânî konuyu bu hassasiyetine binaen *Menâhil*'in ilk maddeleri arasında ele almıştır. Diğer maddelerde olduğu gibi yedi harf meselesinde de hadislere büyük yer vermiştir. Sayısı farklı senetleriyle birlikte 46'yı bulan hadis rivâyetlerinden 10 tanesini ele alıp değerlendirmesi bunun en büyük göstergesidir.

Zürkânî geniş ve faydalı bilgiler için Abdullah Draz'ın *el-Muhtâr min Künûzi's-Sünne* adlı iman mevzularına yönelik 40 hadisi şerh ettiği eserine müracaat edilmesini istemektedir. Bu esere müracaat edilmesine teşviki, onun görüşlerinden istifade ettiğini göstermektedir.⁴⁷⁷

Zürkânî'nin incelemiş olduğu on rivâyet sırasıyla Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ahmed b. Hanbel, Hâkim, İbn Hibbân, Taberî ve Taberânî'nin eserlerinde yer alan rivâyetlerdir. Bunlardan en çok bilinen ve eserde delillendirme ile açıklama esnasında sürekli atıf yapılan iki rivâyet şöyledir:

Rivâyetlerden biri İbn Abbâs'a dayanır. Cebrail'in bir harf üzere okutmasının ardından defalarca artırmasını Hz. Peygamber (s.a.v.) istemiş, her talepte bir harf artırılmasının sonucunda ruhsat yedi harfe kadar çıkarılmıştır.⁴⁷⁸

Rivâyetlerden diğeri Ömer b. el-Hattâb'ın rivâyetidir. Buna göre Hişâm b. Hâkim'in (namazda) Furkan Sûresi'ni farklı bir şekilde okuduğunu işitince zor sabredip selamladığında yaka paça Hz. Peygamber'in (s.a.v.) huzuruna götürmüş, duruma müdahale eden Hz. Peygamber (s.a.v.), Hişâm'dan sûreyi dinleyince “Bu sûre böyle indirildi” buyurmuştur. Ardından Hz. Ömer'e de okutup kendine öğrettiği gibi okuyunca ona da “Bu sûre böyle indirildi” demiştir. Olayın detaylıca anlatıldığı rivâyet şöyle sona ermektedir: “Kur'ân yedi harfe göre indirilmiştir. Size kolay gelen hangisiyse ona göre okuyun, buyurdu”.⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 92-93.

⁴⁷⁸ Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 5.

⁴⁷⁹ Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 6.

Bu hadislerin içinde bulunduğu on hadis rivâyetini yukarıda adı geçen eser sahiplerinden zikrettikten sonra Zûrkânî, çıkardığı sonuçları konunun ilerleyen kısmında muhataplarına delil olarak sunmak üzere sekiz madde halinde sıralamaya başlar:

1. Yedi harf üzere inmesi demek tüm İslâm ümmetine kolaylık demektir. Özellikle de okuma yazma bilmeyip sadece şifahen Kur'ân'dan âyetler öğrenen ümmet için önemli bir kolaylıktır.
2. Hadislerde geçen yedi sayısı bilinen manasıyla gerçek yedi sayısıdır. Fazla ya da eksik düşünülmemelidir.
3. Hadislerden anlaşıldığına göre bu harflerden herhangi biriyle Kur'ân-ı Kerîm'i kim okursa doğru okumuştur.
4. Hadislerde varid olan tüm olaylar ilahî kelimelerle ilgilidir. Hiç birinin özünde beşer sözü yoktur. Hepsisi Kur'ân kelimeleriyle alakalıdır.
5. Bu yedi harften birine göre Kur'ân'ı okuyan kimseyi men etmeye hiç kimsenin hakkı yoktur.
6. Farklı okuyuşları duyup öfkelenen ve durumu hemen Hz. Peygamberimiz'e (s.a.v.) bildiren sahâbenin Kur'ân kelimelerini okuma ve korumadaki hassasiyeti, ilgili rivâyetlerde ileri safhada görülmektedir.
7. Yedi harf meselesini bir kavga ve tartışma ortamı haline getirmek caiz değildir. Nitekim işin aslında ümmete sağlanan bir kolaylık varsa bunun zorluğa çevrilmemesi gerekmektedir. Aynı şekilde İbn Teymiyye de ihtilafli meselelerde takip edilmesi gereken usûlün görüşleri aktararak doğru ve yanlış olanlarına değinmek olduğunu ve uzun uzadıya tartışma üslûbunun asıl meseleyi perdeleyeceğini belirtmektedir.⁴⁸⁰
8. Hadislerde yer alan durumlar sadece lafızların edası ve ifadesiyle alakalıdır. Yoksa kelimelerin tefsirini yapıp ilgili yerde kullanmak değildir.

⁴⁸⁰ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 146.

Zürkânî, Şâfiî'nin eserinden örneklerle açıkladığı birinci maddeyle ilgili kolaylıkları ve yedi harfin tefsire dair katkılarını şöyle ifade etmiştir:

a. Birtakım hükümlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin (Mâide 5/89) âyetinde “أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ” ifadesi diğer bir kıraatte “أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ” halindedir. “مُؤْمِنَةٍ” kelimesi gösteriyor ki, yemin kefareetlerinden biri olan bu azad edilecek köle, Müslüman olmalıdır.

Kelâle âyeti⁴⁸¹ ve kadınların hayız halleriyle ilgili hükümler de bu maddede yer alan örneklerdir.

b. Bir mevzuda farklı hükümlere delalet edebilir. Örneğin abdestten bahseden (Mâide 5/6) âyetindeki “وَأَرْجُلُكُمْ” ifadesi, bir kısım kıraatte “وَأَرْجُلُكُمْ” şeklinde “ل” harfî üstün ile okunması gerekirken esrelidir. Hal böyle olunca bazı âlimlerce kelimenin öncesinde yer alan “başlarınızı meshedin” emrine atfedilerek ayakların yıkanması yerine meshedilmesi hükmü anlaşılmıştır.

c. Bir takım kapalı anlamları izaha kavuşturmuştur. Keza “كَالْعَيْنِ الْمَنفُوشِ” (Kâria 101/5) âyeti başka bir kıraatte “الصَّوْفِ” olarak okunmuştur. Böylece “العَيْنِ” sözcüğünün “yün” anlamına geldiği vuzuha kavuşmuştur.

d. Bazı âyetlerdeki yanlış anlamaları ortadan kaldırmaktadır. Mesela Cuma namazına süratlice gitmeyi ifade ediyormuş gibi görünen “فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ” (Cuma 62/9) âyetinin başka bir kıraatte “فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ” şeklinde okunmasıyla süratlice gitmenin kastedilmediği, sadece ilerlemenin kastedildiği ortaya çıkmaktadır.

e. İnsanların yanılgıya düştükleri bazı inançla alakalı meselelere ışık tutmaktadır. İnsan Sûresi’nde anlatılan nimetlerle beraber büyük bir mülkün de görüleceği ifadesi olan “مُلْكًا / mülken” kelimesinin başka bir kıraatte “مَلِكًا / meliken” şeklinde okunmasıyla ru’yetullahın mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü gerçek mülk sahibi melik olan Allah’tır.⁴⁸²

⁴⁸¹ Nisâ’ 4/12.

⁴⁸² Mü’min 40/16.

Görüldüğü üzere Zürkânî, yedi harf ile kıraatlerin birbirlerinden bağımsız veya birbirinden tamamen ayrı konular olduklarını düşünmemektedir. Nitekim örneklerden bu durum anlaşılmaktadır. Ancak tamamen birbiriyle örtüşen meseleler olduğunu da düşünmemektedir. Kur'ân'ın yedi harf üzere okunmasının günümüze kadar gelmiş olan kıraatler üzerine okunmasından daha genel bir mana kastettiğini ifade etmektedir.⁴⁸³ Ona göre yedi harf yedi kıraate göre daha geniş bir kolaylığı ifade etmektedir.

Zürkânî, Kur'ân'ın yedi harfe göre inmesiyle ilgili çok farklı görüşlerin var olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşler arasında da Ebû Fadl er-Râzî'nin (ö. 454/1063) görüşünün tercihe şayan olduğunu açıkça söylemektedir.⁴⁸⁴ Görüşlerin sıralanmasında ilk yeri verdiği Râzî'ye göre yedi harf şunlardan öteye geçmemektedir:

1. Müfred, müsennâ, cemî', müzekker ve müennes gibi isimlerle ilgilidir.
2. Mâzî, müzârî, emir kalıbındaki fiillerle ilgilidir.
3. İrab çeşitleriyle ilgilidir.
4. Kelimedeki harfleri eksiltme veya artırmayla ilgilidir.
5. Kelimeyi öne alma veya sonraya bırakma (takdim/tehir) ile ilgilidir.
6. Harf üzerindeki değişikliklerdir.
7. İdğam, izhar, imale... vs. gibi lehçelerdeki farklılıklardır.

Yedi harfin mahiyetine dair yapılan bu sıralamadan sonra her bir maddenin örneklerini de vermektedir. Bunlarla ilgili örnekleri verdikten sonra da niçin bu görüşü seçtiğini maddeler halinde şöyle sıralamaktadır:

- Çünkü bu görüş hadislere en uygun görüştür.
- Aynı zamanda hadislerden çıkarılan sonuçlara ve ölçülere de en uygun görüştür.

⁴⁸³ Zürkânî, *Menâhil*, 119.

⁴⁸⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 99.

- Kelimelerin okunuşlarıyla alakalı derinlemesine bir incelemeye dayanan genel ve kapsayıcı bir görüştür.

- Görüş sahibinin ifadelerinde diğer görüşlerde olduğu gibi mahzurlu yönler yoktur.

Tercih ettiği görüşün nedenlerini sıraladıktan sonra bu görüşe benzerlik teşkil eden diğer görüşlere yer verir. Bunlar İbn Kuteybe, İbnü'l-Cezerî ve Kadı b. Tayyib'in (Bakıllânî) görüşleridir. Râzî'den sonra makul olarak gördüğü bu görüşlere yöneltilen eleştirilere karşı da ciddi bir savunmaya geçmektedir.

Zürkânî, yedi harf meselesini Kur'ân'ın dilsel bir metin olmasından kaynaklanan, Hz. Peygamberin sahabeye gösterdiği bir kolaylık şeklinde anlamaktadır. Ona göre yedi harf yedi vecihtir. Ayrıca yedi sayısı da sınırlı kalmalıdır. Hadiste geçen bu sayı kesrete veya killele delalet etmemektedir.

Yukarıda zikredilen görüşlerden başka yedi harf ile ilgili diğer görüşlere de kitabında yer vermiştir. İşlediği bölümün sonuna doğru da yedi harfin ne manaya geldiğini ifade eden farklı görüşlerin kısa kısa değerlendirmelerini yapmıştır.

1. Harf, manası bilinmeyen müşkillerdendir. Zira Arapça'da muntazam bir sözcüğe dendiği gibi tümüyle bir kasideye de harf adı verilebilmektedir. Kelime manası olarak harf ise sesin yazıdaki karşılığıdır. Yedi harfin içeriğine dair herhangi bir nas mevcut değildir. Bu sebeple “*harf*” kelimesini idrak etmede ihtilaf oluşmuş ve çeşitli manalar verilmiştir. Zürkânî karine olarak hadislerdeki siyak ve sibak durumunu delil göstererek “harf”in okuyuşlardaki farklılıklar manasına geldiğini ifade etmektedir.

2. “Yedi harf”ten maksat “yedi kıraat”tır. Bu görüşü bilhassa Zerkeşî zayıf olarak nitelendirmektedir. Taberî'ye (ö. 310/922) göre de “yedi kıraat” sadece Kureyş lehçesinde meydana gelmiştir. Diğer bir deyişle istinsah sırasında altı harften sarf-ı nazar edilerek yalnızca bir harf üzerindeki okuyuşları ifade etmektedir.⁴⁸⁵ Âlimler tefsir maksadıyla bu dil farklılıklarından istifadeye cevaz vermişlerse de namazdaki tilâveti bundan istisna etmişlerdir.

⁴⁸⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 35.

3. “Yedi harf” Kur’ân’ın ihtiva ettiği emir, nehiy, va’d, va’id, helal, haram ve kıssa manzumesidir.

4. “Yedi harf” yedi lehçedir. Bunlar Mudar ailesine mensup kabilelerin lehçesidir: Kureyş, Huzeyl, Temim, Rebî’a, Ezd, Hevâzin ve Sa’d b. Bekr’in lehçeleridir. İbn Abdilber (ö. 463/1071), Mudarlıların farklı okuyuşlarına değinmektedir:

Kays’ın “Keşkeşe”si ile Temîm’in “Anane”si buna örnektir. Kays, müennes “kâf/ ك”yi “ş/ ش” şeklinde okumak suretiyle “جَعَلَ رَبُّكَ تَحْتِكَ سِرِّيَّ” / ce‘ale rabbuki tehteki seriyya⁴⁸⁶ âyetini “جَعَلَ رَبُّشِ تَحْتِشِ سِرِّيَّ” / ce‘ale rabbuşi tehteşi seriyya” haline getirmektedir.

Temîm’in (en / ان)‘i (an / عن) halindeki telaffuzuna örnek olarak Mâide Sûresi 52. âyetteki فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنَّ بِالْفَتْحِ ibaresinin okuyuşu verilebilir. “أَنْ” edatını “عَنْ” olarak okumuşlardır.

Bazısı da “س” harfîni “ت” halinde telaffuz etmişlerdir. Âyetlerde geçen “en-nâs / الناس” ifadesini “en-nât / النات” şeklinde okumak buna örnektir.

H. Osman’ın “Kur’ân’ın çoğu Kureyş lehçesi üzerine nâzil oldu”⁴⁸⁷ sözünün farklı lehçeleri de ihtiva ettiğine delil sayılmasını İbn Kuteybe (ö. 276/889) reddetmiş, her peygamberin kendi kavminin diliyle geldiğini vurgulayan İbrahim Sûresi 4. âyetini esas alarak Kur’ân’ın sadece Kureyş lehçesi ile nâzil olduğunu savunmuştur.

5. “Yedi harf” tamlamasındaki “yedi” kesretten kinayeyi ifade etmektedir. “Muteber bir görüşe göre de yedi harf okuyuştaki kolaylık ve rahatlığı simgelemektedir”.⁴⁸⁸

6. Bu terkip ruhsatı ifade etmektedir. Anlamları aynı fakat telaffuzları farklı olan kelimelerden kolayına gelenin okunmasına dair bir izindir: Akbil / أَقْبِلْ, helümme / هَلُمَّ, teal / تَعَال; accil / عَجِّلْ, esri / اسْرِغْ; ehhir / أَجِّرْ, emhil / اْمْهِلْ örneklerinde görüldüğü gibi.

7. “Yedi harf”ten kasdolunanın bir kısım âyetlerde geçen “uff” (Enbiyâ’ 21/67) ve “heyhat” (Müminûn 23/36) gibi kelimelerin nasb, cer, raf, tenvin (üç çeşidi) ve cezm hallerinde okunabilmesidir.

⁴⁸⁶ Bk. Meryem 19/24.

⁴⁸⁷ Buhârî, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 3.

⁴⁸⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 109.

8. Mutlak ve mukayyet, nas ve müevvel, amm ve hass, nâsîh ve mensûh, istisna, mücmel ve müfesser gibi fikhî kavramlardır.

9. Tezkir ve te'nîs, tasrif ve i'râb, şart ve ceza, yemin ve cevabı, cem' ve tefrik, tasgîr ve ta'zîm gibi nahve ait kavramlardır.

10. Tasavvufî temellerdir: Yakîn, hayâ, havf, fakr, rıza, muhabbet-muhasebe, müşahede.

11. Kelam ilmine ait kavramlar: İsbat, tevhid, tenzih, zâtî ve fiilî sıfat, aff ve azab, haşr ve neşr, nübüvvet.⁴⁸⁹

12. Kıraat hususundaki kavramlardır: İzhar, idğam, terkîk, tefhîm, imâle, işba, med, kasr, tahfîf, telyîn, teşdîd.

Görüşlerin 40'a kadar ulaşabileceğini ifade eden Zürkânî, tüm görüşleri zikretmemiştir. Süyûtî ise 35 farklı görüşü zikretmektedir. Zürkânî'ye göre bu terkibi izah eden en sağlıklı yorum, onun insanlar için bir kolaylık olduğunu belirten yorumdur. Ancak bu kolaylık sayısal olarak “yedi” tanedir. Bizzat bu sayıya ulaşmış olmalıdır.

Eleştirilere verdiği cevaplar ile ilgili bahislerde de geçeceği üzere Zürkânî harften maksat vecih vurgusunu yapmaktadır. İtirazlarında hep bu vecih ifadesini kullanmıştır.

Kur'ân'ın kolaylaştırıldığı da âyetlerde belirtilmektedir. Çoğu âlim mana olarak kolaylığı kabul edip yediyi gerçek anlamında alırken “Bu konu asr-ı saâdete dair bir mesele midir yoksa bugünü de kapsayan kolaylık alanı mıdır?” tartışması oluşmuştur. İbn Vehb (sahâbe), Tahâvî (ö. 239/853), Taberî (ö. 310/922), İbn Abdilber (ö. 463/1071), Kadı Ebû Bekir (ö. 403/1012) ve İbn Arabî (ö. 543/1148) gibi önde gelen âlimler bunu asr-ı saâdetde gösterilen bir genişlik olarak kabul etmektedirler.

Konunun en başından beri açıklandığı üzere bu mevzuya dair düşüncelerini rivâyetler temelinde ortaya koyanlar pek çoktur. Sahadaki tahlil ve izahların hemfikir oldukları husus kolaylık olmasına karşın, çeşitli yorumların yapılmasından ileri gidilememiştir. Günümüze dek ulaşan yedi harfin manasındaki bu kapalılık (mübhem), nakillerin

⁴⁸⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 114.

zayıflığı veya noksanlığından ziyade terkinin içerik bazında neyi ifade ettiğinin bariz olarak anlaşılamamasından meydana gelmektedir.

2.1.16. Yedi Harf Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar

Genel usûlüne uygun olarak Zürkânî eleştirileri konu sonunda arz etmektedir. Dört itiraz ve eleştiriye cevap vermektedir. İslâm'a dış kaynaklı yapılan saldırılardan ziyade Müslümanların kendi içinde bilinçsizce hareket edenlerinin eziyetlerinin daha fazla olduğunu belirterek bir bakıma yedi harf meselesinde problem teşkil eden durumların sebebine de atıfta bulunmaktadır.

• Zürkânî, **yedi harf meselesiyle ilgili hadis rivâyetlerinin Kur'ân'da çelişki oluşturduğu**, Kur'ân âyetleri temel alındığında ihtilaf olmadığı⁴⁹⁰ kabul edilirse bu kez hadislerin çelişkili olduğu iddiasına buradaki hadislerde bir ihtilafın varlığını kabul ederek cevap vermeye başlamaktadır. Ancak buradaki ihtilaf Kur'ân'da bahsi geçen ihtilafı aynı değildir. Âyetlerde geçen tutarsızlık veya birbirinin zıddı manaları içeren ihtilaftan uzak olduğunun beyanı vardır. Hadislerdeki çeşitlilikler ve Kur'ân'daki ihtilafın olmadığına dair anlatımların her ikisi birden doğrudur. Hadislerde olduğu iddia edilen ihtilaf ile kastedilen Resûlullah'tan öğrenilmek kaydıyla lafızların okunması ve söylenmesinde yedi harfi geçmeyecek şekildeki çeşitliliktir.⁴⁹¹ Kur'ân'da kabul görmeyen ihtilaf ise mana ve öğretilerindeki tutarsızlık ve çelişkilerdir. Lafızlarındaki telaffuz ve okuma şekilleri Kur'ân'da bahsi geçen ihtilaftan değildir. Kur'ân yedi harf üzerine inmiştir. Yedi harf üzere inmiş olması âyetlerin delaletlerinin, öğretilerinin, manalarının ve hedeflerinin çelişmesi anlamına gelmemektedir. İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-Kıraâti'l-Aşr* isimli eserinden alıntı yapan Zürkânî, kıraât farklılıklarının üç grupta incelenebileceğini belirtmektedir. İlk grupta mana değil sadece lafız farklılığı bulunmaktadır. İkinci grupta bir noktada birleşmesi mümkün olmakla birlikte hem lafız hem mana ihtilafı bulunmaktadır. Üçüncü grupta ise hiçbir yerde birleşme imkânı olmayan ve tezat gerektirmeyen hem lafız hem mana ihtilafıdır.⁴⁹² Tezat gerektirmeyen bu belli sebeplere dayalı farklı okumalar ihtilaf değildir. Cevabını benzer rivâyetinin

⁴⁹⁰ Nisâ' 4/82.

⁴⁹¹ Zürkânî, *Menâhil*, 116.

⁴⁹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraâti'l-'aşr*, 1: 50.

İbnü'l-Cevzî'nin eserinde bulunduğu⁴⁹³ Abdullah b. Mes'ûd'un Kur'ân hakkında bir tartışmaya girilmemesini, emir ve nehiylerin okunuşlarının ve anlaşılmasının aynı olduğunu, tezat taşımadığını belirtip okuyuşlardan birini reddetmenin tamamını inkâr olduğunu savunan bir sözüyle sonlandırmaktadır.

● Bazı rivâyetlerle sabit olan duruma göre telaffuz etmekte zorluk yaşayanlara âyetlerdeki kelimelerin yerine başka kelime kullanımında **geniş bir serbestliğin olması ve “rahmetle gazap âyetlerinin yeri değiştirilmediği” sürece okuyuşların geçerli** olduğunun belirtilmesinin Kur'ân hakkında birtakım şüphelere yol açtığı iddiasına rivâyetleri tahlil ederek cevap vermekte, kıraât farklılıklarını ilahî iradenin bir tecellisi olarak görmektedir.⁴⁹⁴ İlgili rivâyetleri iki kategoride ele alan Zürkânî, öncelikle hadislerle ilgili olanları ele almakta sonrasında sahâbe sözlerine yer vermektedir. Hadislerde anlatılmak istenen Resûlullah'ın herkese istediği şekilde okuma tercihi sunması değil; Allah'ın vahyin ilk muhatabı olan kullarına bazen hareke temelli bazen de kelime temelli okuyuş kolaylıklarını Resûlullah'ın kontrolüyle sağlamasıdır. Bunlardan bir kısmı ilerleyen zaman içerisinde neshedilmiş, bir kısmı yürürlükte kalmaya devam etmiştir. Bununla ilgili yüce hikmeti nesh başlığı altında izah edeceğini beyan ettikten sonra bütün kıraatlerin Allah katından indirildiğine dair dört delili sıralamaktadır. İlk olarak Resûlullah kıraat konusunda tartışan herkese “Allah katından böyle inmiştir” buyurması, ikinci olarak kıraat konusunda tartışma yaşayan sahâbenin “Resûlullah bunu bana böyle öğretti” demesi, üçüncü olarak “De ki: Onu kendimce tebdil etmeye hak ve yetkim yoktur. Ben sadece bana vahyedilene tabi olurum” (Yunus 10/15) âyetinin Hz. Peygamber'in kıyamet gününün dehşetini hatırlatarak sona ermesi, dördüncü olarak ise Kur'ân'ın nazmında bir değişimin asla mümkün olmadığına dair bir icmânın varlığı karşımıza çıkmaktadır.

Sahâbe sözü olarak gelen rivâyetlerden özellikle İbn Mes'ûd ile alakalı olanın da onun “طعام الأيتيم” ifadesini, “طعام اليتيم” olarak okunmasına müsaade etmesinin açıklamasını yapmaktadır. Zürkânî İbn Mes'ûd'un her iki okuyuşu da Resûlullah'tan öğrendiğini dolayısıyla kendinden Kur'ân'a bir dahlin mümkün olmadığını belirtmektedir. Ebû Bekir'den gelen hadiste ise “yeter ki rahmet âyetini gazap âyetiyle, gazap âyetini rahmet

⁴⁹³ İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 218-219.

⁴⁹⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 117.

âyetiyle bitirme” ifadesi kişiye dilediğiyle kelimeyi değiştirme serbestliği vermemektedir. Aksine Resûlullah’ın Kur’ân’ın indiği harflere dair örneklerini belirtmektedir. Bu okuyuş vecihleri arasında bir tezatın veya çelişkinin olmayıp uyumun ve ahengin varlığını ispat etmektedir. *et-Tibyân* adlı eserden bir alıntı yapan Zürkânî, Resûlullah’ın sahâbesine dua öğretirken “nebî” yerine “resûl” kelimesini telaffuz etmesine izin vermemesini örnek olarak sunmaktadır. Bir dua cümlesinde buna izin vermeyen Resûlullah’ın âyet konusunda daha hassas davranması kaçınılmaz bir durumdur. “Azizün hakîm / عَزِيزٌ حَكِيمٌ” yerine “gafûrun rahîm / غَفُورٌ رَحِيمٌ” denmesine izin vermesi Zürkânî’ye göre bu sebepten düşünülememektedir. Yunus Sûresi’nin 15. âyetindeki değiştirme bunu da kapsamaktadır. Nitekim kelimenin yerine başka bir kelimeyi koymaktan daha büyük bir değiştirme olamaz.

- Zürkânî, Kur’ân’ın **yedi harfe** göre inmesi tek **Kureyş lehçesine göre indiği prensibini ortadan kaldırdığı** gibi dildeki bu farklılıklarla ümmet arasındaki birliğe zarar verdiği iddiasına bir çelişkinin ve birliğe bir zararın olmadığı yönündeki itirazıyla karşılık vermektedir. Yedi harfin tamamı Kureyş lehçesi bünyesindedir. Panayırlarda, savaşlarda, hac ve umrelerde bir araya geldikleri Araplar’ın lehçelerinden beğendikleri kelimeleri kullanmış olmalarını, Kureyş lehçesini diğerlerine nazaran mümtaz bir mevkiye yükseltme nedeni olarak görmektedir.⁴⁹⁵ Dildeki üstünlükle beraber siyasî anlamda da bir otorite kazanmaları Kur’ân’ın bu ufuktan doğmasına zemin hazırlamıştır. İlahî irade, tüm lehçeleri uhdesinde barındıran ve onları temsilde en fasihi olan Kureyş lehçesiyle ilk muhataplarına kendi dilleriyle hitap ederek tamamlanmıştır. Kur’ân farklı bir lehçede inmiş olsaydı asabiyet duygusuyla Kur’ân’a yapılan itirazlar daha fazla olup her kabilenin kendince reddedebileceğini belirten Zürkânî, belâğata dair edebî zevkin de Kur’ân’dan idrak edilemeyeceğini vurgulamaktadır. İ‘câzın daha iyi anlaşılmasına yol açan âyet ve hadisler arasındaki üslûp ve beyan farkları Kur’ân’ın Kureyş lehçesi üzerine inmesiyle kendine zemin bulmuştur.

- Zürkânî **yedi harfin yedi kıraatten başka bir şey olmadığını** iddia edenlere iki aşamada cevap vermektedir. Bu iddianın sahiplerinin çoğunlukla ilahiyat eğitimi almamış halk kesiminden olduğunu ve bir kısmının da Kur’ân ve hadislerle ilgili az bir malûmata sahip kimseler olduğunu belirtmektedir. Eleştiriyi yapanların kimliğine dair pek bir bilgi

⁴⁹⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 118.

vermemekle birlikte, genel birtakım özelliklerinden bahsetmesi de kendi üslûbu açısından farklılık arz etmektedir. Cevabının ilk aşamasında Kur’ân’ın yedi harfe göre indiğini yineleyerek bu harflerin yedi imama nispet edilen kıraatten daha genel olduğunu belirtmektedir. Tercih ettiği görüşte de belirttiği gibi Zürkânî yedi harfin sahîh, şâz, münker olan bütün kıraatleri ve hatta kârîlere ulaşmayanları da ihtiva ettiğini tekrarlamaktadır.

İkinci olarak cevabına zamansal açıdan bir değerlendirme yapmaktadır. Zira bu iddia sahipleri Kur’ân’ın yedi harfe göre indiğini belirten hadis söylendiğinde daha dünyaya bile gelmemişlerdi. Nitekim yedi kıraâtın hiçbir imamı aynı dönemde yaşayamadıkları için Resûlullah’tan (s.a.v.) herhangi bir okuyuşu da bizzat dinleyememişlerdi. Resûlullah’ın (s.a.v.) sadece yedi kıraâtı seçip bunlarla okumaya ashabını zorunlu tutması imkânsız olduğuna göre iddia da asılsızdır. Nitekim kârîler bunu sahâbeden sonra gelen tâbiûn neslinden öğrenmişlerdir. Resûlullah ile aralarında bir asırdan fazla zaman dilimi bulunmaktadır. Bu zaman farkıyla hadisi bizzat duymaları mümkün olmadığı gibi yedi kıraâtı yine bizzat ondan telakki etmeleri de muhal olmaktadır. Aksi takdirde bu hadisin gerçek hükmüyle amel edilemeyecek kârîlerin dünyaya teşrifleri beklenene kadar Kur’ân’ın okunması gerçekleşemeyecekti.⁴⁹⁶ Zürkânî cevabının bu ikinci aşamasında İbnü’l-Cezerî’den yaptığı alıntıyla eleştiri ve konuyu sonlandırmaktadır.

2.1.17. Kıraatler

Kur’ân ilimlerinin üzerinde en çok çalışılan, makale ve tez üretilen meselelerinden biri de kıraatlerdir. Görüş ve yorum farklılığına bu kadar açık olmasının temel nedenleri arasında sonradan sınırlarının belirlenmesi de dâhil edilebilir.

Zürkânî kıraatler bahsini on birinci bölümde/mebhasta inceler. Konuyu “kıraatler, kurrâ ve şüpheler” başlıklarıyla ele alır. Öncelikle kıraat kelimesinin lügat ve ıstılâhî manasına değinir. Tarifleri şöyledir: Lügatte “okumak” manasını ifade eden kıraat terim olarak “Kur’ân kelamının edâ keyfiyetlerine ve çeşitliliğine nakledenlerine isnad ile vakıf olmak” demektir. Ayrıca kıraatin nakledildiği imamlardan rivâyet edenlerin ihtilaflarına

⁴⁹⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 119.

“rivâyet” denir. Bu râvilerden sonra gelen neslin ihtilaflarına “tarîk”, bunların dışında kalıp ihtiyarî olan okuyuş şekline ise “vecih” denilir.⁴⁹⁷

Sonrasında ise kıraat ilminin doğuşu ve gelişmesini kısaca özetler. Bu esnada Kur’ân ve kıraatinin temel iki umdesinin rivâyet ve telakki/şifahen aktarım olduğunu belirtir.⁴⁹⁸ Kıraatlerin sayısındaki fazlalık ve farklılığın Resûlullah’ın bizzat tayinine veya kurrâya değil Kur’ân’ın indirildiği yedi harfin sınırlarına ait olduğunun göz ardı edilmemesi gerektiğini ifade eder.⁴⁹⁹

Kıraatlerin sayısı hususunda yedi, on ve on dört adet olduğu görüşleri mevcut ise de içlerinde en meşhur ve takdire şayan olanı yedi görüşünü benimser.⁵⁰⁰ Yedi kıraat ittifakla kabul görmüştür. Kıraat imamlarının isimlerini verdikten sonra hangi kıraatin nerede daha meşhur olduğuna değinir.

Kıraatin muteber sayılması için bazı şartları ihtiva etmesi gereklidir:

1. Hz. Peygamber’e dayandırılan sahih bir senedinin olması,
2. Hz. Osman’ın mushafına -takdire de olsa- uyum arz etmesi,
3. Arapça dil kaidelerine -en azından bir vecihle- intibak etmesi.

Hz. Osman’ın istinsahına -velev ki bir ihtimal de olsa- muvafık olan, nahiv ilmine -velev ki bir yönüyle- uygun düşen kıraat “sahih kıraat”tır. Burada şunu ifade etmek gerekir ki Hz. Osman mushafına bir ihtimal de olsa muvafık olmaktan kasdedilen; bazı mushaflarda sabit olan kıraatin Hz. Osman mushafına uygunluğudur.

Örneğin İbn-i Kesîr, Tevbe Sûresi 100. âyetin “tecrî tahtehe’l-enhâr / تَجْرِى تَحْتَهَا الْاَنْهَارُ ” kısmına “من” (min) harf-i cerrini ilave etmiştir. Çünkü bu, kıraat ilminde Mekke Mushafı’nda sabittir.

⁴⁹⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 241.

⁴⁹⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 241.

⁴⁹⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 242.

⁵⁰⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 243.

İbn ‘Amr Bakara Sûresi’nin 116. âyetinde “ve’z-zubûru ve’l-kitâbu / والزُّبُورُ وَالْكِتَابُ ” kısmına “ب” (be) harf-i cerrini ilave etmiştir. Çünkü bu kıraat Şam Mushafı’nda vardır. Bu okunuşlar Hz. Osman mushafındaki kıraatlere uymadığında şâzdır.

Fakat Fâtîha Sûresi’nde geçen “Mâlikî yevmî’d-dîn”deki “مالك” (Mâlik) kelimesi “ملك” (Melik) diye okunsa Hz. Osman mushafına uygun olduğu için kabul edilir. Zira Osmanî mushafların hepsinde “Mâlik” sözcüğü “elif” harfî olmaksızın “Melik” olarak kaydedilmiştir.⁵⁰¹

Kıraatlerin, rivâyet eden kâriflerden oluşan bir zincir ile nakledilmesinde muhaddislerin isnad sisteminin muazzam tesiri olmuştur. Bu sebeptendir ki, Arap grameriyle ve resmü’l-mushafla bağdaşmasına rağmen sahih hadislerdeki isnada benzer bir rivâyet zinciri ile nakledilmeyen kıraat reddolunur.

Ancak kıraatlerden bir kısmı, nahivcilerin bazıları tarafından reddedilse bile, bu itirazları muteber sayılmamıştır. “يأْمُرُكُمْ / ye’murkum”, “بَارِعُكُمْ / bâri’kum” sözcüklerinin cezimli kıraat edilmesi vs. misallerinde olduğu gibi. Çünkü dil âlimleri Arapça’nın kaidelerini âyet ve hadislerden çıkarmışlardır. Sahih senedle kıraat sabit olduktan sonra ortaya çıkan bir ihtilaf da dilbilimsel açıdan Kur’ân’a arz edilmelidir. Kur’ân dilbilime arz edilemez; dolayısıyla hakem Kur’ân’dır.⁵⁰² Nitekim Arap dili kaidelerinin kaynağı -kıraati mütevâtir bir senetle gelme dahi- Kur’ân’dır.⁵⁰³

Kıraatlerdeki tevatür meselesi tanımlama farkını da gündeme getirmektedir. “Yalanda birleşmeleri muhal olan bir grubun aynı şartı taşıyan başka bir gruptan öğrendiği rivâyeti farklı bir gruba aktarması” kastedildiğinde kıraat râvîlerinin yeterli sayıyı karşılamadığı aşîkârdır.⁵⁰⁴ Fakat “her tabakadaki kişi sayısına bakılmadan kendisi ile amel edilmesi mutlak vâcib olan rivâyet” tanımlaması⁵⁰⁵ kastedildiğinde kıraatler çoğu ibadet ve muâmelât mevzusunda olduğu üzere Kur’ân tilâvetinin edası cihetinden tevâtüren sabittir.

Kıraat imamlarının kıraatlerine güveni artıran temel hususlar şunlar olmuştur:

⁵⁰¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 194; Zürkânî, *Menâhil*, 244.

⁵⁰² Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 203.

⁵⁰³ Zürkânî, *Menâhil*, 246.

⁵⁰⁴ Birişik, “Kıraat”, 25: 429.

⁵⁰⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü’n-nazâr fî tavzîh nuhbetü’l-fiker* (Dimaşk 1992), 42.

1. Kıraat imamlarının pek çoğu I. (VII) ve II. (VIII.) asırda yaşamıştır.
2. Kâfilerin bir kısmı sahâbe ile aynı meclislerde bulunmuş hatta bazıları Mekke ve Medine başta olmak üzere onların yaşadığı şehirlerde hayatını sürdürmüştür.
3. Kıraatlerin tevâtüre binaen pek çok râvi tarafından aktarılmıştır.

Bu nitelik ve şartlara uygunluk arz eden yedi kıraat, pek çok alim tarafından mütevâtir olarak değerlendirilmiştir.⁵⁰⁶ Zürkânî ise on kıraatin uzun bir tahkikattan sonra mütevâtir olduğunu Subhî es-Sâlih gibi kabul etmiştir.⁵⁰⁷ Ancak Zerkeşî yedi kıraati mütevâtir olarak kabul etmektedir.⁵⁰⁸

Zürkânî, Süyûtî'den alıntı yaparak⁵⁰⁹ isnad bakımından kıraatleri altı maddede özetler:⁵¹⁰

Birincisi: Mütevâtir kıraattir. Bunun örneği, yedi kıraat imamından yapılan nakilde olduğu gibi senedlerin ittifak ettiği kıraattir. Kıraatlerdeki genel şablonu ifade etmektedir.

İkincisi: Meşhur kıraattir. Diğer tüm şartları taşımasına rağmen tevatür seviyesine erişemeyen kıraattir. Pratikteki karşılığı ise senedleri çeşitlilik arz edip bir kısım râvi onu aktarırken diğer bir kısım râvinin nakletmediği kıraattir.⁵¹¹ İki kıraat çeşidini ihtiva eden en güzide eserler Dâni'nin *et-Teysîr*'i, *Şâtıbiyye* ve *Tayyibetü'n-Neşr fî'l-Kıraati'l-Aşr*'dir.

Kur'ân zikri geçen bu iki maddedeki kıraate göre tilavet edilir. Bu kıraatlerden herhangi birşeyi reddetmeye cevaz yoktur.⁵¹²

Üçüncüsü: Sahih bir senetle gelmesine rağmen diğer şartları taşımayandır. Bu kıraat çeşidiyle Kur'ân tilâvet edilemez. Öte yandan ona inanmak da zaten vacip olmaz. Örneğin “من أنفسكم / min enfüsiküm” ibaresinin “fe” harfinin fethiyle “من أنفسكم / min enfesiküm” şeklinde kıraat edilmesi bu gruba dâhildir.

⁵⁰⁶ Ebû Şâme el-Makdisî, *Mürşidü'l-vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrût 1975), 156-157; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 319; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 203.

⁵⁰⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 270; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 198.

⁵⁰⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 399.

⁵⁰⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 196.

⁵¹⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 250.

⁵¹¹ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 202.

⁵¹² Zürkânî, *Menâhil*, 250.

Dördüncüsü: Şâz kıraattir. Sahih bir senedi dahi olmayandır. İbnü's-Semeykaa'nın "lam" harfinin fethi ile "خَلْفَكَ" (halfeke) kelimesini "خَلْفُكَ" (halefeke) olarak okuduğu kıraat bu gruba örnek teşkil etmektedir.

Beşincisi: Mevzû kıraattir. Herhangi sahih bir senedi olmadan birinden geliyormuş gibi ona nisbet edilen kıraattir. Muhammed b. Cafer el-Huzâî'nin toparlayıp Ebû Hanife'ye isnad ettiği kıraat buna örnektir.⁵¹³ Fâtır Sûresi 28. âyette "إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ" (innemâ yahşallâhe min ibâdihi'l-ulemâu) ism-i celâlin ref'i "العلماء" (ulemâu) ve "العلماء" (ulemâe) kelimesinin nasbı ile okunması vb.

Altıncısı: Hadis çeşitlerinden müdreci andırmaktadır. Kıraate izah biçimiyle ilave yapılmasıdır. Müdrece benzeyen kıraat denmesinin sebebi ise âyetle ilgili farklı okuyuşun tefsir mi yoksa kıraat mi olduğu konusunda bir ihtilafın var olmasıdır. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın "وَلَهُ أَجْرٌ أَوْ أُخْتُ" (Nisâ' 4/12) âyetine "من أم" (min ümmin) lafzını ilavesiyle okuduğu kıraatte olduğu gibi.

Zürkânî'nin eleştirilere cevap veren yaklaşımı burada da kendini gösterir. İbnü'l-Cezerî'den alıntı yaparak sahâbenin bu ilavelerinde bir kasıt olamayacağını, bu ilaveleri tefsir mahiyetinde kaleme aldıklarını ve tahrif etmekten uzak olduklarını bu maddenin sonunda kısa bir açıklamayla ifade eder.⁵¹⁴ Nüveyrî'den (ö. 732/1332) alıntı yaparak dikkat çeken üç farklı açıdan Kur'ân'ın tahriften uzak ve tevâtüren geldiğini açıklar: İlk olarak sahâbenin nokta, taş'ir vb. şeyleri koymamış olması bu konudaki hassasiyetlerini göstermektedir.

İkinci olarak İbn Mes'ûd mushafındaki "متتابعات" (mütetabiat) lafzı Kur'ân'dan değil bir tefsirdir. Dolayısıyla Ebû Hanife'nin bunu yemin keffâretinde kat'î bir delil kullanması ve bunun üzerine zıhar keffâretini de eklemesi zayıf bir yoldur.⁵¹⁵

Üçüncü olarak da besmelenin Kur'ân'dan olup olmaması meselesidir ki Zürkânî'ye göre yazılması bile Kur'ân'dan olduğuna delil teşkil etmektedir.⁵¹⁶ Kur'ân'ın tümü gibi en küçük parçaları da mucizedir, hatadan korunmuştur. Dolayısıyla Süyûtî'nin de dediği gibi

⁵¹³ Zürkânî, *Menâhil*, 248.

⁵¹⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 250.

⁵¹⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 251.

⁵¹⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 251.

besmele de Kur'ân'dandır.⁵¹⁷ Herhangi bir noktalama dahi yapmayan sahabiye besmeleyi Kur'ân'a ilave ettiler demek onlara hakarettir. Sûrelerin arasını ayırmak için yapılmış iddiası da gerçek dışıdır. Çünkü Enfal ve Tevbe Sûrelerinin araları besmeleyle ayrılmamıştı. Kendi içtihatları olsa besmele ile diğer sûreleri ayırdıkları gibi ayırırlardı.⁵¹⁸

Kur'ân'ın tevâtüren gelişini bu delillerle de farklı açıdan sunduktan sonra Zürkânî kıraatler hakkındaki farklı görüşleri arz eder. Bu görüşler arasında kıraatleri tamamen zayıf görenler olduğu gibi tamamını tevâtür derecesine yükseltenler de olmuş hatta bunu inkâr edenleri küfür ile itham edenler de olmuştur.

İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), kıraatleri mütevâtir kabul ederken med, imâle vb. eda şeklindeki farklılıkları bundan hariç tutmaktadır.

Zürkânî'nin tercih ettiği ancak sonrasında üzerine ilave yaptığı Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) görüşüdür. Ona göre kurrâdan gelenler mütevâtir olmakla birlikte onlardan gelen farklı râvilerin okuyuşları mütevâtir değildir. Zürkânî, Ebû Şâme el-Makdisî'nin yedi kıraât hakkındaki bu yorumuna diğer üç kıraati de ekleyerek on kıraâtin mütevâtir olduğunu, dolayısıyla onun gibi yedi kıraât ile sınırlamanın yanlış olduğunu savunmaktadır.⁵¹⁹ Zürkânî bu tartışmaları verirken bu konuda müstakil bir kitap yazmak istediğini de belirtmektedir.⁵²⁰

Konunun ikinci başlığı olan kurrâ bölümünde Zürkânî, kurrâ kelimesinin kısaca anlamını vererek on dört kıraat imamının ve onlardan rivâyet eden râvîlerin hayatlarına yer vermekte, kurrânın hayatına dair Zehebî ve İbnü'l-Cezerî'den istifade edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁵²¹ Kıraat imamlarından bahsederken de *Şâtibiyye*'den⁵²² örnekler vermektedir.⁵²³

⁵¹⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 191.

⁵¹⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 252.

⁵¹⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 255.

⁵²⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 260.

⁵²¹ Zürkânî, *Menâhil*, 263.

⁵²² Ebû Amr Osman b. Sa'îd ed-Dânî kıraat ve mushaflar hakkında müslümanlarca en çok bilinen; *et-Teyssîr*, *Câmiu'l-beyân*, *Muhkem fi nakli'l-mesâhif*, *el-Mulenî* gibi eserler te'lif etti. Kasım Muhammed b. Firrûh eş-Şâtibî, ezberlenmesi ve öğretmesi kolay olsun diye *et-Teyssîr*'i manzum olarak ve her imama ve râvîsine ebced hesabına dayanan *eş-Şâtibiyye* diye bilinen *Hırz-ül-Emânî*'sini hülâsa etti.

⁵²³ Zürkânî, *Menâhil*, 263-268.

Daha önceki konularda yapmadığı halde bu konuyu, katıldığı görüşlerin neler olduğunu maddeler halinde özetleyerek bitirir ve itirazlara verdiği cevaplara geçer:

1. Kıraat, mütevâtir olmazsa Kur'ân değildir. Çünkü tevâtür, bir şeyin Kur'ân olarak kabul edilmesi için şarttır.

2. On kıraat mütevâtirdir. O halde bu kıraatlerin her birine Kur'ân denir.

3. Resmü'l-mushafa ve Arap dili kaidelerine uysa bile mütevâtir bir senedle gelmeyen diğer kıraatler şâz olup Kur'ân değildirler. Şâz kıraatlerle namaz kılmak caiz değildir.⁵²⁴

4. Kıraatlerdeki sahih olma tabiri mutlak manadaki ve hadis ıstılahındaki sahih olma kriterinden daha genel bir tabirdir. Buradaki sahih olma farklı bir manada olup kıraatin yaygın ve meşhur halde olmasıyla ümmetin kabul etmesine vesile olma sebebidir. Hatta bu rükün Arap diline ve resmü'l-mushafa uygunluk rükünlerinin varlığıyla beraber bir sözün Kur'ân olarak kabul edilmesinde mutlaka gerekli olup tevâtür gücündedir.

5. Kıraat, bir topluluğa göre mütevâtir olabilirken bir başka topluluğa göre mütevâtir olmayabilir. Müslüman birinin uyması gereken ise ancak kendisine göre mütevâtir olan kıraate göre Kur'ân okumasıdır. Kâfiyeci, Nevevî'nin *et-Tibyân*'ından alıntı yaparak "üzerinde icmâ edilen yedi kıraatten başkasıyla Kur'ân okumak caiz değildir" görüşünü aktarmakta, başka bir görüşe yer vermeyerek kendi tercihinine bir bakıma atıfta bulunmaktadır.⁵²⁵ Her ne kadar râvî nezdinde mütevâtir olsa da kendisine âhâd olarak nakledilen rivâyet ile yetinmemesi gerekir. Meselâ İmam Şafîi sahih olmasına rağmen İmam Mâlik'in rivâyetini reddetmiştir. Gerekçe olarak da bu rivâyetin kendisine göre mütevâtir olan kıraate aykırı olmasını göstermiştir.

6. Mütevâtir derecesine ulaşmamış kıraatlerde şüphe ve eleştirilere mahal olmuştur.⁵²⁶

Görüldüğü üzere Zürkânî genel kabulün aksine sadece yedi kıraati değil on kıraati mütevâtir olarak kabul etmektedir. Aralarında müşkil olan hadisleri cem etme yolunu tercih etmiştir. Sahih olan hadisleri reddetmeyi tercih etmeyen Zürkânî için gerekli tetkiklerinin sonucunda on kıraati mütevâtir olarak kabul etmesi ondan beklenen bir

⁵²⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 270.

⁵²⁵ Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teyisr*, 59.

⁵²⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 271.

davranış olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak on kıraate mütevâtir derken de takdire şayan olanın yedi kıraat olduğunu belirterek kıraatler hususundaki genel kabulden tam olarak ayrıldığını da ima etmektedir.

2.1.18. Kıraatler Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar

Kıraât farklılığı ve çeşitliliği ile Kur'ân'ın mütevâtirliği konusunda çok fazla iddia ortaya atıldığını, bunlara “yedi harf” ve “cem‘u’l-Kur’ân” bölümlerinde değindiğine atıf yapan Zürkânî, bu iddialar içinde de en sağlam görüneni İbn Mes‘ûd’un Muavvizeteyn’i inkârı rivâyetidir. Nitekim İbn Hacer’in senedini sahih olarak kabul ettiğini tekrarlamaktadır. Kıraat konusundaki cevap vereceği beş iddia arasında -aslında daha önce kısmen cevaplamış olsa da- ilk sıraya bunu koyacağını belirterek iddialar ve cevaplarına geçmektedir.

- Zürkânî, İbn Mes‘ûd’un sahih olarak kabul edilen senedle gelen rivâyetinde **Felâk ve Nâs Sûreleri’nin Kur’ân’a dahil olmadığını** belirttiği, Kur’ân’da şek ve şüphe olduğunu iddia edenlerin de buna dayandığı eleştiriye kıraatler açısından cevap vermektedir. İlk olarak Âsım kıraatinin birkaç senedle gelen rivâyetinde Muavvizeteyn’in Kur’ân’dan olarak İbn Mes‘ûd’dan nakledildiğini ifade etmektedir.⁵²⁷ İbn Mes‘ûd’dan kimlerin naklettiğini de veren Zürkânî, ilk örnek olarak Âsım kıraatini seçmektedir.

İkinci olarak Hamza kıraatının İbn Mes‘ûd’a dayandırılan tüm senedlerinde Muavvizeteyn’in bulunduğunu bildirmektedir. İlkinde yaptığı gibi burada da sened zincirinde ismi geçen râvileri tek tek sıralamakta ve böylelikle konuya gösterdiği hassasiyeti belirtmektedir.

Üçüncü olarak Kisâî’nin kıraatını vererek Muavvizeteyn’in İbn Mes‘ûd kanalıyla okunduğunu ve senedlerin de Hamza kıraatindeki senedlerin olduğunu beyan etmektedir.

Son olarak ise Halef’in de Muavvizeteyn’i İbn Mes‘ûd’a dayanan senedle okuduğunu ve Hamza’dan kıraat eden Süleym’dan kıraatını aldığını beyan etmektedir. Tüm bu kıraatlerin sahih senedlerle geldiğini ifade eden Zürkânî, Fâtiha ve Muavvizeteyn’in İbn

⁵²⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 271.

Mes'ûd kanalıyla hepsinde okunduğunu vurgulamaktadır. Kur'ân'dan olmadığına dair İbn Mes'ûd'un bu inkârını sürdürdüğünü iddia etmenin iftira olacağını belirtmektedir.

Zürkânî'ye göre Fâtiha ve Muavvizeteyn'i İbn Mes'ûd herkesçe meşhur olduğu ve unutulma ihtimali taşımadığı için kendi mushafına dâhil etmemiştir. Diğer bir görüşü de aktaran Zürkânî, İbn Mes'ûd bunların önceleri Kur'ân'dan olduğunu bilmediğini, Hz. Peygamber'in torunları Hasan ve Hüseyin'e öğrettiği sığınma duaları olarak düşündüğünü bildirmektedir. Bu sebeple bu sûrelerin Kur'ân'dan olmadığına dair inkâr rivâyetleri ondan nakledilmiş, ancak daha sonra Kur'ân'ın bir parçası olduğunu öğrenince bu yönde rivâyetler gelmiştir. İbn Mes'ûd'un yargı değişiminin rivâyetlere yansıdığını belirten Zürkânî, bu konuyla ilgili diğer açıklamaları "Kur'ân'ın Yazı ile Tesbiti, Cem'i ve Teksiri" konusundaki iddialara verdiği cevaplarında yapmıştır.

● Zürkânî, **besmele'de tahaddî ve hükümlere temel olma gibi durumların oluşmadığını** belirten bazı âlimlerin görüşüne binaen iddia sahiplerince Kur'ân'ın tamamında -Besmele'nin naklinde olduğu gibi- tevâtür gerçekleşmemiş olduğu iddiasına iki yönlü cevap vermektedir. İlk olarak tehaddî için geçerli şartın üç âyetin bir araya getirilmiş olması gerektiğini belirten Zürkânî, "besmele" ile yanında olacak iki âyetin tehaddîye elverişli olabileceğini belirtmektedir. Böyle bir şartın içinde yer alması da naklinde gerekli olan tevâtürün göstergesidir. Sûre başındaki besmelenin yalnız orada bulunmasının mütevâtir olmasıyla yetinip Kur'ân'dan olduğuna dair şart koşmayanlar aslında zaten besmelenin Kur'ân'dan olduğuna hükmetmişlerdir.⁵²⁸

İkinci olarak abdestli Kur'ân okuyan kimseye ecir verileceği ve cünüpkken ibadet kasdı ile Kur'ân okuyan veya ona dokunanın büyük bir tehlide maruz kalacağı gibi hükümlerin "besmele" için de geçerli olduğunu bildirmektedir. Zürkânî'nin, ikinci açıklamasında hükümlerin besmele için geçerli olması nedenleri veya bununla ilgili rivâyetler üzerinde durmadığı görülmektedir.

● Zürkânî, Kur'ân'ın mütevâtir olması durumunda **"besmele"yi Kur'ân'dan kabul edenlerle etmeyenler arasında bir tekfir etme hareketi** olması gerektiği iddiasına besmelenin bulunduğu yere göre cevap vermektedir. Öncelikli olarak sûre başlarındaki

⁵²⁸ Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teyisr*, 58.

besmelenin ihtilaflı ve ictihada dayalı bir konu olduğunu belirtmektedir. İctihâdî meselelerde de tekfir etmenin mümkün olamayacağını beyan etmektedir. Sûre başlarındaki besmelenin tevâtür derecesine ulaşmayan bir konu olduğunu kabul eden Zürkânî, sadece zarurî olan dinî meslelerdeki inkârın tekfiri gerektirebileceğini ifade etmektedir. Böylelikle Zürkânî bir önceki cevabında muğlak bıraktığı yeri aydınlatarak besmelenin tevâtüre ulaşmadığını belirtmektedir.

İkinci olarak Neml Sûresi'nde yer alan besmelenin Kur'ân'dan olduğuna dair herhangi bir ihtilafın olmadığını ve inkâr edenin kesinlikle tekfir edileceğini bildirmektedir. Sonuç olarak Müslümanların besmelenin Kur'ân'dan olması mevzuunda iddia sahiplerinin istediği gibi birbirlerini tekfir etmeye kalkışmadıklarını vurgulamaktadır.

• **Kur'ân ve sünneti aynı seviyede** görerek naklindeki faktörlerin fazlalığına rağmen sünnetin mütevâtir olmadığı gibi sünnet gibi hükümlerin aslı olan Kur'ân'ın da mütevâtir olmadığı iddiasına iki yönlü cevap vermektedir. İlk olarak Kur'ân'ın sadece hükümlere kaynaklık etmesi faktörüyle mütevâtir olmadığını vurgulamaktadır. Bu faktörün yanında Kur'ân'ın i'câzı, tahaddîsi, tilavetiyle taabbüdü, her asırda gönüllere hitap etmesi ve her namazda okunması gibi faktörler de onun tevâtürünü gerektirmektedir. Tüm bunlar sünnette mevcut olamamaktadır. Bir kısmı bulunsaydı da Zürkânî'ye göre bu faktörlerin tamamı bulunmadığı için tevâtürü tam manasıyla gerçekleşmemiştir.

Zürkânî, ikinci olarak hükümlere kaynaklık etmenin sadece Kur'ân'a has bir özellik olduğunu kabul etmektedir. Kelime ve anlam cihetiyle hükümlere kaynaklık eden Kur'ân'ın mana yönünden delaletinin gâyet açık olduğunu beyan ettikten sonra i'câzı, tilavetiyle sevap kazanılması, ezberleyenlere eşsiz ödüllerin olması, cünûpken okunması ya da dokunulmasının yasaklanması vb. durumların lafzına yönelik hüküm teşkil ettiğini belirtmektedir. Sünnetin lafzına yönelik ise böyle durumlar söz konusu değildir, bu sebeple de mânen rivâyeti caizdir. Şartlar oluşunca tevâtüren nakledilebilse de bu zorunluluk değildir.

Tefsir ve hadisin rivâyet yönünden aynı şartları taşıyan râvîlerden aktarılması gerektiğini ifade eden Kâfiyeci ise bu konuda râvîlere has olan adalet, zabt, islâm ve akıl koşullarını

vurgulamaktadır.⁵²⁹ Adaleti “iyilik ve takvaya devamlılıkla riâyet ederek bid‘atsız olarak dini korumak” olarak tanımlayan Kâfiyeci, kâfir, fasık ve ehl-i bid‘atın bu tanıma dâhil olmayacağını belirtmektedir.⁵³⁰ Zürkânî de burada Rafizîleri örnek olarak vererek Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ardından hilafeti Hz. Ali’nin devralması gerektiği şeklindeki vasiyeti olduğuna dair rivâyetler mütevâtirliği taşıyan şartları sağlamadığı için reddedilir. Çünkü Zürkânî’nin de ifade ettiği gibi İslâm âlimlerine göre o dönemde herkesin haberdar olması gereken böylesi önemli bir mesele de tevâtür şartı sağlanmalıydı.

● Zürkânî son iddiada ise İbn Mes‘ûd’la ilgili hadiselerin aktarıldığı **üç rivâyet temel alınarak Hz. Osman mushafına mutabık kalmadığı** ve dolayısıyla Kur‘ân’ın mütevâtirliğine hâlel gelmiş olduğu vehmi yaygınlaştırılmaya çalışılmaktaysa da rivâyetleri değerlendirerek cevaplarını vermektedir. İlk rivâyette sahâbeden kendi mushaflarını saklamalarını isteyen İbn Mes‘ûd’un kendisine Zeyd b. Sâbit’in kıraatine göre okumasının emredildiği ve bunu kabul etmediği, aslında Zeyd gibi kendisinin de Resûlullah’tan bizzat öğrendiği,⁵³¹ ikinci rivâyette resmü’l-mushafa göre tüm mushafların yazılacağı emri geldiğinde İbn Mes‘ûd’un bunu beğenmeyerek Resûlullah’tan öğrendiğini bırakmaya zorlanıyormuş hissini ifade ettiği,⁵³² üçüncü rivâyette ise mushafını teslim etmeyeceğine dair yemin ettiği ve Resûlullah’tan böyle öğrendiğini yinelediği⁵³³ belirtilmektedir. İkinci rivâyet hariç diğerlerinin kaynaklarını veren Zürkânî, bu rivâyetlerin Hz. Osman mushafının veya kıraatlerin mütevâtir olmadığına delalet edemeyeceğini belirtmektedir. Bu rivâyetlerden en fazla çıkabilecek sonuç kendi mushafının yakılmasına başlarda mutabık kalmamasıdır. Tevâtürün şartlarına telmihte bulunan Zürkânî, öncelikle belirtmek istediği şeyin tevâtürün gerektirdiği şartlar arasında İbn Mes‘ûd ya da başka birinin kendi mushafını yakması olmadığını ifade etmektedir. Hz. Osman mushafında yalan üzerine anlaşması mümkün olmayan muazzam bir topluluğun ittifakı vardır. İbn Mes‘ûd mushafının Hz. Osman mushafına muhalefeti olsa bile bu durumun Kur‘ân’ın tevâtürünü ortadan

⁵²⁹ Kâfiyeci, *Kitâbü’t-Teyisr*, 73.

⁵³⁰ Kâfiyeci, *Kitâbü’t-Teyisr*, 73-74.

⁵³¹ İbn Ebî Dâvûd, *Mesâhif*, 23.

⁵³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 414.

⁵³³ Hâkim, *Müstedrek*, 2: 247.

kaldırmayacağını beyan etmektedir. Tevâtürün şartları arasında “mushaflardan birinin dahi muhalefedinin olmaması” diye bir şartı olmadığını tekrar vurgulamaktadır.

İddiada geçen rivâyetlerin Kur’ân’ın mütevâtirliğine zarar vermek için kullanıldığını bildiren Zürkânî, zikri geçen rivâyetlerde İbn Mes’ûd’un kıraatinin Hz. Osman mushafına aykırı olduğu sonucunun çıkmayacağını açıklamaktadır. Nitekim İbn Mes’ûd tam da bu mushafa göre Kur’ân okuyordu. İbn Mes’ûd’un tek kaldığı yerlerdeki okumalar âhâd haber olarak değerlendirilmektedir.

Cem‘u’l-Kur’ân bölümündeki açıklamalara atıfta bulunan Zürkânî, mushafın toplanması ve çoğaltılmasında esas olarak alınan kıraatlerin son arzada kesinlik kazananlar olup neshedilenler olmadığını belirtmektedir. “Zeyd gibi kendisinin de Resûlullah’tan öğrendiği” kısmına rivâyette dikkat çeken Zürkânî, Zeyd’in kıraatinin sahih olduğu itirafının bizzat İbn Mes’ûd’dan geldiğini beyan etmektedir. İbn Mes’ûd’un önceleri mushafını vermemesinin bir bekleme halini ifade ettiğini belirten Zürkânî, metnini vermediği İbn Ebî Dâvûd’da geçen başka bir hadiste de sahâbeden bazılarının onu yadırgaması ve fikrinin değişmesiyle mushafını yaktığını bildirmektedir. Böylece ümmetin ağız birliği sağlanmış, Hz. Osman mushafı İbn Mes’ûd’a varıncaya kadar bir icmâya mazhar olmuştur.

2.2. Menâhilü’l-İrfân’da Kur’ân İlimleri

Müellifin Kur’ân tarihine ayırdığı başlık daha fazla görünmekle beraber Kur’ân ilimleri meselesindeki açıklamaları da uzun soluklu olup son derece önem arz etmektedir. Nitekim bu kısım ile ilgili başlıkları hafsalasında tasarlamış olup kâğıt krizi/darlığı sebebiyle değinemediğini kendi ifade etmektedir.

2.2.1. Esbâb-ı Nüzûl

Âyetlerin anlaşılmasında indiği dönem ve sürecin önemi büyüktür. Bu sebeple olacak ki Zürkânî, on yedi bölüm arasında Kur’ân’ın iniş sebebi anlamına gelen⁵³⁴ “esbâb-ı nüzûl/nüzûl sebeplerini” beşinci sırada incelemektedir. Bu alanda yazılan eserleri gündeme getirerek konuya başlamaktadır. “Esbâb-ı nüzûl”le ilgili kitap yazarlarının ilki

⁵³⁴ Kâfiyeci, *Kitâbü’t-Teyisr*, 64.

Ali b. el-Medînî'dir (ö. 234/848). Vâhidî'nin (ö. 468/1076) kitabı da konuyla ilgili herkesin ihtiyaç duyduğunda başvurduğu bir kitaptır. İbrahim b. Ömer es-Selefi el-Caberî'nin (ö. 732/1332) konuyla ilgili kitabı, isnadları kısaltılarak nüżül rivâyetlerinin toplandığı bir kitap durumundadır. Bunlarla birlikte İbn Hacer'in (ö. 852/1449) tamamlayamadan vefat ettiği konuyla ilgili kitabı ve Süyûtî'nin yazdığı *Lubâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl* adlı eseri yine sahada yazılmış önemli kitaplar arasındadır.⁵³⁵

Zürkânî sebep-i nüżûlün manasını açıklarken sebep-i nüżûle konu olan hadisenin dört şekilde cereyan ettiğini şöyle ifade eder:

- İki insan veya grup arasında vuku bulan muhalefet, anlaşmazlık ve tartışma. Evs ve Hazrec kabileleri arasında senelerce süren muhalefet gibi.⁵³⁶
- Yanlış yapılan bir fiil veya işlenen günah. İçkili iken namaza imamlık eden birinin Kâfirûn Sûresi'ni yanlış okuması gibi.⁵³⁷
- Beklenen, umut edilen bir temenni. Hz. Ömer'in Makâm-ı İbrâhim'i namazgâh edinmek istemesi gibi.⁵³⁸
- Hz. Peygamberimiz'e (s.a.v.) geçmiş, an ve gelecek ile ilgili soru sorulması. Ayın evreleri,⁵³⁹ Zülkarneyn, ruh, kıyametin sorulması gibi.⁵⁴⁰

Birçok konuda yaptığı gibi Zürkânî, bu disiplinin faydalarına değinmektedir. Esbâb-ı nüżûlü bilmenin yedi açıdan önemli olduğunu şöyle ifade etmiştir:

Birincisi: Hükmün uygulanmasındaki hikmeti yani Kur'ân teşri'inin mahiyetini bilmektir.

İkincisi: Âyetin anlamının bilinmesine ve anlaşılması zor olan bir yer varsa onun ortadan kalkmasına yardım etmektir. Bu maddeye misal olarak şunlar verilebilir: Mervân b. Hakem bir gün İbn Abbâs'a gelip "yaptıklarına sevinip yapmadıklarıyla övünenlerin

⁵³⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 72.

⁵³⁶ Bk. Âl-i İmrân 3/100.

⁵³⁷ Bk. Nisâ' 4/43.

⁵³⁸ Bk. Bakara 2/125.

⁵³⁹ Bk. Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teyisr*, 64; Bakara 2/189.

⁵⁴⁰ Bk. İsrâ' 17/85; Kehf 18/83; Nâziât 79/42.

cezalandırılacağını” ifade eden Âl-i İmrân Sûresi 188. âyetinde tüm insanların mı kasdedildiğini sorunca İbn Abbas bunların Ehl-i kitap olduğunu söylemiştir. “Resûlullah’ın bir sorusuna Ehl-i kitabın asıl cevabı gizleyerek başka şeyler anlatıp ve iyi olduklarını göstermeye çalışıp bu yaptıklarından dolayı kazançlı çıktıklarına sevinmeleri” sebebiyle bu âyetin nâzil olduğunu anlatmıştır. Âyette her ne kadar lafız umumî olsa da özel bir durum söz konusudur.

Zürkânî bu konuda benzer bir örneği şöyle açıklamıştır: “Doğu ve batının Allah’a ait olduğunu belirtip dönülen her yerde Allah’ın zatının bulunduğunu” bildiren Bakara Sûresi 115. âyet, binek üzerinde Mekke’den Medine’ye Resûlullah yolculuk ederken inmiştir. Bu sırada Hz. Peygamber namazını bineğini Mekke istikametine çevirmeden ama Kâbe’ye yönelme niyetiyle eda etmiştir. Dolayısıyla bu âyetle ilgili hüküm sadece yolculuk esnasındaki nafil namazları kapsamaktadır.

Üçüncüsü: Hasr şüphesini ortadan kaldırır. Bu konuda En’âm Sûresi’nin 145. âyetiyle ilgili İmâm-ı Şâfiî’nin getirdiği açıklama örnek olarak verilebilir. Söz konusu âyetten ilk bakışta anlaşılan sadece kan, leş, domuz eti ve Allah’tan başkasının adına kesilmiş hayvanın yasaklanmış olduğu, diğer her içecek ve yiyeceğin ise helal olduğu anlaşılır gibi görünmektedir. Ancak burada Şâfiî’nin ifade edip Zürkânî’nin de onayladığı gibi ilahî hitabın üslubundan müşriklerin yenebilir gördükleri özellikle bu şeylerin haram kılındığı anlaşılmaktadır.

Dördüncüsü: Sebebin husûsiliğini, hükmün husûsiliğine neden görenlere göre sebab-i nüzûlle hükmün kıyas ile umûmîlik kazanmasına aracı olmasıdır. Zihar âyetinde olduğu gibi.⁵⁴¹

Beşincisi: Âyetin lafzı umûmî olabilir. Fakat bu âyetin husûsiliğiyle ilgili deliller bulunabilir. Sebeb-i nüzûl bilindiğinde âyetin umûmî gibi olan görüntüsünün üzerinde bir tahsis oluşur. Sebeb görüntüsünün âyete gelmesi anlamı kesinleştirir. İctihadla bunun yapılması ise yasaktır.⁵⁴²

⁵⁴¹ Bk. Mücâdile 58/1-4.

⁵⁴² Zürkânî, *Menâhil*, 76.

Altıncısı: Âyetin kimin hakkında indiğini bilmek, belirsiz olanı netleştirmeye yarar. Bu da esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini bilmekle mümkündür.

Yedincisi: Ezberlemeyi ve anlamayı kolaylaştırmak, vahyin zihinlere yerleşmesini sağlamaktır.

Sebeb-i nüzûlü bilmenin yolunun hadis rivâyetlerinden geçeceğini ifade eden Zürkânî, hemen burada Peygamberimiz'in (s.a.v.) "kendisine yalan isnad edenin ve bilgi sahibi olmadan kendince Kur'ân'ı tefsir edenin cehennemdeki yerine hazırlanması" hadisini⁵⁴³ zikreder.

Âyetlerin sebeplerini bilmek ictihâdî bir alan değil ihbârî bir alandır. Sebeb-i nüzûl hakkında delilsiz söz söylemek, gayb hakkında konuşmak gibidir ki, asla caiz olmaz ve tevakkuf edilir.⁵⁴⁴ Başka bir ifadeyle âyetlerin sebeplerini bilmek, ancak ashâbın bildirmesiyle mümkün olur. Hatta bazı sahâbeler âyetin sebebini bilmiyorlarsa "bu âyet şu hususta nâzil olduğunu sanırım" derlerdi. Sahâbe sebeb-i nüzûl haberlerinde "bu âyet, şu hususta indi" ifadesini kullanırsa, "müsned" hadis olarak muamele görür. İbn Teymiyye ise "bu âyet şu mevzuda nâzil oldu" ibaresi sebep varsa sebeb-i nüzûlü, yoksa âyet hakkında tefsiri ifade eder" demiştir.

Sahâbeden gelen rivâyetlerin de makbul statüsünde olabileceğini ifade eden Zürkânî, tabiînden gelen rivâyetler konusunda senedinde tefsir âlimi olup başka bir rivâyetle tezat oluşturmadığı sürece kabul edilebileceği kanaatindedir.

Birisi: "Âyet şu konuda indi" derse, başka birisi de: "Âyet bu konuda indi" derse, bir başkası daha farklı bir şey söylerse, bunlar sebeb-i nüzûl rivâyeti değil tefsir rivâyetidir. Bu iki farklı söz arasında da bir çelişki söz konusu değildir.

Bazen iki rivâyetten birinde "fetelâ/okudu" ifadesi olabilir; bu "fenezele/indi" demektir.

Birisi: "Âyet şunun hakkında indi" sözünü söylese bu sözün zıddına başka bir sebeb-i nüzûl rivâyeti gelmişse güvenilecek olan ikincisidir. Birincisi delil getirmek için rivâyeti kullanmıştır.

⁵⁴³ Tirmizî, "Tefsîr", 1.

⁵⁴⁴ Kâfiyeci, *Kitâbü't-Tefsîr*, 65.

Bir âyetin birden çok sebab-i nüzûl rivâyeti olabilir. Hangisinin nakledileceği konusunda ise mevcut ibareye bakılır. İbare de şu dört duruma göre değerlendirilir:

1. İki rivâyetten biri sahih olup diğeri sahih değildir.
2. İkisi de sahihtir; fakat birini diğere tercih ettirecek bir karîne vardır. Eğer rivâyetlerin isnadları sıhhat bakımından eşitse râvîleri arasında olaya şahit olan rivâyet tercih edilir veya buna yakın tercih sebepleri göz önünde bulundurulur.
3. İkisi de sahihtir; fakat birini tercih ettirecek karîne de yoktur. O halde iki rivâyet beraberce zikredilir.
4. İkisi de sahihtir; fakat birini tercih ettirecek karîne olmadığı gibi ikisini bir arada zikretmek de mümkün değildir.⁵⁴⁵

“Âyetlerde lafzın umûmîliği mi sebebin husûsîliği mi önemlidir?” konusunda ulema arasında ihtilaf bulunmaktadır. Zürkânî’ye göre lafzın umûmîliği ön plandadır.

Zürkânî bu babda Evs b. Sâmit hakkında nâzil olan zıhar âyetini zikrederek hükmünün yalnızca söz konusu kişilere özel olmadığını ifade etmektedir. Zira âyetteki hüküm sebab-i nüzûlde yer alan şahısların haricindekileri, kıyas yoluyla da olsa uhdesinde barındırmaktadır. Diğer bir hususa da değinen Zürkânî, zaman mefhumunun sebab-i nüzûl rivâyetlerinde önem arz ettiğini vurgulamaktadır. Ancak Kur’ân’ın genel üslûbu dikkate alındığında bir kronolojiden bahsetmek mümkün değildir.

Zürkânî’ye göre lafız ve sebebi arasındaki umûm-husûs meselesi dört şekilde gündeme gelir:

- Lafız umûmîdir ve tüm sebepleri içine alır.
- Lafız husûsîdir ve sebebi de husûsîdir.

⁵⁴⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 79.

- Sebep umûmîdir; ancak lafız husûsîdir. Bu vakıada hiç olmamıştır. Çünkü her tarafta savaş alarmları çalarken tek bir kişinin “sen de kendini korumak için savaş” denmesini beklemesi gibi bir şeydir.

- Sebep husûsîdir; ancak lafız umûmîdir. Cumhura ve Zürkânî’nin de onayladığı görüşe göre; eğer bir karîne yoksa sebep husûsî olsa da lafız umûmî olduğu için hüküm de umûmîdir.

Cumhurun dışında kalan azınlık görüşe göre ise karîne olmasa da sebep husûsî ise hüküm de husûsîdir. Ancak tüm şartları sağlandıktan sonra kıyas edilerek diğer olaylara lafzın hükmü uygulanır.

Zürkânî İbn Teymiyye’den konuyla ilgili olarak şu aktarımı da yapar:⁵⁴⁶ “Evs b. Sâmî ve hanımı hakkında inen zihâr âyeti,⁵⁴⁷ Câbir b. Abdillâh hakkında inen kelâle âyeti,⁵⁴⁸ Beni Nadîr ve Beni Kureyzâ hakkında nâzil olan Mâide Sûresi’nin 49. âyeti sadece bu şahıs veya gruplara indirilmiş değillerdir. Bu durumda olan kişi ve grupları da kapsar, aksi takdirde lafzın umûmî oluşundan söz edilemez. Muayyen bir sebep olsa da âyet hem o şahıs veya gruba hem de diğerlerine şamildir”.⁵⁴⁹

İbn Teymiyye’nin bu açıklamasından sonra cumhurun delillerini de uzun uzun açıklayarak sıralar: Cumhura göre sebep olsun olmasın âyeti ilk okuduğumuzda ilk akla gelen âyetin herkesi kapsadığıdır. Sonra rivâyetlerle daraltılır veya anlamı genişletilir.

Yine cumhura göre sebebi, umûma aykırı bir karîne olarak görmek yanlıştır.

Sahâbe ve ilk müctehidler kıyas veya başka bir delile ihtiyaç duymadan sebebin husûsîliğine rağmen lafzın umûmîliğine hükmederek âyetleri umûmî olarak diğer olaylara da kullanmışlardır.

Âyetin umûmîliğinin sebebin husûsîliğinin önüne geçtiği gibi belirli bir kişiye inen ve lafzında umûmîlik olmayan âyetler, indiği kişiye husûsîlik taşımaktadır.

⁵⁴⁶ Bk. Zürkânî, *Menâhil*, 83.

⁵⁴⁷ Mücâdele 58/1-4.

⁵⁴⁸ Nisâ’ 4/12, 176.

⁵⁴⁹ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 45.

Sebebin husûsîliği kesinlikle âyetteki lafza dâhildir. Bununla beraber Kur'ân'ın nazmına, siyâkının güzelliğine uyarak husûsî bir sebebe bağlı olarak gelen âyetleri, başka umûmî âyetlerle birlikte düşünmek de kaçınılmazdır.

Zürkânî, bir âyetin iki veya daha fazla sebepten dolayı nâzil olmasının mümkün olduğu görüşündedir. İki rivâyeti birbiriyle cem etmek mümkün değilse, nüzûlün tekrar ettiği kabul edilir. İbn Teymiyye de iki farklı sebep-i nüzûl rivâyetinin aynı âyet için vaki olabileceğinin mümkün olduğunu beyan etmektedir.⁵⁵⁰

Aynı âyetin birden fazla inişi ile alakalı olarak Zerkeşî'den şu alıntıyı yapar: Âyetin şanını yüceltmek veya unutulabilir ihtimalinden dolayı tekrar tekrar hatırlatmak amacıyla bir âyetin birkaç sebep-i nüzûl rivâyeti mümkündür.⁵⁵¹ Örneğin: “Sana ruhun ne olduğunu sorarlar...” (İsrâ' 17/85) âyetinin sebep-i nüzûlü bazı musevîlerin Medine'de Hz. Peygamber'e gelerek ruh ile alakalı birtakım sualler yöneltmeleridir. Oysa sûre tümüyle Mekkî bir sûredir. O halde söz konusu âyet, Mekke'de müşriklere hitaben, Medine'de ise Yahudilere hitaben toplamda iki defa nâzil olmuştur.

Sadece bir âyete dair birden fazla sebep-i nüzûl rivâyeti geldiği gibi bunun tersi de mümkündür. Bir sebep-i nüzûl için birden çok âyet gelebilir. Ümmü Seleme'den Hâkim ve Tirmizî'nin yaptığı rivâyette: “Yâ Resulallah erkeklerden söz ediyorsun da neden kadınlardan söz etmiyorsun?” deyince Âl-i İmrân Sûresi'nin 195. âyeti; başka bir vakitte aynı diyalog geçtiğinde ise Ahzâb Sûresi 35. âyeti nâzil olmuştur.

Zürkânî en sona bıraktığı genel eleştiriler ve cevaplarından sonra bir hususu da açıklayarak bölümü bitirmektedir. “Lafzın umûmî, sebebin husûsî” olması ilkesine benzeyen bir durumun da tefsir literatüründe yer edindiğini belirten Zürkânî, Süyûtî'den (ö. 911/1505), İbnü's-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Cem 'u'l-Cevâmi'* adlı eserinden ve ona hâşiye yazan *Mahallî*'den (ö. 864/1459) kaynak vererek bu konuyu kısaca açıklamaktadır. Aslında ilgisi yok denebilecek bir genel hüküm içeren âyetin arada uzun bir zaman diliminin de olması hesaba katıldığında başka bir zaman dilimi içerisinde inen özel içeriği ve sebebi olan diğer âyeti tüm yönleriyle kapsadığı şeklinde açıklama yapan Zürkânî, bir örnekle de konuyu daha anlaşılır hâle getirmektedir. Husûsî sebebin genel

⁵⁵⁰ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 48.

⁵⁵¹ Zürkânî, *Menâhil*, 79.

hükümün dışında bırakılamayacağı icmâsı gibi bu bahsedilen durumda da genel hükümün dışına tahsis olsa bile özel sebebin çıkamayacağı icmâsının varlığını belirten şu âyeti örnek olarak vermektedir: Nisâ' Sûresi 58. âyetinde, genel bir hüküm olarak emaneti ehline vermek emredilmektedir. Bütün emanetlerin gerçek sahiplerinde olması gerektiğini belirten bu âyet, özel bir sebep içeren Nisâ' Sûresi 51. âyetinde Ehl-i kitabın kâfirlere doğru yolda olduklarını söyleyerek emaneti ehline teslim etmediklerinin hatırlatmasını yapmaktadır. Sûrenin 51. âyetini takip eden âyetlerde Yahudilerin yaptığı ihanet ve cezasından bahsedilmektedir. Oysa onlara verilen bir emanet vardır ki o da kendi kutsal kitaplarında yazmaktadır. Kur'ân'da belirtilen ve onların da bildiği, fakat gizleyip emanet olarak teslim etmedikleri vasıfların varlığı A'râf Sûresi 157. âyetinde belirtilmiş, detayı ise Fetih Sûresi 29. âyetinde verilmiştir. Söz konusu âyette müminlerin birbirlerine şefkatli, kâfirlere karşı ise amansız olduğu, rükû ve secdeyken ihsan ve rıza talep ettikleri, simalarında secde izleri bulunup çiğçilerin hoşlandığı güçlenerek filizlenmiş ekin mesabesinde oldukları belirtilmiştir.

Nisâ Sûresi 58. âyet ile diğer âyetler arasında yaklaşık altı yıllık bir zaman dilimi olmasına rağmen hüküm olarak diğerlerini de kapsamaktadır. Nisâ Sûresi 58. âyette geçen genel emaneti ehline verme emri, takip eden diğer âyetlerde kendi kitaplarında vasıfları belirtilmiş olmasına rağmen Resûlullah'a Allah'ın peygamberi olduğu emanetinin Yahudiler tarafından verilmemesinin sonuçlarını aralarındaki zaman farkına rağmen ve birbirleriyle sebep-i nüzûl bağlantısı olmadan hepsini kapsamaktadır. İbnü's-Sübkî'nin bu ve benzer durumdaki âyetleri sebep-i nüzûl mertebesine koymadığını, sebebi olmayan âyetlerle sebep-i nüzûlü olan âyetler arasında bir mertebeye verdiğini belirten Zürkânî, Mahallî'den de sebep-i nüzûl rivâyetini aktarmaktadır. Emaneti Resûlullah'a teslim etmediklerini gösteren olay, Uhud Gazvesi'nin ardından Medineli Ehl-i kitaptan bir grubun ittifak yapmak üzere geldiklerinde müşriklerin yeni din ile kendi gelenekleri arasında fikirlerini sormasıyla cereyan etmiştir. Yahudiler ise müşriklerin lehine bir değerlendirme yapmışlar ve İslâm'dan daha üstün bir yolda bulunduklarını ifade etmişler,⁵⁵² dahası müşrikleri kırmayarak putlarına secde etmişlerdi. Söz konusu 51. âyet bu menfur, riyakâr ve Kitab-ı Mukaddese dahi tezat⁵⁵³ davranışı kınamak ve

⁵⁵² Celâlüddîn Mahallî, *Bedrü't-tâlî fî halli cem'u'l-cevâmi'* (Kâhire 1308), 2: 41.

⁵⁵³ Çıkış 20/3-4.

muhataplarının cezasını belirtmek üzere gönderilmiştir.⁵⁵⁴ Zürkânî bu alıntıdan sonra farklı bir yorum yapmadan konuyu bitirmektedir.

2.2.2. Esbâb-ı Nüzûl Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar

Zürkânî'nin genel tutumunun aksine bu konuda eleştirilere verdiği cevapları konu sonunda değil de konu arasına serpiştirerek verdiğini görmekteyiz.

● Zürkânî'nin âyetin nüzûl sebebinin önceden bilinmesi ve sahâbenin ezberinde var olmasına rağmen **tekrar nüzûlünün abesle iştiğal** olacağını belirtenlere verdiği cevap daha çok hikmetini açıklamaya yönelik olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanlığın ihtiyaç duyduğu birçok fayda ve önemli tavsiyeler barındıran bu âyetlerin tekrâren inmesi Allah'ın kullarına bir uyarısı ve dikkatlerini o yöne toplaması için bir vesiledir. Nahl Sûresi'nin son üç âyetinin mükerrer nüzûlünü, savunmasına örnek olarak getiren Zürkânî bunun hikmetleri olduğunu dile getirmektedir. Adaleti sağlamaya yönelik yönlendirmelere, öfke anında otokontrolü sağlamaya, kisasın icrasının bile ilahî kontrol altında olduğuna, adeta sabır ve sebat zırhını giyerek mücadele etmeye, işlerini güzel yapıp Allah'tan sakınanlara O'nun yardım ve desteğinin olup kaygılanmamalarına yönelik telkinleri hikmet olarak sıralamaktadır. Zerkeşî'nin konu içinde yer verdiği “âyetin değerini yüceltmek ve unutulma endişesi nedeniyle onu hatırlatmak”⁵⁵⁵ şeklindeki hikmetine tekrar bir atıfta bulunmaktadır. Görüldüğü üzere Zürkânî'nin buradaki eleştiriye cevabı aklî çıkarımlardan ziyade mükerrer nüzûlün hikmetine yönelik açıklamalardan ibarettir.

Yıkarıdaki eleştiriye konu arasında verip aşağıdaki beş eleştiriye bir hususu hatırlatmasından önce veren Zürkânî, bu son eleştirilerin lafzin umûmîliğini değil sebebin husûsîliğini esas alma gayretinde olanların dile getirdiklerini belirtmektedir.⁵⁵⁶ İbn Teymiyye de selef âlimlerinden sebebin husûsîliğini savunanların aslında lafzın umûmîliğini savunanlarla aynı sonuca ulaştıklarını belirtmektedir. Sebebin husûsîliğini esas alanlar, lafzın direkt olarak tüm fertlere şamil olamayacağını belirtseler de benzer

⁵⁵⁴ Hayrettin Karaman v. dğr., *Kur'ân Yolu Tefsiri* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 2: 80.

⁵⁵⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 115.

⁵⁵⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 85.

durumda olup nüzûle sebep teşkil etmeyen fertleri de kıyas veya başka bir delalet yoluyla kapsadığını kabul etmektedirler.⁵⁵⁷

● Hüküm tahsis eden bir delil bulunmasına rağmen özel bir durumla vuku bulan sebebin bu genel hükümden çıkamayacağı icmâna istinâden **umûm ifade eden lafzın sadece sebebin fertleriyle sınırlı kalıp başkalarını kapsayamayacağı** şeklindeki itiraza aklî birtakım kıyasları kullanarak ve telâzüm delini sunarak cevap vermektedir. Öncelikle iddia edilen durumda icmâ umûmun tahsis edilen fertleriyle sınırlandırılmasını gerektirmemektedir. Esasen bu, sebebin fertlerini tahsis eden karîne ile hükmün dışına çıkamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla tahsis ile hükmün dışında kalma konusunda sebebin fertlerinin diğerleriyle eşit olmadığını göstermektedir. Aynı zamanda sebebin fertlerinin dışında kalan ilgili diğer fertlerin de umûmun hükmüne tabi olmasına engel teşkil etmemektedir. Zürcânî kıyasa giderek iki türlü önerme ve sonucuyla savunmasını devam ettirir. Birinci önerme; sebebin husûsîliği esas alınmazsa, tahsis eden karînenin bulunması durumunda sebebin fertlerini umûm ifade eden hükmün dışında tutmak caiz olur. İkinci önerme; ancak tahsis eden bu karîne bulunmaması halinde sebebin fertlerini hükmün dışında tutmak mümkün olmaz. Birinci önermeyi bu durum batıl kılar. Bu konuda icmâ açıktır.

Zürcânî'nin bilhassa bu konuda başvurduğu delillerden biri de “iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi” anlamındaki mantık ilmine ait telâzüm delilidir.⁵⁵⁸ Telâzüm deliline göre ise ifade edilen umum ifade eden lafzın fertleri eşit olup lafzın umûmîliği esas alınıp tahsis eden bir karîne de olmazsa sebebin fertleriyle eşit olurlar. Tahsis eden karîneye gelince de sebebin fertlerini hükmün dışında bırakmak caiz olur. Ancak Zürcânî, burada mülazemenin gerçekleşmediğini ifade ederek umûmun fertlerinin eşit olmadığını belirtmektedir. Tahsis ile hükmün dışında kalıp kalmama mevzuunda fertler arasında eşitlik olmasa da en başta hükme tabi olma konusunda eşit olduklarını da belirten Zürcânî, hükmün umûmîliğinin esas alınmasının bu sebeple daha yerinde olacağını vurgulamaktadır.⁵⁵⁹ Müellif bu konuda örnek vererek açıklama yapmış olsaydı daha

⁵⁵⁷ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 42.

⁵⁵⁸ Bk. Ömer Türker, “Telâzüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 40: 394.

⁵⁵⁹ Zürcânî, *Menâhil*, 86.

anlaşılır olacağı kanaatindeyiz. Ancak sonrakilerde olduğu gibi örnekmeye bu savunmasında da yer vermemektedir.

● Azınlık görüşü olarak Zürkânî'nin belirttiği iddia titizlikle yapılan gayretlerle bir araya getirilen sebab-i nüzûl rivâyetlerinin insanlığa sağladığı tek yarar genel hükmün özel sebepteki fertlere hasredilmesi ve dolaylı olarak da **sebebin husûsîliğinin hükmün umûmîliğinden daha muteber** olmasıdır. Sebeb-i nüzûl rivâyetlerinin yararının sebeplerin husûsîliğini ön plana çıkarmak olmayacağını belirten Zürkânî, bu rivâyetlerin gerçekte insanlığa nasıl yararı olduğunu bu bölümün başında ifade ettiğini beyan etmektedir. Üstünkörü bir mantık kaidesi olarak telâzümü örnek getirenlere göre “sebeb-i nüzûl rivâyetleri titizlikle toplanmışsa, sebeplerin husûsiyeti esas alınmıştır” sonucuna ulaşmayı reddeden Zürkânî, âlimlerin rivâyetleri özenle nakletme çabasından tahsisten başka bir sonuç çıkarılamayacağını beyan etmektedir. Rivâyet toplamanın sebebi olarak bâtil olan sebebin husûsiyetini esas alma gerekliliğinin gösterilmesini reddetmekte, tarihî gerçeklikler ve belgeler yoluyla bu mülazemeye itiraz ettiğini belirtmektedir.⁵⁶⁰

● Beyanın sonra gelip öncesinde Resûlüllah’a (s.a.v.) yöneltilen bir soru veya vuku bulan bir hadise olması sebebin husûsîliğinin muteber olan esas olduğu anlaşılmaktadır. Sebebin ardından inzâlin vuku bulması **hükmün umûmîliğinin tâlî sırada esas** alındığı iddiasını gündeme getirmekte, Zürkânî ise buna kıyas ve mülazeme yoluyla cevap vermektedir. Umûm ifade eden lafız sadece tek bir sebep için değil içinde barındırdığı birçok sebep ve diğer meseleler için bir açıklamadır. Cüzlere ait hükümler umûmî olan hükümler içerisinde derecelendirilmiştir. Umûmî hükümler bilinince cüzlere ait olanlar da icmâlen bilinmiş olmaktadır.⁵⁶¹

Umûmî tek bir sebebe indirgenmesi için bir karîne olmadan böyle bir yargıya varmanın yanlış olduğunu belirten Zürkânî, mülâzeme yoluyla ortaya atılan kafa karıştırıcı ihtimali de aynı ifadelerle cevaplamaktadır. İddialarında kıyası da kullanıp mülâzeme yoluyla “Şârî’in lafzının olayın vuku bulduğu ya da Resûlüllah’a soru sorulduğu zamandan daha sonrasına ertelenmesinden sadece bu sebebe ait bir açıklama olması” şeklinde bir yargıya ulaşmış olanlara aynı tutumla cevap vermektedir. Ona göre bu iddia tek bir sebebe ait

⁵⁶⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 86.

⁵⁶¹ Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teyisîr*, 66.

olmayan hükmün başka fertlere de ait hükümler ihtiva etmesi sebebiyle temelsizdir. Nitekim sebep-i nüzûle dair nakiller âyetlerin anlaşılması için vesiledir.

● Yemin içeren bir lafzın tahsisine dair iddiada yemeğe davet eden birine davet edilenin: “Vallahi yemek yemeyeceğim” demesinin ardından başkasının yanında yemek yemesi ve böylece yeminini bozmuş olması onun için günah olmadığı gibi yemin ifadesinde “sizle” kaydını koymadığı tahsisiyle umûmî hükümden dışarıda kalmasında bir mahsur olmaması sebep-i nüzûl için de geçerlidir. Umûm ifade eden yeminin kayıtlanıp sadece davet edenin yanında yenmemesine ulaştırdığı gibi **umûm ifade eden hükümlerin sadece sebep-i nüzûle has kılınması, sebep-i nüzûlün esas kabul edilmesi** iddiasına karînenin lafız değil manada olduğu, sebep değil örf olduğu cevabıyla karşılık vermektedir. Buradaki manayı oluşturan durum da örfdür. Fukahâ, Zürkânî’ye göre bütün umûm lafızlarını sebepleriyle tahsisine hükmetmemişler; haricî karîne ile tahsisinde ittifak etmişlerdir. Eleştiri sahiplerine göre telâzümle savunulan durum yemek davetinin ardından icabet edilmeyip, başkasıyla yenmesi durumunda yeminin bozulmasıdır. Husûsî sebep dikkate alınmaz umûm esas kabul edilirse kişi günahkâr olur. Zürkânî ise bu mülâzemeye sebebin değil buradaki haricî karine olan örfün etken olduğunu davet edene yemin ederek yemeyeceğini ifade eden kimsenin örfe göre sadece davet edilenle yemek yememeyi kasdettiğini ifade etmektedir. Haricî karine ile tahsisin âlimlerce ittifakla kabul edildiğini beyan eden Zürkânî’nin görüldüğü üzere buradaki itirazı hükme sebep olan birincil önermeye yani yemini sınırlayan durumun sebeple esaslaştırılmasınadır. Oysa hüküm, örf gibi bir karîneyle tahsis edilmektedir.

● Belâğat ilminde “soruyla cevabın uyumu” ilkesine göre **genel hükümle husûsî sebep arasında da bir örtüşme ve eşitliğin yakalanması** ancak tek bir usûlle yani tahsis edilen hükmün sebebin fertleriyle sınırlı kalmasıyla mümkün olabileceği iddiasına Zürkânî, sebep ile hüküm arasındaki genel dengenin nasıl olması gerektiğine vardığı sonuçla cevap vermektedir. Hükmün genel, sebebin de hâs olmasıyla ancak bir örtüşmeden ve eşitlikten söz edilebilir. Nitekim bu uyumda kasdedilen şey lafzın sebebin hükmüne tabi olması ve bir eksikliğin bulunmamasıdır. Sebebi esas kabul etmek isteyenlerin telâzümle iddia ettikleriye umumun hâs ile eşitlenmesi ve bu durumun belâğata hâlel getirmesidir. Zürkânî’ye göre ise gerek lafzın daha genel gerekse sebebe eşit olacak mahiyette olması durumunda umûmî hükümle husûsî sebep örtüşebilir. Soru sorulduğunda cevabın kısa

olabileceği gibi açıklayıcı mahiyette uzun ve genel olması soruyla cevabın arasındaki örtüşmenin bir göstergesidir. Nitekim İbn Teymiyye'ye göre de âyet tüm sebeplerin ardından bir sonuç olarak inebileceği gibi ilk kez bir sebeple, ikinci kez bir başka sebeple de nâzil olabilir.⁵⁶² Zûrkânî cevapları tamamladıktan sonra ilk kez okuyucudan bir özür beyanında bulunmaktadır. Nitekim bu eleştiri ve açıklamalarının anlaşılması zor olduğunu kabul ederek iddia ve cevaplardan müteşekkil her iki tarafa farklı zemin ve zamanlarda ağırlık verdiğini belirtmektedir.

2.2.3. Nâsîh ve Mensûh

Âyetlerin peyderpey indirilişi neticesinde vahiyle hemen teşri' konular gelmemiş; aksine Hz. Peygamber'e (s.a.v.) hadiselerle beraber tedricen indirilmiştir. Âyetlerin inişinde bir tedric çeşidi şeklinde düşünebileceğimiz ilim ise nesihdir. Hakkında nesih ihtimali olanlardan sahih olanının tespit edilmesi, hangi âyetin önce, hangisinin sonra indiğini bize gösterir. Dahası, insanların terbiye edilmesinde nasıl bir yol izlendiğini fark etmemizi kolaylaştırır.⁵⁶³

Zûrkânî, geçmişten günümüze âlimler arasında tanımı ve sayısı itibariyle ihtilaf konusu olan nesh meselesini ondördüncü mebhasta incelemektedir. Ayrı bir önemi haiz olduğunu ifade ederek beş hususta nesh meselesinin diğer mebhaslardan ayrıldığını belirtmektedir. Öncelikle nesh meselesinin uzun ve ayrıntıları çok olup farklı yönleri mevcuttur. İhtilafı içerdği için ciddi bir dikkat ve tetkik ile güzel bir tercihi gerektirmektedir. Misyoner ve oryantalistlerin zararlı eleştiri okları genellikle bu konu etrafında cereyan etmekte ve savunmasız olup konuyu idrak edemeyenler de onların inanışlarına kapılmaktadır. Tedriciliğin Allah'ın kullarına olan terbiye ve lütfunun bir nişanesi olduğu bir bakıma nesh konusunu bilmekle anlaşılmaktadır. Yine bu hususu bilmek çelişkileri bertaraf etmedeki en önemli metod olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zûrkânî, neshin ne kadar önemli bir mesele olduğunu vurgulamak adına hikmetin kime verildiğini anlatan Bakara Sûresi 269. âyetini tefsir eden İbn Abbâs'ın rivâyetini verir.

⁵⁶² İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 48.

⁵⁶³ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 204.

Buradaki hikmet nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, önce ve sonra inen âyetleri bilmektir.⁵⁶⁴

Zerkeşî gibi Zürkânî de başlangıçta nesh sözcüğünün lügatteki manalarını vermiştir. Buna göre nesih yok etmek, dönüştürmek, yerine koymak, farklı bir zemine nakletmek, çoğaltmak, kopyalamak vb. manaları ihtiva etmektedir.

Zürkânî ıstilahî olarak da neshi Subhî es-Sâlih'in de kabul ettiği üzere⁵⁶⁵ şöyle tanımlamaktadır: “Şer’î bir hükmün farklı bir şer’î delille feshedilmesidir”.⁵⁶⁶ Her ifadeyi kendi içinde açıklamaya gayret eden Zürkânî, “şer’î delil”i açıklarken metlûv veya gayr-ı metlûv vahiy tanımlamasını getirmekte ve daha konu başında aslında sünnetin Kur’ân’ı neshedebileceğine işaret etmektedir. Bu tanıma dair dört sonucun ortaya çıktığını ifade eden Zürkânî, sırasıyla bu sonuçları şöyle vermektedir:

1. Hükmün yürürlükten kaldırılması neshin ancak şu iki durumda gerçekleşmesiyle mümkün olmaktadır: Öncelikle şer’î delil kaldırılmış olan diğer delilden sonra gelmelidir. İkinci olarak da bu iki delil arasını cem etmek veya ikisini beraber uygulayabilecek bir duruma mani olan çelişkinin var olması gereklidir.
2. Neshe dair yapılan bu tanım başka şeylere değil neshin sadece ahkâma ait bir husus olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla âlimlerin nesholunan âyetlerle ilgili olarak tilâveti nesholunmuş tabirini kullanmaları aslında bu âyetlerin hükmünün ortadan kalktığının en keskin ifadesi olmuştur.
3. Bu tanımda gerek Kur’ân âyetleri gerekse fiilî, kavlî veya takrîrî olan hadislerdeki neshin tamamı kastedilmektedir. Çünkü bunların tamamı potansiyel olarak vahyi mündemiçtir.
4. Tanımda geçen “şer’î hükmün kaldırılması” ibaresi masdarın mef’ûlüne izafe edilen bir terkiptir. Buradaki gizli fail ise Allah’tır. Kısacası nâsih, her ne tür ibare veya konumda olursa olsun sonuç olarak Allah’tır.⁵⁶⁷

⁵⁶⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 375.

⁵⁶⁵ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 205.

⁵⁶⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 376.

⁵⁶⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 378.

Zürkânî tanımının açıklamasına bu şekilde değindikten sonra neshte olması gereken şu dört şartın âlimlerce ittifakla kabul edildiğini belirtmektedir.

Birincisi: Mensûh şer’î bir hüküm olmalıdır.

İkincisi: Hükümün kaldırılmasının delili şer’î bir delil olmalıdır.

Üçüncüsü: Nâsih olan delil mensûha bitişik değil daha sonraki bir zaman diliminde gelmiş olmalıdır.

Dördüncüsü: Bu iki delil arasında birlikte amel edilmelerini önleyecek bir çelişkinin var olması gerekmektedir.

Bu şartlar haricinde de Kur’ân’ın sünnetle neshedilebileceği, nâsihin mensûhtan daha genelleyici bir hüküm içermesi vb. gibi durumlar ise âlimler arasında ihtilaflara sebep olmuş ve tam olarak bir sonuca bağlanamamıştır.⁵⁶⁸

Zerkeşî meseleyi daha ileri bir boyuta taşıyarak nâsihi ve/veya mensûhu içerip içermemelerine göre sûreleri sınıflandırmış ve toplamda dört grupta incelediği sûreleri isimleriyle birlikte tek tek zikretmiştir.⁵⁶⁹

Mebâhis’te de bu dörtlü grupla ilgili ayrıntıya girilmemiştir. Çünkü Subhî es-Sâlih’e göre bu sınıflandırma aşırı olup zorlamayla oluşturulmuştur. Örneğin neshin görülmediği sûrelerin kırk üçü geçmemesi durumun yanlışlığını ortaya koymaktadır. Adeta “asıl olan muhkemlik değil de nesihtir” olgusunu kabul ettirmeye çalışır. Oysa durum tam tersidir. Âyetlerde asıl olan nesihtir değil muhkemliktir.⁵⁷⁰

Zürkânî böyle bir farklı sınıflandırmaya gerek duymasa da neshin “bedâ”dan ve “tahsis”ten farklarının neler olduğuna dair bir konu başlığı açmaktadır. *Mebâhis*’te ve *el-Burhân*’da ilk olarak tahsisle neshin farkına değinilirken Zürkânî’de ise öncelikle bedâ ile neshin farkına değinilip sonra tahsis ile arasındaki farkın anlatımına geçilmektedir.

⁵⁶⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 379.

⁵⁶⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 34.

⁵⁷⁰ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 215.

Öncelikle “bedâ”nın iki temel anlamına değinen Zürkânî, bu tanımlamaları *Kâmus*’tan almaktadır. Buna göre “bedâ”nın anlamları: 1. Gizlilikten sonra açığa çıkmak. 2. Önceden bulunmayan yeni bir fikrin sonradan belirmesidir. Hz. Yusuf’un (a.s.) zindana atılmasıyla ilgili olarak âyette⁵⁷¹ “bedâ” kelimesinin kullanıldığını ifade eden Zürkânî, kısa bir tefsire de yer vermektedir. Buna göre önceden Mısır azizinin onu zindana atma fikri yokken sonradan bu fikrin aklına geldiğini “bedâ” kelimesinden anladığını beyan etmektedir.⁵⁷²

Zerkeşî ise neshin bir kolaylık olduğunu ve Allah’ın bu ümmete has kıldığını belirtmektedir. Ehl-i kitabın “beda” fikriyyâtından farklılık arz etmektedir. Nitekim onlara göre beda Allah’ın önceden bilmediğini, sonradan idrak etmesidir. Bu anlamı taşıdığını düşünerek bazı âlimlerin nesihten yana çekimser kalmaları doğru değildir. Zira nesihten bir süreçtir. Hastalığın ardından sağlık, zenginliğin ardından fakirlik ya da bunların tam tersi durumlar Allah’ın yeryüzündeki kanunları olup bedâ değildir.⁵⁷³

Zürkânî de Zerkeşî’nin beda konusundaki görüşlerine katılmaktadır. Allah’ın ilmi ezeli olmakla birlikte hikmetine binâen mensûh hüküm belli bir süreye kadarki maslahatı uhdesinde barındırıyordu. Öte yandan yine O’nun ezeli ilmine uygun olarak nâsih hüküm de zamanlama açısından bir maslahatı ve mana açısından bir hikmeti ihtiva ediyordu. Aynı görüşü paylaşan Muhâsibî de diğer taraftan neshin emirde değil emre konu olan durumda gerçekleştiğini vurgulamaktadır.⁵⁷⁴

Maslahat ve hikmetler kişilerin sahip oldukları ortam ve koşulların değişimiyle eşgüdümlüdür. Hem nâsih hem de mensûh âyetler ezeli ilmin parçasıyken “sonradan olan” tek şey, Allah’ın bildiğini kullarına bildirmesidir. Bir kanaatten diğerine evrildiği düşünülemez. Dolayısıyla Allah’ın ilmi değişmez. Değişim sadece biz kullarına yansıyan yönüyle malumda olur.⁵⁷⁵ Yine Zürkânî bedâ ile neshi bir tuttukları için Yahudilerin neshi reddetme hususundaki ifratlarına karşılık, Râfızîler’in de bedâyı ispat etme hususundaki tefritine yer vermektedir. Her iki grubun bedâ ve neshi eşdeğer kavram olarak görmeleri bu yanlış tutumun temel sebebi olmaktadır.⁵⁷⁶

⁵⁷¹ Bk. Yusuf 12/35.

⁵⁷² Zürkânî, *Menâhil*, 379.

⁵⁷³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 35.

⁵⁷⁴ Bk. Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, 321.

⁵⁷⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 380.

⁵⁷⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 380; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 216.

Neshin tanımını tekrar ederek tahsis ile aralarındaki farklara da değinmektedir. Zürkânî, tahsisi “âmmın fertlerine hasredilmesi” şeklinde tarif etmektedir.⁵⁷⁷ Âlimlerden bazıları neshi tahsis kabul etmiş ve neshin yokluğuna hüküm vermişlerdir. Bazı âlimler ise tahsisleri de nesh sayıp nesholunan âyetleri haddinden fazla artırmışlardır. Bu karmaşanın önlenmesi için Zürkânî, Subhî es-Sâlih’ten farklı bir usûl benimseyerek, tahsis ile nesh arasında yedi temel farkın olduğunu belirtip yer yer örneklemelerle açıklama cihetine gitmektedir:

1. Âmm olan lafız tahsisten sonra artık mecâzdır. Mensûh olan metin ise nâsih olan nas’tan sonra da nas olarak varlığını idame ettirir. Neshin varlığı mensûh olan metnin nas oluşuna hâlel getirmez.⁵⁷⁸ Burada kafaları karıştıran “nas olarak devam eden metnin neden nesh edilmiş olduğu” sorusuna Zürkânî’nin verdiği cevaplar çözüm getirmektedir. Zürkânî’ye göre bunun hikmeti Allah’ın kullarını şu şekilde imtihan etmesidir: “Acaba kullar sürekli olarak görünen bu hükme boyun eğecekler mi yoksa boyun eğmeyecekler mi?” Zürkânî’nin verdiği bir diğer cevap da: “Yüce Allah pis olanı temiz olandan, kalbi hükmüne mutmain olanı, âsi olandan ayırdıktan sonra tahfif kabîlinden bir hikmetle bu nesh gerçekleşmiştir” şeklindedir.

2. Tahsiste âmm olan lafız asıl bir ibare ve manası hakikî bir anlam olarak kabul edilmezken; neshte mensûh aslî bir ibare ve manası hakikî bir anlam olarak kabul edilmektedir.

3. Tahsis tek bir kişiye verilecek emir veya nehiyden dolayı meydana gelmez. Oysa nesh tek kişi için verilecek emir ve nehiy dolayısıyla meydana gelebilir. Peygamberimize (s.a.v.) has bazı neshlerin vaki olması bu türdendir.

4. Nesh, mensûhun delil oluşunu ortadan kaldırır. Geneli ilgilendirmeyip bazı fertleri ilgilendiren bir durumda delil oluşu kısmî olarak devam eder. Tahsis ise âmmın delil oluşunu ortadan kaldırmaz. Tahsis edildikten sonra fertlerinden geri kalanlar hakkında o tahsis ile amel etmek geçerlidir.⁵⁷⁹

⁵⁷⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 381.

⁵⁷⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 381.

⁵⁷⁹ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 216.

5. Nesh sadece Kur’ân’da ve sünnette olur. Tahsis ise her ikisinde olduğu gibi ikisinin dışında da olabilir. Zürkânî âyeti hadisin tahsis edebileceği görüşünde olmasının bir delilini de burada verdiği örnekte göstermektedir. Ona göre “Hırsızlık eden kadın ve erkeğin ellerini kesin” (Mâide 5/38) âyetini, “Çeyrek dinar olmadıkça kesme olayı olmaz”⁵⁸⁰ hadisi tahsis etmiştir.

6. Nesh ancak mensûhtan sonra gelen bir delille olur. Tahsiste ise âmmın hasredilmesi zamanlama açısından önceden, sonradan veya onunla aynı vakitte olabilir.

7. Nesh haberlerde olmaz. Tahsis ise haberlerde ve başka durumlarda da olabilir.

Zürkânî, tahsis ile nesh arasındaki yedi farka değindikten sonra neshi kabul eden ve inkâr edenlerin delillerine yer vermektedir.

Öncelikle neshin aklen ve naklen varlığı hususunda *Mebâhis* ve *el-Burhân*’dan farklı olarak dinlerin, üç türlü sınıflandırmasından söz etmektedir. Zürkânî’nin dinler bazında konuyu değerlendirmesi ve gruplandırması bir ayrıcalıktır. Buna göre:

1. Nesh aklen caizdir ve naklen de gerçekleşmiştir. Mutezilî âlim Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) ve taraftarları ortaya çıkmadan önce Müslümanların bu konuda icmâ vardı.⁵⁸¹ XX. asra kadar da Hristiyanların bu konuda icmâ mevcuttu. Yahudilerin İsevî kolu da böyle bir yol takip etmiştir.

2. Nesh aklen ve naklen imkânsızdır. XX. yüzyıl Hristiyanları tamamen bu fikre yönelmişlerdir. Yahudilerden de Şem’ûniyye mezhebi bu görüşü savunmaktadır.

3. Nesh aklen caiz, naklen de imkânsızdır. Yahudi gruplardan biri olan Anâniyye bu görüşü savunmaktadır. Bu görüş, Müslümanlardan Ebû Müslim el-İsfahanî’ye nisbet edilir. Ancak bu görüşün ona nisbet edilmesinde problem bulunmaktadır.⁵⁸²

Bu sınıflamadan sonra Zürkânî, uzun uzadıya neshi aklen ve naklen kabul edenlerin delillerini sunmaktadır. Naklen neshin vaki olduğuna dair delilleri verirken iki grupta inceleyerek öncelikle Yahudi ve Hristiyanların kendi delillerine değinmektedir.

⁵⁸⁰ Tirmizî, “Hudûd”, 16.

⁵⁸¹ Zürkânî, *Menâhil*, 382.

⁵⁸² Zürkânî, *Menâhil*, 382.

Kur'ân'da geçen delillere ikinci grupta yer vermektedir. *el-Burhân*'da da bu deliller yeri geldikçe verilirken *Mebâhis*'te ise geçmemektedir. Bunun kendi kararı olduğunu ve sadece Kur'ân'ın Kur'ân ile neshi bahsini ele alıp diğer görüşlere ve delillere değinmeyeceğini sözkonusu meseleye girişte izah etmektedir.⁵⁸³

Zerkeşî, hem akıl hem de nakil yönünden neshin cevazına hükmetmektedir. Bununla beraber İmam Şâfiî gibi sünnetin Kur'ân'ı neshedemeyeceğini vurgulamaktadır.⁵⁸⁴ Nesh ise yalnızca emir ve nehiy içerikli âyetlerde vuku bulmuştur.⁵⁸⁵ Âyetlerin birbirini neshettiğine dair pek çok örneği Zerkeşî kabul etmemektedir. Zira ona göre çoğu nesh gibi görünen durumlarda aslında “nesh”in aksine, nes’/ tehir veya tahsis bulunmaktadır. Âyetler birbirini kritik edici değil, besleyici ve muhafaza edicidir.⁵⁸⁶ Bu görüşüyle Zerkeşî selef ulemânın anlayışına yaklaşmaktadır.⁵⁸⁷ Neshi bir olgu şeklinde anlayan Zerkeşî'ye göre tanımlama farklılıkları meselenin temelini oluşturmaktadır.⁵⁸⁸

Neshin hikmetlerine de değinen Zürcânî, bu hikmetleri kendi onayından geçen nesh çeşitleriyle beraber değerlendirmektedir. Nesh için tanımında ve varlığında toparlayıcı bir söz beyan etmektedir: “Neshin hikmetiyle alakalı son sözü söylemek için neshin İslâm şeriatıyla ve aynı zamanda onun kendi içinde meydana geldiğini ifade edelim. Bunun anlamı şudur: Allah Teâlâ İslâm diniyle daha önce gelmiş geçmiş bütün dinleri, bu dinin hükümleriyle de diğer bazı hükümlerini nesh etmiştir”.⁵⁸⁹

Zürcânî, Allah Teâlâ'nın diğer dinleri İslâm diniyle neshetmesindeki hikmeti ilk sırada belirtmektedir. Ona göre insanoğlunun bebeklikten yaşlılığa kadar olan gelişim dönemleri gibi insanlığın da tarihsel açıdan bir gelişim ve olgunlaşma dönemi vardır. Her dönemde de insanlığın farklı eğilimleri, taşkınlıkları, zulümleri olmuş, tıpkı bir çocuğun ilk andaki etrafından habersiz halleri gibi insanlık farklı dönemleri idrak etmiştir. Belli bir olgunluğa çeşitli inanç, akide ve tecrübelerle ulaşan insanlığa son din olarak İslâm gelmiş ve diğer din ve inançları külliye nesh etmiştir. Kıyamete kadar baki kalacak olan İslâm dini fert

⁵⁸³ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 210.

⁵⁸⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 36.

⁵⁸⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 39.

⁵⁸⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 51.

⁵⁸⁷ Sahabe ve tâbiînin nesh anlayışları için bk. Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 1: 87-89.

⁵⁸⁸ Bilal Deliser, Zerkeşî ve Kur'ân İlimlerindeki Yeri, 98.

⁵⁸⁹ Zürcânî, *Menâhil*, 386.

ile Allah, fert ile toplum ve fert ile kâinat arasında birtakım sorumluluklarını düzenlemiş, ilim ile din arasında da bir kardeşlik ihdas etmiştir.

Zürkânî ikinci sırada Allah'ın bazı âyetlerle diğer bazılarını nesh etmesine dair hikmete yer vermektedir. İslâm'ın ilk hükümleriyle karşılaşan Müslümanlar eski inanç, örf ve âdetlerini terk etme hususunda zor bir geçiş dönemi yaşamaktaydılar. Ani değişimler insanların kaldıramayacağı sıçrayışlardır. İslâm dini ise peyderpey inen âyetlerle tedricen gelen hükümlerle insanın ani olana tahammülsüzlüğüne adeta deva olmuştur. Müslümanlara zamanla alışkanlık kazandırmayı ve ibadet hayatına adapte etmeyi en kolayından kolaya, kolaydan zora, zordan en zora ulaştıracak bir yolla başarmıştır. Nâsihin mensûhtan hüküm olarak daha ağır olduğu durumlarda bu hikmeti anlamak daha kolay olacaktır.

Nâsihin hüküm olarak mensûhtan daha hafif olduğu durumu da zikreden Zürkânî, buradaki hikmetin Allah'ın rahmetini ve keremini insanlara göstermesi ve onları rahatlatması, İslâm dinini, dinin gerektirdiği ibadetleri ve yaratıcılarını sevmeleri hususunda bir teşviktir.

Nâsih ve mensûhun hüküm olarak aynı olduğu durumlarda ise hikmet Müslümanın bu hükme tabi olmadaki başarısı ile münafığın helâki gözler önüne serilmektedir.

Üçüncü sırada Zürkânî, hükmün neshedilmesine rağmen tilâvetinin baki kalmasıyla alakalı hikmeti beyan etmektedir. Bu durum, insanlara dair siyasetin göstergesidir. Allah'ın herşeyi açıkladığını, herşeyde hikmeti ve rahmeti bol olduğunu görmeleri hedeflenmiştir. Ayrıca tilâveti sevap kazandırmaya devam etmesi, mensûh âyetlerin belâgat açısından birçok inceliği barındırması da diğer hikmetleridir.

Sonuncu hikmet olarak ise hükmü baki, tilâveti mensûh olan âyetlerin hikmetine değinmektedir. Zürkânî bu hikmeti, Hz. Ömer ile Übey b. Ka'b'dan gelen rivâyetle açıklamaktadır: “Yaşı ilerlemiş erkek ve yaşı ilerlemiş kadın zina ettikleri zaman onları kesinlikle recmedin” rivâyeti⁵⁹⁰ başta âyet olarak okunmaktaydı. Metnin kaldırılıp hükmün devam etmesindeki incelik özellikle yaşlı olup zinaya meyledecek durumda

⁵⁹⁰ Mâlik b. Enes Ebû Abdillâh el-Yemenî, *el-Muvatta*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Hudûd”, 1; İbn Mâce Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1434/2013), “Hudûd”, 9.

olanların kalplerinde zinanın çirkin olduğuna dair bir kanaatin öncelikle oluşturulmasıdır. Bu kanaat vicdanlara yerleştikten sonra ise “onu yapmayı bir kenara bırak, adını bile anmak çirkin” manasına gelecek şekilde tilâveti nesh edilmiştir. Kulakların işitmesini ve dillerin zikretmesini bundan men etmek, temel bir hedef halini almıştır.⁵⁹¹

Zürkânî genel olarak itiraz ve cevaplarına mebhâs sonunda yer verirken nesh maddesinde vakti geldikçe yer vermektedir. Yukarıda zikrettiğimiz neshin hikmetlerinden sonra değindiği “neshi inkâr edenler ve delilleri” başlığında neshin kabulüne dair itiraz ve cevapları değerlendirmektedir. Sonrasında ise neshi bilmenin yolları başlığıyla konuya devam etmektedir. Zürkânî, Gazzâlî’nin *el-Mustasfâ* adlı eserinden büyük ölçüde istifade ettiği⁵⁹² bu konuya neshin gerçekleşmesi için geçerli olan şartları hatırlatarak başlamaktadır. Daha sonra aralarında bir cem ihtimali mevzubahis olamayacak iki âyet veya iki hadis (iki nasın) bulunmasından sonra bunların hangisinin nâsih, hangisinin mensûh olduğunun şu üç yolla belirlenebileceğini zikretmektedir:

1. İki nas’tan birinde diğerinden sonra geldiğine dair bir karîne bulunması gerekir. Mücâdile Sûresi 13. âyetin nâsih olduğunu ifade eden Zürkânî, birçok konuda yaptığı uzun açıklamalara burada girmemektedir. Sadece nâsih olan âyeti vermekte, mensûh olan âyete değinmemektedir. Dolayısıyla Mücâdile Sûresi 13. âyeti, konuşmadan önce sadaka verilmesini emreden aynı sûrenin 12. âyetini neshetmiştir.⁵⁹³

2. Herhangi bir dönemde iki nas’tan birinin önceliğini diğerinin sonralığını ifade eden bir icmâın bulunmuş olması gerekir.

3. Sahih bir yolla sahâbeden herhangi birinden anlaşılması problemlili iki nas’tan birinin önce veya diğerinin sonra olduğunu belirten bir rivâyetin mevcut olması gerekir.

Sahâbenin “şu nâsihtir, bu mensûhtur” sözü Zürkânî’ye göre tek başına delil teşkil etmez. Her ne kadar İbn Hassâr *en-Nâsih ve’l-Mensûh* adlı eserinde sahâbeye bu konuda itimat etse de sahâbenin görüşü bu konuda yanıldığı bir ictihaddan meydana gelmiş, hangi

⁵⁹¹ Zürkânî, *Menâhil*, 388.

⁵⁹² Bk. Gazzâlî Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed., *el-Mustasfâ fî ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm eş-Şâfi, (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1413/1993), 1: 102-103.

⁵⁹³ Zürkânî, *Menâhil*, 395.

âyetin önce hangi âyetin sonra olduğunu tam tayin edememiş olmasından kaynaklanan bir ictihad hatası olabilir. Dolayısıyla;

- Müctehidin senetsiz ictihadı,
- Müfessirin delile dayanmayan “bu nâsihtir veya mensûhtur” sözü,
- Mushaf’ta iki nas’tan birinin diğerinden önce gelmesi “mensûh olduğuna işaret eder” kanaati,
- İki râvîden küçük olanınkinin nâsih, büyük râvînin sözünün mensûh olarak değerlendirilmesi,
- İki râvîden ilk Müslüman olanın rivâyetinin mensûh olarak algılanması,
- Resûlullah’ın (s.a.v.) sohbetinden bir müddet uzak kalanın rivâyetinin mensûh olarak nitelendirilmesi,
- İki nas’tan berâet-i asliyeye uygun olanın mensûh, uygun olmayanın nâsih olarak addedilmesi vb. durumlar nâsih-mensûhu belirlemede herhangi bir metod olarak asla kabul edilemez.⁵⁹⁴

Subhî es-Sâlih’e göre nesih Resûlullah (s.a.v.) ya da bir sahâbeden “bu âyet, bu âyetle nesholmuştur” şeklinde bir rivâyeti temel alır. Ayrıca net bir çelişki anlaşıldıktan sonra âyetlerin nüzûl sıralamasına bakılır. Aralarındaki öncelik sonralık durumu da sağlam bir tarihî bilgiyle mevcut olduğunda neshe dair hüküm kesinleşir. Çağdaş bir ictihad geçerli olmaz.⁵⁹⁵

İlerleyen bölümde Zürkânî, naslarda bir taâruz olma durumunda nasıl bir yol takip edileceğinin usûlünü vermektedir. Buna göre; çelişen iki nas kat’î veya zannîlik hususunda ya ittifak halindedirler ya da ihtilaf halinde olurlar. Biri zannî diğeri kat’î olursa aralarında nesh vaki olmaz. Elbetteki kat’î olan ile amel edilir.

⁵⁹⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 395.

⁵⁹⁵ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 215.

İkisi eşit durumda olan iki nasa gelince yukarıda zikrettiğimiz üç yoldan biriyle hangisinin nâsih hangisinin mensûh olduğu tesbit edilmeye çalışılır. Eğer bu durumu belirleyecek herhangi bir karîne yoksa tevakkuf etmek gerekir. Araştırıp inceleyen kimse için ikisinden herhangi biriyle amel etmesi mümkündür de denebilir.

Aslında bu yöntemler tahsis ve te'vil yollarından herhangi biriyle iki nas arasını cem etmek mümkün olmadığına yürürlüğe konulur. Aslolan cem etmektir. Çünkü bir delili işler kılmak, işlevsiz kılmaktan evladır. Yine hükümlerde asıl olan hükmün olduğu gibi kalmasıdır, nesh edilmemesidir. Aşikâr bir delil olmadıkça nasın istishabını (olduğu hâl üzere devamlılığını) terk etmemek gerekir.⁵⁹⁶ Aslında eserindeki üslûbun ve metodun bir özeti olan bu kurallar Zürkânî'nin bu mebhasa kadar aşikâr olarak zikretmediği ifadelerdir. Yöntemini derli toplu olarak ilk kez burada vurgulamaktadır. Ayrıca bu hükümlerle Zürkânî, olabilecek en az sayıda neshin taraftarı olduğunu da ispatını ortaya koymak ister gibidir.

Neshin alanına giren meselelerin neler olduğunu belirlemeye çalışan Zürkânî, ittifakla kabul edilen görüşe göre neshin şer'î hükümlerde olduğunu beyan eder. Bununla beraber kendine göre tercihe şayan görüşe istinaden neshteki şer'î hükümlerin ibadet ve muamelata dair fer'î hükümler olduğunu dolayısıyla akâid, temel ahlâk kaideleri, ibadet ve muamelatın asılları ile haber cümlelerinde neshin vaki olamayacağını savunmaktadır. Sonra neden bu başlıklarda neshin olamayacağını kısaca açıklamaktadır. İlahî dinlerin birbirini neshetmesi şeklindeki kullanımın yanlış olduğunu vurgulayan Zürkânî, tahrifata uğramamış haliyle tüm ilahî dinlerin özünün aynı olduğunu belirtmektedir. Bunu destekleyen on civarındaki âyeti sunarak önceki ilahî dinlerde de hac,⁵⁹⁷ kurban,⁵⁹⁸ kisas,⁵⁹⁹ oruç,⁶⁰⁰ haram-helal duyarlılığı,⁶⁰¹ akitleşme⁶⁰² vb. gibi durumların hayatın içinde var olduğunu delillendirmektedir.

Zürkânî, tüm usûl kitaplarında yer alan neshin üç çeşidi olan;

⁵⁹⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 396.

⁵⁹⁷ Hac 22/27.

⁵⁹⁸ Mâide 5/27.

⁵⁹⁹ Mâide 5/45.

⁶⁰⁰ Bakara 2/183.

⁶⁰¹ Âl-i İmrân 3/93.

⁶⁰² Kasas 28/27.

- Hem metni hem de hükmü mensûh,
- Metni kalan hükmü mensûh olan,
- Metni mensûh olup hükmü baki taksimini arz etmiş ve bunları örnekleriyle birlikte açıklamıştır.

Birinciye örnek olarak Hz. Âişe'den gelen rivâyete göre on kez süt emzirmeyle vuku bulan sütkardeşliğiyle ilgili âyetin hükmündeki sayı sonraları beşe indirilmiş ve nihâyetinde de bu âyetler hem hükmen hem de metin olarak neshedilmişti.⁶⁰³

Resûlüllah ile konuşmadan önce sadaka vermelerini emreden Mücâdile Sûresi 12. âyetinin ardından gelen aynı sûrenin 13. âyetince neshedilmesini ikinciye örnek olarak vermiştir.

Hz. Ömer'den gelen “Yaşlı erkek ve yaşlı kadın zina ettikleri zaman onları kesinlikle taşıyarak öldürün” rivâyetinin⁶⁰⁴ üçüncüye örnek olarak verileceğini ifade etmektedir. Zürcânî, bu üçlü taksimatı kabul etmekte ve herhangi bir eleştiri getirmemektedir. Ona göre bu tür rivâyetlerin bulunması buna benzer durumlarda da uygulanması gerekliliğine ve bu olayların sonradan da vaki olabileceğine işaret etmektedir.⁶⁰⁵

Bu üçlü taksimatta birinci ve üçüncü maddeleri kabul etmenin yanlış olduğunu savunan Subhî es-Sâlih ise sadece ikinci maddeyle ilgili neshin olabileceğini belirtmektedir. Çünkü meselelerin nev'lere ayrılması için her birinin kabuledilebilir sayıda ve nitelikte örnekleri bulunmalıdır. Ancak bu şekilde ortaya çıkan bir kuraldan bahsedilebilir. Fakat bu maddeleri tamamen kabul edenler birinci ve ikinci çeşide sadece bir ya da iki örnek verebilirler. Verilen örnekler de tümüyle âhâd haberdur. Nesh gibi önemli bir mevzuda bunlara itibar etmek ise caiz değildir. Âhâd haberlerin kanıt olamayacağını söyleyen Subhî es-Sâlih, İbn Züfer'in *Yenbû* isimli kitabından delil getirerek bu görüşü benimsemiştir.⁶⁰⁶ *Yenbû* isimli bu eserin *el-Burhân*, *el-İtkân* ve *Menâhil*'de de ortak kaynak eser olarak verilmesi önemli bir benzerliktir.

⁶⁰³ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 10; Tirmizî, “Rada”, 3.

⁶⁰⁴ İbn Mâce, “Hudud”, 9.

⁶⁰⁵ Zürcânî, *Menâhil*, 399.

⁶⁰⁶ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 216.

Neshte yerine yeni bir hüküm konmuşsa bu bedelli nesh olup kaldırılıp yerine yeni bir hüküm konmayan da bedelsiz nesh olmaktadır.⁶⁰⁷ Zürkânî savaşımayı emreden âyeti⁶⁰⁸ birinciye, Resûlullah ile konuşmadan önce sadakayı şart koşan hükmü kaldıran âyeti⁶⁰⁹ ikinciye örnek olarak vermiştir. Kendinden daha hafif bir bedelle neshe örnek olarak da önceden Ramazan gecelerinin de oruçlu geçirilmesi gerektiği hükmünün Bakara Sûresi 187. âyetiyle neshedilmesini vermektedir.

Kendine eşit bir bedelle neshe örnek olarak ise kıblenin Mescid-i Aksâ iken Kâbe'ye çevrilmesini vermektedir. Namaz kılmada kible zorunluluğu kaldırılmamış sadece yönler değişmiş ve hükümde de bir denklik söz konusu olmuştur. İlgili âyet ise Bakara Sûresi 144. âyetidir.

Kendinden daha ağır bir bedelle neshe örnek olarak ise aşure orucunun Ramazan orucuyla neshedilmesini vermektedir.⁶¹⁰ Bakara Sûresi'ndeki bu âyeti takip eden âyette ise fidye ile oruç arasındaki muhayyerliği de sağlıklı ve mukim olan kimsenin oruç tutması gerektiği şeklinde kaldıran bir hükümle neshetmiştir.⁶¹¹ Ayrıca zinanın cezası önceden kınama ve evlere hapiskene daha sonra bekâr için yüz celde⁶¹² ve sürgün, evli için recm olarak nesholmuştur. İçkinin tedricen yasaklanması da yine bu çeşidin örneği olmaktadır.⁶¹³ Kâfirlerle barış hükmünün savaşla nesholması da yine bu konunun örneği olup ilgili âyet şu şekildedir: “Savaş, hoş görmesiniz de üzerinize farz olmuştur” (Bakara 2/216).

Zürkânî bu üçüncü türün ihtilafı olduğunu belirterek çoğunluk âlimin bu görüşte olduğunu ilave etmektedir. İlk iki örneğin ise aklen caiz oluşunda ve naklen gerçekleşmiş olmasında bir ihtilafın söz konusu olmadığını bildirmektedir.⁶¹⁴

Zürkânî, *Mebâhis*'te yer almayan *el-Burhân*'da ve *el-İtkân*'da da pek üzerinde durulmayan bir konu olan “bir emrin temekkün edip uygulanmasından önce talebinin nesholması” meselesine oldukça uzun bir anlatımla yer vermektedir. Bir talebin ne olduğu

⁶⁰⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 401.

⁶⁰⁸ Bk. Tevbe 9/39-40.

⁶⁰⁹ Bk. Mücadele 58/13.

⁶¹⁰ Bk. Bakara 2/184.

⁶¹¹ Bk. Bakara 2/185.

⁶¹² Bk. Nûr 24/2.

⁶¹³ Bk. Bakara 2/219; Nisâ' 4/43; Mâide 5/90-91; Nahl 16/67.

⁶¹⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 402.

kavranmadan önce neshedilmesi imkânsızdır. Talebin ne olduğu bilinip kavrandıktan ve uygulandıktan sonra neshi caizdir. Talebin ne olduğu bilinmekle beraber uygulanmadan önce neshi konusunda ise Kerhî (ö. 340/952) hariç Ehl-i sünnet âlimlerinin tamamına yakını caiz olduğunda ittifak halindedirler. Mutezile'nin çoğunluğu bu neshi caiz görmemişlerdir. Zürkânî her iki tarafın delillerini uzun uzadıya arz etmektedir.

Neshin Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyasla ilişkisinden de bahseden müellif ilk sırayı Kur'ân'a vermektedir. Kur'ân'ın Kur'ân ile neshinde âlimlerce icmâ vardır. Yukarıda geçtiği üzere âyetlerin neshedilişi üçe ayrılır:

1. Metni mensûh hükmü baki oluşu,
2. Hükmü mensûh metni baki,
3. Hem metni hem de hükmü mensûh oluşu.

Zürkânî bu kısım ile ilgili malumatı detaylarıyla konu başında verdiği için tekrar açıklama gereği duymamaktadır.

Kur'ân'ın sünnetle neshi meselesi ise oldukça ihtilaflı bir konudur. Zerkeşî *el-Burhân*'ında tıpkı İmam Şâfiî gibi⁶¹⁵ kabul etmediğini açıkça ifade etmektedir.⁶¹⁶ Subhî es-Sâlih ise Şâfiî'nin tam olarak âlimlerce anlaşılmadığını belirtmektedir. Nitekim Şâfiî Kur'ân ile sünnetin uyum arz ederek yüce bir mertebeye olduklarını ifade ettikten sonra aralarında bir ihtilafın olamayacağından bahsetmiştir. Nesihten söz edilecekse de aynı cinsten olanlar arasında bu gerçekleşir. Dolayısıyla Kur'ân Kur'ân'la ve sünnet sünnetle neshedilmiştir.⁶¹⁷

Kur'ân'ın sünnetle neshi meselesinde her iki tarafın delillerini zikredip eleştirilerini sunan Zürkânî'ye göre neshedilmiş bir âyetten mütevâtir bir hadis daha muteber olabilmektedir.⁶¹⁸ Sünnetin Kur'ân'ı neshedebilirliğini savunanlar kendi içinde bu durumun vaki olup olmaması meselesinde ihtilafa düşmüşlerdir. Vaki olduğunu kabul

⁶¹⁵ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, trc. Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan., (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 137-146.

⁶¹⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 32.

⁶¹⁷ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 211.

⁶¹⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 412.

edenlerin iddialarına ise Zürkânî aklî cevaplarla karşılık vermektedir. Özellikle vasiyet âyetini neshettiğini savundukları “Varise vasiyyet yoktur”⁶¹⁹ hadisini örnek olarak sunmaktadır. Aslında söz konusu Bakara Sûresi 180. âyetini bu hadisin neshetmediğini delillendirmektedir.

Zürkânî bu âyeti, diğer miras âyetlerinin⁶²⁰ neshettiğini dolayısıyla hadisin tam metninde bunu destekleyen ifadelerin bulunduğunu ve bu görüşünü de yine başka bir rivâyetle desteklediğini belirtmektedir. Hadisin tam metninde Allah’ın mirastan hak sahiplerine paylarını verdiği dolayısıyla bundan sonra varise vasiyetle mal bırakmaya gerek olmayacağı belirtilmektedir.

Bu hadisi destekleyen diğer rivâyet ise Ebû Dâvûd’un olup Bakara Sûresi 180. âyetini zikrettikten sonra İbn Abbâs şöyle söylemektedir: “Vasiyet daha önce bu (âyetteki) şekilde idi. Neticede miras âyetleri onu neshetti”⁶²¹

Sünnetin Kur’ân’ı neshedebileceğini teorik olarak kabul eden Zürkânî, pratikte ise bunun vuku bulmadığını savunmaktadır.⁶²² Öne sürülen delillerin ya da vakıaların aksini ispatlamak için de Zürkânî’nin tüm gayretini gösterdiği görülmektedir. Sünnetin neshle ilişkisine değinirken daha teferruatlı bilginin kaleme almış olduğu *Menhelü’l-Hadîs fî Ulûmi’l-Hadîs* adlı eserde bulunabileceğine atıfta bulunmaktadır.⁶²³

Zürkânî, Kur’ân’ın sünneti neshetmesine dair âlimlerin çoğunluğunun câizliğini savunduğunu belirterek Şafîî ve birkaç âlimin bunun karşısında yer aldığını eklemektedir. Nitekim yukarıda geçtiği üzere Subhî es-Sâlih’in de ifade ettiği gibi İmam Şâfî’ye göre Kur’ân Kur’ân’ı, sünnet de sünneti neshetmelidir. Aksi ihtimal dâhilinde değildir. Zürkânî sünnetin Kur’ân’la neshedilebileceğini de benimsemektedir ki “caiz görmeyenlerin delillerini şöyle çürütürüz” şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Zürkânî’ye göre durumun böyle olmasının en büyük delili Resûlullah’ın (s.a.v.) kendi hevasından konuşmadığını belirten Nacm Sûresi 4. ve 5. âyetleridir. Sünneti vahyin ayrılmaz bir parçası olarak gören Zürkânî, bu âyetleri sık sık kullanmaktadır.

⁶¹⁹ Buhârî, “Vesâyâ”, 6; Tirmizî, “Vesâyâ”, 5.

⁶²⁰ Bk. Nisâ’ 4/8, 33.

⁶²¹ Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 5.

⁶²² Zürkânî, *Menâhil*, 414.

⁶²³ Bk. Zürkânî, *Menâhil*, 413, 416.

Süyûtî’de yer almayan mevzuların başında sünnetin sünnetle neshi gelmektedir. Konuya özel bir başlık ayırmayan Süyûtî *Cem ’u ’l-Cevâmi ’* adlı eserinde bundan bahsettiğini ifade etmektedir.⁶²⁴ Kıyas ve icmâın neshine dair de hiçbir ifadesi bulunmamaktadır. Dolayısıyla Zürkânî, bu tür neshleri açıklama yönüyle de diğer tefsir usûlü kaynaklarından farkedilir bir şekilde ayrılmaktadır. Sünneti sünnetin neshetmesi ise Zürkânî’de dört türlüdür:

1. Mütevâtir hadisin mütevâtir hadisle,
2. Âhad hadisin âhad hadisle,
3. Âhad hadisin mütevâtir hadisle,
4. Mütevâtir hadisin âhad hadisle neshidir.

İlk üçünü ittifakla kabul eden ulemâ, dördüncü türde ihtilaf etmişler ve Zâhirîler haricindekiler bunu reddetmişlerdir.⁶²⁵ Diğer konularda olduğu gibi burada da iki tarafın delilleri verilmektedir. Zürkânî, âhad bir haberin mütevâtiri neshetmesine dair kıblenin tahvili hadisesinde âyet nâzil oluşunda sahâbenin bunu bir başka sahâbeden⁶²⁶ duyduklarında hemen itaat etmelerini ve namazlarını artık kimseye sormadan Kâbe’ye yönelerek kılmalarını örnek olarak vermektedir. Bu duruma bir yorum olarak da o zamana kadar Araplar’ın Kâbe’ye yönelme arzusu ve beklentisinin de kıblenin tahvilini hemen kabul etmelerinde büyük ölçüde etkili olduğunu eklemektedir.⁶²⁷ Konuyla ilgili net bir görüş belirtmemekle beraber böyle bir yorum yaptığı görülmektedir. Fakat bu dördüncü maddeyle ilgili verilen örneklerin birinde hadisin sahih olmadığını ifade etmiş, sonucuda ise kible tahviline dair beklentiye işaret etmiştir. Dolayısıyla örnekleri sağlam bulmayan Zürkânî, en azından pratikte böyle bir vakıadan bahsedilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Ayrıca Zâhirîler’in neshi tahsisle aynı kategoride görmesi Zürkânî tarafından hem bu konuya hem de bu konuyu savunanlara bir eleştiri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mebâhis’te yer almayan ve klasik kaynaklarda üzerinde pek durulmayan bir konu ve Zürkânî’nin eserindeki farklı bir yön olarak gördüğümüz husus ise kıyas ve nesh

⁶²⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 56.

⁶²⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 416.

⁶²⁶ Zikri geçen sahâbi Abdullah b. Ömer’dir (r.a).

⁶²⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 417.

arasındaki bağlantıdır. Diğer konularda olduğu gibi bu konuda da kabul ve reddedenlerin delillerini karşılıklı olarak sunmaktadır. Öncelikle kıyasın neshle ilişkisi üç türlüdür:

1. Kıyasın ulaştığı bir hükmü yine bir başka kıyasın neshi,
2. Nasın bildirdiği bir hükmü kıyasın neshi,
3. Nasın kıyası neshidir.

Kıyasın kat'î olması durumunda cumhura göre kıyasın neshi ve kıyasla nesh mümkün olabilir; fakat zannî olması durumunda nesh geçersiz olur.⁶²⁸ Mutlak caiz görenlerle mutlak caiz görmeyenlerin delillerinin aklen de naklen de makbul olmadığını ifade eden Zürkânî, cumhurun görüşünü kabul etmiş görünmektedir.⁶²⁹ Nitekim bu görüşe herhangi bir eleştiri getirmemektedir.

İcmâ'ın nâsîh ya da mensûh olmasıyla ilgili cumhur-u ulemânın cevaz vermediğini ifade eden Zürkânî, neden olmayacağına dair aklî delillerini sunmaktadır. İcmâın dayanağı yine bir nas olmak zorunda olduğu için nası neshedemez. Nas, nası neshetmiş olur. Kıyas da icmâı neshedemez. İcmâ ile kıyas çeliştiği durumda ya kıyas yanlış bina edilmiştir ya da icmâ bu kıyası feshetmiştir. Fakat bu nesh olamaz. İcmâ'ın mensûh olması da mümkün değildir. İcmâ'dan sonra nas gelemeyeceğine göre nasın icmâı neshetmesi imkânsızdır. “Bu hüküm icmâ yoluyla mensûhtur” diye literatürümüzde var olan söz, “Âyet ve sünnet deliliyle bunun neshine dair icmâ da gerçekleşmiştir” manasındadır. Dolayısıyla burada da nesheden nas'tır, icmâ değildir.⁶³⁰

Zürkânî, bazı Mutezilî âlimlerin icmâı nâsîh konumunda görmesinin örneği olarak Hz. Ebû Bekir döneminde, Hz. Ömer'in ısrarı üzerine müellefe-i kulûbün zekât sarf yerleri arasından çıkarılmasında sahâbenin icmâının olduğunu zikretmektedir. Müctehid imamların ihtilaf etmesinden dolayı icmâın vuku bulmadığını zikrederken aynı zamanda buna sebep olan illetin veya dayanağın nâsîh olabileceğini ifade etmektedir. Fakat bu dayanağın ne olduğunu zikretmemektedir.

⁶²⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 418.

⁶²⁹ Bk. Zürkânî, *Menâhil*, 418, 419.

⁶³⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 419.

Zürkânî, nesh konusunu tamamlamadan önce âlimlerin genel olarak bu mevzudaki tutumlarını sınıflandırmakta, onları mukassir/tefrit olanlar, muktesid/ortayol ve gallin/ifrat olarak nesh karşısındaki tutumlarına göre üç gruba ayırmaktadır.

Mukassir; tahsis vb. yollarla te'vili benimseyerek mutlak manada neshten kurtulmaya çalışanlardır. Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) ve onunla aynı görüşte olanlar bu gruptadır.

Muktesid; makul ve makbul seviyede neshi savunup rastgele nesh sayısını artıranlar gibi de davranmayanlardır.

Gallin; sayıyı artırıp neshten olmayan şeyleri de neshe dâhil edenlerdir. Ebû Cafer en-Nehhâs ve Ebû Abdullah Muhammed b. Hazm bunlardandır. Selef âlimlerinden gelen her “bu mensûhtur” sözüyle aldanmış olmaları bu gruptaki âlimlerin sayıyı artırmalarına sebep olmuştur.

Zürkânî, gallinden olup nesholan âyet sayısını artıranların hatalarının kaynağını beş maddede sıralamaktadır:

1. Bir sebebe bağlanıp sebebin ortadan kalkmasıyla izale olunan şeyin mensûh olduğunu sanmalarıdır. Örneğin sabra teşvik ve müşriklerin eziyetlerine tahammül sadedindeki âyeleri cihadı emreden âyetlerin neshettiğini düşünerek yanılmaktadırlar.
2. Cahiliyye dönemindeki birtakım yanlış âdetlerin, âyetlerle düzeltilmesi ve ilga edilmesini nesh kabul ettiler. Oysa nesh şer'î bir hükmün kaldırılması demektir. Burada ise berâat-i asliyye yani kendisi hakkında bir hüküm beyan edilmemiş ve yanlışla sürüklenmiş bir gelenek kaldırılmaktadır.
3. Tahsisle neshi birbirine karıştırmışlardır.
4. Beyanı neshle karıştırmışlardır.
5. Aralarında çelişki olmadığı halde iki nas arasında çelişki olduğunu zannetmeleridir.

Hakkındaki nesh ihtimalini inceleyerek sayıyı azaltan âlimler de pek çoktur. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ile Süyûtî gibi âlimler tahkik edip fazla sayıda neshi eleştirmekle beraber

yine de sayıyı artıranların yolundan gitmişlerdir. Zûrkânî burada Süyûtî'nin yirmi iki âyette nesholduğunu sonra isti'zan ve kasâme âyetlerini de eleyerek yirmi âyette neshin mevcûdiyetini savunmasını⁶³¹ bile eleştirmektedir. Bu sayıyı çok görmektedir. Zerkeşî ise sayı konusunda detaya girmemektedir; nitekim o neshi biraz farklı anlayarak bir tehir, tahsis veya mücmel olarak çeşitleri olabilecek bir hitap şekli olarak görmektedir. Subhî es-Sâlih ise nesholunan âyet sayısını on ile sınırlandırmaktadır.⁶³² Ayrıca Subhî es-Sâlih, Süyûtî'nin 21 âyeti neshle ilişkilendirdiğini ifade ederek konu sonunda verdiği ayrıntıyı gözden kaçırdığı anlaşılmaktadır.⁶³³

Zûrkânî ise neshle doğrudan ilişkisi olduğu meşhur olan yirmi iki âyeti nâsihleriyle birlikte tıpkı Süyûtî'nin yaptığı gibi mushaf tertibine göre vermektedir.⁶³⁴ Bunu mebhasın son konusu olarak sunmaktadır.⁶³⁵ Gerekli eleştirilerini, her âyetin neshedenini verdikten sonra yapmaktadır. Ona göre ise nesholunan âyet sayısı dokuzdur.⁶³⁶ Görüldüğü üzere âlimler arasında nesholunan âyetlerin sayısı konusunda bir ittifak bulunmamaktadır.

1. Âyet:

Kıblenin tahvili meselesinin alt yapısını oluşturan âyetlerden mensûh olduğu iddia edilen Bakara Sûresi 115. âyeti, Doğu'nun ve Batı'nın Allah'a ait olduğunu bildirip her ne yöne dönülürse dönülsün Allah'ın yüzünün orada bulunduğunu belirtmektedir.

Nâsih olduğu iddia edilen Bakara Sûresi 144. âyeti ise, Hz. Peygamber'in kıblenin Kâbe'ye çevrilmesini arzu edip vahyi iştiyakla bekleyişinden bahsederek artık Mescid-i Haram'ın kible olduğunu belirtmektedir.

İbn Abbâs, kıblenin tahvilini bildiren ve ikinci sırada zikrettiğimiz âyetin, ilk zikrettiğimiz âyetten önce nâzil olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla Zûrkânî'ye göre nâsih mensûhtan önce nâzil olduğu için bu âyetlerde nesh olamaz.⁶³⁷ İkinci âyetin siyakından

⁶³¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 67.

⁶³² Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 217.

⁶³³ Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 68.

⁶³⁴ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 60-62.

⁶³⁵ Bk. Zûrkânî, *Menâhil*, 421-429.

⁶³⁶ Zûrkânî, *Menâhil*, 421.

⁶³⁷ Zûrkânî, *Menâhil*, 422.

da neshin vuku bulmadığı anlaşılmaktadır. Süyûtî ve daha birçok âlim ise neshin bu âyetlerde vaki olduğunu kabul etmişlerdir.

2. Âyet:

Yukarıda zikri geçen ve varise vasiyyetin olup olmayacağı hükmünü ortaya koyan âyetlerden mensûh olanı vasiyyetin varlığını ifade eden Bakara Sûresi 180. âyettir.

Bu âyeti nesheden Nisâ' Sûresi'nde yer alan 11. ve 12. âyetler yani miras âyetleridir. Zûrkânî de yukarıdaki âyetin Nisâ' Sûresi miras âyetleriyle mensûh olduğunu savunmaktadır.⁶³⁸ İmam Şâfiî'nin nesholan âyetteki hükmü mendup olarak algılamasını eleştiren Zûrkânî, “farz kılındı” filinin ve “hakkan” kelimesinin borç anlamında kullanılmasını buna delil olarak getirmektedir. Daha önce de geçtiği üzere ilgili hadis rivâyetlerini kullanmaktadır.⁶³⁹

3. Âyet:

Orucun ve fidyenin hükmünü belirten âyet ve onu nesheden âyet aynı sûrede ardı ardına gelmektedir. Bakara Sûresi 184. âyet oruca güç yetirebilmekte zorlanan kişinin oruç tutma veya fide vermek suretiyle orucunu bozma muhayyerliğinde olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla mensuhtur. Bunu nesheden âyet ise Bakara Sûresi 185. âyetidir.

Bu son âyet muhayyerlik hakkını kaldırarak önceki âyeti Zûrkânî'ye göre neshetmektedir. Zûrkânî bu âyeti nesholanlar kategorisine almış olmasına rağmen *Menâhil* tercümesinde muhkem kategorisine almış olduğu iddia edilmektedir.⁶⁴⁰ Oysa Zûrkânî bu âyetin mensûh âyet olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁶⁴¹

4. Âyet:

⁶³⁸ Zûrkânî, *Menâhil*, 422.

⁶³⁹ Bk. Tirmizî, “Vesâyâ”, 5; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), “Vesâyâ”, 5.

⁶⁴⁰ Aldemir-Şahan, *Kurân İlimleri (Menâhilü'l-İrfân Tercümesi)*, 2: 360.

⁶⁴¹ Zûrkânî, *Menâhil*, 423.

Orucun farziyyetinin içeriğinde bir nesh olduğunu savunanlara göre mensûh âyet ve onu nesheden âyet şöyle gelmektedir: “Oruç, sizden evvelkilere farz olduğu gibi, size de farz kılındı” (Bakara 2/183).

Burada farz kılınan orucun Ehl-i kitaba farz kılındığı haliyle gece de devam eden oruç şeklinde olduğunu anlayanlar aşağıdaki âyetle bu hükmün nesholdüğünü iddia etmişlerdir: “Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı” (Bakara 2/187).

Zürkânî ise buradaki benzetmenin farziyyet olduğunu, şekil itibariyle Ehl-i kitabın tuttuğu oruç şeklinde bir oruç olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla buradaki teşbihli anlatımda sonraki âyetle çelişki oluşturabilecek bir durum söz konusu değildir. Çelişkinin olmadığı bu âyetlerde de Zürkânî’ye göre nesh yoktur.⁶⁴²

5. Âyet:

Haram aylarda savaşma yasağını emreden âyet ve onu neshettiği iddia edilen âyet aşağıda gelmektedir. Resûlüllah’a haram ayda savaşmanın hükmünü sormalarından bahsederek inen ve mensûh olduğu iddia edilen âyet şöyledir: “O ayda savaşmak büyük günahdır” (Bakara 2/217).

Taberî, Atâ’ b. Meysere’den yukarıdaki âyetin şu âyetle neshedildiğini rivâyet etmektedir.⁶⁴³ “Müşriklerin sizinle topyekûn savaşmışları gibi siz de onlarla topyekûn savaşın” (Tevbe 9/36).

İkinci âyette zikredilen şahıslardaki umûmîlik Zürkânî’ye göre zamandaki umûmîliği gerektirmez. İki âyet arasında birbirini nakzedecek bir durum söz konusu olmadığından nesh de yoktur.⁶⁴⁴

6. Âyet:

Eşi vefat eden kadının iddetini belirten âyetler arasındaki nesh mevzuunda da mensûh olanı Bakara Sûresi 240. âyettir. Vefat etmeden önce erkeklere geride bırakacakları hanımlarının rahatsız edilmeden evlerinde bir yıllık geçimlerinin sağlanmasını vasiyet

⁶⁴² Zürkânî, *Menâhil*, 423.

⁶⁴³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2: 353.

⁶⁴⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 424.

etmelerini bildirdikten sonra âyet şöyle devam eder. “Ancak onlar (kendiliklerinden) çıkıp giderlerse, yaptıkları uygun şeylerde size bir vebal yoktur” (Bakara 2/240).

Nâsih olan âyet ise şudur: “Dört ay on gün (iddet) beklerler” (Bakara 2/234).

İlk âyette bir yıla kadar kadının mesken ve iâşesinin tanzimi konusunda vasiyetten ve kadın evde kalmak istemezse çıkabileceğinde muhayyer olmasından bahsederken ikinci âyette bu muhayyerlik kaldırılıp dört ay on günlük zorunlu bir bekleme müddetinden bahsedilmektedir. Birbiriyle görünürde farklı zaman dilimi ve muhayyerlik/zorunluluk durumu söz konusu olduğundan bu âyetlerde Zürcânî’ye göre nesh vaki olmuştur.⁶⁴⁵ Ancak kanaatimizce bu âyetlerde neshin mevcûdiyetini düşünmek yerine iki âyetin arasını cem ederek dört ay on günlük kısmın zorunlu olup üzerine eklenen süreyle bir yıla kadar nafakasının karşılanması vasiyet edilebileceğini anlamak mümkündür.

7. Âyet:

İnsanın kalbinden geçenlerden sorumlu tutulup tutulmayacağı ile ilgili nesh vuku bulan âyetler sırasıyla şöyle gelmektedir:

“İçinizdekini gösterseniz de, gizleseniz de Allah sizi, onunla hesaba çeker” (Bakara 2/284).

“Allah, kimseyi gücünün yettiğinden başkasıyla sorumlu tutmaz” (Bakara 2/286).

Zürcânî’ye göre âyetler birbiriyle çelişir gibi gözükmekte dolayısıyla, ancak bir tahsisten söz edilebilmektedir. Âyetlerin manası cem edildiğinde insan kalbinden geçirdiklerinden yine sorumludur; fakat takati nisbetinde bunu engellemesi gerekliliğini de belirtmek gerekir. Netice olarak nesh bu âyetlerde vuku bulmamıştır.⁶⁴⁶

8. Âyet:

Takvanın nasıl olması gerektiğine dair inen ve nesh vuku bulduğu iddia edilen âyetler şunlardır:

⁶⁴⁵ Zürcânî, *Menâhil*, 424.

⁶⁴⁶ Zürcânî, *Menâhil*, 425.

“Allah’a karşı, yaraşır şekilde saygılı olun” (Âl-i İmrân 3/102).

“Gücünüz yettiğince Allah’a saygılı davranın” (Teğabün 64/16).

Burada nesh yoktur.⁶⁴⁷ Nitekim birinci âyette gerektiği gibi takvalı olmaktan bahsedilirken bunun güç yettiğince olduğu şeklindeki beyanı sonraki âyette belirtilmektedir.

9. Âyet:

Miras taksiminde payı olmayanlara nasıl davranılması ile ilgili nesh vaki olduğu iddia edilen âyetler şöyle gelmektedir:

“Miras paylaşımında (hissesi olmayan) akraba, yetim ve fakirler orada bulunurlarsa, onları da maldan rızıklandırın ve onlara güzel sözler söyleyin” (Nisâ’ 4/8).

Nisâ’ Sûresi 11. âyet ve diğer miras âyetleriyle nesh olduğu iddia edilen bu âyet Zürcânî’ye göre mensûh değildir. Mendub olarak hükmü devam etmektedir. Bu âyet ilk nâzil olduğunda vücup ifade etseydi sonradan miras âyetleriyle hüküm kaldırılsaydı nesh kabul edilebilirdi. Ancak İbn Abbâs’tan gelen rivâyete göre âyet muhkem olup insanlar uygulamada en başından beri rahat davranmışlardı.⁶⁴⁸ Muhkem ve mendub olarak âyette nesh ihtimali yoktur.

10. Âyet:

Mirasın taksimi hususunda mensuh olduğu iddia edilen âyet şöyledir:

“...Akitle yakınlık bağı kurduğunuz kişilere de paylarını verin...” (Nisâ’ 4/33).

Söz konusu âyeti, aralarında kan bağı bulunanların miras paylaşımına daha liyakatli olduğunu belirten Enfâl Sûresi 75. âyetinin neshettiği kanaati hâkimdir. Ancak Zürcânî nesh eden âyeti verdikten sonra nesh olmadığını iddia edenlerin açıklamasını da “kîle” lafzıyla başlayarak ifade etmektedir. Son bir görüş belirtmese de nesh olmadığını

⁶⁴⁷ Zürcânî, *Menâhil*, 425.

⁶⁴⁸ Zürcânî, *Menâhil*, 425.

savunanların görüşünü eleştirmeden bu âyetin açıklamasını bitirdiği için burada ona göre nesh bulunmamaktadır.

11. Âyet:

Zina edenlerin cezasının neler olduğunu belirten âyetler ve aralarındaki nesh durumu şu şekildedir:

“Sizden (zina) edenlerin ikisinin birden canlarını yakın” (Nisâ’ 4/16). İlk dönemlerde zinanın ve bazı âlimlere göre sapkın durumların cezası bu âyette belirtildiği üzere uygulanırken sonra gelen şu âyetle hüküm neshedilmiştir: “Zina eden kadın ile erkeğe yüz sopa vurun” (Nûr 24/2).

Zürkânî’ye göre bu nâsih olan ikinci hüküm, bekârlar içindir. Evliler için ise bu ikinci hüküm de nesh olmuş ve bu âyeti nesheden tilaveti mensûh olan âyet de şu şekilde gelmektedir: “İhtiyar erkek ile ihtiyar kadın zina ederlerse Allah’ın hükmü gereğince muhakkak recmedin”⁶⁴⁹

12. Âyet:

Haram aya hürmetsizliğin nesh edildiğine dair âyetler aşağıda gelmektedir: “Kâ’be’ye ulaşanlara karşı haddi aşmayın” (Mâide 5/2).

Daha önce benzer bir temanın geçtiğini ifade eden Zürkânî, bu âyetin yine aynı Tevbe Sûresi 36. âyette geçen “Müşriklerle top yekûn savaşın” ibaresiyle nesh edildiğini iddia edenler olsa da şahısların umûmîliğinin bu neshi gerektirmeyeceğini belirterek neshin vaki olmadığını ifade etmiştir.

13. Âyet:

Hüküm verme yetkisi durumuyla ilgili aralarında nesh olduğu iddia edilen âyetlerden sırasıyla mensûh ve nâsih olan şöyle gelmektedir:

“Sana geldiklerinde onların arasında hükmet ya da yüz çevir” (Mâide 5/42).

⁶⁴⁹ İbn Mâce, “Hudûd”, 9.

“Onların arasında, Allah’ın indirdiği ile hüküm ver” (Mâide 5/49).

Zürkânî iki âyet arasında bir çelişki olmadığını, birinci âyette hüküm konusunda Resûlullah’ın (s.a.v.) muhayyer bırakıldığını, ikinci âyette ise muhayyerliğini hüküm verme konusunda kullandığında Allah’ın indirdiğiyle hüküm vermesi gerektiğini zikretmektedir. Dolayısıyla ona göre burada nesh yoktur.⁶⁵⁰

14. Âyet:

Yolculuk esnasında ölüm tecelli ederken vasiyyet durumuna şahitlik edilmesi mevzuunda nesh olduğu iddia edilen âyetlerden ilki Mâide Sûresi 106. âyet olup mensûhtur. Böyle bir durumda “kendileri dışından olsa da iki şahit” yeterli görülmektedir. Nâsîh olduğu iddia edilen Talak Sûresi 2. âyeti ise boşanmadan bahsederken “kendilerinden olan adil iki şahit” ifadesini ihtiva etmektedir.

Zürkânî burada açıkça nesh yoktur demese de neshin olmadığını iddia edenlerin delillerini onaylar bir nitelikte açıklamayı uzatmaktadır.

Birinci âyetteki mesele yolculuk şartlarında iki Müslüman şahidin bulunmasındaki zorluğun hikmeti sebebiyle ölüm anındaki vasiyette “sizden olmayan iki şahit” olarak ruhsatı ifade etmektedir. İkinci âyetteki “sizden iki şahit” kısmı ise tüm yerlerde geçerli genel bir kaideyi ifade etmektedir.

15. Âyet:

Savaşlardaki Müslümanların katılım sayısı ve oranını ifade eden âyetler arasında nesh vuku bulmaktadır. Enfal Sûresi’nin 66. âyeti aynı sûrenin 65. âyetini neshetmiştir.

Mensûh âyette savaş alanında bir Müslümanın sebat edeceği kişi oranı bire on olarak belirtilmiş ve zorunlu kılınmışken; nâsîh âyette bu oran hafifletilerek bire iki olacak seviyeye kadar indirilmiş ve bire ikiden ona kadarki oranda muhayyer bırakılmıştır.

İkinci âyet açık bir şekilde birinciyi neshetmektedir.⁶⁵¹

⁶⁵⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 426.

⁶⁵¹ Zürkânî, *Menâhil*, 427.

16. Âyet:

Allah yolunda cihattan muaf olanlar ile ilgili nesh vaki olduğu iddia edilen âyetler şöyledir: “Kolaylık ve zorluklarıyla beraber sefere çıkın”(Tevbe 9/41).

Yukarıdaki âyetin sefere çıkamama özürlerini beyan eden aynı sûrenin 91. ve 122. âyetleriyle neshedildiği iddia edilmiştir.

Zürkânî burada neshin olmadığını savunmaktadır. Son iki âyet nesh edici değil tahsis eden hükmü içermektedir. Zaten ilk âyette mümkün olan durumda mümkün olduğunca sefere çıkma manası varken sonraki âyetler bu durumların neler olduğunu belirlemektedir.⁶⁵²

17. Âyet:

Zina edenlerin nikâh durumunu belirten âyet şu şekilde gelmektedir:

“Zani, zaniyeden ya da müşrikeden başkasıyla evlenemez...” (Nûr 24/3).

Nesheden âyet ise bekâr, köle ve cariyelerden durumu uygun olanların evlendirilmesine yönelik bir serbestliği barındıran aynı sûrenin 32. âyetidir. İlk âyetle ilgili yüklemnin istisnâyla beraber nehy manasında haber olduğunu söyleyen Zürkânî, delil olarak da nehyi gaib sigası şeklindeki “لَا يَنْكِحُ” cezimli kıraati göstermektedir. Nehy olup sonraki âyette de bir serbestlik durumu manası ortaya çıkınca Zürkânî’ye göre burada nesh vaki olmuştur.

18. Âyet:

İzin istemeyle ilgili Nûr Sûresi 58. âyetin sonrasındaki âyetle neshedildiği iddia edilmiştir. Bu âyet ebeveynlerin odalarına girerken sabah namazından önce, öğleyin ve yatsı namazından sonra üç vakitte köle ve çocukların izin istemeleri gerektiğinden bahsetmektedir.

Zürkânî bu âyetin mensûh olmadığını, aksine muhkem olduğunu savunmaktadır. Nesh eden herhangi bir delilin ya da âyetin bulunmadığını ifade etmektedir. Nesheden âyetin

⁶⁵² Zürkânî, *Menâhil*, 427.

olduğunu iddia edenlerin delilini de sunmamaktadır. Diğer tüm iddialarda yer verirken sadece bu konuda âyete yer vermemesi aslında Süyûtî'nin de yaptığı bir eksiltmedir.⁶⁵³ Zürkânî'nin kaynak olarak istifade ettiği Süyûtî'den bu hususta da etkilendiği görülmektedir.

Bu âyeti neshettiği iddia edilen âyet ise hemen sonrasında gelen âyettir: “Ergenlik döneminde çocuklarınız, öncekilerin yaptıkları gibi izin istesinler” (Nûr 24/59).

Ancak görüldüğü gibi burada önceki âyetle çelişecek bir durum söz konusu değildir. Ergenlik çağına geldiğinde aynı isti'zan davranışının çocuktan yine beklendiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla âyetler muhkemdir.

19. Âyet:

Resûlüllah'ın (s.a.v.) çok evliliğini yasaklayıp sonra izin veren âyetler ve arasındaki nesh meselesi şöyle vaki olmuştur:

“Diğer kadınlarla nikâhlanmak ve eşlerini boşayarak başkalarıyla evlenmek sana helâl olmaz” (Ahzâb 33/52).

Mushaf tertibinin değil nüzûl sırasının esas alınması gerektiğini belirten Zürkânî, bu âyetin mensûh olduğunu savunmaktadır. Buradaki yasaklama, aynı sûrenin 50. âyetinin ibâhasıyla neshedilmiştir. İlkinde hanımlarının gönülleri hoş tutulmuş ve belli bir dindarlık seviyesine hanımlarının gelmesinden sonra serbest bırakılan Resûlüllah (s.a.v.), derece bakımından yükseleceği tercihle, muhayyerliğine rağmen evlenmemiştir.⁶⁵⁴

Nesholduğuna dair delil olarak Zürkânî Hz. Âişe'den gelen şu rivâyeti kullanmaktadır: “Yüce Allah Resûlüllah (s.a.v.) vefat etmeden önce mahremleri haricindeki dilediği bütün kadınlarla evlenmeyi kendisine helal kılmıştır.”⁶⁵⁵ Zürkânî'nin Süyûtî'den nesh vaki olan âyetlerle ilgili ayrıldığı nokta bu tür delilleri kullanıp açıklamalarda bulunmasıdır.

20. Âyet:

⁶⁵³ Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 61.

⁶⁵⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 428.

⁶⁵⁵ Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 34; Nesâî, “Nikâh”, 2.

Resûlullah (s.a.v.) ile konuşulacağı zaman önceden sadaka verilmesiyle ilgili âyet ve onu nesheden âyet Mücâdile Sûresi'nde yer almaktadır. Bu başbaşa konuşmadan önce verilmesi gereken sadakayı emreden âyet, sûrenin 12. âyetidir. Ashab için önceki hükmün ağır geldiği muhtevâsından da anlaşılan ve nâsih olan âyet ise 13. âyettir.

Burada nesh vardır. Zûrkânî'ye göre zorlama te'villerle neshi yok saymak doğru değildir.

21. Âyet:

Müslüman kadınların nikâhtan sonra kâfir diyarına kaçarak riddetlerinin ardından mehirlerinin savaştaki ganimet içerisinden nasıl ve kime ödeneceğini belirten âyet ve nâsihi olduğu iddia edilen âyet şu şekilde gelmektedir:

“Zevceleri kâfirlere (kaçıp) gitmiş olanlara ödedikleri (mehir) miktarını geri verin” (Mümteherine 60/11).

Ganimetin beşe bölünüp taksim edilmesi gerektiği yerleri bildiren ve nâsih olduğu iddia edilen âyet ise, Enfâl Sûresi 41. âyettir.

Zûrkânî'ye göre burada nesh yoktur. İki âyet arası şu şekilde cem edilebilir: Öncelikle hanımları kâfir diyarına giderek irtidat etmiş kimselerin önceden nikâh kıyarken ödedikleri mehir bedeli onlara verilir. Sonra da ikinci âyette belirtildiği gibi ganimet beşe taksim edilir.

22. Âyet:

Gece ibadetiyle ilgili nesh vaki olan âyetler Müzzemmil Sûresi'nde yer almaktadır. Gece ibadeti belli bir taksimata tabi olarak Müzzemmil Sûresi ilk dört âyetinde zorunlu tutulmuşken bu hüküm aynı sûrenin başka bir âyetiyle neshedilmiştir: “Artık sizi bağışladı” (Müzzemmil 73/20).

Birinci âyetteki zorunluluk hali ikinci âyette kaldırıldığı için Zûrkânî'ye göre burada nesh vuku bulmuştur.⁶⁵⁶

2.2.4. Nesh Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar

⁶⁵⁶ Zûrkânî, *Menâhil*, 429.

Eserinin ondördüncü başlığı olarak yer verdiği nesh konusu, Zürkânî'nin kapsamlı olarak ele aldığı konulardan biridir. İlk konularda eleştirilere genellikle konu sonunda yer veren Zürkânî, ilerleyen bölümlerde konu arasına serpiştirerek metodunu bu hususta değiştirmektedir. Nesh konusunda da eleştirilere yeri geldikçe konu arasında cevap vermektedir. Neshi inkâr konusunda dörtlü bir tasnif yapan Zürkânî, ilk olarak aklen cevazını mümkün görmeyenlerin eleştirilerine, daha sonra naklen mümkün görmeyenlerin iddialarına daha sonra da semavî dinlerin kendi içindeki özel durumlarına göre iddialara yer vermektedir. Oldukça fazla eleştiriye maruz kalan konulardan biri olan nesh hususunda ilk eleştiri ve cevabı şöyledir:

- Zürkânî, neshin aklen cevazını mümkün görmeyenleri en tehlikeli ve en kötü görüşlü grup olarak nitelendirmekte, aklen imkânsız görmenin şer'an da imkânsız olduğunu kabullenmek demek olduğunu vurgulamaktadır. Zürkânî'nin iddiaya tanım maksadıyla yaptığı uzun girişi, diğer bölümlerde görülmeyen bir üslûbudur. Neshe dair bir hüküm Allah tarafından ortaya konduğunda bunun **ya O'nun kendisine dahi gizli kalan hikmetinin olduğu ya da hikmetsiz işleri irade buyurduğu** manasına geleceğini iddia edenlere göre birinci durum “bedâ” ikinci durum ise “abesle iştigal” olup bunun yaradana isnâd edilmesinin imkânsız ve neshi kabul etmek bu imkânsızlığı da kabul etmek demektir. Zürkânî ise bu hikmetin künhüne vakıf olarak Allah Teâlâ hükümlerden dilediğini neshetmiştir. Şahıs, durum ve zamanın değişim göstermesiyle birlikte neshteki asıl gayenin kulların maslahatı olduğunu ifade eden Zürkânî, ikinci hükmün yeni hikmetle tezyin edildiğini belirterek Allah'ın hükümleri neshetmesinin abes ve bedâyı gerektirmeyeceğini vurgulamaktadır.

Konunun tam olarak iddia sahiplerince anlaşılmadığını belirten Zürkânî, eğer anlamış olsalardı en azından neshe dair “ya Allah'ın önceden bilmeyip sonradan hikmeti kendine izhar olması ya O'na gizli olmayıp bildiği hikmetten ötürü ya da başka bir hikmetten dolayı” kaydıyla bir açıklama yapacakalarını ifade etmektedir. Hikmetini bizzat kendisinin bilmemesinin ya da tamamen hikmetsiz işler yapmasının Allah'a yakışmayacağını kabul edenlerin böyle bir yaklaşımda bulunduğunu vurgulamaktadır.

- Allah Teâlâ'nın bir hükmü diğeriyle neshetmesi **ya O'nun bilgisizliği ya da mevcut olanı sonradan elde etmesi** gibi iki batıl durumdan birini gerektirmektedir. Zürkânî her iki duruma da izah getirmekte, öncelikle ilk hükmün sonsuz değil geçici olduğunu, geçici

olanın geçiciliğinin de neshedici bir hükümle vaki olacağını Allah Teâlâ'nın önceden bildiğini ifade etmektedir. O'nun ilk hükmün nâsîh ile sona ereceğini bilmesi neshi engellemez bilakis zorunlu kılar.

Neshin meydana gelmesi O'nun ezeli ilminde var olanın gerçekleşmesi olup muhalefet etmesi değildir.⁶⁵⁷ Allah'ın sebep ve neticelere dair iradesinin böyle olduğunu belirten Zûrkânî, tüm bunların O'nun ilmi dâhilinde olduğunu belirtmektedir. Son olarak okuyucuya nesh ile ilgili kesin kuralı akıllarda kalacak şekilde formüle eden Zûrkânî neshi, Allah'a bakan yönüyle bir açıklama, kullara bakan yönüyle hükmün kaldırılması şeklinde izah etmektedir.⁶⁵⁸

● Bir önceki cevabın ikinci kısmıyla alakalı olan bu iddiada **“tahsil-i hâsıl/var olanı elde etmek” butlanının farklı manada** olduğu belirtilerek iki yönü olabileceği ortaya konulmaya çalışılmıştır. “Tahsil-i hâsıl”ın ilk yönünün ilk hükmün eğer bir gaye ile sınırlandırılması söz konusu ediliyorsa bunun için neshe ihtiyaç olamayacağı açıklanmış, ikinci yönü olarak ise ilk hükmün delili kendini sonsuz olarak gösterirken buna rağmen nâsîh hüküm gelip sürekliliği sona erdiğinde **üç açıdan imkânsızlığın** meydana geldiği belirtilmiştir.

1. İlk hükümde ebedîlik söz konusuysen neshin gelmesiyle bunu ortadan kaldırması bir çelişki oluşturmaktadır.

2. Allah Teâlâ'nın hükümler açısından insanlara süreklilik bildirmesi artık geçersiz olur. Allah'ın süreklilik bildiren hükmü ihdas etmesi hususunda nesh ihtimalinin daima olması nedeniyle kullarına karşı aciz kaldığını göstermekedir. Oysa O, her eksiklikten münezzehtir. O zaman bu da bir çelişki olmaktadır.

3. Bu durum İslâm şeriatının neshinin olabileceğini göstermektedir. Oysa neshi savunanlara göre İslâm şeriatı kıyamete kadar baki kalacaktır. Bu açıdan da bir çelişki doğurmaktadır.

Zûrkânî öncelikle neshin hükmünü iddiada geçen iki yönle sınırlandırmanın doğru olmadığını belirterek cevabına başlamaktadır. İlk yöne cevaben açıklamasına başlayan

⁶⁵⁷ Bk. Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teysîr*, 73.

⁶⁵⁸ Zûrkânî, *Menâhil*, 389.

Zürkânî'ye göre mensûh olan hükmün geçici olmaması da sürekli olmaması da hatta bunlardan bağımsız olarak mutlak olarak var olması da caizdir. İddia sahiplerinin zikrettikleri gibi bu durum neshin gereksizliğini ya da imkânsızlığını gerektirmemektedir. Hükmün yazılı olarak var olması neshin geçerliliği için kâfidir. Bir hükme karşılık gelen başka bir hüküm olmadığı sürece o hükmün devamlılığına hükmedilir.⁶⁵⁹

Zürkânî, başlangıçta da olsa kendini sürekli addeden hükmün neshinin olamayacağına dair açıklama yapılan ikinci yönün de sahih olamayacağını belirtmektedir. İkinci yöne cevaben üçlü açıklamayı o da getirmektedir. İlk olarak mükellefin sorumluluğunun delilik, gaflet ve ölüm gibi durumlarda nasıl bir değişime tabi tutulduğu kabul ediliyorsa bir hüküm için de nâsîh bir hükmün gelebileceğini öyle kabullenmek gerektiğini vurgulamaktadır. Şârî'in hükümleri koyarken “bu hükümde nesh olmaz” diye bir kaydının olmadığını ifade etmektedir. Muhâsibî'ye göre de neshin caiz olmadığı iki yer vardır. Bunlardan birincisi Allah'ın isim ve sıfatları, ikincisi kendi zatına ilişkin övgüleridir. Ayrıca geçmiş ve geleceğe dair verilen haberlerde de neshin caiz olmayacağını vurgulamaktadır.⁶⁶⁰

İkinci olarak ise Zürkânî, aslolanın hükümle sürekli olarak amel edilmesi gereğini belirtmektedir. İlk anda herkesin anlayacağı da o hükümle amel edilmeye devam edilmesidir. Nesheden hükmün gelme ihtimali zayıf olan ihtimaldir.

Üçüncü olarak İslâm dini sonsuza kadar baki kalacağı için başka bir dinle neshedilmesi söz konusu değildir. Din konusunda geçerli olan bu durum dinin hükümleri arasında neshin olmayacağını gerektirmemektedir. Dinin başka bir dinle neshi ile hükmün başka bir hükümle neshinin farklı şeyler olduğunu vurgulayan Zürkânî, İslâm hükümleri içindeki neshin mümkün olmasını şer'î değil de aklî bir olasılık ve vakıa olarak gördüğünü ifade etmektedir.⁶⁶¹

● Zürkânî, neshi emir ve nehiy gibi iki durumu bir arada barındırmak gibi görenler yani **bir fiilde iki zıt durumun** mesela çirkin olandan nehyetmek ile güzel olanı emretmenin bir arada olduğunu iddia edenlere, hüsün-kubuh meselesinde mensubu olduğu Eş'arî

⁶⁵⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 390.

⁶⁶⁰ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 304.

⁶⁶¹ Zürkânî, *Menâhil*, 390.

mezhebinin görüşüyle cevap vermektedir. Birşeyin iyi ya da kötü olması onun bizzat zatiyla alakalı olmayıp Allah'ın emrederek ya da nehyederek o şeyin iyiliğini ya da kötülüğünü belirlediğini bildirmektedir. Allah tarafından emredilen bir fiil, ancak emir süreci içinde O'nun nezdinde güzel, sevimli ve makbul olurken; O'nun tarafından nehyedilen bir fiil de bu nehiy süreci içinde çirkin, kerîh ve merdûd olur.

Reddiyesinin devamını Mutezile'nin görüşüyle devam ettiren Zürkânî, akli savunanlar diye belirttiği bu grubun görüşünü de güzellik ve çirkinliğin zamana, şahıslara ve ortama göre değişebileceği alanında kullanmaktadır. Bu yorumla birlikte bir fiilde aynı anda güzellik ve çirkinliğin bulunmadığı tezini sağlamlaştırarak iki zıtlığın bir arada olmadığını ispatlamaktadır. Muhâsibî de neshte hükmün hafifletilmesi, ruhsatın verilmesi, emrin veya nehyin nihâyete ermesi gibi durumların hâsıl olduğunu belirtmektedir.⁶⁶² Aynı vakitte emir ve nehyin gerçekleşmemesi güzellik ve çirkinliğin de aynı anda olmadığını göstermektedir.

● Neshin **naklen de imkânını reddeden** görüşlerden ilki, Anâniyye ve Şem'ûniyye Yahudi fırkalarının ortaya attığı iddiadır. Buna göre ellerinde hazır bulunan ve tevâtürle nakledildiğine inandıkları **Tevrat'ta “Yer ve gök durdukça bu, ebedî bir şariat olarak devam edecektir” ve “Cumartesi gününe sımsıkı sarılın” emirlerinin bulunması** neshin imkânsız olduğunu göstermekte, hükümlerden birinin özellikle de Cumartesi gününü taziminin neshedilmesi, Allah katından olan birşeyin iptal edilmesi manasına gelmektedir. Zürkânî bu iddiaya beş aşamada cevap vermektedir. İlk aşamada ya delillerinin yetersiz olduğunu ya da delillerin, insanlığa ulaşan malumattan daha genel bir anlam içerdiğini belirtmektedir. Nitekim Hz. Mûsâ'nın şariatının daha önceki Yahudi şariatını neshettiğini ifade eden Zürkânî, bu durumu açıklamada bu delillerin yetersiz kaldığını ifade etmektedir. Daha genel manada bu delilleri yorumlamak ise Hz. Mûsâ'nın şariatını hiçbirşeyin neshedemeyeceği anlamına gelir ki bu da Zürkânî'ye göre asla kabul edilemez.⁶⁶³

İkinci aşamada ellerinde korunmuş olarak tevâtürle gelmiş olduğuna inandıkları Tevrat'ın birçok değişime uğradığına dair deliller dikkate alındığında, Tevrat'tan sunulan delillerin

⁶⁶² Bk. Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 344.

⁶⁶³ Zürkânî, *Menâhil*, 391

güvenilir olmadığına dikkat çekmektedir. Dinlerinden tekrar tekrar irtidat eden, putlara tapan ve en kötü şekilde peygamberlerini katledenler olarak nitelendirdiği Yahudiler'in bizzat kendi elleriyle tahrif ettikleri Tevrat nüshaları arasındaki zaman hatalarına da değinen Zürkânî, bu nüshalar içinde Allah'a ve peygamberlerine yakışmayan çirkin iftiraların yer aldığına örnekler getirmektedir. Zürkânî, Nuh Tufanı'nın ardından Allah'ın bunu yaptığına pişman olması, Hz. Yakup ile güreşip yenilmesi, Hz. Lut'un içki içip kendi kızlarıyla zina etmesi, Hz. Harun'un bizzat buzağı yaptırıp Yahudileri ona tapınmaya çağırması gibi akla hayale sığmayacak hadiselerin bulunması sebebiyle Tevrat'ın kesin delil olarak kabul edilemeyeceği sonucuna ulaşmaktadır.⁶⁶⁴

Üçüncü aşamada ise kendi fiillerinin, Tevrat'ın tevâtüren gelmesini yalanladığını belirten Zürkânî, eğer Tevrat'ın tevâtüren gelişine iman etmiş olsalardı Resûlullah'a karşı kendi kitaplarından delil getirip risaletinin evrenselliğini kabul ve Tevrat'ı tasdik ettiklerini açıkça belirtip Müslümanları buna imana davet etmeleri gerektiğini savunmaktadır. Oysa tarihte bu olmadığı gibi Abdullah b. Selâm ve onun gibiler hahamlık ve din adamlığı gibi liderliklerini bırakarak İslâm'ı tercih etmişler ve Resûlullah'ın (s.a.v.) İncil ve Tevrat'ta müjdelenen peygamber olduğunu kabul etmişlerdir.

Dördüncü aşamada ise Yahudilerin kendi kitap ve neshe dair uygulamalarından delil getirerek iddiada geçen "sonsuz" kelimesinin farklı manada da anlaşıldığını belirtmektedir. "Daimî olarak her gün iki kuzu kurban verin"⁶⁶⁵ ifadesindeki ebediliği kendi uygulamalarında neshettiklerini belirten Zürkânî, iddiada geçen "sonsuz" kelimesinin her dem böyle anlamadıklarını, uygulamalarından getirdiği delille gözler önüne sermektedir.

Son aşamada ise süreklilik ifade eden hükmün neshinin caizliğini vurgulayarak anlamdaki ebediliğin neshedici birşeyin olmamasına bağlı olduğunu belirtmektedir. Nâsih olan hüküm geldiğinde bu ebedilik kalkmış olur ve Zürkânî'ye göre bunun deneme ve imtihan için geçici bir süre süreklilik olduğu anlaşılır.⁶⁶⁶ Zürkânî, soyut manalar üzerindeki bu tartışmalarından sonra zihinlerde yer edinebilmesi için okuyucuyu bu konu

⁶⁶⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 391.

⁶⁶⁵ Levililer 14/20-22.

⁶⁶⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 392.

üzerinde düşünmeye sevk etmektedir. Zürcânî'nin üslûp yoluyla açık isimle belirterek fırka fırka eleştirilere cevap verdiği ilk konu nesh konusu olmaktadır.

● Açıklayacağımız bu iddia, Hristiyanların iddiası olarak adlandırılmıştır. Zürcânî, İncil'de Hz. İsa'ya izafe edilen: **“Yer ve gök yok olabilir, ancak benim sözüm devam eder”**⁶⁶⁷ ifadesine dayanarak naklen neshin mümkün olmadığını savunanlara öncelikle ellerindeki İncil'in Müslümanların kitaplarında yer alan sahih İncil olmadığını beyan ederek cevap vermektedir. Örnek getirdikleri İncil'i, Hz. İsa'nın doğumunu, yetişmesini, davetini, mucizelerini ve dolaştığı yerleri açıklayan, Hristiyanların uydurmalarıyla da şekillenen tarihî bir kıssa olarak değerlendirmektedir.⁶⁶⁸ “İncil adını verdikleri kıssa” diye ifade ettiği kitabın nüshaları arasındaki çelişkilerin bilimsel olarak da ispatlandığını belirten Zürcânî, bu bilimsel ispata dair burada örnek getirmemektedir.

İkinci aşamada ise iddiaya delalet eden mana açısından cevap vermektedir. Zikri geçen ifadede havarileriyle gelecek hakkında konuşan Hz. İsa, haber verdiği şeyleri ebedileştirip tekit etmektedir. Ancak bu sözde neshi nefyeden ya da ispat eden bir anlamın vaki olmadığını belirten Zürcânî, İncil'i yorumlayan Hristiyanlar'ın da böyle anladıklarını belirterek neshe dair kendi örneklerini getirmektedir. “Diğer milletlerin arasına karışmayın. Sâmirîler'in de şehirlerine gitmeyin”⁶⁶⁹ hükmünü, “Dünyanın her yerine uğrayın”⁶⁷⁰ hükmü neshetmiştir.⁶⁷¹ Bu neshi ifade etmeleri neshi kabul ettiklerini ve yukarıda geçen hükmü⁶⁷² nesh bağlamında anlamadıklarını göstermektedir.

Üçüncü olarak Luka İncil'inde geçen yukarıdaki ifade sıhhati, râvîleri ve içinde yer aldığı kitabın sıhhati açısından doğruluğu kabul edilse bile mutlak manada neshi inkâr eden bir anlam içermemektedir. Olsa olsa Mesih'in kendi şeriatı içinde bir hükmün neshedilemeyeceğine dair anlam içermektedir. Bu sebeple kendi içlerindeki bir problemi genele şamil görme şeklindeki bir iddianın yetersiz olduğu görülmektedir.⁶⁷³

⁶⁶⁷ Luka 21/33; Matta 24/35.

⁶⁶⁸ Zürcânî, *Menâhil*, 392.

⁶⁶⁹ Matta 10/5-6.

⁶⁷⁰ Markos 16/15.

⁶⁷¹ Zürcânî, *Menâhil*, 392.

⁶⁷² Luka 21/33.

⁶⁷³ Zürcânî, *Menâhil*, 393.

● Ebû İsa el-İsfahânî'ye (ö. II/VIII. yy.) bağlı Yahudiler olan İsevîler'in iddiası ise şeriatlerin birbirini neshetmemesine dairdir. Resûlullah'ın (s.a.v.) Tevrat'ta müjdelendiğini kabul eden bu iddiada onu sadece Araplar'a has bir peygamber olarak görmeleri neticesinde **“Yer ve gökler durdukça bu kanunlar sizin üzerinize ebedî olarak vaciptir” hükmü gereğince Hz. Mûsâ'nın şeriatını İslâm'ın neshedemeyeceği**, bunun dışındaki neshte ise bir problem yaşanmadığı belirtilmektedir. Zürcânî, bu iddiayı öncelikle Anâniyye ve Şem'ûniyye Yahudileri'ne verdiği cevaplara atıfta bulunarak reddetmektedir. Altı açıdan Zürcânî'nin cevapladığını ifade ettiği önceki iddiayı aslında kendisi beş merhalede cevaplamıştır.⁶⁷⁴ Diğer yönden iddiaya cevap veren Zürcânî'ye göre, Tevrat'ta müjdelendiğini kabullenmek Resûlullah'ın (s.a.v.) getirmiş olduğu herşeyi tasdik etmeyi gerektirmektedir. Onun risaletinin Araplar'a has olmayıp evrensel olduğunu vurgulayan Zürcânî, diğer şeriatleri ve özellikle Tevrat'inkini de İslâm'ın neshettiğini ifade etmektedir. Risaletini kabul edip bunun evrenselliğini inkâr etmelerini çelişki ve bildikleri halde kibirlendiklerine delil olarak görmektedir. Ulaştığı bu yargıyı Enfâl Sûresi'nin “göz göre göre yanlış kararda ısrarı bildiren” 6. âyetiyle destekleyerek eleşirisini sonlandırmaktadır.

● **Ebû Müslim el-İsfahânî**'den (ö. 322/934) gelen rivâyetlerin problemli olmasıyla birlikte onun **neshe dair üç türlü yaklaşımı** olduğunu kabul eden gruplar vardır. İlkine göre mutlak manada naklen neshin varlığını inkâr etmektedir. İkinci anlayışa göre sadece bir şeriatte vukuunu inkâr etmiştir. Zürcânî'nin üçüncü ve rivâyetler içerisinde en sağlamı olduğunu kabul ettiği inkâr şekli ise sadece Kur'ân'da bulunduğunu inkâr etmesidir. Bu üç görüşten Zürcânî'nin sonuncuyu esas almasının sebebi Ebû Müslim'den nakledilen yorumların hep Kur'ân'da neshedilen âyetlerle alakalı olmasıdır. İlk grubun görüşünün gerçeklikten çok uzak olduğunu belirten Zürcânî, sıradan bir insanın bile neshin varlığını kabul ederken Ebû Müslim gibi âlim bir zatın neshi toptan inkâr etmesinin mümkün olamayacağını belirtmesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Zürcânî, Sübkî'nin de (ö. 771/1370) görüşüne binaen Ebû Müslim'in aslında neshe tahsis dediği görüşünden hareketle, isimlendirme bazında bir farklılık olması durumunda bu karışıklığın önemsiz görülebileceğini belirtmektedir.

⁶⁷⁴ Bk. Zürcânî, *Menâhil*, 391-392.

Batılın hiçbir şekilde Kur’ân’a yaklaşamayacağını bildiren Fussilet Sûresi 42. âyetini delil getiren Ebû Müslim’in iddiasına göre burada, Kur’ân hükümlerinin asla iptal edilmeyeceği belirtilmektedir. Nesh ise önceki hükmün iptali manasına gelmektedir. Zürcânî dört açıdan bunu cevaplamaktadır. İlk olarak âyette geçen batıldan anlaşılan iki ihtimali açıklayan Zürcânî, ilk ihtimalde anlaşılan batılın anlamının “tilavetinin bekasıyla beraber kendisiyle amel edilmesi terk olunan şey” olarak kabulü durumunda delilinin iddiasına yetersiz kaldığını belirtmektedir. Nitekim mana böyle olduğunda iddiasında olduğu gibi neshin tamamını yok saymak değil de “tilavetin baki kalıp hükmün neshi” gibi sadece neshin özel bir kısmını yok saymaktan ibaret kalır. İddianın tümünü kapsayamaz. İkinci ihtimalde ise batılın “hüküm baki kalsın ya da kalmasın tilavetin neshi” şeklinde anlaşılması durumunda âyetin bu yorum ya da tanımlamaya delalet edemeyeceğini belirtmektedir.

Diğer bir açıklama yönüyle verdiği ikinci cevapta Zürcânî, batılın âyette geçen anlamının “hakkın muhalifi” olarak anlaşılmasına binaen neshin hak olduğunu beyan etmektedir. Nitekim nesh, hikmeti uhdesinde barındıran ve maslahatla irtibatlı olan ilahî bir tasarruftur. Neshin ilahî iradenin sonucu olarak hakk olduğunu savunan Zürcânî, âyetlerle⁶⁷⁵ bu tezini destekleyerek diğer aşamaya geçmektedir.

Üçüncü aşamada varsayımdan hareketle iddiaya cevap vermekte, Ebû Müslim’in iddiası cumhura lafzî bir muhalefetten öteye gitmediği varsayıldığında Allah Teâlâ’nın seçtiği kavramdan⁶⁷⁶ sakınmaya dayalı hamasetle davranarak Allah’a karşı bir edep sorunu yaşadığını ifade etmektedir.⁶⁷⁷

Dördüncü ve son aşamada ise Ebû Müslim’in neshe tahsis demesini eleştiren Zürcânî, arasında ciddi farklar olduğunu ifade ederek konuya bölüm içinde değindini açıklamaktadır. Zürcânî okuyucuyu bu açıklamaya sevk eden arakadaşımız diye hitap ettiği Ebû Müslim’in iddiasını aşırılık olarak değerlendirmektedir. Klasik ve modern dönemde Ebû Müslim’in taraftarı olan bazı araştırmacıların olduğunu belirten Zürcânî, neshe dair İslâm hakkında yepyeni bozuk şüpheler yayıldığını ifade etmektedir. Bu şüphelerin temellerinin yukarıda çürütülenlerin dışına çıkamayacağını belirtip tekrardan

⁶⁷⁵ Bk. Hicr 15/9; İsrâ’ 17/105.

⁶⁷⁶ Bk. Bakara 2/106.

⁶⁷⁷ Zürcânî, *Menâhil*, 394.

uzak kalmak adına onlara değinmeyeceğini bildirerek böyle bir açıklama notunu bu eleştirinin sonuna eklemektedir.

● Zürkânî, **mantuk ve mefhumu**⁶⁷⁸ birbirinden ayırıp koparmanın mümkün olmadığı gibi âyet ve hükmünün arasına fasıla girmesi veya ayrılması da mümkün olamayacağı iddiasına bu ayrılmama durumunun nâsihin olmamasına bağlı olduğunu beyan etmektedir. Nâsih geldiğinde hüküm ona bina edilmektedir. Mefhuma aykırı bir çelişen geldiğinde mefhum geçerliliğini yitirmekte ve mantukla amel etmek gündeme gelmektedir.

● **Tilavetinin bakî kalıp hükmünün neshedilmesi ilahî kelimada bir atâlete** ve faydadan hâlî olmayı gerektirdiği yönündeki iddiaya böyle bir lüzumu kabul etmediğini belirterek cevap vermektedir. Âyetin hükmünün neshedilip metninin bâkî kalmasının hikmetlerinden bazıları da i'câz için fayda sağlamaya ve insanlar için de ibadet edilmeye devam etmesidir. Hükümlerin her vakitte maslahat ve hikmete paralel olarak inşa edilmesiyle kullarına rahmetini ve takdirini hatırlatmak adına metin bâkî kalmaktadır.⁶⁷⁹ Neshedilen hükümle beraber metnin bakî kalmasıyla inanca davet, fazilete irşad ve hayra rağbet anlamında âyetin işlerliğinin devam ettiğini belirten Zürkânî, neshle birlikte tamamen âyetin kullarla olan ilişkisinin kesilmediğini beyan etmektedir.

● Hükümün **neshinden sonra tilavetin bâkî kalması** kulun o hükümün devamına dair ihtiyakını artırabileceği ihtimaline binaen **kulun şüphe ile bozuk bir inanca düşebileceği** ve hatalı davranmasına sebep olabileceği iddiasına neshe dair deliller olduğu için bunun kabul edilemeyeceğini bildirerek cevap vermektedir. Âyetin ilk olarak hükmünü koyduğu gibi Yüce Allah delillerle de onu nesheden diğer âyeti indirmiştir. Dolayısıyla kafa karışıklığı ya da hataya mahal verecek durumlar da ortadan kalkmaktadır.⁶⁸⁰

⁶⁷⁸ İslâm hukukçuları, İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'i yorumlama faaliyetleri sırasında söz konusu naslarda iki tür anlam (delâlet) bulunduğuna dikkat çekmişlerdir. Bunlardan birincisi nasların açıkça ifade ettiği anlamlar (mantûk), ikincisi naslarda açıkça belirtilmemekle birlikte onlardan anlaşılan mânalardır (mefhum). Bk. Ferhat Koca, "Mantûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 31.

⁶⁷⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 399.

⁶⁸⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 399.

● Âyet metni hüküm için bir delil olduğuna göre **metnin neshedilip hükmün bâkî kalması sanki hükmün de neshedilmesi gerektiğini hissettirmekte** ve mükellefte bir inanç bozukluğuyla şüpheyi mahal vermekte olduğu iddiasına bir önceki cevabına benzer şekilde karşılık vermektedir. Şârî‘ tilâvetinin neshine dair delil sunduğu için bu iddianın geçersiz olduğunu belirtmektedir. Evli zinakârların recm örneğinde olduğu gibi metni mensûh olsa da hükmünün bâkî kaldığına dair deliller mevcuttur. Bu delilleri burada vermeyen Zürkânî bu açıklamasıyla Allah Teâlâ’nın kullarını karışıklık veya şüpheyi düşmemeleri için tedbir almış olduğunu bildirmektedir.

● Zürkânî, **tilâvetinin mensûh olup hükmün bâkî kalmasını akla uymayıp faydası olmayan boş bir iş** olarak gördükleri için Allah’a yakışmayacağını iddia edenlere iki yönden cevap vermektedir. İlki, bu durum hikmet ve fayda içerikli olup abesle iştiğal manasına gelmemektedir. Bu şekildeki neshin ezberlenip korunmasının ümmete kolaylık sağlayacağını ve yine ümmetin çoğunluğunun araştırma ve anlamasına katkıda bulunacağını ifade etmektedir. Ziyâde ve eksiltme suretiyle Kur’ân’la oynamaya kalkışanlara karşı metnin mensûh olup hükmün devam etmesi şeklindeki neshi koruyucu bir kalkan ve sağlam bir sura benzetmektedir. Hicr Sûresi 15/9 âyetine telmihte bulunan Zürkânî bir özetle ilk açıklamasını hatırlatmaktadır. Buna göre bazı indirilen şer‘î ameli hükümlerin insanlar nezdinde adet haline gelmesinden sonra sadece âyetlerin metni neshedilmiştir. Bunun hikmetlerini Kur’ân’ın genel icmâl özelliğine bir dönüş, furû‘ ve ahkâma dair Kur’ân’ın metoduna uygunluk, ezberlenme ve korunmasının kolaylaştırılması şeklinde sıralamaktadır.

İkinci açıklama olarak ise bir şeyin hikmetini bilmemenin o şeyin olmadığı anlamına gelmediğini belirtmektedir. Müminlerin Allah’ın yaptığı herşeyi bir hikmete binaen yaptığına inandıklarını vurgulayarak evdeki çocuklara ev reisinin verdiği birtakım sorumluluklardan örnek getirmektedir. Çocukların bu sorumluluklara akli ermesinde de faydasını bilmeseler de yerine getirdiklerini söyleyerek, kulların da aynı teslimiyette olduklarını belirtmektedir.⁶⁸¹

● Mutezile ve Zâhirîler’in iddialarına göre **bedelsiz nesh şer‘î olarak câiz değildir**. Buna dayanak olarak da “bir hükmün kaldırılması veya unutturulup ertelenmesi durumunda

⁶⁸¹ Zürkânî, *Menâhil*, 400.

benzerini ya da daha hayırlısını getirmeyi” ifade eden Bakara Sûresi 106. âyetini delil olarak getirmektedirler. Buradan anladıkları bir hükmün neshi durumunda yerine başka bir hükmün getirilmesi şartıdır. Zürkânî ise cevabında “Resûlullah (s.a.v.) ile konuşmadan önce verilecek sadakanın neshi” ile ilgili olaya telmihte bulunmaktadır. Bu âyetten anladıklarının onları, tutarsız bir iddiaya sürüklediğini belirtmektedir. Çünkü bu tür bedelsiz neshte kulların maslahatına uygun olanın hiçbir hükmün olmaması şeklinde anlaşılması gerektiğini bildirmektedir.

● Neshin bedel açısından üçüncü türü olan **mensûh hükmün kendinden daha ağır bir bedelle neshedilmesini** cumhura muhalif olarak aklen caiz görmeyenlerin iddiasına göre maslahatın kullara dönük olması gerekip Allah’a dönmesi imkânsızdır, abesle iştigaldir. Hafiften ağıra doğru kulları teklife tabi tutmanın onları bu ameli işlemeye sınıksı sarılmaya yönlendirecek bir tarafı olmadığı gibi kulları tâatten ve yükümlülüklerden uzaklaştıracağı için böyle bir neshin Allah’tan sadır olması aklen imkânsızdır. Zürkânî bu iddiaya, altı açıdan cevap vermektedir. Öncelikle bu iddiayı safsata olarak tanımlayarak fırka ismi vermediği bu grubun teşri’ tarihinden bîhaber olduğunu belirtmektedir. Hüküm koymada esas olan zaten bölüm içerisinde örneklerde de verildiği gibi kolaydan zora doğru sıralanmasıdır.

İkinci olarak sundukları iddiayla kendi iddialarının sonunu hazırladıklarını belirten Zürkânî, Şâri’in gayesinin de kullarının maslahatı olduğunu beyan etmektedir. Bu gaye de mükellef kılmayı gerektirecek bir sorumluluğu onlara yüklemeyi gerektirmektedir. Bu teklifi uygulayabilmeleri için de en hafiften hafife, hafiften ağıra ve ağırdan en ağıra doğru aşama aşama bir ilerleme kaydedilmesi gerekmektedir. Aksi halde insan ilk başta ağır bir sorumlulukla karşılaştığında acizlik gösterebilir, nefret edebilir ve hidâyetinin aksi bir durum gerçekleşebilir. Bilgelerin ve güçlü devlet adamlarının terbiye ve yönetimde kolaydan zora doğru bir metod geliştirdiklerini örnek olarak getirmektedir.

Üçüncü açıdan ise delillerini çelişkili bulan Zürkânî, ortada hiç hüküm yokken zihinlerde böyle bir intiba yokken bir hükmün gelmesi aslında ibahanın veya beraat-i asliyenin kalkıp zor bir teklifle karşılaşılmamasını ifade etmektedir. İlahî emrin en başta ne manaya geldiğini vurgulayarak yürüttükleri mantığın çelişkili olduğunu ispat etmektedir.

Dördüncü olarak iddia sahiplerinin kendilerine dayanak yaptıkları “kulların maslahatları” kolayla bir hazırlık yapılmaksızın aniden zorla karşılaşılmamasını kabul etmediği gibi en başta kolayla değil de zorla başlamayı da kabul etmemektedir.

Beşinci olarak Şâri’in maksadının sadece kulların maslahatı olmadığını vurgulayan Zürcânî, bazen maslahat bazen de iyiyi kötüden ayırmak için yapılan imtihan olarak teklifin ortaya konduğunu beyan etmektedir. Tekliflerin imtihan olarak geldiğini belirten âyetlerden⁶⁸² delil getirdikten sonra maslahat olmasa bile daha ağır bir hükmün nâsih olarak gelip önceki hafif hükmü kaldırmasını Allah için abesle iştiğal olarak tanımlanamayacağını bildirmektedir.

Son açıklama olarak ise ağır gelen nâsih hüküm bazen hafif mensûh hükümden daha maslahata uygun olabilir. Terğîb ve terhîb ile dünya ve ahirete dair birtakım faydaları içermesi açısından ilk hükümde olmayan bir içeriği ikinci nâsih hüküm uhdesinde barındırarak kulların bu şekilde tâate sımsıkı sarılmasına zemin hazırlanmış olabilir. İçkinin yasaklandığı Mâide Sûresi âyetlerini ve cihadı meşru kılan âyetlerin üslûbuna okuyucuyu sevk ederek⁶⁸³ cevabını sonlandırmaktadır.

● Neshin sadece nakil açısından çeşidi olan en hafif olan hükmün en ağırlıyla neshedilmesini reddedenler, delil olarak Resûlüllah’ı “ağırlıkları kaldırıp prangaları çözen” şeklinde vafeden A’râf Sûresi 157. âyetini sunmaktadırlar. Söz konusu âyetin başıyla da irtibat kurarak daha **önceki kavimlerde bulunan ağır yüklerin bu ümmetten kaldırılmasına karşılık hafif olanın ağır olanla neshedilmesinin aykırı bir durum** oluşturduğunu ve bu şekilde neshin caiz olamayacağını iddia etmektedirler. Zürcânî âyetin delaletinden hareketle geçmiş ümmetlerdeki katı hükümlerin ümmet-i Muhammed’den kaldırılmasının neshe ait bir anlam içermediğini ortaya koymaktadır. İslâm şeriatında birbirine göre daha ağır hükümlerin olmasını bu âyet ortadan kaldırmaz. Ancak İslâm şeriatindeki bazı ağır hükümler geçmiş milletlerden istenen tekliflerden daha hafif olmaktadır. Hak olan iki şeyin varlığını ifade eden Zürcânî bunların hükümlerdeki tahfif ve bir hükmün kendinden daha ağırlıyla nesh olduğunu bildirmektedir.⁶⁸⁴ Bazı cevaplarda yaptığı gibi bu cevabını da “İslâmî hükümlerin bazen diğerine göre daha ağır

⁶⁸² Bk. Enbiyâ 21/35; Muhammed 47/31; Mülk 67/2.

⁶⁸³ Bk. Zürcânî, *Menâhil*, 403.

⁶⁸⁴ Zürcânî, *Menâhil*, 404.

olduğu ve bu ağır hükmün bile geçmiş ümmetlerin şeriatından daha hafif olduğu” şeklinde bir özetle bitirmektedir.

- Hafif bir hükmün **ağır bir hükümle neshedilemeyeceğini iddia edenler, “Allah’ın kolaylık dileyip zorluk dilemediğini”** belirten Bakara Sûresi 185. âyetiyle “Allah sizden (yükümlülükleri) hafifletmek istiyor” (Nisâ’ 4/28) âyetini delil getirerek bu tür neshte bir hafifletme ya da bir kolaylaştırma olmadığını belirtmektedirler. Zürcânî buna üç açıdan cevap vermektedir. İlk olarak âyetlerdeki ortak mananın, aslında hükümlerin bizâtihi hafif ve kolay olduğunu ifade ettiğini belirtmektedir. Hükümlerin birbirine göre kolaylık ve zorluk derecesi farklılık arz etse de asla baskı ve zorlama olmadığını beyan etmektedir.

İkinci olarak âyetlerden anlaşılan mutlak manada kolaylık ve hafiflik olsaydı bu durum teklifin aslolan manasıyla çelişmiş olurdu. Nitekim teklifin manasında külfet anlamı da barınmaktadır. Dolayısıyla iki âyet de mutlak kolaylık ya da hafifliği ifade etmemektedir.

Üçüncü olarak âyetlerin özel durumundan bahseden Zürcânî, ilk âyetin yolcu veya ruhsat hükmünde olanların Ramazan orucunu tutmayıp daha sonra kaza etmelerine bir ruhsat olduğunu belirtmektedir. Bu siyak ve sibakta ancak bu âyetin anlaşılması gerektiğini bildirmektedir. İkinci âyetin hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen fakir müninlere zinaya düşme endişesi varsa cariyelerle evlenmelerine müsaade şeklinde bir bağlamda geçtiğini belirtmektedir. Her iki âyetteki ifadelerin genele şamil olamama ihtimali üzerinde durmaktadır.⁶⁸⁵

- Kolay hükmün daha ağır hükümle nesh edilemeyeceğini iddia edenlerin bir delili de daha önce de zikredilen Bakara Sûresi 106. âyetidir. Neshedilen hükmün yerine ya dengi ya da daha hayırlısının getirilmesi demek **sorumluluk bakımından ya eşit ya da daha hafifinin getirilmesi demektir**. Zürcânî buradaki “hayır” ve “misl” kelimelerinin sorumluluk açısından değil fayda ve sevap açısından anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Daha önce de benzer açıklamanın geçtiğini belirten Zürcânî, neshedilen hükmün yerine fayda ve sevap açısından dengi ya da daha üstünü olan nesheden hüküm gelmektedir.

⁶⁸⁵ Bk. Zürcânî, *Menâhil*, 404.

● **Bir hükmün iyice uygulamaya konup yerleşmesinden önce neshedilmesi faydadan hâlî olup** abesle iştiğali ifade eder. Allah'ın abesle iştiğal etmesi ise imkânsızdır. Zürkânî bu iddiaya bu neshi faydadan soyutlanmış olarak görmenin yanlışlığına vurgu yaparak cevap vermektedir. Bu tür neshin faydalarından birinin de Allah'ın kullarını “kabul mü yoksa red mi edecekler” şeklinde imtihana tabi tutmasıdır. Müminler, kabul edip boyun eğdiklerinde aynı Hz. İbrahim'in evladını kurban etmesi emri gelmesine rağmen henüz uygulamadan, öldürme hükmünün kaldırılmasında olduğu gibi uygulama sürecine geçişteki büyük ecir, nâsih hükme tabi olarak almaktadırlar. Zürkânî açıklamasını “Allah'ın zalim olamayacağını” bildiren Fussilet Sûresi 46. âyetiyle bitirmektedir. Açıklamasını âyetle tamamlamak Zürkânî'nin yeri geldikçe kullandığı güzel üslûplarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

● **Uygulanıp yerleşmeden önce talebi nesheden fiil**, ya nesih anında talep edilmiş olur ya da olmaz. Nesih anında talep edilmişse aynı şey **üzerinde iki olumsuzun bir araya gelmesi imkânsızdır**. Bu açıdan reddedilir. Eğer **nesih anında talep yoksa bu zaten nesih olmamaktadır**. Zorunlu olan durum neshin önceki hükmü kaldırarak şekilde gerçekleşmiş ve onu kaldırmış olması gerekliliğidir. Zürkânî iki açıdan cevap verdiği bu iddiaya ilk olarak fiilin nesih meydana geldiğinde talep edilmemiş olmasının iddia edildiği gibi neshi nefyeden bir yönünün olmadığını belirtmektedir. Çünkü nesh, hükmün kaldırılmasında illet gibidir. Zaman açısından illete yakındır.

İkinci olarak bu şüphenin neshin her çeşidinde vaki olması sebebiyle iki yoldan başka çıkış yolları olmadığını belirten Zürkânî, ya neshi reddetmek ya da bu şüpheyi batıla dalmak olarak belirlediği bu tercihleri, sonuç cümlesi olarak vermektedir.

● Nesih basite indirgeyerek bir benzetmeyle sunan iddiada Şâri'in “yarın oruç tutun” dediğinde “bunun iyi bir şey olup maslahat olduğunu” söylemekle yarın gelmeden onu nehyettiğinde “bunun kötü bir şey olup mefsedet olduğunu” **söylemenin tek bir şeyde hem güzellik hem çirkinliği barındırdığı** şeklinde bir imkânsızlıktan bahsedilmektedir. Zürkânî bu şekilde bir önermeyle temel kurmanın batıl olduğunu bildirmektedir. Akla

bağlı olan husûn-kubuh kaidesinin aynı zamanda kendi mezhebi olan Eş‘arîlere göre batıl olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸⁶

Diğer yönden ise Şâri‘in bir hüküm yerleşip uygulanmadan önce onu nehyetmesi aklen düşünüldüğünde de bunun çirkin bir şey olduğunu göstermektedir. Daha önce talep etmesi onun nihaî olarak güzel olduğunu göstermemektedir. Asıl fiilin kendisine bir hazırlık devresidir. Onları itaate hazırlama, sımsıkı bağlanmaya alıştırmaya ve hüsn-ü niyetlerinde sabit tutma gibi gayeler neshin bazı çeşitlerinde kısım kısım mevcuttur.

● İlk defa iddia ve cevabı iç içe verdiği bir üslûp kullanan Zürkânî, **Hz. İbrahim kıssasına dair nesihle ilgili eleştirileri** aynı başlık altında, fakat kısım kısım altı iddia şeklinde vermektedir. İlk iddia, Hz. İbrahim’in sadece bir rüya gördüğü oğlunu boğazlamak emredilmiş gibi kendine gelse de aslında bununla emrolunmadığı şeklindedir. Zürkânî bu iddiaya olan cevabına nebilerin rüyalarının hak olduğunu belirtmekle başlamaktadır. Vahyedilen kişinin uyku ve uyanıklık halinde sahip olduğu bilginin vahyin kuşatması altında olduğunu bilmesi zarûrîdir.⁶⁸⁷ Diğer yönden Zürkânî’ye göre bir peygamberin onca yıl sonra halim bir çocuk olarak kendisine müjdelenmiş olan ciğer paresini yalancı bir vehimden hareketle boğazlamaya kalkışmasını kabul etmek akıl noksanlığını ifade etmektedir.⁶⁸⁸

İkinci iddia şöyle gelmektedir: Hz. İbrahim’in rüyası hak olsa bile oğlunu boğazlamakla emrolunmamış, bunu yapmaya azmetmekle emrolunmuş, dolayısıyla bu azme sabretmekle imtihan olmuştur. Sonuç olarak burada bir nesh yoktur, süreçle imtihan vardır.⁶⁸⁹ Zürkânî ise bu iddiaya iki açıdan cevap vermektedir. İlk olarak imtihan olarak iddia edilen şeyde azmin kendi üzerine bina edildiği vacip bir durum söz konusudur. Çünkü vacip olmayan birşeye azmetmek vacip olmaz. Bu vacip durum da oğlunu boğazlamak olmaktadır. Oğlunu boğazlamayı gerçekleştirmek için azmetmesi imtihan olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci olarak emredilen şey oğlunu kurban etmek değil de sadece azmetmek olsaydı o esnada bedel olarak gönderilen kurbanlığın bir manası

⁶⁸⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 407.

⁶⁸⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 407.

⁶⁸⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 407-408.

⁶⁸⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 408.

olmazdı. Hz. İbrahim üzerine düşen herşeyi yapmış, hiçbirini terk etmemiş, Allah ondan hiçbirşeyi hafifletmemişti.

Üçüncü iddia, Hz. İbrahim'in emrolunduğu şeyin, oğlunu kurban etmek için alını üzerine yere yatırması, bıçağını bilemesi gibi boğazlama öncesi işlemler olup asla kesmek olmadığını ifade etmektedir. Zürcânî'ye göre tüm bunları yapmasının bir sonucu vardı. Sadece bunlarla emrolunmuş olsaydı kurbanlık bedelin gelmesinin bir manası olmazdı.

Dördüncü iddiada, oğlunu kurban etmekle emrolunduğu kabul edilmiş olsa bile Allah tarafından oğlunun boğazının demir veya bakıra çevrilmesinden dolayı işlemin gerçekleşmemiş olduğu belirtilmiştir. Kesilememe özrü dolayısıyla teklif Hz. İbrahim'den kalkmıştır, yoksa burada bir nesih yoktur. Zürcânî bu iddiaya üç açıdan cevap vermektedir. İlk olarak Hz. İsmail'in boynunun demir veya bakır olması hadisesi uydurma bir rivâyettir, aslı yoktur. İkinci olarak sadece boyun demir veya bakır olması özrü dolayısıyla kesme hadisesi gerçekleşmemişse bedel olarak gönderilen kurbanın manası o takdirde açıklanamaz. Son olarak bir özür sebebiyle emrin kaldırılmasını caiz görmelerine rağmen nesh sebebiyle bir emrin kaldırılmasını inkâr etmek anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü özür ve nesh olarak cereyan eden bu iki engel arasında ciddi bir fark bulunmamaktadır.

Beşinci iddia, Hz. İbrahim'in bizzat kesme işlemini gerçekleştirdiğini, ancak yaranın iyileşip boğazın bittiğini belirtmekte ve neshin olamayacağını beyan etmektedir. Zürcânî ise bu zorlama iddiaya iki açıdan cevap vermektedir. İlk olarak bu rivâyetin de uydurma olduğunu beyan etmekte, âyette geçen kıssaya çok uzak olduğunu ifade etmektedir. Böyle bir olay olsaydı ya âyette belirtilir ya da hadislerde bize tevâtürle nakledilirdi. Çünkü iddia edilen olay kurban edilme hadisesinden daha az dikkat çekici değildir. İkinci olarak Zürcânî'ye göre bu iddiayı kabul edenler bedel olarak gönderilen kurbanın manasını açıklayamayacaktır.

Altıncı iddia, bedel olarak gönderilen kurbanla Hz. İbrahim'in üzerinden oğlunu boğazlama görevinin düştüğünü kabul etmeyenlerin iddiasıdır. Bedel olarak gönderilen kurban boğazlanıncaya kadar vücûbiyet devam etmekteydi ve yerine getirildi. O kurbanlığı kesmeseydi günahkâr olurdu. Dolayısıyla burada bir nesh yoktur. Zürcânî bu

iddiayı boş ve saçma bir söz olarak adlandırmaktadır.⁶⁹⁰ “Kurbanlığı kesmeseydi günahkâr olurdu” demelerine karşılık “kurbanlık geldikten sonra oğlunu kesseydi haram olurdu” deme cesaretini gösteremediklerini beyan etmektedir. Kurbanlıktan önce oğlunu boğazlaması vacipken sonrasında bu hüküm neshedilmiştir. Şer’î delil misliyle kaldırılmıştır. Bunun adı da neshtir.⁶⁹¹

● **Miraç gecesinde elli vakit namazın farziyyetinin neshi**, sabit olmayan bir haber olması ve Mutezile’nin Mirac’ı genel olarak inkâr etmeleri sebebiyle batıl bir çıkarımdan ibaret olduğu iddia edilmektedir. Mutezile’den Mirac’ı kabul edenler de elli vakit namazın farziyyeti ve daha sonra neshini kabul etmeyip bunu “kıssacıların uydurması” olarak görmektedirler. Hakkında bilgi sahibi olup amel edilmeden önce neshedilmeyi gerektirmesi sebebiyle -ki bu da icmâen geçersizdir, kabul edilemez- aslolan Mirac hadisesine uydurma bir ilave olarak belirtmişlerdir. Namaz Resûlullah’a (s.a.v.) has bir ibadet olmaması, ümmete farz olması sebebiyle ümmetin bilgisi dahi olmadan neshedilmesi mümkün olmamaktadır. Asıl Mirac hadisesine ilave olan bu ziyadeliğin geçerliliği kabul edilse bile, kesin bir şekilde elli vakit namazın farz kılındığını kabul etmeyen bu iddiaya göre Allah bunu Peygamberinin iradesine bırakmış, dilerse elli, dilerse beş vakit olarak farz kılmasını sağlamıştır. Zürcânî bu uzun açıklamaya sahip iddiaya dört aşamalı olarak cevap vermektedir. İlk aşamada Mirac’ın tek bir tarikle değil birçok tarikle sahih bir rivâyet olarak geldiğini belirtmektedir. Bidat ehlinin inkâr etmesi bu hadiseden bir şey eksiltmez, aksine kendi değerlerini düşürürler. Zürcânî, Abdülkâhir el-Bağdadî’den (ö. 429/1037) alıntı yaparak Haricîler’in inkârıyla recmin, yine Haricî ve Rafizîler’in tenkit etmesiyle mest üzerine meshin reddedilmediği gibi, ehl-i hevanın eleştirmesiyle Mirac ve içinde cereyan eden hadiselerin reddedilemeyeceğini ifade etmektedir.⁶⁹²

İkinci aşamada iddiada ziyadeliği diye adlandırılan şeyin sahihaynda ve diğer eserlerde geçmekte olduğunu bildirmektedir. Bazı rivâyetlerde bu ziyade kısım yer almasa da bu durum sahihaynda geçen elli vakit namazla ilgili kısma zarar vermemektedir. Çünkü

⁶⁹⁰ Zürcânî, *Menâhil*, 409.

⁶⁹¹ Zürcânî, *Menâhil*, 409.

⁶⁹² Zürcânî, *Menâhil*, 409.

hadis ilminde sikanın ziyadesi makbuldür. Buhârî ve Müslim’de Mirac rivâyetlerinin beraberce yer alması herkese yeterli bir cevaptır.

Üçüncü aşamada, ümmetin hiçbirseyden haberi olmadan elli vaktin neshedilmesi iddiasının bir anlam ifade etmediğini açıklamaktadır. Zürkânî buna gerekçe olarak Allah Teâlâ’nın elli vakit namazı ümmete farz kıldığı gibi peygamberine de farz kıldığını göstermektedir. Resûlullah (s.a.v.) bunu öğrenmiş, fakat ibadet olarak tatbika başlamadan neshedilmiştir. Onun öğrenmesi nesh için yeterlidir.

Son aşamada ise elli vakit namazın kesin bir farziyyet taşımadığı iddiasını eleştiren Zürkânî, bu yargıyı delili olmayan fasid bir söz olarak nitelendirmektedir. Rivâyetin bizzat kendisinin bunun yanlışlığını ortaya koyduğunu, dolayısıyla onların dediği “Resul beş derse Allah beş vakit emreder, elli dilerse Allah elli vakit farz kılar” gibi bir durumun olamayacağını gösterdiğini ifade etmektedir. Rivâyetlerde bizatihî Allah’ın farz kıldığına dair cümlelerin yer alması ve Hz. Mûsâ’nın kendi kavminin emirlere karşı acizliğini dile getirmesinden sonra Resûlullah’tan (s.a.v.) hafifletmesi için Allah’a münacaatta bulunmasını istemesi üzerine nihâyetinde namazın beş vakte indirilmesi, son ısrarında ise Resûlullah’ın Hz. Mûsâ’ya artık Rabb’inden hayâ ettiğini belirtmesi farz kılma yetkisinin Allah’ta olduğunu ve başta elli vakit olarak namazın farz kılındığını göstermektedir.⁶⁹³

• Sünnetin bir kısmı Resûlullah’ın (s.a.v.) ictihadının bir neticesidir, vahyin bir ürünü değildir. Bunun delili âyetlerde bazen lütufla bazen şiddetli bir şekilde Resûlullah’a (s.a.v.) yöneltilen azarlardır. Bundan sonra **“sünnet, Allah’tan bir vahiydir” demek doğru olmamaktadır.** Zürkânî bu iddiaya kasdedilen asıl şeyin gizli veya açık olarak kaynağı vahiy olan sünnet olduğunu beyan ederek cevap vermektedir. İctihadî olan sünnetin mevzubahis olmadığını belirtmektedir. İctihad nasın olmadığı yerde ancak mevzubahis olabilir. Aksi takdirde onunla karşı karşıya gelmesi ya da onu kaldırması gibi bir durum söz konusu olamamaktadır.⁶⁹⁴ Hadislerle ilgili açıklamalarını *Menhelü ’l-Hadis* adlı eserinde dile getirdiğini belirterek okuyucuyu oraya yönlendirmektedir.

• Sünnetin âhâd kısmı vardır. Bu haber-i vâhid doğru olsa bile kesin bilgi içermemektedir. Zürkânî, Kur’ân kat’î bilgi ihtiva ederken sünnetin Kur’ân’ı dolayısıyla

⁶⁹³ Zürkânî, *Menâhil*, 410.

⁶⁹⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 413.

zannın yakîni neshetmesini makul bulmayan iddiaya öncelikle neshe konu olan sünnetin âhâd değil mütevâtir kısmı olduğunu beyan etmektedir. Mütevâtir sünnet de Kur’ân gibi kesin bilgi ihtiva etmektedir. Bu cihetten bakıldığında ikisi birbirine denktir. Bu sebeple birinin diğerini neshetmesine bir mani yoktur. Haber-i vâhidin ise zannî bilgi olması hasebiyle kat’î bilgiye sahip Kur’ân’ı neshetmesi mümkün değildir. Aynı bir parantez açarak Zürkânî bu neshi caiz görenlere de bir cevap vermektedir. Zürkânî, âhâd haber olmasına rağmen sünnetin, âyetleri neshetmesine ispat kabilinden, Kur’ân’ın delaletinin zannî olduğu âyetleri gösterenlere Kur’ân’ın herhalükârda sübûtunun kat’î olduğunu bildirerek cevap vermektedir. Âhâd sünnet Kur’ân’dan daha zayıf olduğuna göre onu neshetmesi mümkün değildir.⁶⁹⁵

• Sünnetin Kur’ân’la neshini kabul etmeyenler **zihinsel bir tasvirden hareketle iki ihtimalden** söz etmektedir. Nâsîh hüküm sünnette sabit olup sonra Kur’ân ona uygun gelmiş olabilir ki bu da **sünnetin sünnetle neshidir**. Diğer yönden mensûh âyet Kur’ân’da sabitken sonra metni âyetle neshedilmiş ve hadis de ona uygun gelmiş olabilir ki bu, **Kur’ân’ın Kur’ân’la neshi** demektir.

Zürkânî herhangi bir delile dayanmayan çürük ihtimallerle ortaya koyulan bu iddiayı reddetmektedir. Böyle bir kapının açılmasına müsaade etmek demek hiçbir fakihin hüküm istinbat etmemesi demektir. Nitekim böyle bir durumda fakihin üzerine hüküm bina ettiği nas bir başkasıyla neshedilmiş ya da bir başkasını neshetmiş olabilir.⁶⁹⁶ Resûlullah’tan (s.a.v.) açıkça böyle bir neshten bahsedildiğinde elbette durum değişir. Bunun haricinde ümmetin icmâi bir hükmün sadece deliline dayanması yönündedir. Her ne kadar tümevarım metodunu kullanmak mümkün olsa da delil olmadan o hüküm bilinmemektedir.⁶⁹⁷

2.2.5. Muhkem ve Müteşâbih

Zürkânî muhkem ve müteşâbih konusunu eserinin son konularından biri ve onbeşinci mebhas olarak işlemektedir. İlk olarak lügat ve ıstılahî manalarına değinmektedir. Muhkem ile aynı kökten müştak olan kelimelerin men etme/koruma anlamı çevresinde

⁶⁹⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 413.

⁶⁹⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 415.

⁶⁹⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 415.

toplandıklarını belirtmektedir. Müteşâbih ise benzer ve karmaşık manasını taşımaktadır.⁶⁹⁸ Zerkeşî ise bu konuyu iki farklı bölümde incelemektedir. Beşinci bölümde müteşâbihin anlamını ortaya koyup otuz altıncı bölümde ise muhkem ve müteşâbihi birbirinden ayırmanın yollarını göstermektedir. Otuz yedinci bölümde ise bunlara ek olarak *el-Burhân*'ında Allah'ın sıfatları hususundaki müteşâbih âyetleri incelemektedir.

Kelimenin ıstılahtaki anlamına geçmeden önce Zürkânî'nin Kur'ân âyetleri arasında genel üslubuna uygun bir cem etme olayı görülmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm kendini tamamen muhkem, tamamen müteşâbih ve bazısı muhkem bazısı müteşâbih şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁹⁹ Bu sınıflandırmayı Zerkeşî'de ve Subhî es-Sâlih'te de görmekteyiz.⁷⁰⁰ Zürkânî için muhkemlik Kur'ân'ın sapasağlam kelimelerini; müteşâbihlik ise âyetlerin ihkâm, i'câz ve zarafetteki benzerliğini; bir kısmı muhkem bir kısmı müteşâbihlik de Allah'ın muradına göre açık ve gizli delaleti ifade etmektedir.

Muhkemin terim manası kâh mensûhun zıddı olarak nesholmamış âyetleri; kâh müteşâbihin zıddı olarak âyetlerde gizlilik olamayacak kadar açıklığı ifade etmektedir.⁷⁰¹

Muhkem ve müteşâbih hakkında Zürkânî, âlimlerden gelen yedi farklı görüşü verir.⁷⁰² Bunlardan tutarlı görüşlerin sahibi olan Tîbî (ö. 743/ 1342) ve Râzî'yi tasdik eden açıklamalarda bulunur. Son asrın ilim adamlarının sıkça yer verdikleri ve Keşşâf'ın da şerhini yapan Tîbî'ye göre muhkem, hiçbir müşkilin bulunmadığı anlamı net olan demektir. Müteşâbih ise bunun tam zıddını ifade etmektedir. “Gönüllerinde fesatlık bulunanların fitne çıkarıp yanlış te'vil etmek için müteşâbihi takip etmeleri, ilimde pâyeye elde edenlerin ise tüm âyetlerin Allah katından olduğunu ikrar etmeleri” mevzubahis olunan Âl-i İmrân Sûresi 7. âyetinin tefsirine de yer veren Zürkânî, Tîbî'den yaptığı alıntıyı onun muhteşem te'vili olarak nitelendirmektedir. Tîbî'ye göre “ilimde paye elde edenler” yerine “muhkemi takip edenler” kullanılabilirdi. Ancak muhkemi anlamanın usûlünün araştırmayla ilintilendirilmesi ve müteşâbihi takip etmenin de gönüllerinde sapma meyli bulunanın ortaya koyacağı amel şeklinde vasıflandırılması Tîbî'nin

⁶⁹⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 430.

⁶⁹⁹ Bk. Âl-i İmrân 3/7; Hûd 11/1; Zümer 39/23.

⁷⁰⁰ Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 79; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 223.

⁷⁰¹ Zürkânî, *Menâhil*, 431.

⁷⁰² Bk. Zürkânî, *Menâhil*, 431-434.

muhteşem te'vili olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaten müteşâbihi takip eden, bir hadiste⁷⁰³ “uzak durulması lüzum arz eden kimse” şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁰⁴ Zerkeşî ise, müteşâbihlerin üzerinde te'vile ve tefsire uzak durmayı, aykırı bir hareket olarak nitelendirir. Zira âlimler, müteşâbihler de dâhil tüm âyetleri tefsir ve te'vil etmeye çalışmışlardır.⁷⁰⁵ Râzî ise muhkemi, râcih olup delaleti güçlü olan şeklinde tanımlamaktadır. Nas ve zahir anlam bunu ifade etmektedir. Mercûh olup delaleti güçlü olmayanı, müteşâbih şeklinde tanımlamaktadır. Mücmel, müşkil ve müevvel anlamı da ihtiva etmektedir.⁷⁰⁶ Zürkânî bir önceki görüşte olduğu gibi bu görüşün de delil ve tanımlamalarını diğerlerine nazaran daha uzun bir açıklamayla anlatmaktadır. Zürkânî'nin Râzî'nin görüşünü diğer tüm görüşlere göre en isabetli ve en tutarlı görüş olarak değerlendirmesinin nedeni, onun yönteminin açıklık/kapalılık ve râcih/mercûh tanımlamalarıyla ilerlemesidir. Bu durum âyetlerin muhkem olup olmadığını ortaya koyan en belirgin metodu ifade etmektedir.⁷⁰⁷

Konu sonunda da Zürkânî dört görüş daha ilave ederek toplam on bir görüşe yer vermiş bulunmaktadır. Zikrettiği son görüşler ise şöyle gelmektedir:

1. İkrime ve Katâde'den gelen görüşe göre muhkem; kendisiyle amel edilendir. Müteşâbih ise kendisine iman edilen, fakat kendisiyle amel edilemeyendir.
2. Muhkem manası anlaşılandır. Müteşâbih ise bunun zıddıdır.
3. Muhkem lafzı tekrar etmeyen, müteşâbih ise lafzı tekrar edendir.
4. Muhkem neshedilmeyen; müteşâbih ise neshedilendir.

Zürkânî bu görüşlerin sağlam ve kâfi bir muhtevayı barındırmadığını belirtmektedir.⁷⁰⁸

Zürkânî, kapalılığın metinde mi yoksa anlamda mı ya da her ikisinde birden mi bulunduğu yönünde açıklamalar yaparak bu manadaki müteşâbihin kısımlarına şöyle değinmektedir:

⁷⁰³ Müslim, “İlim”, 1.

⁷⁰⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 432.

⁷⁰⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 84.

⁷⁰⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 5.

⁷⁰⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 433-434.

⁷⁰⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 434.

Kelâm cihetinden müteşâbih sözcüğün ya anlamının kesin olarak bilinmemesinden ya da eşesli yapıya sahip olmasından meydana gelmektedir. Muhâsibî de müteşâbihliği kelimelerin tilâvet/ımlâsına, farklı manalara gelmesine veya âyetin farklı zaman dilimlerinden bahsetmesine dayandırmakta fakat herhangi bir örnek vermemektedir.⁷⁰⁹ Cümle bazında müteşâbihlik incelenecek olursa; cümlelerin kısa ya da uzun oluşundan veya sözcüklerin sıralanmasından meydana gelmektedir. Zûrkânî saydığı toplam bu beş ihtimalin misallerini vererek ayrı ayrı açıklamaktadır.

Lafzın garabetine dair Abese Sûresi 31. âyetinde geçen “أَبَا” “ebben” kelimesini örnek vermektedir. Mera anlamına gelen bu kelimenin delili ise hemen bir sonraki âyette “sizin ve hayvanlarınızın istifade etmesi için” ibaresidir.

Zûrkânî kelimenin birçok anlamda kullanımına dair müteşâbihe ise Sâffât Sûresi 93. âyette geçen “يَمِين” kelimesini örnek olarak vermektedir. Hz. İbrahim’in (a.s.) sağ eliyle veya yemini sebebiyle putları kırdığını ifade eden âyette “yemin” kelimesi hem güçlü sağ eli hem de yemin manasını içermektedir. İkisi de Zûrkânî’ye göre caizdir.⁷¹⁰

Cümledeki kısalık sebebiyle müteşâbihe ise Nisâ’ Sûresi 3. âyette geçen şu cümleyi vermektedir:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ

Zûrkânî âyetin, aslında metinde görülmeyen ama siyak sibaktan anlaşılan yetimlere adaletli davranamamanın iki nedenini verdiğini belirtmektedir. Kısa cümleyle ifade edildiği için başta anlaşılmayan yetimlere adaletle davranamama sebebinin hem evlenildiği takdirde hem de evlenilmediğinde zinaya düşülmesi ihtimalinde göstermektedir.

Cümledeki uzunluk sebebiyle meydana gelen müteşâbihliğe ise Şûrâ Sûresi 11. âyetteki “أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” ibaresine “benzeri yoktur” değil “benzerinin benzeri yoktur” manası verilmelidir.

⁷⁰⁹ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 300.

⁷¹⁰ Zûrkânî, *Menâhil*, 435.

Kelime dizilişinden kaynaklanan müteşâbihe ise Kehf Sûresi'nin ilk iki âyetini örnek olarak vermektedir:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيمًا

Âyette geçen “kayyimen” kelimesi “el-kitâbe” kelimesinden sonra gelseydi Zûrkânî'ye göre daha açık bir ibare olacaktı. Zûrkânî'ye göre lafızdaki müteşâbihliğin en bariz örnekleri aslında “hurûf-u mukattaa” yani sûre başlarındaki kesik harflerdir.⁷¹¹

Anlam cihetinden müteşâbih manadaki kapalı olma durumunu ortaya koymaktadır. Allah'ın sıfatları ile kıyamet halleri ve ahiret hayatı betimlemelerinde karşılaşılmaktadır.

Anlam ve kelâm cihetinden müteşâbih iki alanda birden vuku bulmaktadır. Buna örnek olarak Zûrkânî “evlere arkasından girilmesinin iyilik olamayacağını” beyan eden Bakara Sûresi 189. âyetini vermektedir. Cümlemin kısalığından dolayı bir kapalılık olduğu gibi tarihî geçmişin herkesçe bilinmemesinden dolayı anlam yönünden de bir müteşâbihlik söz konusudur. Nitekim İslâm'dan önceleri hac yolculuğuna çıkan Araplar bir şey unuttukları zaman evlere uğursuzluk olmasın diye ön kapılarından girmezlerdi. Bu malumatın herkesçe bilinmeyişi de diğer bir kapalılık sebebi olmaktadır.

Zûrkânî, Râgıp el-İsfehânî'nin *el-Müfredât* adlı eserindeki taksimi de konu sonunda vermektedir. Zerkeşî ise eserinde bahsetmesine rağmen İsfehânî'nin bu ayırımına yer vermemiştir. Son maddeye kadar taksimat aynıdır. Fakat İsfehânî, hem lafız ve hem mana yönünden müteşâbih olan âyetleri beş madde altında incelemektedir:

Birincisi: Kemmiyet ve umûm-husûs durumudur. “...müşrikleri öldürün” (Tevbe 9/5) âyetinde bütün müşriklerin kastedilip kasedilmediği açık değildir.

İkincisi: Keyfiyet yönünden kapalılığı ifade etmektedir. Nisâ' Sûresi 3. âyetteki “Hanımlardan ikişer, üçer, dörder olarak evlenin” ibaresinde vücubun mu yoksa mendupluğun mu kasedildiği aşikâr değildir.

Üçüncüsü: Zaman yönünden kapalılığı ifade etmektedir. Nâsih ve mensûh bunun en güzel örneğidir: “O'na layık bir biçimde sakının” (Âl-i İmrân 3/102).

⁷¹¹ Zûrkânî, *Menâhil*, 435.

“Takatiniz yettiğince Allah’tan sakının” (Tegābün 64/16).

Nüzûl sırasına da göre bu şekilde cereyan eden sonraki âyet, önceki âyeti neshetmiş olduğu için manadaki kapalılık ya da çelişkiyi de gidermektedir. Ancak daha önce de geçtiği üzere Zûrkânî, burada nesh olduğunu kabul etmemektedir.

Dördüncüsü: Mekân ve âyetlerin indiği ortam açısından müteşâbihliktir. Örnek olarak açıklaması yukarıda geçen “hac günlerinde Arapların evlerine arkalarından girmelerini” anlatan Bakara Sûresi 189. âyetini vermektedir: Câhiliyye Araplarını bilmeden söz konusu âyeti anlamak mümkün değildir.

Beşincisi: Bir fiilin sahih ya da fâsid olmasına sebep olan şartlar açısından müteşâbihliktir. Namaz veya nikâhın belirtilen şartları buna örnektir. İsfahânî’nin bu taksimatında birkaç problem gören Zûrkânî, kapalı bir eleştiriyle tam olarak benimsemediğini ifade etmektedir.⁷¹² Nitekim nesh konusunda verilen örnekte Zûrkânî nesh olduğunu kabul etmemektedir. Ayrıca Zûrkânî, İsfahânî’nin taksimatını beğenmiş olsaydı başka bir taksimatı detaylıca başta vermezdi.

Müteşâbihin çeşitleri ise üç tanedir.

1. Hiçbir insanın ulaşamayacağı şeylerdir. Lokman Sûresi 34. âyette de belirtildiği üzere kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi sadece Allah’a aittir.
2. Beşerin araştırarak erişebileceği şeylerdir. Yukarıda geçen müteşâbihliğin kaynağıyla ilgili tahlil ve değerlendirmeler bunu ifade etmektedir.
3. Âlimlerden seçkin olanların bilebileceği şeylerdir. Zûrkânî burada da İsfahânî’den benzer bir sıralama sunmaktadır. Ancak bu kez eleştirmemektedir.

Zûrkânî, müteşâbihin âyetlerde yer almasının hikmetlerini de zikretmektedir. İlk beş hikmet daha çok Allah’a yönelik bir boyut içermektedir. Son beş hikmet ise daha çok insanlığa yönelik bir boyut ihtiva etmektedir.

⁷¹² Zûrkânî, *Menâhil*, 436.

1. Allah Teâlâ'nın insanoğluna merhametinin bir tecellisidir. Nitekim dağa tecelli ettiğinde un ufak dağılmasının ardından⁷¹³ idraki zorlayan veya aşan müteşâbihler benzer bir sonuç doğurabilirdi.⁷¹⁴ Ölüm ve kıyamet saatini bilerek yaşamak ile bilmeden yaşamak arasındaki fark durumu gözler önüne serebilecektir.

2. İnsanoğlunun gayba imanının sınava tabi tutulmasıdır. Sonrasında Zürkânî delillendirmek adına konuyla ilgili çokça zikrettiği Âl-i İmrân Sûresi 7. âyeti vermektedir.

3. İnsanların seviye farklılıklarına göre hitap etmektir. Zürkânî, Râzî'den aldığı bu görüşü⁷¹⁵ burada dillendirmektedir. Örneğin ilahî sıfatlar sıradan insanlar için müteşâbih iken ilimde derinleşenler için muhkemlik arz eder.

4. Allah'ın yüceliği karşısında kulun acizliğinin hatırlatılması yönüyle önem arz etmektedir.

5. Birçok ictihadın temelini oluşturmaktadır. Yine Râzî'den aldığı yorumlamaya göre hatalı bir fikri savunan kimse, iyi niyet ve derinlemesine bir incelemeyle ve de muhkemin rehberliğinde ilerleyerek hatasından kurtulup doğru bilgiye ulaşabilir.

Müteşâbihlerden olan hurûf-u mukattaa bahsine geldiğinde Mekkî-Medenî âyetlerin sınıflandırmasında bundan bahsettiğini bildirmiştir.⁷¹⁶ Burada anlattığı hikmetlerin de dâhil edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Sonrasında ise insanların anlayabileceği müteşâbihin hikmetlerine geçmektedir:

6. Kur'ân'ın i'câzını ortaya çıkarmaktadır. Müteşâbihe götüren sebepler arasında Kur'ân'ın beyan üslûbunun çok değerli bir yeri bulunmaktadır.

7. Kur'ân'ın kolayca ezberlenmesi ve böylelikle de korunması temin edilmiştir. Müteşâbihe sebep olan bir husus da kelamın kısa tutulmasıdır. Nitekim uzun bir metin hıfzı zorlaştırabilirdi.

⁷¹³ Bk. A'râf 7/143.

⁷¹⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 437.

⁷¹⁵ Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 7: 142.

⁷¹⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 438.

8. Müteşâbih gerçeğe erişmeyi meşakkatli kılmaktadır. Nitekim zorluk nispetinde sevap da kazanılmaktadır. Bu görüşü de Zürkânî, Râzî'den aldığını beyan etmektedir.⁷¹⁷

9. Yine Râzî'den aldığı görüşe göre müteşâbihin manasına muttali olmak, çoğu ilimle meşgul olmayı da gerektirmektedir.

10. Âyetlerin tamamı muhkem olsaydı ilmî gayret de gerekmecekti. Müteşâbih âyetler devreye girince ilmî gayret zorunlu olarak araştırmayı beraberinde getirdi. Zürkânî, bu görüşü de Râzî'den almıştır.

Zürkânî, hikmetlerini zikrettikten sonra müteşâbih bahsinde hakkında en çok kelam edilen iki kategorinin de açıklamasını yapmaktadır. Öncelikle “hurûf-u mukattaa”yı Mekkî-Medenî sûrelerden bahseden yedinci mebhasta yeterince açıkladığını ifade etmektedir. Onun için direkt olarak ikinci kategori olan Allah'ın sıfatları bahsine değinmektedir. Klasik ve modern dönem âlimleri için bir fitne olan bu konuya has olarak İbn Lebban'ın (ö. 749/1348) *Reddû'l-Müteşâbihât ile'l-Âyâtî'l-Muhkemât* adlı eserini kaleme aldığını bildirmektedir.⁷¹⁸

Zerkeşî'nin hurûf-u mukattaa'yı müteşâbihlerde vermeyip “fevâtihu's-süver” başlığında ele alması haddi zatında meselenin neredeyse tamamının Allah'ın sıfatları muhtevasında incelendiğini göstermektedir. Dolayısıyla problem, bir bakıma Allah'a dair kelam edilmeye başlandığında kendini göstermektedir. Bu sınıflandırma Zerkeşî'nin problemin nereden kaynaklandığı bilgisine hâkim olduğunu ortaya koymaktadır. Zerkeşî'nin bu metodunun farkına varılamaması, güncel çalışmalar açısından bir kayıp olarak nitelendirilebilir.⁷¹⁹ Sıfatullah meselesi Kelâm ilmi açısından da büyük öneme haiz olup mezhepler arası tartışmaların odağı haline gelmiştir. Sıfatları Mutezile'nin ve Cehmiyye'nin tevhid anlayışına uygun olarak O'nun zatından nefyetmesi bunun en uç örneklerinden olmaktadır.⁷²⁰

Allah'ın sıfatlarına dair âlimlerin ihtilâflarını Zürkânî, üç kategoride vermektedir:

⁷¹⁷ Bk. Râzî, *Me'âtihi'l-gayb*, 7: 141.

⁷¹⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 439.

⁷¹⁹ Bilal Deliser, *Zerkeşî ve Kur'ân İlimlerindeki Yeri*, 132.

⁷²⁰ Bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 116.

1. Selefte göre Allah, zatına uzak anlamlardan tenzih edilip bu tür âyetler Allah’a havale edilir. Havale etmesi esas aldıkları için onlara mufavvide (havale eden) ismi de verilmektedir.⁷²¹ “Müteşâbihe uyanlardan sakınılmasını”⁷²² ifade eden hadis rivâyetini delil olarak takdim etmektedirler. Bundan başka sundukları rivâyetler ise kütüb-ü sittede geçmeyen rivâyetlerdir. Bir diğer delil olarak da İmam Mâlik’in “Allah arşa istivâ etti.” (Tâhâ 20/5) âyetinin manasını soran bir kimseye “İstivâ bilinen birşeydir, keyfiyeti belli değildir. Bunu sorgulamak bidattir. Sakıncalı biri olduğunu sanıyorum. Onu benim yanımdan dışarı çıkarın” şeklindeki cevabıdır.⁷²³

2. Bu görüş halefe ait olup Zürkânî bu gruba müevvile ismini vermektedir. Onlara göre mümkün olduğunca lafza muteber bir anlam vermek gerekmektedir.

3. Orta yol diye belirtilen bu görüş yine Süyûtî’den nakledilmektedir. Te’vilin dil sınırları içerisinde merkezî konumda olması gerektiğini vurgulayarak tenzih de beraberinde getirilmesini ifade etmektedir. Mebâhiste üç farklı otorite yerine ikili bir ayrımın olduğunu görmekteyiz. Yani selefin görüşü ve halefin görüşü olarak ikili bir ayrım yapan Subhî es-Sâlih orta yoldan gidenler anlamında bir başka gruptan bahsetmemektedir.⁷²⁴

İstivâ meselesi örneği ile beraber, Allah’ın sıfatlarına dair bazı müteşâbih âyetleri⁷²⁵ de veren Zürkânî, bunlarla ilgili umumî bir neticeye de varmaktadır. Selef âlimleri tenzihi ön planda tutarak gerisini Allah’a irca’ etmektedirler. Eş’arî alimleri, bilinen duyusal açıklamalarla tefsire yönelmektedirler. Ancak anlamını netleştirmenin Allah’a ait olduğunu beyan etmektedirler. Te’vili merkeze alan grupsa örneğin âyetlerde yer edinen “vech”i “Allah’ın zatı” şeklinde açıklamaktadırlar.

Zürkânî konuyu farklı bir tarzla nihâyete erdirmekte, kendi dönemine genel bir eleştiride bulunarak konuyu tamamlayıp hemen her konuda yaptığı gibi itirazlar ve cevapları kısmına geçmektedir. Te’vil konusunda ileri giden kendi asrının âlimlerini eleştirerek, selefte aitmiş gibi sözlerini gizlemelerinin son derecede hatalı görüldüğünü bildirmektedir. Selefî de eleştiriye tabi tutan Zürkânî, örneğin onların bir bakıma “istivâ

⁷²¹ Zürkânî, *Menâhil*, 440.

⁷²² Müslim, “İlim”, 1.

⁷²³ Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 6.

⁷²⁴ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 227.

⁷²⁵ Bk. En’âm 6/59; Nahl 16/50; Tâhâ 20/39; Zümer 39/67; Fetih 48/10; Rahmân 55/27; Fecr 89/22.

etmek istivâ etmek değildir” gibi kusurlu bir anlayışa sürüklendiklerini belirtmektedir.⁷²⁶ Son olarak kendi kanaatine göre istivâyı zahirî manasında kabul ederek gerçek bilginin de Allah katında olduğunu bildirmektedir.

Muhâsibî de benzer âyetlerden deliller getirerek arşın semanın üstünde olduğunu ifade etmekte ve Allah’ın varlıkların bünyesinde gizli olmaktan beri ve münezzeh olduğunu kesin bir dille belirtmektedir.⁷²⁷

İstivâ dilde Allah için zahiren muhal olanı ifade ettiği için te’vile yönelmek, haliyle zorunluluk arz etmektedir. Zürcânî’nin selefin günümüzdeki temsilcilerinden beklediği tutum ise, âyetleri tenzih makamında duraklamalarıdır ve âyetin te’vil edilmesine set çekmemeleridir.

2.2.6. Muhkem ve Müteşâbih Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar

Konuyla ilgili eleştiriler ve itirazlara genel üslûbuna uygun olarak sonda yer vermektedir. Zürcânî, eleştiri ve cevaplarını altı başlıkta arz etmektedir.

• Allah’ın **bir yönünün olmaması, Allah’ın var olmadığını** ifade etmeyi de beraberinde getirmektedir. Aşağı-yukarı, alt-üst gibi kavramlardan soyutlanmak demek hiç varlık şerefine ulaşmamış birini var olmuş gibi addetmek demektir. Zürcânî bu iddiaya altı açıdan itiraz etmektedir. İlk olarak görünmeyenin görünenle kıyas edilmesi geçersizdir. Nitekim Allah kendi yarattıklarına benzemez. Dolayısıyla onlara ait bazı özellikler O’na atfedilemez.⁷²⁸ Maddeden mücerred olanın maddî bir şeyle kıyasın mümkün olamayacağını belirten Zürcânî, maddenin kaynağı olan varlıktan, maddeye tabi olan zıt durumların kaldırılması gerektiğini ifade etmektedir. Varlığın tabiatı ve mahalli uygun olmadığında diğer varlıklar için geçerli olan sıfatlar söz konusu olamamaktadır. Zürcânî, zihinlerde daha kolay kavranması için bu açıklamaya şu örneği getirmektedir: İnsan için geçerliyen taş için âlim ya da cahil nitelemesi ile gökyüzü için evli veya bekâr tanımlaması mahalli ve tabiatları açısından nasıl mümkün değilse “mahlûk” için geçerli olan tanımlar da “Hâlık” için geçerli değildir.

⁷²⁶ Zürcânî, *Menâhil*, 443.

⁷²⁷ Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, 315.

⁷²⁸ Zürcânî, *Menâhil*, 444.

İkinci olarak “yer ve gök, yönler, zaman ve mekân yaratılmadan önce Allah Teâlâ neredeydi?” sorusuna iddia sahiplerinin ancak iki cevabı olabileceğini ifade eden Zürkânî, ilk cevabın “Allah’ın yönü ve mekânı yoktu” olacağını bildirmektedir. Bu cevabın da zaten istenilen cevap olduğunu belirten Zürkânî, Allah’ın bu kabul ettikleri hal üzere herhangi bir yönden münezzeh olmaya devam ettiğini vurgulamaktadır. Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân* adlı eserinin girişinde de hamdin içinde tenzihi ilk planda tutarken “öncesinde hiçbir varlık bulunmayan” diye belirterek bilhassa kıdem sıfatına vurgu yapmaktadır.⁷²⁹ İkinci cevapları “Âlem, Allah gibi kadimdir” olursa hastalığı hastalıkla tedavi etmek vehminde olduklarını belirterek bu durumda onların âlemin sonradan yaratıldığının isbatına irşat edilmesi gerektiğini bildirmektedir. Ancak böyle bir felsefî tartışmaya burada girmeyen Zürkânî, iddiaya üçüncü açıklama getirme cihetine yönelmektedir.

Nasların sırf zâhirine göre hareket etmenin yanlışlığını vurguladığı bu üçüncü yönde, âyetlerden delil getirerek görüşünü sağlamlaştırmaktadır. Mülk Sûresi 16. âyetinde Allah’ın gökte olduğu ifade edilirken; En‘âm Sûresi 3. âyetinde hem gökte hem yerde olduğu belirtilmektedir. İddia sahiplerinin bu âyetleri nasıl açıklayacağını sorgulayan Zürkânî, cihetlerin izafi olduğunu vurgulayarak Allah’ı neden hep göklerde konumlandırırken alt yönü O’nun için işaret etmediğimizi bir düşünmelerini istemektedir.⁷³⁰

Dördüncü açıdan Zürkânî yine nasların sadece zâhirine bakarak hareket etmenin yanlışlığını gösteren delillerle devam etmektedir. “Allah’ın eli” tabirinin Fetih Sûresi’nde tekil, Sa’d Sûresi’nde ikil, Zâriyât Sûresi’nde çoğul kullanıldığını⁷³¹ belirterek bu âyetleri iddia sahiplerinin nasıl yorumlayacaklarını merak etmektedir.

Beşinci açıdan iddiaya cevap veren Zürkânî, bu kez Buhârî ve Müslim ile başka kaynaklarda geçtiğini belirttiği sahih bir hadisten delil getirmektedir. “Rabbimiz her gecenin son üçte birlik kısmında arzın semasına gelir ve şöyle buyurur: Kim duada bulunuyorsa kabul edeyim. Kim benden istiyorsa ona lutfedeyim. Kim benden

⁷²⁹ Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, 257.

⁷³⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 444.

⁷³¹ Bk. Sâd 38/75; Fetih 48/10; Zâriyât 51/47.

bağışlanmak istiyorsa onu affedeyim”⁷³² hadisinde, gecenin hangi bölgeye veya kıtaya göre gece olduğu sorgulamasında bulunan Zürkânî, dünya semasına indiğinde kendi arşında ne zaman gerçek manada bulunduğunu iddia sahiplerine soru olarak yöneltmektedir. Bunun gereksiz bir konumlandırma çabası olduğunu belirten Zürkânî, dünyanın her saatinde muhakkak bir bölgede gece yaşandığı bilimsel deliliyle sözünü tamamlayıp cevabını vermektedir.

Son açıdan cevabını verirken yukarıdaki hadisi ve benzer manaya gelebilecek âyetleri açıklayan beyanında Huccetü'l-İslâm Gazzâlî'den alıntı yapmaktadır. Gazzâlî'ye göre yer değiştirmek birine sesimizi duyurmak için yakınlaşmamızdan ileri gelebilir. Ancak Allah'ın dünya semasına nüzûlü, nidasını duyurmak için olsaydı biz O'nu işitirdik. Fakat böyle bir nida duymadık. Dünya semasına nüzûlü, nidasını duyurmak amacıyla olsa idi en yüce semadan da bize nidasını duyururdu. O hâlde bu nüzûl zâhir anlamının dışında bir nüzûl olmalıdır. Kâfiyeci'ye göre de bu âyetler genel olarak neyi ihtiva ediyorsa ona inanmak gerekir. Aşırıya kaçan yorumlara dalmak, yanlış bir mecraya yönelmek olur.⁷³³ Zürkânî, insanî birtakım olayları Yüce Allah için zâhirine göre yorumlamamak gerektiğini belirterek bu cevabını tamamlamaktadır.

• Zürkânî başka âlimlerin eserlerinde yer alan iddia ve cevaplarına da yer vermektedir. Müellifin üslûp değişikliğini fark ettiğimiz ve kendisinin açıkça kimden aldığını dile getirdiği bu iddia ile sonraki üç iddia önem arz etmektedir. İlkini birçok yerde değer verip yorumlarını eserine dâhil ettiği, üstad olarak hürmetle bahsettiği Muhammed Abduh'a ayırmaktadır. Naslar bir dil çerçevesinde değerlendirildiğinde ve gramercilerin de bunların anlamlarını bildikleri göz önünde bulundurulduğunda **kelâmın doğrudan işaret ettiği manayı alma gerekliliğini** ortaya koyan iddiaya Abduh, Zürkânî gibi diyalog tarzıyla adeta okuyucuyla konuşur gibi cevap vermektedir.⁷³⁴ Zürkânî, Abduh'un iddia ve cevabını *Adûdiyye Akâidi*'ne dair yazdığı hâşiyesinden aldığını belirtmektedir. Bu iddia kabul edildiğinde Abduh'a göre Mücessime dışında hiç kimse kurtulamaz. Zürkânî, ilk akla gelen manada eksiklik olduğunda te'vile yönelinmesi gerektiğini belirten Abduh'un görüşüne cevap verdiği metin boyunca bir müdahalede bulunmamaktadır.

⁷³² Bk. Buhârî, “Teheccüd”, 14; Müslim, “Müsafirîn”, 170; İbn Mâce, “İkâme”, 182.

⁷³³ Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teyisr*, 50.

⁷³⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 445.

Abduh, “açıklayan, örnek ve öğüt veren boyutuyla âyetlerin indirilmesi”nden bahseden Nûr Sûresi 24. âyetini tefsir ederken rubûbiyet mertebesinin yüceliğini belirtmek için Allah’tan peygamberine gelen vahyin, “inzâl, tenzil ve nüzûl” kelimeleriyle ifade edildiğini bildirmektedir. Yüksek mekândan alçak bir mekâna inişin söz konusu olamayacağını ve sadece rubûbiyetin yüceliğinin kasdedildiğini vurgulamaktadır. Ancak iddia sahipleri bu ve benzeri âyetlerdeki yüceliği rubûbiyet mertebesinin yüceliği ile te’vil etmeye gerek kalmadığını, âyetlerde hakikî ve maddî mananın kasdedildiğini belirtmektedirler. Allah’ı mekândan münezzeh sayıp sonrasında bu âyetleri tefsir ederken Allah’a adeta yön tayin etmek Abduh’a göre çelişkili bir mantık yapısını göstermektedir. Abduh’un tutarlı olunmaya davetiyle bu iddia ve cevabı sonlanmakta, diğer iddiaya geçilmektedir.

● Bu üçüncü iddada tıpkı yukarıda yaptığı gibi bir başka âlimin sözlerine yer vermektedir. Zürcânî, Süyûtî’nin itirazını ve ona verdiği cevabı aktarırken herhangi bir müdahalede bulunmamaktadır. Anlaşılır olmak asıl gaye iken **müteşâbihin nâzil olmasında hikmetin imkânını** sorgulayan iddiaya Süyûtî, diyalog tarzıyla cevap vermektedir. Süyûtî insanoğlunun muttali kılınabileceği türden olan müteşâbihin bazı yararlarının olduğunu belirtmektedir. Bunların önde geleni, âlimleri Allah’a yakınlaştıran detaylı ve dakik incelemelere yönlendirmektir. Sağladığı ikinci yarar ise, idrak ve kabiliyetlerdeki farklılığın varlığını ortaya koymaktır. İnsanoğlunun muttali kılınamayacağı türden müteşâbihin de bazı yarar ve hikmetlerinin olduğunu Süyûtî ayrıca belirtmektedir. Bu faydalar; insanların durup bir düşünme, boyun eğme ve ameli mümkün olmasa da mensûh âyeti tilâvet ederek kulluklarını ifada kararlı olma gibi hallerle imtihan edilmeleridir. Müteşâbihin, kendi dilleriyle inmiş dahi olsa, âyeti anlayamama acizlikleriyle kulluklarını yeniden hatırlatan bir yönü olduğunu da belirten Süyûtî’nin iddia ve ona verdiği cevabı burada sonlanmaktadır.

Kâfiyeci’nin zikrettiği ve *Menâhil*’in yazılış gayesine denk gelen müteşâbih âyetlerin üçüncü hikmeti ise cahillerin tenkitlerini önlemektir.⁷³⁵ Zürcânî Enfâl Sûresi 17. âyetinde olduğu gibi bazı âyetlerde kulların fiillerinin Allah’a doğrudan veya dolaylı olarak atfedilmesindeki hikmeti açıklayarak eklemeye bulunmaktadır. Bu atıflarda bir tecsîm olmadığını vurgulayan Zürcânî, İbnü’l-Lübnan’dan (ö. 740/1340) alıntıda bulunarak bu

⁷³⁵ Kâfiyeci, *Kitâbü’t-Teyisr*, 61.

nispetin hikmetlerine değinmektedir. Kulların filini Allah’a nispet etme veya onların organlarında artık Allah’ın var olması gibi benzetmelerin bulunmasının⁷³⁶ kulların anlayışlarına yakınlaştırmak ve kalpleri buluşturmak vb. hikmetlerine sahip olduğunu vurgulamaktadır. Böyle durumlarda takip edilmesi gereken yol; lügat kurallarına, Arap geleneklerine, sahâbe ve tâbiûnun Kur’ân ve sünnet anlayışına göre müteşâbihin muhkeme arz edilmesidir.⁷³⁷ Her iki müelliften alıntısını bitiren Zürkânî, diğer iddia ve cevabını ele almaktadır.

● Zürkânî, Süyûtî’nin Fahreddin Râzî’den aldığı bir itiraz ve cevabını nakletmektedir. Râzî’nin dinsiz olarak nitelendirdiği bu iddia sahiplerine göre her mezhep kendi görüşünü Kur’ân’a dayandırmak için gayret sarf etmektedir.⁷³⁸ **Mezhepler kendi görüşüne uygun olanları muhkem, muhalefet edenleri de müteşâbih** olarak adlandırmışlardır.⁷³⁹ Allah Teâlâ’nın kıyamete kadar baki olan kitabında bu durumun hâsıl olmasını şık bulmayan iddiaya kısa ve öz bir cevap verilmektedir. Zürkânî cevabı kendi dilinden okuyucuya arz etmektedir. Müteşâbih âyetlerin yararlarından biri de anlamada nihaî gayeye varırken zorlukların çoğalması ve böylece mükafaatın da katlanmasıdır.⁷⁴⁰ Zürkânî okuyucuyu detaylı bilgi için yedinci bölüm olan Mekkî Medenî konusuna ve bir önceki iddianın cevabında kendisinden alıntı yaptığı İbn Lübnan’ın açıklamasına yönlendirerek cevabı kısa tutmaktadır.

● Yine Zürkânî’nin Süyûtî’den alıntı yaptığı bu iddia ve cevabına kendi yorumunu da eklediği görülmektedir. Cevap vereni çelişkiye düşürebilmek için ortaya atılan iddiaya göre **muhkemin müteşâbihe bir üstünlüğünün olup olmadığı** sorulmaktadır. Olumlu yanıt verildiğinde: “Allah’ın bütün hükümleri eşittir ve hikmetle indirilmiştir” genel hükmüyle çelişilmektedir. Olumsuz yanıt olarak üstün olmadığı söylendiğinde ise bunun icmâya aykırı olduğu iddia edilmektedir. Süyûtî’deki cevap ise şöyle gelmektedir: Muhkem bir yönden müteşâbih gibi olmakla beraber bir yönden de ondan ayrılmaktadır. Her ikisinin birleştiği nokta; hüküm sahibinin çirkin olanı seçmeyeceğini ve hükümdeki hikmetini öğrendikten sonra ancak bu ikisiyle delil getirebilmektir. Ayrıldıkları nokta ise

⁷³⁶ Bk. Buhârî, “Rikak”, 37.

⁷³⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 446.

⁷³⁸ Bk. Bakara 2/88; En‘âm 6/25, 103; Fussilet 41/5; Kıyâmet 75/23.

⁷³⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 7: 141.

⁷⁴⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 447.

muhkem lügatte sadece bir yöne ihtimal verir ve bu hal üzere onu dinleyen kimse istidlal yapabilir. Müteşâbih ise kendisine uygun yöne hamledilebilmesi için araştırmaya muhtaçtır. Müteşâbihin vüzûh yönünden manaya delalet derecesi, muhkemin derecesine ulaşmamaktadır.⁷⁴¹ Muhkem ayrıntılı olarak bilinirken müteşâbih özet olarak bilindiği için asıl olan muhkemdir ve önce gelir.⁷⁴²

Zürkânî ise bu cevaba daha kısa yoldan nasıl cevap vereceğini belirtmektedir. Muhkemin müteşâbihe bir üstünlüğü olduğunu ifade eden Zürkânî, bunun iddiadaki: “Allah’ın bütün hükümleri eşittir ve hikmetle indirilmiştir” kaidesine aykırı olmadığını da açıklamaktadır. Âyetler arasındaki eşitliğin bizzat Resûlullah’a (s.a.v.) indirilmesi, tilâvetiyle taabbüd olunması, en kısa sûresiyle bile meydana okuması vb. gibi Kur’ân’ın genel özelliklerinden olduğunu bildirmektedir. Bu özelliklerdeki eşitlik muhkemin imtiyaz sahibi olduğu şeylerle tezat oluşturmamaktadır. Muhkem “ümmü’l-kitap”tır. Kur’ân’ın esasını oluşturmaktadır. Müteşâbih de bu esaslara arz olunur. Müteşâbih bir çalışma ve imtihan alanıdır. Birkısım konularda muhkem galip gelirken bazılarında müteşâbih ile denk olduğu görülmektedir. Zürkânî cevabını uzuvların yekdiğerine üstünlük ve vücudu hayatta tutmadaki dengelerine dair benzetmesiyle bitirmektedir.⁷⁴³

● Halef ve selef âlimlerin tamamının müteşâbih âyetler hakkındaki tutumu, zâhirinden hareket etmekten ziyade te’vil yönünde yol almalarıdır. **Te’vile yeltenmek de Allah’ın nehyettiği durumlardandır** ve özellikle müteşâbihin te’vili ile ilgili Âl-i İmrân Sûresi 7. âyetinde “kalplerinde eğrilik” bulunanların peşinden gideceği bir yol olarak bahsedilmiştir. Zürkânî bu eleştiriye iki açıdan itiraz etmektedir. Öncelikle halef ve selef bütün âlimlerin aynı yaklaşım içerisinde olduklarını kabul etmenin sıhhat açısından tartışma yaratacağını belirtmektedir. Lügavî anlamda halef ve selef âlimlerin ortak hareket ettikleri belki ifade edilebilirse de ıstılahî manadaki te’vil konusunda ortak hareket etmedikleri görülmektedir. Selef âlimleri müteşâbih âyetlerle ilgili iman etmeyi yeterli görüp⁷⁴⁴ işin geri kalan kısmını Allah’a bırakırken; sonraki âlimler sağlam bir te’ville ilerlemeyi daha muteber görmüşlerdir. İbn Teymiyye de eserinde rey ile tefsiri

⁷⁴¹ Kâfiyeci, *Kitâbü’t-Teyisr*, 72.

⁷⁴² Zürkânî, *Menâhil*, 447.

⁷⁴³ Zürkânî, *Menâhil*, 447.

⁷⁴⁴ Kâfiyeci, *Kitâbü’t-Teyisr*, 60.

tartışırken Abese Sûresi’nde geçen “ اَبَّ / ebb”⁷⁴⁵ kelimesinin mahiyetini araştırmayı ilk iki halifenin kendi kendilerinden men ettiklerine dair rivâyetlerde bulunarak bu konuda selef âlimlerine katıldığını göstermektedir.⁷⁴⁶ Öte yandan yukarıda ilgili âyette müteahhirûn ulema, “rûsûh sahibi olanlar”ın belli bir araştırma ve paye ile bu hakikate eriştiklerini ifade etmektedir.⁷⁴⁷ Yine de kasdedilen şeyi anlamada âlimlerin ilmî mertebeleri farklılık arz emektedir.⁷⁴⁸

Diğer açıdan getirdiği itiraz ise; tüm âlimlerin te’vile yönelerek harama kalkıştıkları iddiasının delili kuvvetli görünmemektedir. “Kalplerinde eğrilik bulunanlar” kendi arzularına göre müteşâbihi te’vil edenlerdir. Fakat bariz delillerle hakikate uygun düşün te’ville anlamlandırmak, yasaklanan te’vil değildir.⁷⁴⁹ Zürcânî, Allah’ın kullarından zımnen müteşâbihin muhkeme arzını istediğini belirtmektedir. Resûlullah (s.a.v.) da İbn Abbâs için Allah’a dua ederken “onun dinde fakîh kılınıp kendisine Kur’ân’ın te’vilinin öğretilmesini”⁷⁵⁰ dilemiştir.

Zürcânî cevabını özetle nihâyetlendirmektedir. Bu özete göre Allah Teâlâ yukarıda zikri geçen âyette insanları te’vilin sadece bir çeşidine yönlendirmektedir: O da muhkeme müteşâbihin arzı şeklinde olan te’vildir. Diğer türünden de insanları sakındırmıştır: O da arzu ve hevâya göre yapılan te’vildir. Bu iki tür birbirinden oldukça uzak olup “birbirine karışmamaktadırlar”.⁷⁵¹ İnsanlara doğru yolu göstermeye vesile olabilecek te’vili ve onu uygulayanları öven birtakım sözler sarf ettikten sonra buna örnek teşkil edebilecek bir rivâyetle cevabını noktalamaktadır. “Bir adam Abdullah b. Abbâs’a giderek: ‘Kur’ân’da bana çelişkili gelen birtakım şeyler görüyorum’ deyince Abdullah b. Abbâs: ‘nedir onlar?’ diye merak ediyor ve adam bunun üzerine şu âyetleri okuyor: ‘i. ‘Sûr’a üflendiğinde, o zaman ne aralarında nesep bağı kalacak, ne de birbirlerini soruşturacaklardır’⁷⁵² ii. ‘Birbirlerine yönelip sorarlar (çekişirler),’⁷⁵³ iii. ‘O kıyamet günü, Allah’ı inkâr ederek Peygamber’e âsi olanlar, yerin dibinde kaybolmayı dilerler ve

⁷⁴⁵ Abese 80/31.

⁷⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 165-166.

⁷⁴⁷ Kâfiyeci, *Kitâbü’t-Teyisîr*, 61.

⁷⁴⁸ Bk. Kâfiyeci, *Kitâbü’t-Teyisîr*, 70.

⁷⁴⁹ Zürcânî, *Menâhil*, 448.

⁷⁵⁰ Buhârî, “Vudû”, 10; Müslim, “Fezâilü’s-Sahâbe”, 138.

⁷⁵¹ Rahmân 55/20.

⁷⁵² Mûminûn 23/101.

⁷⁵³ Saffât 37/27.

Allah'tan herhangi bir haberi saklayamazlar,⁷⁵⁴ iv. ‘Sonra onların manevraları, “Rabbimiz Allah’a yemin olsun ki biz müşrik değildik” sözlerinden başkası olmayacaktır” (En‘âm 6/23). İbn Abbâs cevaben ilk âyetin Sur’a ilk üflendiğinde, ikinci âyetin Sur’a ikinci kez üflendiğinde cereyan edeceğini belirtmiştir. Son âyette müşriklerin ‘biz ortak koşanlardan değildik’ demesi ise Allah’ın ihlas sahiplerinin günahını bağışlamasından sonra müşrik olmadıklarını iddia ederek kendilerini aklama gayreti içine girmelerini ifade etmektedir. Oysa dillerine mühür vurulur ve diğer âzâları amellerini söyler. Bu sebeple üçüncü âyette buyrulduğu gibi hiçbir sözlerini Allah’tan gizleyemezler”.⁷⁵⁵ Konuyu tamamlayıcı nitelikte olan ve sahih hadis kitabında yer alan bu rivâyetten sonra Zürcânî, bir dua ile hem cevabı hem de muhkem ve müteşâbih bahsini bitirmektedir.

2.2.7. Üslûbu’l-Kur’ân

Zürcânî bu konuyu on altıncı mebhasta, i‘câzın hemen öncesinde incelemektedir. Kelime ve terim manalarını vererek konuya başlamaktadır. Oysa diğer mebhaslarda giriş mesabesinde bir kelam ederek konuya başlamaktaydı. Üslûbun kelime anlamı ağaçlar arasındaki yol, fen, yön, mezhep, burnu havada olmak ve aslan boynu olarak verilmektedir. Konuşmacının konuşmasındaki takip ettiği yola da denmektedir. Bu son mana terim anlamıyla en uygun manadır. Edebiyat ve dil âlimlerine göre terim anlamı ise konuşmacının kelimelerini seçerken ve onları bir araya getirirken takip ettiği metod veya konuşmacının sunumunu yaparken mana ve maksatlar cihetinden kendine has tarzı veya konuşmacının husûsî olan kelam ve sanatını sunma şeklidir.⁷⁵⁶

“Üslûbu’l-Kur’ân” kelimeleri seçerken ve bir araya getirirken metin olarak diğerlerinden ayrıldığı kendine has yöntemini ifade etmektedir. Zürcânî burada üslûbun, bir kelime ve terkip manzumesi olmadığını ifade ederek, kelimelerin seçimi ve bir araya getirilmesinde benimsenen metod olduğunu vurgulamaktadır. Zürcânî, üslûbu belirleyen edebiyatçının seçiminde olduğu gibi eczacı ve terzinin de aynı hammaddeleri kullanmalarına rağmen

⁷⁵⁴ Nisâ 4/42.

⁷⁵⁵ Buhârî, “Tefsîru’s-Sûre”, 41.

⁷⁵⁶ Zürcânî, *Menâhil*, 449.

muadillerinden farklı ilaç veya elbise tasarımı yapmalarının da bu seçimleri olduğuna dair bir örneklem sunmaktadır.

Zürkânî, üslûbun kullanılırken seçilen kelime veya terkiplerin inceliği hususunda da Hatip el-İşkâfî'nin (ö. 412/1021) *Dürretü't-Tenzîl* ve *Gurretü't-Te'vîl* adlı eserinin olduğundan bahsetmekte ve o eserden bir örnek sunmaktadır. Müellifin vefatını 412 (1021) olarak veren Zürkânî'nin aksine eserin tahkikli nüshasında vefatı 420 (1029) olarak görülmektedir.⁷⁵⁷ Bu eserdeki Bakara Sûresi ve A'raf Sûresi'nde bahsedilen ve Hz. Musa ile kavmi arasında cereyan eden aynı olayın iki anlatımındaki “vav” ve “fa” harfleri arasındaki kullanım farkına dikkat çekmiştir.

وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ...

(A'râf 7/161).

وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ...

(Bakara 2/58).

Birinci âyette “vav” harfinin kullanılması uzun süreli “süknâ”nın/şehre yerleşmenin hemen o anda yemeye bağlanılmasına aitmiş gibi düşünülemeyeceğinden ileri gelmektedir. Aynı iki durum olarak “yeme” ve “yerleşme”nin vaki olmasındandır. İkinci âyette ise “yemek yeme” hadisesi şehre girişe şart ve cevabı gibi birbirine bağlanmakta ve bu sebepten “fa” harfi kullanılmaktadır. Zürkânî bu örneği üslûpta kullanılan harfe kadar bir inceliğin var olduğunu göstermek için vermektedir.

Yukarıdaki örneği verdikten sonra edebî anlatımla ilgili her konuya girip bu şekilde örnek vermeyeceğini beyan etmektedir. Nitekim bu konunun yerinin dil ve edebiyat kitapları olduğunu belirtmektedir. Kendisinin bu konuyla alakalı asıl anlatmak istediğinin sanatsal çerçevede verilen âyetlerin özel manası ile Yüce Allah'ın bu kelimayı ortaya koyarken kendine has mana karakterinin bağlantısının kurulması olduğunu belirtmektedir.⁷⁵⁸

⁷⁵⁷ Bk. İşkâfî, *Dürretü't-tenzîl* ve *gurretü't-te'vîl*, thk. Muhammet Mustafa Aydın (Mekke: Camiatü Ümmi'l-Kurâ, 2001), 1: 37.

⁷⁵⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 452.

Zürkânî hitaplar, tenasüp, cedelü'l-Kur'ân, emsaller vb. konuları ayrı bir başlıkta değil de bu özellikler kısmında vermeyi uygun görmektedir. Kur'ân'ın üslûbuna dair çalışmaları olan birçok âlimin kendi itiraflarıyla az sayıda ve maksadına tamamen ulaşamamış çalışmalar olduğunu belirten Zürkânî, yedi temel husûsîyetten bahsetmektedir:

1. Kur'ân'ın Lafzî Etkisi: Harflerin diziliminde ve lügavî güzelliğinde ortaya çıkan özelliktir. Ses diziliminde hareke, sükûn, med, gunne, vasıl ve sektelerdeki harika uyum kastedilmektedir. Aynı kâfiye ve vezinler bir süre sonra insanda bıkkınlık oluştursa da Kur'ân'daki bu halden hale geçişler sebebiyle, farklı melodiler duyulmakta ve usandıracak bir tekrardan uzaklaşmaktadır. Kur'ân'ın şiir ya da nesir olduğunu kabul etmeyen Zürkânî, bu ikisinin arasında bir noktada bulunduğunu ifade etmektedir.⁷⁵⁹

Sonrasında Kur'ân'ın sihir olduğunu ileri süren Velîd b. Mugîre ve onun gibi düşünenlere karşı savunmaya geçmektedir. Zürkânî'ye göre sihir öncülleri ve sebepleri bilinen birşeydir. Kur'ân'ın mucizeliği ise uzaktan yakından bu durumla alakalı değildir. Velîd b. Mugîre'nin, Ebû Cehil ile aralarında geçen bir manada Kur'ân'dan etkilenmiş olmasına rağmen az bir paha karşılığında Kur'ân'a olan yakınlığından vaz geçtiğini ifade eden sebep-i nüzûlüyle birlikte ilgili âyetleri bir bakıma delil olarak sunmaktadır. “Tek olarak yarattığım şahsı bana bırak!” diye başlayıp onun inatla direndiğini belirten cümlelerle devam eden ve gururuna yenilerek Kur'ân'ın sihir ve insan sözü olduğu iddiasıyla son bulan Müddessir Sûresi 11-25. âyetler aralığı sebep-i nüzûl olarak söz konusu şahıs ile ilintilidir. Zürkânî, Hâkim'in bu sebep-i nüzûl rivâyetine Buhârî'nin şartlarına uyduğu için sahih dediğini belirtmektedir.⁷⁶⁰

Harflerin mahreç ve sıfatlarında birbirine zıt olanlar olsa dahi Kur'ân âyetleri içinde bir araya geldiklerinde aynı ahengi yakalamak mümkündür. Kabalığa kaçmadan bir bedevî akıcılığıyla aşırı yumuşaklığa kaçmadan da bir medenî inceliği aynı metinde buluşmaktadır.⁷⁶¹ Kur'ân'ın dil yönünden eşsiz bir i'câzı olması yanında bu durum aynı zamanda kıyamete kadar korunmasına da hizmet etmektedir. Kur'ân'ın kendine has üslûbu insanların kalplerinde, kulaklarında ve akıllarında cezbeden bir tarzda

⁷⁵⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 453.

⁷⁶⁰ Hâkim, *Müstedrek*, 2: 472.

⁷⁶¹ Zürkânî, *Menâhil*, 455.

nakşedildiğinden bir başkasının âyetlere hariçten bir müdahalede bulunması imkânsızlaşmıştır.

2. Avam ve Havassa Hitap Etmesi: Kur’ân âyetleri aynı anda üst seviye bir akla hitap edebildiği gibi alt seviyedeki bir akla da hitap edebilmekte, her hitap kitlesi de kendine göre bu üslûptan lezzet almaktadır.

3. Aklı ve Gönlü Hoşnut Kılması: Aynı anda hem aklı hem gönlü mutmain kılan manayı içermesi demektir. Zûrkânî bu özelliğe örnek olarak kıyameti ve dirilmeyi inkâr edenlere âyetlerde yer alan delil ve ikna metodunu vermektedir.⁷⁶² Ayrıca Yusuf Sûresi’nden de örnek veren Zûrkânî, kıssanın arasında iffet ve şeref ile emanete sarılmanın farzıyyetini zihinleri yormadan verdiğini ifade etmektedir:

وَرَأَوْنَاهُ الَّذِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ
الظَّالِمُونَ

(Yusuf 12/23).

İnsan kelimasında bazen edebî bazen de ilmî yönün ağır basacağını ifade eden Zûrkânî’ye göre aynı anda her iki yönün bir kelâmı var olması ancak âyetlerde mümkün olabilmektedir. Bu âyette de nefis/şehvet, imkânların hazır olması ve zinaya davet karşısında iffet, vefa/sadakat ve ahireti düşünme sorumluluğu Züleyha’nın Hz. Yusuf ile olan diyalogunda araya serpiştirilerek anlatılmıştır. Zûrkânî, iki duygunun aynı anda ve güçlü bir şekilde insanların kalplerine hitap edecek şekilde bir edibin kaleminden bile çıkmasının mümkün olmayacağını: “Allah, bir kişinin göğsüne iki kalp yerleştirmemiştir” (Ahzâb 33/4) âyetiyle delillendirmektedir.

4. Âyetlerde Tenâsüb: Sûre, âyet, cümle, kelime arasındaki sağlam bağlantıyı bu başlık ifade etmektedir. Zerkeşî’nin ayrı bir başlık altında yer verdiği bu konuyu Subhî es-Sâlih “Tefsir ve İ‘câz” konusunun bir alt başlığı olarak değerlendirmektedir.⁷⁶³ Zerkeşî’nin tenâsüb konusunda Râzî’ye ayrı bir değer verdiği görülmektedir.⁷⁶⁴ Zûrkânî, ‘Iz b. Abdisselâm’ın münasebet ilminin âyetlerde zorunlu görülmesinin yanlış olduğunu ifade

⁷⁶² Bk. Fussilet 41/39; Kâf 50/1-11.

⁷⁶³ Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 62-77; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 266-271.

⁷⁶⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 62.

etmesine katılmasa da eserinde bu konuya yer vermekte olan Zerkeşî'ye nazaran bu ilmin önemine taraftar olmayanları isim vermeden eleştirmektedir.

Zürkânî insan bedenine benzettiği âyetler arasındaki bağlantıyı organların birbiriyle eşzamanlı çalışmasıyla özdeşleştirmektedir.⁷⁶⁵ Kur'ân âyetlerini farklı büyüklüklerdeki halkalardan oluşan zincire benzetmektedir. Hukukî konulardan cede, kıssalardan betimlemelere kadar farklı kulvarlarda seyreden bu üslûpta ahenk bozulması yaşanmamaktadır. Her tefsir kitabında bu “münasebetler”den sıkça bahsedildiği için tek bir örnek vererek bu hususu tamamlayacağını ifade eden Zürkânî, okuyucuyu teferruata boğmadan diğer tefsir kitaplarına yönlendirmektedir. Bu mebhası işlerken Zürkânî'nin “düşün”, “bak” gibi ifadeleri bol bol kullandığı artık daha belirgin fark edilmektedir.

Fâtiha Sûresi'nde manadan manaya üslûptan üslûba geçişi örnek olarak vermektedir. Zerkeşî'nin Râzî'yi kaynak olarak verdiği gibi Zürkânî de çağdaşı olan Muhammed Abdullah Draz'ın (ö. 1377/1958) *en-Nebeü'l-Azîm* adlı eserini kaynak kitap olarak okuyucuya sunmaktadır. Bu kitap tavsiyesiyle âyetler arası tenâsüb konusuna son vermektedir. Zerkeşî bu konuyla ilgili daha detaylı tasniflere yer vermektedir. Örnekleriyle açıklamaktadır. *Mebâhis*'te ise âyet merkezli bir anlatımın tercih edildiği görülmektedir. İ'câz konusunun alt başlığı olarak incelediği için bu yola meyletmesi Subhî es-Sâlih'te zarurî bir durum olmaktadır. Âyetleri verirken Subhî es-Sâlih'in daha ziyade lafız ile mana arasındaki tenâsübe değer verdiği fark edilmektedir. Örneğin Hz. Zekeriyâ'nın (a.s.) mihrapta kısık bir sesle Allah'a evlat vermesi için niyaz ederken kullandığı kelâm o anı adeta okuyucuya yaşatmakta fasıla olarak kullanılan “elif” harfleri de bu niyaza ayrı bir ahenk katmaktadır.⁷⁶⁶

5. Beyan Tarzının ve Hitap Şekillerinin Zenginliği: Âyetlerdeki mana aynı üslûp ve tonda verilmemekte, farklı lafız ve metodlarla sunulmaktadır. Bu konuyla ilgili her türlü teferruatı vermeyeceğini ifade eden Zürkânî, Şâri'in emir verirken kullandığı üslubun örneklerini şöyle sıralamaktadır: 1. Açık bir şekilde emretmesi.⁷⁶⁷ 2. Fiilin mükellef için yazıldığını bildirmesi.⁷⁶⁸ 3. İnsanların üzerine düşen bir vazife olduğunu bildirmesi.⁷⁶⁹ 4.

⁷⁶⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 456.

⁷⁶⁶ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 270.

⁷⁶⁷ Bk. Nisâ' 4/58.

⁷⁶⁸ Bk. Bakara 2/183.

⁷⁶⁹ Bk. Âl-i İmrân 3/97.

Mükellefin talep edilen fiili yapmakta olduğunu bildirmesi.⁷⁷⁰ 5. Birşeyin durumunu belirtip gerçekleşmesi başkasından istenirken aslında muhatabın kastedilmesi.⁷⁷¹ 6. Fiilin emir sigası ile istenmesi.⁷⁷² 7. Fiilin hayırlı olduğunu bildirmesi.⁷⁷³ 8. Fiilin bir iyilik olduğunu bildirmesi.⁷⁷⁴ 9. Fiilin farz olduğunu bildirmesi.⁷⁷⁵ 10. Fiil sebebiyle sevabın ve mükafaatın va'dedilmesi.⁷⁷⁶ 11. Önce şartı sonra ona bağlanan fiili bildirmesi.⁷⁷⁷ 12. Soruya mâtuf olan menfî sorunun bulunması.⁷⁷⁸ 13. Teraccî/umut bildiren bir kelimenin akabinde fiili getirmesi.⁷⁷⁹ 14. Fiilin yapılmamasını çirkin bir vasıfla tasvir etmesi.⁷⁸⁰

Taleple ilgili bu on dört maddeyi verdikten sonra nehiyle alakalı on beş maddeyi şöyle sıralamaktadır: 1. Açıkça nehiy kelimesinin kullanımı.⁷⁸¹ 2. Fiilin tahrîm ifadesiyle kullanımı.⁷⁸² 3. Helal kelimesinin olumsuz cümlede kullanımı.⁷⁸³ 4. “Lâ” lafzıyla nehyetmesi.⁷⁸⁴ 5. İyilik olmadığını belirtmesi.⁷⁸⁵ 6. Kötü oluşuyla vasıflandırması.⁷⁸⁶ 7. Fiilin vaîd ile beraber zikredilmesi.⁷⁸⁷ 8. Günahın fiile mensubiyetini bildirmesi.⁷⁸⁸ 9-15. Fiilin nehyinin şu çeşitlerden biriyle ifade etmesi; günah ve haramlığını anlatmak, fiili pis olarak vasıflandırması, şeytanın işi olduğunu bildirmesi, fiilden sakınmayı emretmesi, fiilin terkinde kurtuluşu ummayı bildirmesi, fiilin yapılmasından sonra eziyet olarak ortaya çıkan zararları bildirmesi, soru tarzında o fiili sonlandırmayı emretmesidir. Bu son madde grubuna Zürkânî tek bir örneğin yeterli olabileceğini ifade ederek içki, kumar ve falın yasak olduğunu belirten Mâide Sûresi 90-91. âyetlerini vermektedir.

⁷⁷⁰ Bk. Bakara 2/228.
⁷⁷¹ Bk. Âl-i İmrân 3/97.
⁷⁷² Bk. Bakara 2/238; Hac 22/29.
⁷⁷³ Bk. Bakara 2/220.
⁷⁷⁴ Bk. Bakara 2/189.
⁷⁷⁵ Bk. Ahzâb 33/50.
⁷⁷⁶ Bk. Hadîd 57/11.
⁷⁷⁷ Bk. Bakara 2/196.
⁷⁷⁸ Bk. Nahl 16/17.
⁷⁷⁹ Bk. Nahl 16/14.
⁷⁸⁰ Bk. Mâide 5/44.
⁷⁸¹ Bk. Mümtehhine 60/9.
⁷⁸² Bk. A'râf 7/33.
⁷⁸³ Bk. Nisâ' 47/19.
⁷⁸⁴ Bk. İsrâ' 17/34.
⁷⁸⁵ Bk. Bakara 2/189.
⁷⁸⁶ Bk. Âl-i İmrân 3/180.
⁷⁸⁷ Bk. Tevbe 9/34.
⁷⁸⁸ Bk. Bakara 2/181.

Zürkânî fiilin mübah olduğunu ifade eden yedi maddeyi bu konunun sonunda şöyle sıralamaktadır: 1. Fiille beraber helal kelimesinin açıkça kullanımı.⁷⁸⁹ 2. Emirden uzak olduğu belli olan bir karîneyle emir sigasıyla bildirmesi.⁷⁹⁰ 3. Fiilde günahın olmadığını bildirmesi.⁷⁹¹ 4. Fiilde bir “harec/vebal” olmadığını bildirmesi.⁷⁹² 5. Örneğin İslâm geldikten sonra haram olduğu kesin olan bir fiilin daha öncesinde işlenmiş olmasının mübah olduğunu bildirmesi.⁷⁹³ 6. Soru formunda bir şeyin haram olduğunu reddetmesi.⁷⁹⁴ 7. Birşeyin güzel bir rızık olduğunu hatırlatması.⁷⁹⁵ Zürkânî bu değişik üslubun Kur’ân’ın i‘câzına delil teşkil ettiğini bu konu sonunda yinelemektedir.⁷⁹⁶

6. Kur’ân’ın Mücmel ve Mübeyyen Lafızları Mündemiç Bulunması: Kapalı manaların olması da âyetlerin her an zihinlerde ve hayatlarda taze tutulmasına vesile olmaktadır. Bu konuyla ilgili hiç örnek vermeyen Zürkânî, okuyucuyu tefsir kitaplarına yönlendirmektedir. Oysa bir önceki konuda fazlasıyla âyet örnekleri vermişken bu konuda sözlerini hiçbir âyetle delillendirmemesi Zürkânî’nin genel tavrından biraz ayrıldığını göstermektedir. Ayrıca âyetlerdeki belâgatı ifade ederken sergilediği coşkuya rağmen burada duraksaması bariz bir şekilde hissedilmektedir.

7. Lafızların Manalara Uygunluğu: Kur’ân’ın ana gayelerinden biri de lafzının manaya uygun olmasıdır. Lafzın manaya uygunluğu ediplerin nezdinde iki eşli olan insanın durumuna benzediğini ifade ederek tam manada aralarındaki adaleti sağlayamayacaklarını ifade etmektedir. Bir önceki konuda olduğu gibi burada da hiç örnek getirmemektedir. Lafız ve mana dengesine dair İbn Atıyye’den (ö. 542/1148) şu sözü aktarmaktadır: “Kur’ân’dan bir kelime çıkarılsa sonra da ondan daha güzeli bulunmak üzere bütün Arap lisanı gözden geçirilse öyle bir kelime bulunamaz”⁷⁹⁷ sözü ilahî kelâmın insan kelâmı karşısındaki yüceliğini ifade etmektedir.

⁷⁸⁹ Bk. Mâide 5/1.

⁷⁹⁰ Bk. Bakara 2/187.

⁷⁹¹ Bk. Bakara 2/173.

⁷⁹² Bk. Fetih 48/17.

⁷⁹³ Bk. Mâide 5/93.

⁷⁹⁴ Bk. A’râf 7/32.

⁷⁹⁵ Bk. Nahl 16/67.

⁷⁹⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 460.

⁷⁹⁷ İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak, Abdurrahman b. Temmâm el-Endelûsî, *el-Muharraru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitabi’l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 1: 52.

Mebâhis'te özel başlığı olmayan konuya Zerkeşî'nin, ayrı bir yer verdiği görülmektedir. Zerkeşî *el-Burhân* isimli eserini kaleme almasındaki temel hedeflerden birinin Kur'ân'ın umumî üslûp kaidelerini günyüzüne çıkarma gayreti olduğunu belirtmektedir. Onun bu bahiste ortaya koymak istediği şey, âyetlerde yer alan kelime tercihi ve cümlelerin tertibi vasıtasıyla edinilen ifade şekilleridir. Kasidelerde asıl mananın saklandığı beyiti bulmak için nasıl bazı yöntemler varsa Kur'ân'ın mana üslûbunu incelerken de aynı rikkat ve dikkat gösterilmelidir.⁷⁹⁸ Kapalı anlatımın sonrasında bir beyanatın gelmesi, çoğul ifadeyle müfredin, ikil ifadeyle çoğulun kasdedilmesi, kelimenin yakın değil de uzak anlamının tercih edilmesi, vurgulama açısından tekrarın kullanılması, ifadede mübalağanın bulunması... vb. üslûpları Zerkeşî âyetlerden kendi tespitleriyle ortaya koymaktadır.⁷⁹⁹

Muhammed Abdullah Draz'dan alıntı yaptığı i'câz konusuna da atıfta bulunup bu konunun sonunda genel bir örnek olarak uygun bulduğu, bununla birlikte daha önce de birkaç kez değindiğini ifade ettiği Şûrâ Sûresi 11. âyette yer alan "leyse kemislihî şey" ibaresini tahlil ederek mebhâsı sonlandırmaktadır. Bu örneğin okuyucu tarafından ezberlenmesi gerektiğini de istemektedir.⁸⁰⁰ Bu tahlile daha önce yer verildiği için tekrar değinilmeyecektir. Mebhas sonunda eleştirilere cevap vermeyen Zürkânî, daha önceki konulara ve eleştirilere verilen cevaplara bakılabileceğini belirtmektedir. Özellikle sekizinci bölüm ve sonrasına bakıldığında Kur'ân üslûbuna dair eleştiri ve cevapların görülebileceğini beyan etmektedir.⁸⁰¹

2.2.8. İ'câzü'l-Kur'ân

Zürkânî'nin teferruatlı olarak ele aldığı konulardan biri Kur'ân'ın i'câzı meselesidir. Bu konuya mebhaslardan onyedincisi yani sonuncusu olarak yer vermektedir. İ'câzü'l-Kur'ân tamlamasının anlamını giriş bölümünde vererek konuya başlamaktadır. Sarf bilimi açısından mastar, nahiv bilimi açısından muzâf olarak nitelendirilen i'câz kelimesi Kur'ân kelimesiyle bir tamlama oluşturmuştur. Mastarın muzâf olmasıyla oluşan bu tamlamanın manası Kur'ân'ın meydana okuduğu gerçeklerle mahlûkatın aciz kaldığını

⁷⁹⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 397.

⁷⁹⁹ Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 3: 5-113. Ayrıca bk. Deliser, *Zerkeşî ve Kur'ân İlimlerindeki Yeri*, 182.

⁸⁰⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 464.

⁸⁰¹ Zürkânî, *Menâhil*, 464.

ispatlamasıdır.⁸⁰² Ancak burada asıl hedef aciz bırakma değil Kur'ân'ın gerçek bir mucize ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) getirdiklerinin hakikatini ispat etmektir.

Zürkânî burada, i'câzü'l-Kur'ân'ı ele aldığı bu onyedinci konudan Kur'ân'ın nüzûlünü incelerken temas ettiği mucize kavramına yer verdiği üçüncü konu başlığına yönlendirme yapmaktadır. Ayrıca bir bakıma müsteşriklere cevaben Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispetinin mümkün olmadığına dikkat çekmekte ve bu hakikate yönelik açıklamaları ve delilleri olacağını haber vermektedir. Öte yandan bizzat Kur'ân, gerek peygamberin gerekse bir başkasının telifi olduğuna dair küçücük bir şüpheyi bile kapı aralamayacak kadar açık; ilâhî menşeli ve mucizevî bir yapıdadır.⁸⁰³ Kur'ân onlar tarafından kelâmullah olarak tasdik edilirse, Resûlullah'ın (s.a.v.) nübüvveti ile diğer geçmiş semavî dinler, onların peygamber ve şeriatleri kabul edilmiş olacaktır. Kur'ân'dan başka diğer kitapların varlığına, tahrife uğradığına ve o dinlere tabi olanların hatalarına dair onlardan makbul bir şahadet makamı kalmamıştır.

Zerkeşî ise bu meseleye Kur'ân'ın bir mucize olduğunun ispatıyla başlamaktadır. Zerkeşî'ye göre i'câz kavramıyla kastedilen durum, Kur'ân'ın bir mislinin meydana getirilmesinin mümkün olamayacağıdır. *Mebâhis*'te i'câz bahsi “ahenk” ile irtibatlandırılarak daha ziyade bu husus üzerinden işlenmektedir.⁸⁰⁴ Girişte Seyyid Kutup'tan şu alıntıyı yapması da konuya hangi açıdan değineceğine dair ipucu verdiğini göstermektedir: “Kur'ân hem nesir hem şiir husussiyetlerini aynı anda ihtiva etmektedir. Şiirden iç musikîyi, aruz veznini bir kenara koyduran fasılları ve kafiyele ihtiyaç hissettirmeyen tek kafiye alarak nesirle birleştirmiştir”.⁸⁰⁵

Zürkânî i'câzı tanımlamasının ardından Kur'ân'ın mu'ciz yönlerini on dört başlık altında inceleyeceğini ifade etmektedir. İlk olarak eleştirilmeyen yönlerden başlayıp en çok eleştiri alan maddeleri en sona bıraktığını da ayrıca belirtmektedir.⁸⁰⁶ Zerkeşî ise bu başlıkları on ikide sabit tutarak daha çok dil ve belâgat ile alakalı olan içerikleri zikretmekte ve her birini farklı bir görüş olarak vermektedir. En sonunda ise i'câzı tek bir

⁸⁰² Zürkânî, *Menâhil*, 465.

⁸⁰³ Zürkânî, *Menâhil*, 465.

⁸⁰⁴ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 266.

⁸⁰⁵ Seyyit Kutup, *Kur'ân'da Edebî Tasvir*, trc. Mehmet Yolcu (İstanbul: Özgün Yayınları, 1991), 86.

⁸⁰⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 466.

maddeye indirgemenin anlamsız olduğunu, hepsinin bir bütün olarak Kur'ân'ın i'câzına hizmet ettiğini vurgulamaktadır.⁸⁰⁷

Birinci İ'câz Yönü: Dili ve Üslûbu: Zürcânî, okuyucuyu bir önceki konuya sevk ederek Kur'ân üslûbunun çekici olduğunu ifade etmektedir. İsrâ' Sûresi 88. âyette yer alan Kur'ân'ın mislinin meydana getirilemeyeceğine dair tehdîdin ilk indiği asırda nice belâgat sahibi usta isimleri aciz bıraktığı gibi günümüzde de aynı kararlılıkla aciz bırakmaya devam ettiğini belirtmektedir.

İ'câzın gerçekleştiği miktarın ölçüsü hususunda ise en kısa sûre veya onun kadar âyet miktarında olduğunu belirtmektedir.⁸⁰⁸ Gerek en küçük âyet parçasına gerekse Mutezile gibi Kur'ân'ın sadece tamamına mucize diyenlerin sözlerinin boş olduğunu da ayrıca ifade etmektedir. Zerkeşî ise Mutezile'den ister kısa ister uzun bir sûre de olsa onun mucize oluşuna delil olabileceğini ifade eden bir görüş nakletmektedir.⁸⁰⁹

Kur'ân'ın benzerini yapma girişimlerinin Müseylemetü'l-Kezzâb'dan (ö. 12/633) örnekler aktararak insanlar nezdinde ne kadar gülünç duruma düşüp rağbet görmediğini ifade eden Zürcânî, burada okuyucuyu farklı bir kaynağa yönlendirmektedir. Okuyucuyu çağdaşı olarak kabul edeceğimiz kendinden on bir yıl önce vefat eden (ö. 1356/1937) Mustafa Sadık er-Râfî'nin *İ'câzu'l-Kur'ân*'ına sevk etmektedir. “Rahmet bulutları üzerine olsun” şeklindeki dua cümlesiyle onun vefat ettiğine işaret etmesi eserinin en azından bu son maddesini 1937 yılı veya sonrasında yazdığını göstermektedir.

Zürcânî ayrıca bazı sapkın düşüncelilerin yirminci yüzyılda Kadıyânîlik ve Bahâîlik gibi akımlara kadar birçok sahada Kur'ân âyetlerine karşı bir meydan okuyuşa kalkışmalarının hezimetinden bahsetmiştir.⁸¹⁰ Ayrıca bu sapık görüş liderlerinin gizli kitaplar kaleme alıp Müslümanların zayıf anını kolladıklarını belirterek ilmin, irfanın yok olmaya yüz tuttuğu ya da insanların zaaf noktalarının belirttiği bir dönemde bu kitapları gün yüzüne çıkarması gibi bir tehlike ve çekincesinden de bahsetmektedir.⁸¹¹ Kur'ân'da binlerce mucizenin varlığını gerek âyet sayısına gerek üslûbuna bağlayan Zürcânî, bir önceki konuda yedi

⁸⁰⁷ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 114.

⁸⁰⁸ Zürcânî, *Menâhil*, 467.

⁸⁰⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 108.

⁸¹⁰ Zürcânî, *Menâhil*, 467-468.

⁸¹¹ Zürcânî, *Menâhil*, 468.

üslûbdan bahsettiğini ifade ederek oraya tekrar bakılmasını beyan etmektedir. Kur'ân'ın ebedî mucize olduğunu ve diğer ilahî kitaplara da bir şahit olmasının onların kendilerini isbatına da bir vesile olduğunu belirten Zürkânî, bunu o kitapların sağlam kısımlarına bir ikram olarak algılamaktadır.

Kur'ân'ın Arapça olarak inzâlini ve ilk muhatap kitlesinin Araplar olmasını hamasetten uzak kalmaya çalışarak, fakat başaramayarak anlatmaktadır. Arapça'nın Kur'ân'ın dili olmasının eşsiz bir tercih olmasını da Arapların dildeki fesahatıyla temellendirmektedir. Nitekim inzâl, bu konuda uzmanlaşanların halk nezdinde onore edilen makbul bir makamda olduğu bir döneme denk gelmektedir. Bu dönem sözün basit veya kaliteli oluşunu sıradan halkın da kolaylıkla fark edebileceği bir dönemdi. Zürkânî ikinci bir mesele olarak da Araplar'ın saf ve açık görüşlü olmalarının örnek bir vasıf olduğunu, her ne kadar cesaretleri onları aşırılığa götürse de ikiyüzlü olmadıklarını beyan etmektedir. Bu vasıflara sahip olanların Müslüman olduktan sonra İslâm'a sahip çıktıklarını belirtmektedir. Araplar'ın bu sahip çıkışından hareketle bugün de insanlığın edebiyatı sağlam, iltimas ve yağcılıktan uzak Araplar'a aynı özveriyi göstereceklerine dair bir güven içerisinde olmalarının kazançlı çıkmalarına vesile olacağını bildirmektedir.⁸¹²

Arapça'ya ve Araplar'a dair methiyelerinden sonra Kur'ân ve hadis üslûbu arasındaki farklara değinerek birinci i'câz yönüne dair açıklamalarına son vermektedir. Bu farkları ancak Arapça'ya hâkim ve edebî zevki olanların anlayabileceğini ifade etmektedir. Câhiliyye döneminde insafî olan kimselerin aklına: “Bu Muhammed'in sözüdür” demek gelmemesinin sebebi Kur'ân inmeden önce Resûlullah'ın (s.a.v.) dil ve üslûbunun onlar tarafından bilinmesiydi. Ayıca Resûlullah'ın (s.a.v.) ümmî olması hasebiyle kitâbet veya hitâbet ile ilgili olarak gayret sarfedilen panayırlarda bulunduğu dair bir rivâyete de rastlanmamaktadır. Gençliği tevazu ve dürüstlikle geçen ahlâk sahibi birinin yaşı ilerlediğinde kendiliğinden bir anda üslûbunu değiştirip dünyaya meydan okumasını düşünmek Zürkânî'ye göre büyük bir tutarsızlıktır.⁸¹³

İkinci İ'câz Yönü: Telif Yöntemi: Kur'ân'ın telifinden maksat iki kapak arasında toplanmasını sağlayan inzâl sürecidir. Bu süreç toptan ve bir anda değil âyetlerin durum

⁸¹² Zürkânî, *Menâhil*, 469.

⁸¹³ Zürkânî, *Menâhil*, 470.

ve şartlarına göre Müslümanların âyetleri hayat tarzı olarak benimsemelerine zemin hazırlayacak şekilde peyderpey tamamlanmıştır. Bu konuyu Kur'ân'ın nüzûlü konusunda işlediğini belirten Zûrkânî, uzun uzadıya tekrar işlemeyeceğinin de işaretini vermektedir.⁸¹⁴

Âyetler arasında üslûp bakımından bir fark bulunamayışını, i'câza delil olarak getirdiği gibi, toptan bir defada indirilen sûrelerle, parça parça indirilen sûreler arasında da bir üslûp farkının olamayacağını dillendirerek bunu i'câza delil göstermiştir. Bakara Sûresi'nin sekiz yılda nâzil olmasını ve En'am Sûresi'nin de toptan bir defada indirilmesini, bu iki sûrenin i'câz durumuna örnek olarak getirmiştir.⁸¹⁵ Kısa sûreler olmalarına rağmen Duhâ, 'Alak, Mâûn sûreleri de iki parça halinde inmelerine rağmen tek parça kısa sûrelerden bir farkı olmadığı için yine i'câza örnek olarak vurgulamaktadır. İlk inen âyetin sonlarda, son inen âyetin ise başlarda yer alması da Zûrkânî için farklı bir delildir. Son inen âyet olarak Bakara Sûresi 281. âyeti vermiş olması, son inen âyet seçenekleri arasındaki tercihini göstermektedir. Zûrkânî bu konuyu Bakara Sûresi benzerinde bile bir sûreyi insanoğlunun meydana getiremeyeceği meydan okuyuşuyla sonlandırmaktadır.

Üçüncü İ'câz Yönü: İhtiva Ettiği İlmî ve İrfânî Bilgiler: İnsanlığı hakikat ve hidâyete ulaştıracak rehber olan Kur'ân'da yer alan bilgiler, ümmî olan birinden sudûr etmesi mümkün olmayan bilgilerdir. Bu bilgilerin, ulûhiyete götüren saikler ihtiva etmesi, onun i'câza bir delildir. Şirke ve batıla cevap verirken bir taraftan yeni bir toplum inşa etmesi, her ilim erbabının kendine dair bir şeyler bulabileceği şekilde herkese hitap etmesi, i'câza bir başka delildir. Diğer din ve inançlardan farkını koymak adına, Hıristiyanlık ve Yahudilik ile mukayese edilebilmesi için bazı âyetleri örnek olarak bu başlıkta sunmaktadır. Aslı bozulmadan önce Ehl-i kitabın inanç esaslarında var olanı ortaya koymak, kendi döneminde yaşayan ve "İslâm'ın Ehl-i kitaptan alıntı bir din olduğu" söylemine sahip olan bazı müsteşriklere bir cevap sunmak adına böyle bir üslûp benimsediğini belirtmektedir.⁸¹⁶ Konuyu iki ana yönüyle mukayeseye başlayan Zûrkânî,

⁸¹⁴ Zûrkânî, *Menâhil*, 470.

⁸¹⁵ Zûrkânî, *Menâhil*, 471.

⁸¹⁶ Zûrkânî, *Menâhil*, 472.

ilk olarak Allah’a imanı dört yönden destekleyen âyet gruplarına yer vermektedir. Buna göre;

1. Kur’ân, tertemiz ve noksanlıklardan münezze bir ilaha ulaştıran inanç sistemi getirmiştir.⁸¹⁷

2. Yahudilerin hatalı tavırları, Kur’ân’da şu şekilde beyan edilmektedir: Hz. Mûsâ’dan sonra Yahudilerin Ba’l putuna tapması,⁸¹⁸ Allah’ın oğlu olduğunu iddia etmeleri,⁸¹⁹ Allah’ı insana benzetip yorgunluk atfetmeleri.⁸²⁰ Ayrıca Kur’ân’da geçmese de çeşitli tefsirlerde ve Tevrat’ta yer alan Hz. Yakup (a.s.) ile Tanrı’nın güreşini de Yahudiler’in iftiraları arasına dâhil etmektedir.

3. Zürcânî, Hristiyanlar’ın sapkın hareketlerini de Kur’ân’da yer alan haliyle şöyle ifade etmektedir: Teslisi benimsemeleri,⁸²¹ rahiplerini Rab edinmeleri⁸²² hatta bunun gibi örnekler sebebiyle müşriklerin tevhid inancını Hristiyanlıkta duymadıklarını kendi şirklerine delil getirmeleri.⁸²³

4. Zürcânî Ehl-i kitab’ın inanç esaslarındaki tahrife ve sorunlara dair Kur’ân’da geçen meydan okumalara burada yer vermektedir.⁸²⁴ Ayrıca yukarıda zikri geçen iddia ve iftiralara getirilen hakikî delillendirmenin Kur’ân âyetlerindeki yankılarını da bu madde dile getirmektedir.

Zürcânî ikinci olarak da ölüm ve diriliş ile ilgili Ehl-i kitabın yanılgısını ortaya koyan âyet gruplarına yukarıdaki dört maddeye ilaveten altı madde halinde değinmektedir:

5. Hiçbir ırka iltimas geçilmeyip ruh ve beden olarak tekrar herkesin haşrolacağını âyetle haber vermektedir.⁸²⁵ İlgili âyetlerle ilgili bir açıklamaya yer vermeden diğer maddelere geçmektedir.

⁸¹⁷ Bk. Yunus 10/106-107; İsrâ’ 17/111, 56-57; Müminûn 23/88; Fâtır 35/13-15.

⁸¹⁸ Bk. Sâffat 37/123-125.

⁸¹⁹ Bk. Tevbe 9/ 30.

⁸²⁰ Bk. Kâf 50/38.

⁸²¹ Bk. Mâide 5/17.

⁸²² Bk. Tevbe 9/31.

⁸²³ Bk. Sa’d 38/6-7; Zuhuf 43/57-58.

⁸²⁴ Bk. Âl-i İmrân 3/64; Nisâ’ 4/171-172; Mâide 75-77; En’âm 6/101.

⁸²⁵ Bk. Bakara 2/48; Kiyâme 75/36-40; Zilzâl 99/7-8.

6. Yahudilerin kendilerini ayrıcalıklı bir kavim zannederek Allah'ın en sevgili kulları olduklarını, ateşin onlara sadece buzağıya tapma hadisesinin yaşandığı vakit olan 40 gün kadar dokunacağını ve ahiret yurdunun tamamen kendilerinin tekelinde olduğunu iddia etmeleri, birçok âyette yerilerek ifade edilmiştir.⁸²⁶

7. Hristiyanların da Yahudiler gibi Allah'ın oğulları ve O'nun en sevdiği kulları olduklarını iddia etmeleri âyetlerde bir meydan okumayla yerilmektedir.⁸²⁷ Teslisin ve Tanrı'nın insanlar için yeryüzünde kendini feda etmesinin bir sembolü olarak Hz. İsa'nın bedenine hulul etmesinin, Hindistan'daki Kerşene inancıyla aynı olduğunu savunan Zürkânî, çocukluktan itibaren Hristiyanlar'ın "körü körüne bağlanma ve inanma" esasıyla yetiştirilmelerini de eleştirmektedir.⁸²⁸

8. Ruhban sınıfının bir tür nefis terbiyesi olan dünyadan tamamen elini eteğini çekme uygulamalarının sapıklık olduğunu vurgulayan Zürkânî, bu durumu da Hint inançlarıyla örtüştürmektedir. Ölüm sonrası dirilişin ruhbanlığın bir tezahürü olarak ruhanî olacağına hükmettiklerini ifade eden Zürkânî, ruhanî zevkleri "nefsine rağmen salih amel işlemek"ten üstün görmelerini de ruhbanlığın yüceltilmesine bağlamaktadır.⁸²⁹

9. Yahudilerin aşırı gidenlerinin maddeyi sevmeye hususunda sapkınlığa düştüğünü belirten Zürkânî, faizle tüm dünyayı tüketircesine bir yarışa girdiklerini bildirmektedir. Kendilerinden olmayana her türlü haksızlığı reva gören bu tutumlarını "Ümmîlere karşı (yaptıklarımızdan) bize vebal yoktur" sözlerine bağlayan Âl-i İmrân Sûresi 75. âyetini örnek olarak vermektedir.

10. Kur'an'ın ifrat ve tefrit durumlardan insanları itidale götürmek üzere indirildiğini vurgulayan Zürkânî, yukarıda zikri geçen Ehl-i kitabın iddialarına reddiyelerini âyetleri delil göstererek sıralamaktadır.⁸³⁰

⁸²⁶ Bk. Bakara 2/51, 54, 80, 92-94; Âl-i İmrân 3/24; Nisâ' 153; Mâide 5/18.

⁸²⁷ Bk. Mâide 5/18.

⁸²⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 474.

⁸²⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 474.

⁸³⁰ Bk. Nisâ' 4/157-159; Fâtır 35/18; Hadid 57/27.

Bütün bunlardan sebep Kur'ân'ın Ehl-i kitaptan alıntı olması ya da Resûlullah'ın (s.a.v.) onların öğrencisi olması mümkün görünmemektedir. Nitekim ilgili âyetleri⁸³¹ veren Zürkânî, diğer i'câz yönünü açıklamaya geçmektedir.

Dördüncü İ'câz Yönü: Beşer İhtiyaçlarına Cevap Vermesi: Her asır ve devirde hidâyet rehberi olarak gelen Kur'ân beşerin ihtiyaçlarını tam bir yetkinlikle karşılamaktadır.⁸³² Kur'ân'ın irşad sisteminde insanın ihtiyaç duyduğu asıl maksatları, birbirine yakın manalar taşısa da bunları on madde halinde sıralamaktadır:

- Dünya ve ahiret boyutuyla iman esaslarını insanlığa hidâyet verecek şekilde ıslah eder.
- Nefislere terbiye, ruhlara itmi'nan, iradeye doğru bir kıvam vererek fert ve toplumun menfaatini güçlendiren kulluk esaslarını ortaya koyar.
- İfrat ve tefrite varmadan orta yolu gösterdikten sonra rezilliklerini yerip faziletlerine işaret ederek ahlak esaslarını düzeltir.
- Bölünme ve uzaklaşmalara sebep olan ayrılıkçı ve ırkçı tutumu izale edip tevhide davet ederek toplumu ıslah eder. Aynı atadan gelmeyi, kardeşliği ve kavimlerin birbiriyle üstünlük yarışına girmesinin yersizliği vb. gibi durumları âyetle⁸³³ izah ederek bu maddeye sadece açıklık getirmesi birlik konusunu önemsedığının bir göstergesi olmaktadır. Yaşadığı dönemin siyasî ve sosyal olayları zaman zaman bu tür konularda açıklama yapmasını destekleyen saikler konumunda olmaktadır.
- Siyaset ve uluslararası hukuku ihdas edecek hak, adalet, vefa, eşitlik, merhamet, muhabbeti oluşturan ve zulüm, ihanet, faiz, rüşvet, yanlış inanç ve hurafeleri bertaraf eden temel ahlakî kaideleri va'z eder.
- Malın zarar ve ziyana uğramasındansa iktisada yönlendirerek korunmasına, zorunlu genel ve özel yerlere harcanmasını sağlayarak meşru yoldan kazanılmasına dair ekonomiyle alakalı düzenlemeler getirir.

⁸³¹ Mâide 5/15-16; Neml 27/76-78; Ankebût 29/47-49; Şûrâ 42/52-53.

⁸³² Zürkânî, *Menâhil*, 477.

⁸³³ Müminûn 23/52.

- Kadınların dinî, sosyal ve insanî haklarının korunmasıyla şahsiyetine dair hukukî düzenlemeler icra eder.
- Savaş ve barışın esaslarını düzenler.
- Köleliğin dolaylı yoldan kaldırılmasına dair birçok keffaret hükümleri ortaya koyar.
- Fikir özgürlüğü esas olduğu için baskı ve zorlamayı yasaklamaktadır.⁸³⁴

Zürkânî bu i'câz yönünü destekleyen bizzat gayr-i müslimlerden neşet eden tecrübeleri altı madde halinde delillendirmektedir. Amerika'nın içkiyi yasaklaması, fakat başarılı olamaması, Hristiyanlıkta boşanma yasak olmasına rağmen yine Amerika'nın boşanmayı serbest bırakması, İspanya'nın fuhşu kaldıran kanun ihdas edip sahil kıyafetleriyle dolaşmalarını yasaklaması, Avrupa'da çok eşliliğe müsaade edilmesini isteyenlerin olması, aynı şekilde Yahudilerde de çok evliliğe dönüşü isteyen Marash Likevermann'ın öncülük ettiği bir grubun olması ve girişimleriyle Haham Ghershon'ın yasakladığı bu serbestiyeyi geri almak istemeleri, Fransa'nın İkinci Dünya Savaşı'ndaki hezimetinin sebebi olarak heva ve arzularının esiri olmalarını kabul etmesidir. İkinci Dünya Savaşı'ndaki yenilgiyi Fransa'nın şimdiki yenilgisi olarak ifade etmesi, en azından bu bölümü ikinci dünya savaşı sırasında yazdığını göstermektedir.

Beşinci İ'câz Yönü: Kevnî İlimlere Karşı Âyetlerin Tutumu: Kur'ân'da “ümî” birinden neşet etmesi mümkün olmayacak derecede kevnî ilimlerden bahsedilmesini, konu girişinde bu tür eleştirilere bir cevap niteliğinde ifade eden Zürkânî, alışlagelmiş bir üslûp olarak benimsediği maddeleme metodunu burada da sergilemektedir. Sınıflandırmanın okuyucuya hitap etmesi ve onun konuyu kavraması açısından değerli olduğunun farkında olan Zürkânî, Kur'ân'ın pozitif bilimlerle diyalogunu beş değerlendirmeye ifade etmektedir:

1. Kur'ân pozitif bilimleri hiçbir zaman kendi ana teması olarak işlememektedir. Çünkü bilimler gelişmeye ve doğrulanabilirlik-yanlışlanabilirlik kanunlarına tabidirler. Kur'ân hidâyet ve i'câz kitabıdır. Kozmolojiye ait bir olgu zikredildiğinde bu Kur'ân'ın hidâyeti ve Allah'ın varlığını ispatı için sadece bir saiktir. Ancak bazı araştırmacılara her ne kadar

⁸³⁴ Gâşiye 88/21-22.

niyetleri temiz olsa da bu kevnî ilimlerden elde edilen bulguları Kur'ân'ın hedefleri arasına koymaları ya da onlardan bahsetmelerinin hoş gelmesini aşırılık olarak ifade etmektedir. Kur'ân'ın asıl hedefi hidâyet olmakla birlikte yüceliği, kevnî ilimlerin buluşlarını destekleyen âyetlere bağlı değildir.⁸³⁵ Bilimsel buluşların odak noktası teknolojinin de vahiy ve hidâyetten nasibini almayınca şehirler yıkıp canlar yakan malzemeler bütününe dönüştüğünü ifade etmektedir. İkinci dünya savaşını yaşarken bu konuyu kaleme almış olması kanaatimizce böyle bir betimlemeye başvurmasına sebep olmaktadır.

2. Kur'ân-ı Kerîm kâinatı incelemeye, ondan ders çıkarmaya teşvik ettiği gibi ona dair merak uyandırmaya ve öğrenmeye de teşvik etmiştir.⁸³⁶

3. Evrenle ilgili âyetlerden bahsedilirken bunların Allah'ın iradesine bağlı olduğu hissettirilmektedir. Allah'ın haricinde her şeyin fani olduğu vurgulanmakta, Allah'ın yegâne hikmet ve kudret sahibi olduğu sık sık belirtilmektedir.⁸³⁷

4. Kevnî âyetlerden bahsedilirken her yönüyle bilen, bütün sırlarına vakıf olan bir yaratıcının kudretinden sadır olduğu anlaşılabilecek şekilde bahsedilmektedir.

5. Kevnî âyetleri anlatım üslûbu ise açıklayıcı ve özet niteliğindedir. Uzmanlığına göre zamanla âlimlerin geliştirmesi mümkün olan bir niteliktedir.

Zürkânî konuyla ilgili olarak şu âyetin tefsirindeki evreleri sunmaktadır: “İbret almanız için her şeyi çiftler çiftler yaratmışızdır” (Zâriyât 51/49). Âyette geçen “zevceyn” kelimesi “çift” anlamına gelmekle beraber, ilk asırlardan beri bilimin de gelişmesiyle farklı şekillerde tefsir edilmiştir. Öncelikle her şeyin erkekli dişili yaratılmasını anlayanlar olduğu gibi daha sonra gece-gündüz, sema-arz gibi karşılıklı iki durumu anlayanlar da olmuştur. En son dönem âlimlerince ise her maddenin yapıtaşı olan atomun elektron ve proton gibi biri eksi biri artı kutuplu taneciklerden meydana gelmesine işaret etmektedir. Bu konuda okuyucuyu kendi yaşadığı yılda yazılan *Beyne'l-Kur'ân ve'l-İlm* adlı esere yönlendirmektedir. Kendi çağdaşı sayılan bir ilim adamı olan James Hopwood Jeans'ın Batı'da akademik çevrelerce kabul edilen teorileri yerle bir eden eserinden

⁸³⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 479.

⁸³⁶ Câsiye 45/13.

⁸³⁷ Kasas 28/88.

bahsetmektedir. Zûrkânî, yazarın *Esrarengiz Evren* adını verdiği bu kitabı okuyucularına tavsiye etmektedir. İlimlerin doğrulanabilir ve yanlışlanabilir olduğuna, Kur'ân'ın böyle bir mekanizmaya arz edilmesinin yanlış olduğuna vurgu yaparak Mısırlı Âlim Abdülazîz b. Halil Çaviş'in açıklamasıyla beşinci i'câz yönünü sonlandırmaktadır.

Altıncı İ'câz Yönü: Islah Siyaseti: Kur'ân'ın insanlığın tüm ihtiyaçlarına cevap verip hidâyete götüren yolları bir ıslah siyaseti olarak değişik vesilelerle bildirmesi, ilahî bir menşei olduğunun en sarîh göstergesidir. Zûrkânî Kur'ân'ın diğer ilahî kitaplardan ayrılan temel vasıflarına bir telmihte bulunarak bu farklılıkların ıslah siyasetinin bir parçası olduğunu vurgulamıştır. Bu farklılıklar ise;

- Kur'ân'ın peyderpey inmesi,
- Gönüllere hoş gelen bir üslûba sahip olması,
- Konu başlıklarına ayrılmadan, her konuya aynı anda temas edebilecek güçte olabilmesi,
- Tevhid gibi önemli mevzuların tekrarının değişik vesilelerle yapılması,
- Gönül ve vicdanla birlikte akıllara hitap etmesi,⁸³⁸
- Karakter eğitiminin örnekleme, kötünden uzaklaştırıp iyiye teşvik etme vs. gibi yollarla verilmesi,
- Emir ve yasakların tüm insanlığın kabulleneceği şekilde gerek farzlardan nafilere uzayan silsileyi kişinin kendi rızasıyla kabullenmesi gerek önce tevhid, iman vs. gibi iman esaslarının sonrasında ibadetlerin farz kılınması gibi aşama aşama tertibi,
- Kur'ân'da hem ruhun hem bedenın ihtiyaçlarının söz konusu edilmesi,
- Dünya ve ahiret hayatını dengeli bir biçimde anlatması,
- Kolaylaştırmanın esas olup zorluğun kaldırılmasıdır.

Zûrkânî son altı maddenin açıklamasında âyetlerden bir hayli yararlanmış olmakla birlikte bilhassa yedinci madde olan emir ve yasaklarda tedriciliğe vurgu yapan maddenin

⁸³⁸ Bk. Bakara 2/170; A'raf 7/179; Enfâl 8/22.

açılımında hadislerden istifade etmiştir. Kütüb-i Sitte’de bulunan hadislere ilaveten Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inden yararlanarak ibadetler hususunda insanların kalplerinin nasıl boyun eğdiğinin örneklerini vermektedir. Aynı özel açıklamayı son maddede yapmamış olmasının temel sebebi olarak kanaatimizce bir önceki konuda ilgili konuya fazla yer ayırmış olmasıdır.

Yedinci İ‘câz Yönü: Gayb Haberleri: Kur’ân-ı Kerîm’in Resûlullah’ın (s.a.v.) bilmesi mümkün olmayan geçmiş, an ve geleceğe dair gayb haberlerini haber vermesi i‘câzının en büyük göstergesidir.⁸³⁹ Zûrkânî, geçmişe ait gayb haberi olarak peygamber dönemi kıssalarından örnek verirken, hâle ait gayba ise cennet, cehennem, melek ve cinlerin varlığına dair örnekler vermektedir. Geleceğe dair gayb haberine ise on örnek vereceğini zikretmekte, fakat onbir örnek vermektedir.⁸⁴⁰ Bunlar Hristiyanların İranlılar’a galip geleceği,⁸⁴¹ Resûlullah’ın (s.a.v.) insanların kötülüklerine karşı özel bir şekilde korunacağı,⁸⁴² Kur’ân’ın tehdîsinden biri olan asla bir benzerinin meydana getirilemeyeceği,⁸⁴³ Kur’ân’ın muhafaza edilip İslâm’ın başarılı bir döneme erişeceği,⁸⁴⁴ henüz Mekke’de ve şartların tam manasıyla olgunlaşmadığı dönemde Müslümanlara galip geleceklerini vaad etmesi,⁸⁴⁵ Hudeybiye Antlaşması’ndan önce Resûlullah’ın Müslümanların başlarını tıraş ederek Mekke’ye emin bir şekilde girdiğini görmüş olduğu rüyanın, şartları ağır olan bu antlaşmayı takiben bir yıl sonra gerçekleşmesinin bildirilmesi,⁸⁴⁶ Mekkeli müşriklerin savaşmayı düşünmeyi dahi güç yetiremeyecekleri bir halde hezimete uğrayacaklarının bildirilmesi,⁸⁴⁷ Mekkeli müşriklere kara bir istikbalin vaad edilmesi ve Bedir Savaşı’nın cereyan etmesi,⁸⁴⁸ Yahudilerin makus talihini haber vermesi,⁸⁴⁹ Yahudilerin dünya hırsları sebebiyle, diğer insanlar gibi ahiretin onlara zarar vermeyeceği inancına rağmen gerçekte ölümü asla istememeleri,⁸⁵⁰ Velîd b. Mugîre’nin

⁸³⁹ Zûrkânî, *Menâhil*, 486.

⁸⁴⁰ Zûrkânî, *Menâhil*, 487-499.

⁸⁴¹ Rûm 30/1-5.

⁸⁴² Bk. Mâide 5/67; Buhârî, “Megâzî”, 31; Müslim, “Cihad”, 79.

⁸⁴³ Bakara 2/24; İsrâ 17/88.

⁸⁴⁴ İbrahim 14/24; Hicr 15/9.

⁸⁴⁵ Bk. Nur 24/55; Sâffat 37/173; Mümin 40/51; Muhammed 47/7.

⁸⁴⁶ Fetih 48/27.

⁸⁴⁷ Kamer 54/45.

⁸⁴⁸ Duhân 44/10-16.

⁸⁴⁹ Âl-i İmrân 3/11-112; A’râf 7/167.

⁸⁵⁰ Bakara 2/95-96.

Bedir Savaşı'nda burnundan yaralanması⁸⁵¹ gibi bazı özel şahıslara ait birtakım olayların haber verilmesidir.

Zürkânî bu maddelerin açıklamasını yaparken İbn Kesîr ve Süyûtî gibi tefsir âlimlerinden ve Kütüb-ü Sitte, *Mu'cemü'l-vasît* ve *Müstedrek* gibi hadis kaynaklarından istifade etmektedir. Müşriklerle ilgili gayb havadislerini bir başlık altında toplaması mümkün olabilirdi, ancak kanaatimizce konunun önemine binaen, hadiseler arasında bazı nüansların olması hasebiyle böyle bir üslubu benimsemiş olmalıdır. Konuyu buradaki i'câz bahsine ilmî manada tarihin, tıbbın ve sosyolojinin desteklediği üç keşiften bahsederek sonlandırmaktadır.

Tarihî manadaki keşfe ait olarak modern tarih ilminin verisine şunu örnek vermektedir. *Aydın Fetih* adlı derginin sahibi Muhibbüddîn el-Hatib (1886-1969) adlı âlimin Tevbe Sûresi 30. âyetiyle ilgili bir açıklamasını aynen aktarmaktadır. O Kur'ân'ın, âyette geçen Üzeyr'in "Allah'ın oğlu" olduğu iddialarının yanlış ve unutulmuş bir gerçeği asr-ı saâdetde gündeme getirmesiyle yeniden hatırladıklarını ve metinlerini gözden geçirmek zorunda kaldıklarını, aslında Üzeyr'i eski Mısırlılar'ın dininden etkilenip yaşadıkları akıl tutulmasının ardından tanrı vasfıyla kabullenirken insan ve bir peygamber olduğunu Kur'ân'dan öğrendiklerini belirtmiştir.⁸⁵²

Tıbbın keşfine verdiği örnek ise Abdülazîz İsmail Paşa'nın (1889-1942) *Ezher Dergisi*'nde yayınlanmış makalesinden olup oruç mevzuudur. Açlığın öfke kontrolü ve organlara zararının olacağını iddia edenlere cevap verdiği makalesinde kısmî açlık ve susuzluğun, protein merkezli mayalanmayla oluşan bağırsak rahatsızlıklarına iyi geldiğini ifade etmektedir. Kilo kontrolünü de sağlayan oruç tansiyonun düzenlenmesine de yardımcı olmaktadır. Şeker hastalığının ilk evresinde ve böbrek iltihabının giderilmesinde orucun faydasını ifade ettikten sonra, kalp rahatsızlıklarına ve kilo sebebiyle oluşan eklem iltihaplarına orucun iyi geldiğini belirtmektedir. Oruç sadece hastalıkların iyileştirilmesinde değil aynı zamanda bu hastalıklara karşı koruyucu hekimlik manasında da bir rol üstlenmektedir. Refah seviyesinin ve bolluğun yüzyıllar boyu artış gösteren bir seyirde olmasıyla beraber, bir sıhhat kaynağı orucun farz kılındığı

⁸⁵¹ Kalem 68/10-16.

⁸⁵² Zürkânî, *Menâhil*, 496.

İslâm'ın bu yükselen grafiği normalleştirecek, en son din olarak gelmesinin de güzel bir tevafuk olduğunu söylemektedir.⁸⁵³ Zürcânî bu zat için merhum tabirini kullanmaktadır. Buna göre bu konuyu 1942'den sonra kaleme aldığı ortaya çıkmaktadır.

Sosyolojik keşfe son sırada yer veren Zürcânî, Ezher Dergisi'nin müdürünün; muhtemelen Ferit Vecdî'nin kaleme aldığı makaleden bahsederek aktarımlarda bulunmaktadır. Toplumların değişimi için öncelikle kendi kendilerini fark edip değişime hazırlanmalarının ardından Allah'ın bu değişim sürecini başlatacağını,⁸⁵⁴ toplumlara dair Yüce Allah'ın değişmez kanunları (sünnetullah) olduğunu,⁸⁵⁵ her toplumun canlı bir varlık gibi bir sonu olduğunu⁸⁵⁶ belirten yazıda sosyoloji ilmine dair usûllerin âyetlerden elde edildiği görülmektedir.

Sekizinci İ'câz Yönü: Uyarı ve Kınama Âyetleri: Allah Teâla bazı âyetlerde Resûlüllah'ın (s.a.v.) zelle denen küçük hatalarına uyarılarda bulunmaktadır. Bu ikazlar Kur'ân'ın Allah katından inzâl eden bir kitap olduğunun en açık delillerindendir. Nitekim kendine yapılan uyarıları Resûlüllah (s.a.v.), Kur'ân'da yer almasını istemeyebilir ve kendinden kaynaklanmış olsa bu âyetleri yok edebilirdi.⁸⁵⁷ İctihadda hata etmenin günah olmadığını belirten Zürcânî, bu durumu üç alanda savunmaktadır. Öncelikli olarak Resûlüllah'ın zelle denilen bu hatası, isyan ve günah içeren bir fiil değil hakkında âyet olmayan ictihada dair bir konuda gerçekleşmektedir. İkinci olarak, itab âyetlerinin amacı Resûlüllah'ı (s.a.v.) kemale ulaştırmak olup, asla onu azarlamak veya cezalandırmak değildir. Böyle bir metodun sergilenmesi de Resûlüllah'ın (s.a.v.) asla bir hata üzerinde sabit bırakılmayacağını ve ondan sadır olan şeylerin de gözetim altında olduğunun bir göstergesi olmaktadır.⁸⁵⁸ Üçüncü olarak Resûlüllah'ın (s.a.v.) hiç tereddütsüz hatasının ardından doğruya yönelmesi ve bir şeyleri gizlemeden açıkça beyan etmesi onun ve Kur'ân'ın masumiyetini ortaya koymaktadır.

İtab âyetlerini yumuşak ve sert üslûplu olarak ikiye ayıran Zürcânî, her iki türü de örneklerle incelemektedir: “Allah, affetsin seni!” (Tevbe 9/43) âyetini, birinciye örnek

⁸⁵³ Zürcânî, *Menâhil*, 497.

⁸⁵⁴ Ra'd 13/11.

⁸⁵⁵ Fâtır 35/43.

⁸⁵⁶ A'râf 7/34.

⁸⁵⁷ Zürcânî, *Menâhil*, 499.

⁸⁵⁸ Zürcânî, *Menâhil*, 501.

vermektedir. Tebük Seferi'ne giderken bazı münafıkların özür beyan edip orduya katılmamasına, gerçeği araştırmadan müsaade etmesi “af” kelimesi kullanılarak nezaketlice uyarılmıştır.

“Yeryüzünde tamamen hükümran olmadıkça hiçbir peygambere esir sahibi olmak yakışık almaz” (Enfâl 8/67) âyetini, ikinciye örnek olarak vermektedir.

Bedir Savaşı esirlerinin akıbetinin, ölüm yerine fidye karşılığı serbest bırakılması ağır bir dille yerilmektedir. Sert uyarının geldiği bu ikinci grup âyetlere Zürcânî, Abese Sûresi'nin ilk âyetlerini de ilave etmektedir. Nüzûl sebebi olarak Abdullah b. Ümmü Mektûm ile Resûlullah arasında geçen durumu zikreden Zürcânî, bu âyetle ilgili başka bir te'vile yönelmemektedir. Dolayısıyla bu olayı gerçekleşmiş bir hakikat olarak kabul etmektedir. Nitekim âyetle ilgili çıkarılması gereken prensibin “Hakk'tan yüz çevirenlerden yüz çevirmek, naif tabiatlı olsa da Hakk'a yönelene yönelmek” olduğunu ifade ederek bahsi sona erdirmesi, bu olayı nüzûl sebebi olarak gördüğünün en önemli delili olmaktadır.⁸⁵⁹

Dokuzuncu İ'câz Yönü: Bazen Vahyin Uzun Bir Bekleyişten Sonra Gelmesi: Âyetler Resûlullah'ın (s.a.v.) sözü olsaydı bazı sıkıntılı durumlarda cevap bekleyen sorularda hemen cevabını verebilir, bu meşakkatten kurtulabilirdi diyen Zürcânî, bu durumun da önde gelen i'câz vecihlerinden olduğunu savunmaktadır. Konuyla ilgili beş örnekten yola çıkarak etraflıca görüşünü desteklemektedir.⁸⁶⁰

- Kiblenin tahvili, istenen ve beklenen bir durum olup, Bakara Sûresi 144. âyetle gerçekleşmiştir.
- İfk hadisesinde Hz. Âişe'nin kendine atılan iftiradan aklanması için beklenen vahiy, Nûr Sûresi 11-26. âyetlerdir.
- Müşriklerden bazılarının ruh, Zülkarneyn ve Ashâb-ı Kehf ile ilgili sorulara “inşaaallah” tabirini kullanmadan “yarın gelin, haber veririm” demesi üzerine vahyin inişinde bir

⁸⁵⁹ Zürcânî, *Menâhil*, 502.

⁸⁶⁰ Zürcânî, *Menâhil*, 503.

kesinti yaşanmış ve bunun sebebi de daha sonra gelen Kehf Sûresi 23-24. âyetlerde bildirilmiştir.

- Ashâb “açıklananı da gizleneni de Allah’ın bilip onunla sorguya çekeceğini” belirten Bakara Sûresi 284. âyetinin nâzil olmasının ardından endişeye düşerek bir ferahlık beklemişler ve ardından Bakara Sûresi 286. âyeti nâzil olmuştur.

- Resûlullah’ın (s.a.v.) münafıkların önde gelenlerinden Abdullah b. Übey’in cenazesine katılması hadisesinden sonra, bunu Hz. Ömer gibi hoş görmeyenlerin bir bekleyişi sadedinde olan ve münafıkların cenaze namazlarının kılınmasını yasaklayan Tevbe Sûresi 84. âyeti nâzil olmuştur. Kendi anlayışından farklı olan Hz. Ömer ve onun gibi düşünenlerin anlayışını destekleyen bir âyeti eğer kendinden sudur etmiş olsa elbetteki imha etmesinin çok basit olacağını ifade eden Zûrkânî, bu son örnekle i’câzın farklı bir yönüne değinmektedir.

Onuncu İ’câz Yönü: Vahiy Alırken Resûlullah’ta (s.a.v.) Görülen Hâller: Öncelikli olarak Resûlullah’ın (s.a.v.) vahyi alıp insanlara ulaştırmadaki acelesine değinen Zûrkânî, konuyla ilgili inen Kıyâme Sûresi 16-19. âyetleri zikretmektedir.

Daha sonra bedensel olarak vuku bulan değişimlerden bahsetmektedir. Fiziksel olarak ağırlaşması, soğuk günlerde bile alnından ter akmasına sebep olan meşakkatin olması, benzinin solması, yüzünün kızarması ve etrafında bir uğultunun işitilmesi gibi halleri hadis rivâyetlerinden⁸⁶¹ de destek alarak veren Zûrkânî, Resûlullah’ın (s.a.v.) bu meşakkat halini yaşamasını ilahî kaynaklı vahiy aldığıının göstergesi olarak ifade etmektedir.⁸⁶²

Onbirinci İ’câz Yönü: Mübâhale Âyeti: Necranlı Hristiyanlarla Resûlullah (s.a.v.) arasında geçen karşılıklı lanetleşmeyi inceleyen Zûrkânî, Necranlılar’ın bundan vaz geçmesiyle sonuçlanan olayı aktarmaktadır. Onların vaz geçmeleri aslında Allah’ın peygamberi olduğunu da kabul etmelerinin bir göstergesi olmaktadır. Âl-i İmrân Sûresi’nde 61 ve 62. âyetlerde bu durum anlatılmaktadır.

⁸⁶¹ Bk. Müslim, “Hudûd”, 13; Tirmizî, “Hudûd”, 8.

⁸⁶² Zûrkânî, *Menâhil*, 505.

Zürkânî, Resûlullah'ın (s.a.v.) kızı (Fatıma) ve kızının ailesinin fertleriyle mübahaleye iştirake hazır oldukları halde Necranlılar'ı temsilen bulunan grubun lideri Uskuf'un antlaşmadan feragat edişini belirten olayı, Neseî'nin *Medârik* adlı tefsirinden alıntı yaparak anlatmaktadır.⁸⁶³ Bu i'câz yönünü: "Yüce Allah seni öfke ve gazabından ve ona sebep olacak her şeyden korusun" şeklinde okuyucuya yaptığı güzel bir duayla bitirmektedir.

Onikinci İ'câz Yönü: Kur'ân-ı Kerîm'in Benzerini Getirmekten Resûlullah'ın (s.a.v.) Aciz Oluşu: Âyetlerden rahatsız olan bazı müşriklerin, Resûlullah'tan farklı bir Kur'ân nakletmesini veya değişiklik yapmasını istediklerini anlatan Zürkânî, bu olaydan Kur'ân'da bahsedildiğini belirtmektedir. Böyle düşünenlere ise Resûlullah'ın (s.a.v.) kendiliğinden değiştirmesinin mümkün olamayacağı, nitekim sadece vahyolunana tabi olduğu, Rabbine asi olduğunda büyük bir günün azabının onu kuşatacağı bildirilmiş ve onun peygamberlik gelmeden önceki halini ve tavrını vurgulayan bir sonuçla Yunus Sûresi 15 ile 16. âyette cevap verilmiştir.

Aralarında peygamberlikten önce neredeyse bir ömür kadar süre geçiren Resûl'ün bunu yapamayacağını anlamamış olmalarını eleştiren Zürkânî, bir benzerinin getirilememesi hadisesinin en büyük mucizelerden biri olduğunu da vurgulamaktadır.

Onüçüncü İ'câz Yönü: Resûlullah'a (s.a.v.) Nispet Edilemeyecek Âyetler: Birçok âyette imana ve indirilen vahye dair peygamberlik öncesinde Resûlullah'ın (s.a.v.) bir bilgisinin olmadığı buyrulmaktadır.⁸⁶⁴ İlk vahye kadar Resûlullah'ın (s.a.v.) yeni bir vahiy beklentisi olmadığı gibi okuma yazması da bulunmamaktadır. Nitekim âyette şöyle geçmektedir: "Bu kitabın sana lutfedileceğini beklemiyordun" (Kasas 28/86).

Ancak vahiyden sonra fetret dönemlerinde iştıyakla Hz. Peygamber'in vahyin gelmesini beklediğini ifade eden Zürkânî, kalbine yerleştiremeden kendinden alınmasından ürperdiğini⁸⁶⁵ de ayrıca belirtmektedir.⁸⁶⁶ Vahyin kaynağı kendisi olsaydı bu endişesine

⁸⁶³ Bk. Hâfızuddîn Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (İstanbul: Kahraman Yayınevi, 1984), 1: 161-162.

⁸⁶⁴ Bk. Nisâ' 4/113; Şûrâ 42/52.

⁸⁶⁵ İsrâ' 17/86-87.

⁸⁶⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 507.

gerek kalmazdı diyen Zürkânî, Resûlullah’a (s.a.v.) nispeti mümkün olmayan âyetlere dair diğer sebebe geçmektedir.

İnsan psikolojisinin yüceltmeye ve değer görmeye meyilli yaratıldığından bahsederek Resûlullah’ın peygamberlik değil de ulûhiyyet iddiasında olması gerektiğini vurgulamaktadır. Oysa o her fırsatta beşer olduğunu tekrarlamış, âyetler de onu desteklemiştir. Zürkânî, son cümlesini destekleyen İsrâ’ Sûresi 90-93 âyetlerini vererek bu i‘câz maddesini sonlandırmaktadır:

Ondördüncü İ‘câz Yönü: Kur’ân’ın Tesiri ve Başarısı: Son i‘câz şekli olarak kaleme aldığı bu konuyu âyetlerin insanlar üzerindeki eşsiz ve hâkimiyeti altına aldığı güçlü tesiri olarak açıklamaktadır. İnsanlığın adetlerinden ve geleneklerinden vaz geçip normal hukuk sistemine bile dikkat etmediği kadar Kur’ân’ın hükümlerine boyun eğmesi bu i‘câzın yaşayan şahidi olmaktadır. Kur’ân’ın aynı anda iki başarıya sahip olduğunu belirten Zürkânî, birincisinin genç yaşta olanları eğitimden geçirip terbiye etmek, ikincisinin yaşlıları eski kalıplaşmış inançlarından ayırarak cebir olmaksızın vicdanlarına nüfûz etmek şeklinde beyan etmektedir.⁸⁶⁷ Kur’ân’ın vicdan ve ruhların dirilişine sebep olan bir gücünün olmasını da kendini “ruh” olarak tanımlamasına,⁸⁶⁸ “hayat” ve “nur”a benzetmesine⁸⁶⁹ bağlamaktadır. Kendi zamanının şartları kanaatimizce böyle bir tefsire yönelmesini gerekli kılmaktadır. Arap diline hâkim olanların bu başarıyı üslûbundan anlayabileceklerini, Arapça’yı bilmeyenlerin de tarihten istifade ederek buna muttali olacaklarını beyan etmektedir.

Kur’ân düşmanlarının etkilendiğini gösteren vak‘alardan örnek veren Zürkânî, “Bu Kur’ân’a kulak vermeyin. Bastırmak sebebiyle o okunurken gürültü yapın” (Fussilet 41/26) âyetiyle, müşriklerin dinlediklerinde etkilendiklerini bildikleri için nasıl tepki vermeleri gerektiği planlarını izah etmektedir.

Hz. Ömer’in Müslüman oluşu birçok yerde bilindik olacağından Evs kabilesi lideri Sa’d b. Muâz’ın Müslüman oluşunu anlatmaktadır.⁸⁷⁰ İslâm’a karşıyken Müslüman olur olmaz

⁸⁶⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 509.

⁸⁶⁸ Bk. Şûrâ 42/52.

⁸⁶⁹ Bk. Mâide 5/15; En‘âm 6/122.

⁸⁷⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 510.

İslâm'ın savunmasında en seçkin kişiler arasına girmeleri Kur'ân'ın etkisinin bariz örneklerindendir.

Zürkânî, Kur'ân'a gönül verenlere etkisiyle alakalı olarak fiil ve faaliyet gruplandırması yaparak, öncelikle Müslümanların Kur'ân okuma konusundaki yarışlarından bahsetmektedir. Sahâbenin etrafında arı uğultusuna benzer bir sesi seher vaktinde evlerinin önünden geçen birinin duyduğuna dair rivâyetlerden bahsetmektedir. İkinci olarak Kur'ân'dan alınan emirlerle önceki yanlışları terk ederek harikulade bir ümmet olarak var olmalarından bahsetmektedir. İbnü'l-Cevzî de eserinde ümmet-i Muhammed'in burada yer alan özelliklerinden ve diğer ümmetlere benzer ve onlardan ayrılan yönlerinin neler olduklarından söz etmektedir.⁸⁷¹ Üçüncü olarak da Kur'ân'ın öğretilerini savunurken canları pahasına gayret gösterdiklerini zikretmektedir. Son olarak 23 yıl kadar bir zamanda ölü Arap toplumunu diriltten ve peygamberin ölümünden sonra da dünyanın dört bir yanına yayılmayı amaç edinen Müslümanlara yaptığı tesiri açıklamaktadır.

Menâr Tefsiri'nden alıntı yapan Zürkânî, Resûlullah'ın Kur'ân okurken gönüllere imanı yerleştirmesini, diğer ilahî dinlerde olmayan bir mûcize olarak gördüğünü ifade etmektedir.⁸⁷² Yahudilerin başıboş kaldıkları anlarda, putperestliğe dönüş arzularını ve fiillerini anlatan âyetleri⁸⁷³ serd ettikten sonra Hudeybiye Antlaşması'nın yapıldığı ve Kur'ân'da bahsedilen ağaç olmasına rağmen Müslümanların giderek kutsallık atfetmeleri üzerine ağacın kesilmesinin çok anlamlı bir örnek olduğunu anlatmaktadır.⁸⁷⁴

Zürkânî, tartışmaya açık olan i'câz yönleri olarak genel usûl kitaplarında yer verilen i'câza dair on maddeyi ayrıca sıralamaktadır. Fesâhat ve belâgatla alakalı ve içiçe bahsedilmiş diye ifade ettiği bu maddeleri Kurtubî'den aldığını ifade etmektedir.⁸⁷⁵ Nitekim Zerkeşî'de de aynı maddeler verilmektedir.⁸⁷⁶ Oyza Zürkânî, farklı bir bakış açısı getirip bunu âyetlerle destekleyerek bu vahyin özellikle de Resûlullah'tan kaynaklanamayacağını söyleyip farklı i'câz örnekleri vermektedir.

⁸⁷¹ İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 481-486.

⁸⁷² Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 169.

⁸⁷³ A'râf 7/138-149.

⁸⁷⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 512.

⁸⁷⁵ Bk. Kurtubî, *Câmi'*, 1: 73.

⁸⁷⁶ Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 104-114.

Zürkânî bu maddenin sonunda “sarfe” meselesine değinmektedir. “Muhataplarının imkân ve olanaklarının elinden alınarak Kur’ân’a karşı koymasının engellenmesi” olarak tanımladığı “sarfe” görüşüne katılmadığını çeşitli hususlarla destekleyerek dile getirmektedir. İmkân ve olanakların yetersizliği, şartların olgunlaşmayışı, ani bir engelin ortaya çıkması veya meydan okumaya ilgisiz kalmaları sebepleriyle Kur’ân’a cevap veremedikleri manasına gelen “sarfe” iddiasında bulunanları sert bir dilde eleştiren Zürkânî, Kur’ân’ın belâgatine dolayısıyla da i’câzına hâlel getiren bu görüşü ve sahiplerini kınamaktadır. Çünkü karşısındakini aciz bırakmak manasına gelse de sanki gücü varmış da birtakım sebeplerle bu gücü kullanamıyormuş anlamını içeren “sarfe” kelimesi, kabullenmesi mümkün olmayan bir durumdur.

Tarihî olaylara bakıldığında Resûlullahla (s.a.v.) müşrikler arasında yirmi yedisi gazve, kırk sekizi seriyye olmak üzere yetmiş beş kez muharebe meydana gelmesi, davasından vaz geçirmek için ikna çabalarının olması, Müslümanlara psikolojik ve fiziksel şiddet uygulayıp tek yumruk olarak hareket etmeleri, İslâm ile savaşıma ve Kur’ân ile mücadele etme hususunda geri kalmadıklarını veya sonradan bir engelin ya da tembelliğin vuku bulmadığını göstermektedir.⁸⁷⁷

Mebâhis’te rastlamayıp Zerkeşî’de de fark ettiğimiz “sarfe”, Zürkânî’de kesin bir dille reddedilmektedir. Hatta bu görüşün sahipleri olarak nitelendirilen Mutezile’den Nazzâm (ö. 231/845), Ehl-i Sünnet’ten Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve Şia’dan Şerîf el-Murtazâ’ya (ö. 486/1044) İslâm’ı savunmaları beklenirken böyle yorumlamalarının İslâm düşmanları tarafından uydurulmuş olarak onlara atfedildiğini de iddia etmektedir.⁸⁷⁸ Zürkânî’ye göre hem onların âlim vasfında olması hem de Kur’ân’ın tehaddî ve i’câzının birçok yönünün âyetlerde açığa çıkması, bahsi geçen âlimlerin bu görüşlere sahip olamayacağının en temel göstergeleridir.

Kur’ân ve i’câz kavramları Zürkânî’yi ilmî bakımdan heyecanlandıran konular olmaktadır. Nitekim en küçük bir eleştiriye ya da karalamaya fırsat vermemesi durumu izah etmektedir. Fakat bunu yaparken üslûbunu bozmadan, Müslüman ile âlim sıfatını

⁸⁷⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 515.

⁸⁷⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 517.

zedelemekten ve bu sığata bir halel gelmesine müsaade etmeden yapması Zürcânî'nin genel üslûbuyla uyuşan bir durumdur.

İ'câz maddesinin son madde olmasının sebebini II. Dünya Savaşı'ndaki kâğıt ve matbaa krizi olarak açıklayan Zürcânî, kıssa, mesel ve cedel bahislerini de ele almayı planladığını, ancak bununla iktifa etmek durumunda kaldığını belirtmektedir. İ'câz konusunda bir kitapçık yazmaya karar verip vaz geçmesini de yine bu krize bağlamaktadır. Kitap yazmayı düşünmesine sebep olarak da i'câzı yok saymaya yönelik yazılan yirmi iki sayfadan müteşekkıl *Kitâbu Hüsnî'l-İ'câz fî İbtâli'l-İ'câz* adlı risaleyi göstermektedir. Adı geçen risaledeki iftira ve karalamalara cevap vermesi gerektiğini hissetmesine rağmen, kâğıt darlığı sebebiyle bundan vaz geçtiğini ifade etmektedir. Hem konunun kendisi hem de bu konuda serd edilen şüpheler ve onlara verilmesi gereken cevaplar ona göre burada zikrettiğinden çok daha fazladır.⁸⁷⁹ Kitabını tamamladığı için Allah'a hamd ederek ve sevabını niyaz edip tüm Müslümanlara dua ederek bu mebhasa hüsn-i hitâm yapmıştır.

2.2.9. İ'câz Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar

Zürcânî konu sonunda eleştiri ve cevaplara yer vermektedir. Genel üslûbuna uygun olarak toplu bir şekilde bu eleştiri ve cevaplarını sunmaktadır. “Sarfe” ile ilgili iddiaya ayrı başlıkta yer vermek üzere toplam sekiz iddiaya cevap vermektedir.

- Araştırmacıların bazıları **Kur'ân'ın tek i'câz cihetinin “sarfe” olduğunu** iddia etmektedirler. “Sarfe” Kur'ân'ın, Arapların beşerî belâğat gücünü aşmaması ve bununla birlikte Allah'ın, Arapları Kur'ân'la muaraza yapma yeti ve isteklerinden alıkoymasıdır. Nitekim insanoğlu bazen irade ve kudreti dâhilinde olsa da bazı yapabileceği şeyleri ortam ve şartların yeterince tamamlanamaması, tembelliği, bir maniyle azminin ve şevkinin kırılması, imkân ve vesilelerini ortadan kaldıracak ani bir hadisenin başına gelmesi gibi nedenlerle ifa edememektedir. Azmi ve iradesi bu işe tam manasıyla yönelmişken üzerindeki negatif güç ile takati engellenmiştir. Nitekim Arapların Kur'ân'a karşı düellodan alıkonulmaları Kur'ân'ın belâğat yönüne erişememiş olmalarından değil şu üç durumdan biri sebebiyle gerçekleşmektedir:

⁸⁷⁹ Zürcânî, *Menâhil*, 527.

- i. Kur'ân'a meydan okuyacak etkenlerin Araplarda tamamen oluşmaması.
- ii. Kur'ân'a karşı koymaya yeterince ilgi göstermemeleridir. Zaman ve şartlar oluşsa bile tembelliklerinden bu işe kalkışmamışlardır.
- iii. Herhangi bir ani durum onların edebî kabiliyetlerini etkisiz hale getirmiştir. Gayret ve iradeleri bu işe yönelmesine rağmen normal şartlar onları bu düellodan uzaklaştırmıştır.⁸⁸⁰

Zürkânî bu yorumlama şekliyle “sarfe” iddiasının Ehl-i sünnet âlimlerinden Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye (ö. 418/1027), Mu'tezile'den Nazzâm'a (ö. 231/845) ve Şia'dan eş-Şerîf el-Murtazâ'ya (ö. 486/1044) ait olduğunu belirtmektedir. İddiadan anlaşılması gerekenleri cevabından önce detaylıca sunmaktadır. Zikri geçen âlimlere nispet edilen bu üç faraziyeye bakıldığında “sarfe”nin Araplar'ın Kur'ân'ın belâğatına erişememelerinden değil, aksine ilk iki faraziyeye göre Arapların gerekli ehemmiyeti bu düelloya vermemelerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Eğer gerekli gayret gösterilse buna ulaşacakları anlaşılmaktadır.⁸⁸¹ Son faraziyede ise Arapların Kur'ân karşısındaki acizyetleri ifade edilse de Zürkânî'ye göre bu dış mihraklıdır. Yine bu üçüncü faraziyeye göre de diğerlerinde olduğu gibi engel aşıldığında Kur'ân'ın bir benzerini getirmeleri mümkün olmaktadır.

Zürkânî bu üç faraziyeye ayrı ayrı cevap vermektedir. İlk faraziyeye cevap olarak Arapları düelloya sevk edecek birçok etkenin tarih kaynaklarında yer aldığını belirtmektedir. Birçok kez meydan okuma âyetleri nâzil olmasına rağmen Arapların buna karşılık verememesinin mümkün olamayacağını belirttikten sonra beyan becerileri, gurur ve hırsla dair haklarında birçok darb-ı mesel olan Arapların bu meydan okumadan sonra muhakkak muârazada bulunmaları gerektiği sonucunu çıkarmaktadır. Zürkânî, Kur'ân'ın Arapların hasetlerini kışkırtması ve hem kendilerini hem babalarını dalaletle yargılaması,⁸⁸² yanlış inanç ve değişmez âdetlerine adeta savaş açmasına rağmen buna

⁸⁸⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 514.

⁸⁸¹ Zürkânî, *Menâhil*, 514.

⁸⁸² Bk. Enbiyâ 21/54.

karşılık vermemelerinin beklenemeyeceğini bildirdikten sonra ikinci faraziyenin cevabına geçmektedir.⁸⁸³

İkinci faraziyeye de tarih kaynaklarının şahitlik ettiğini belirten Zürcânî, Kur'ân davetini bitirmeye çalışan Arapların tek bir vücut, tek bir yumruk gibi hareket edip denemedikleri hiçbir usûlün kalmadığını beyan etmektedir. Resûle ve ashabına eziyet edip amcası Ebû Talib'i tehdit ettiklerini de ekleyen Zürcânî, ilişkileri tamamen kesip Müslümanları boykot ettiklerini hatırlatmaktadır. Resûlüllah'a (s.a.v.) krallık, sözünün üstüne söz söylememe, mal ve hastaysa en değerli doktorları getireceklerine dair cazip teklifler sunduklarında, kabul görmediğini anlayınca, bu kez karşılıklı dalkavukluk ve pohpohlamayı teklif olarak sundular. Daha da ileri gidip bir yıl O'nun dinine, bir yıl da Arapların dinine karşılıklı olarak girmeyi⁸⁸⁴ teklif ettiklerini bildiren Zürcânî, ibadet ederken Resûlüllah'ı (s.a.v.) ve ashabını zor durumda bıraktıklarına ve işkence yaptıklarına telmihte bulunmaktadır. Onu sihirbazlıkla, şairlikle, delilikle ve kâhinlikle suçlayıp karalamalarını⁸⁸⁵ da hatırlatan Zürcânî, hac ve umre mevsimlerinde Mekke'ye gelen yabancıların huzurunda Müslümanları rezil etmek için ellerinden geleni yaptıklarını ve işkencelerin dozu arttığında hicrete sebep olduklarını ilave etmektedir. Resûlün hicretinden önce plan ve tuzaklarının olduğunu⁸⁸⁶ belirtip hicretten sonra da Müslümanlara ezâ ve cefâ ettiklerini kırk sekiz seriyye ve yirmi yedi gazve olmak üzere yetmiş beş kez savaşa zorladıklarını vurgulamaktadır. Zürcânî, tüm bunlardan sonra Arapların tembellik yapıp Kur'ân'a ve onu getiren nebiye muârazada bulunmayı önemsemeyip tembellikte bulundukları faraziyyesinin anlamsız olduğunu ifade etmektedir.⁸⁸⁷ Müslümanlara gösterilen bu kin ve öfkenin daha önceden var olmadığını İslâm ile birlikte ortaya çıktığını belirten Zürcânî, bunu daha önceki bir düşmanlığa bağlamanın cahillik olduğunu belirtmektedir. Arapların Müslümanlara olan bu taşkınlıklarının sebebini Kur'ân'da değil de yeni inancın gelmesinde arayanlara da iki yönden hatalı olduklarına dair uyarıda bulunmaktadır. Birincisi müşriklerle aynı ortamı paylaşan Ehl-i kitapla aralarında bir husumetin olmamasıdır. İkincisi ise Kuss b. Sâide ve Ümeyye b. Ebi's-Salt gibi hanif şairlerin inancına dokunmayıp, Allah'ı öven şiirlerini

⁸⁸³ Zürcânî, *Menâhil*, 514.

⁸⁸⁴ Bk. Zümer 39/64.

⁸⁸⁵ Bk. Enbiyâ 21/5; Sâffât 37/36; Duhân 44/14; Zâriyât 51/39; Tûr 52/29.

⁸⁸⁶ Bk. Enfâl 8/30.

⁸⁸⁷ Zürcânî, *Menâhil*, 515.

değerli görmeleridir. Bunun sebebini Kur’ân’ın diğer şiirlerde olmayan belâğat yönünün etkileyici ve üstünlüğüne bağlayan Zürcânî, bir delil olarak sunduğu “Beni kavmime götürecek bir insan yok mudur? Çünkü Kureyş Rabbimin kelâmını tebliğ etmeme mani oldu”⁸⁸⁸ hadisinde “Rabbimin kelâmını tebliğ etmeme” ifadesine dikkatleri çekmektedir. “Amel etmek değil” de “kelâmı tebliğ etmek” Zürcânî tarafından Araplar için kışkırtıcı ve savaş sebebi bir durum olarak tasvir edilmektedir. Nitekim Hz. Ömer ve bazı sahâbelerin Müslüman oluşunu da direkt olarak bu kelâmdan etkilenmelerine bağlı olduğunu belirterek diğer faraziyeyle cevap vermektedir.

Zürcânî bu son faraziyeyle cevap verirken böyle bir durumun gerçekleşmesi durumunda hangi sahneyle karşılaşmış olacağımızı tasvir ederek dikkatleri açıklamasına toplamaktadır. Nitekim Arapların kendi acizliklerini ve Kur’ân’ın i’câzını idrak etmeleriyle muârazadan vazgeçmiş olmayıp dışarıdan bir etkenle beyan kabiliyetleri ellerinden alınmış olsaydı tüm bu etkenler bir araya geldikten sonra kalkışmış oldukları bu muârazada aniden karşılaştıkları şeylerden dolayı şaşkınlıklarını belirtip özür beyan ederlerdi. Kur’ân âyetlerinin itibarını gölgelemek için de bu ânî özür durumunu kullanıp eski kelimalarına yeniden dönüp Kur’ân’ın i’câzını görmezden gelerek muârazaya devam ederlerdi. Ayrıca Kur’ân’ın i’câzı olmayıp sürpriz bir etkenle beyan kabiliyetleri kaybolmuş olsaydı âyetlerin nüzûlünden sonraki Arapların fesahat ve beyan kabiliyetleri nüzûlden öncekinden daha zayıf olurdu. Asr-ı saâdetten bugüne kadar da edip ve âlimler, Arapların Kur’ân’ın i’câzı meselesindeki yalan iddialarını bu durumun vaki olması hasebiyle açıklamakla meşgul olurlardı. Oysa böyle bir durumun gerçekleşmediğini belirten Zürcânî, “sarfe” görüşüyle buna bağlı olan diğer tüm gerekçelerin de batıl olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁸⁹ Zerkeşî’ye göre Araplar belâğatta ehil olsalar da onlara yirmi üç yıllık bir zaman verilmesine rağmen Kur’ân’ın mislini oluşturamamışlardır.⁸⁹⁰

Zerkeşî, İsrâ’ Sûresi 88. âyetinin, Nazzâm’ın “sarfe” iddiasını hükümsüz kıldığını söylemiştir. Ona göre bu âyet, müşriklerin güç yetirmelerine rağmen Kur’ân’ın mislini getiremediklerine delildir. Yetenekleri ellerinden alınmış olarak bir araya toplanmaları; ölümlerin toplanmasını andırırdı ki bu da âyette geçen “birbirlerine destek vermelerine

⁸⁸⁸ Ebû Dâvûd, “Sünne”, 20; Tirmizî, “Sevâbu’l-Kur’ân”, 24.

⁸⁸⁹ Zürcânî, *Menâhil*, 516.

⁸⁹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 102.

rağmen yapamayacaklarını anlatan” ciddi bir acziyeti ifade etmezdi.⁸⁹¹ Zürkânî daha sonra Velîd b. Mugîre vb. müşriklerin Kur’ân’ın beyanından etkilendiklerine dair şahadetlerinin i’câza dair bir üstünlük kattığını belirtmektedir. Günümüzde hala i’câz yönlerinden bahsedilmesi de i’câza dair ayrı, canlı bir şahittir.

“Sarfe” iddiasının yukarıda zikri geçen ve Kur’ân’ı savunmaları beklenen üç âlime dayandırılmasını hayret ve esefle karşıladığını belirten Zürkânî, bunun üzerine yeni şüpheler ortaya çıkaran bir durum olmasını da ayrıca üzüntüyle karşıladığını vurgulamaktadır. Son olarak ise “sarfe” görüşünün bu üç âlime nispet edilmesinin İslâm düşmanları tarafından atılmış iftira olabileceği varsayımı üzerinde durmaktadır. İ’câzın apaçık ortada olması ve bu âlimlerin engin ilimlerini de bu varsayımına delil olarak sunmaktadır.⁸⁹² Ancak gerçeğin şahıslara göre değil, sağlam delillerle bilinebileceğini ifade ederek kendi varsayımına bir yanılğı payı bırakmaktadır.

• Zürkânî geri kalan yedi eleştiri ve cevabından önce genel bir hatırlatma yaparak konunun anlaşılacak kadar açık-seçik olduğunda tekrara girmeyeceğini, fakat ihtiyaç duyduğunda bazı meseleleri tekrar edebileceğini belirtmektedir. Buradaki eleştirilere neden yer verdiğini de şu kısa açıklamayla dile getirmektedir. Üniversite, basın-yayın ve değişik yerlerde değerli görülen, fakat İslâm düşmanları tarafından elde edilen kişi ve öğrenci gruplarının yaydığı tahripkâr düşüncelerden toplumu temizlemek ve beraberliği güçlendirmek için bu faaliyete girdiğinden bahsetmektedir. Okuyucunun tam donanımlı olmayı istemesi durumunda i’câz konusundaki eleştirilere kitabının üçüncü, yedinci ve onaltıncı bölümlerine müracaat edebileceklerini belirtmektedir. Bu bölümler sırasıyla vahiy, Mekkî-Medenî ve üslûbu’l-Kur’ân konularını içermektedir. Bu girişten sonra ilk şüphe ve cevabını işlemeye başlamaktadır. Hz. Muhammed (s.a.v.) **Rahip Bahîra’dan vahyi alıp birçok şeyi ondan öğrenmiştir.** Kur’ân da bu karşılaşma ve öğrenmenin sonucudur. Zürkânî bu eleştiriye sekiz açıdan cevap vermektedir. İlk olarak bunun delilsiz ve sınırları belli olmayan dolayısıyla kabul edilemeyecek bir iddia olduğunu belirten Zürkânî, bu öğrenimin nerede, ne zaman ve ne içerikte gerçekleştiğini tarihî vesikalarla ispatlamaları gerektiğini sorgulamaktadır.

⁸⁹¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 105.

⁸⁹² Zürkânî, *Menâhil*, 516.

İkinci olarak tarihî kaynaklardan ticaret için Resûlullah'ın (s.a.v.) biri dokuz, diğeri on iki yaşındayken Şam'daki Busrâ çarşısına iki kez gittiğinden başka bir bilgi yoktur. Bu yolculukta da ne Bahîra'dan ne de başkasından bir şey öğrenmediğini belirten Zürkânî, ilkinde amcası Ebû Talib, ikincisinde de Hz. Hatice'nin hizmetçisi Meysere olmak üzere her iki yolculukta da şahitleri olduğunu belirterek, meşhur Bahîra ile ilgili hadiste⁸⁹³ bile senedinin müşküller içerdiğini vurgulamaktadır.⁸⁹⁴ İlgili rivâyetlerin hiçbirinde inanç, ibadet ve ahlaka dair Bahîra'dan Resûlullah'ın (s.a.v.) tek bir kelime dahi duyduğuna rastlanmadığının altını çizerek, iddia sahiplerinin haktan yüz çevirmelerini yadırgamaktadır.

Üçüncü olarak amcasına çocuğun ileride büyük bir insan olacağını müjdeleyen biri hakkında, vahyin öğretmeni olduğunun iddia edilmesinin çelişki barındırdığını bildirmektedir.

Dördüncü olarak bir varsayımdan hareket eden Zürkânî'ye göre İslâm'ın kaynağı Bahîra olsaydı, nübüvve de elbette o daha layık olurdu.⁸⁹⁵

Beşinci olarak genel usûller çerçevesinde bir öğrencinin, öğretmenin yanında öğrenimini tamamlaması ve tüm dünyanın üstadı olacak şekilde olgunlaşması bir rahiple iki kez karşılaşmasıyla mümkün olmamaktadır. Zürkânî, bu karşılaşmalarda ticaret yapma zorunluluğu gibi bir mükellefiyetinin olmasını da negatif bir etken olarak görmektedir. Tarih kaynaklarında sadece iki kez karşılaşıldığına dair net bir bilgi olmamakla birlikte,⁸⁹⁶ genelde vesikalara yansıyan toplam iki karşılaşmadan bahsedilmesinden hareketle Zürkânî, böyle bir savunma metodu kullanmıştır.

Altıncı olarak Rahip Bahîra'nın yöneldiği dinin -özellikle de tahrif edilmesinden sonra ilkelerinin Kur'ân ve hidâyetine kaynaklık kabul edemeyeceğini belirten Zürkânî, okuyucuyu tam olarak sayfa ve bölüm ismi vermeden eserindeki önceki açıklamalarına yönlendirmektedir.

⁸⁹³ Bk. Tirmizî, "Menâkıb", 3.

⁸⁹⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 518.

⁸⁹⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 518.

⁸⁹⁶ Bk. Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 2: 24-29. Rahip Bahira ile karşılaşılması olayını anlatırken Beyhakî, İbn İshak'a dayanmıştır.

Yedinci olarak bu iddia sahiplerinin ayrıca “Kur’ân kendi dönemini yansıtan sadece tarihî bir eserdir” iddiasında da bulunduklarını belirten Zürkânî, onları bir kez olsun Kur’ân’ı insaf ve tefekkürle okumaya davet etmektedir. Bu okumanın sonunda anlayacakları şeyin kendilerinin o dönemde kâmil bir üstada ihtiyaç duyarken böyle mükemmel bir kelâma üstadlık yapacak birinin yine onlardan olduğunu artık iddia edememeleridir.

Sekizinci olarak bu iftiranın az da olsa bir doğruluk payı olsaydı, Resûlullah’ın (s.a.v.) kavminin bundan memnuniyet duyacağını belirten Zürkânî, dindar ve aklı başında Hristiyanların Rahip Bahîra’nın bu konuda üstadlık yapamayacağını kabul ederek, bu iddia sahiplerinin düştüğü yanılgıya düşmediklerini bildirmektedir. Ancak Hristiyanların da bu saçmalığın farkına varıp “Kur’ân’ı beşerden öğrendiğini iddia etme” arzusunu içlerinde barındırdıklarından, bu kez ismi belli olmayan bir Rum demircinin peygambere üstadlık yaptığı iftirasında bulunduklarını vurgulamaktadır. Ancak bu demircinin mükemmel bir Arapça konuşmasının mümkün olamayacağını ileri süren Zürkânî, onların bu iddiasının da bu şekilde asılsız olduğunu açıklamaktadır. Bu savunmasını destekler mahiyette Nahl Sûresi 103. âyetini delil getirerek iddiayı sonlandırmaktadır. İbnü’l-Cevzî’nin de Kur’ân’da geçen bazı kelimelerin başka dillerden olup sonradan “muarreb” olduğu, dolayısıyla Arapça’dan başka bir dilin Kur’ân’da olamayacağını savunan görüşe yer vermesi, Zürkânî’nin savunmasını desteklemektedir.⁸⁹⁷

● **Resûlullah’ın** verdiği haberlerin ve getirdiği **vahyin kaynağının kendisi** olduğunu iddia edip aşırı giderek 1412-1431 yıllarında yaşamış Fransa’da **Jeanne d’Arc ile aralarında bir benzerlik** kurmak istemişlerdir. Tarih sahnesinde yer alan bu kız, ailesinin evindeyken vatanını kurtarmak üzere görevlendirildiğine inanmaya başladı. Kendisini savaşa davet eden vahyin sesini işittiğine kani oldu. Ordunun başında kumandanlık edip kahramanca savaşmasının ardından zaferi tattığı gibi bir zaman sonra yenilgiyi de görerek esir düşmüş ve yine savaş meydanında kahramanca mücadele ederken ölmüştür. Kilise onun kutsallığını ilan etmiştir. Bu iddiaya Zürkânî beş açıdan cevap vermektedir. İlk olarak hayalî olmayıp hakîkî manadaki vahye dair eleştiri ve cevaplarını üçüncü bölümde verdiğini belirtmekte ve okuyucuyu oraya yönlendirmektedir.

⁸⁹⁷ İbnü’l-Cevzî, *Fünûnü’l-efnân*, 343-344.

İkinci olarak eserin son konusu i‘câzü’l-Kur’ân bahsindeki on dört vechin insaflı bir okumayla gözden geçirilmesi halinde bu eleştiriye cevap olacağını bildirmektedir. İnsanın güç ve yeteneklerinin sınırlı olup sıradan doğa yasalarını aşmasının mümkün olmadığını vurgulayarak mucize mahiyetindeki vahyin tek hâkiminin Allah olduğunu tekrarlamakta ve bu konuda peygamber de dâhil hiç kimsenin bir yetkisinin olmadığını belirtmektedir.⁸⁹⁸

Üçüncü olarak Jeanne d’Arc ile ilgili bir tahlil yapan Zürkânî, Fransa’daki karışıklık ve savaşlar nedeniyle onun sınırlarının bir hayli yıprandığını ve ailesinden, çevresinden duyduğu hurafelerden de bir hayli etkilendiğini belirtmektedir. Bu hurafelerden biri de azize genç bir kızın Fransa’yı düşmanlarından kurtaracağı inanışıdır. Onun engin bir hayal gücü olduğunu da ekleyen Zürkânî, çocukluğundan beri kraliyet tacını alıp ülkesini kurtardığını hayal ettiğini de vurgulamaktadır. Kendi beldesine saldırıldığında bu hayalî durumun kontrol edilemez bir inanca dönüştüğünü belirten Zürkânî, Bahâullah (ö. 1850) ve Ahmed Kâdıyanî (ö. 1908) gibi nice hayale kapılmış boş iddia sahiplerine bu ümmetin şahit olduğuna atıfta bulunmaktadır.⁸⁹⁹ Resûlullah’ın (s.a.v.) sınırları bozulmuş, histerik biri olmadığını, aksine vakur, akl-ı selim sahibi, gönlü sabit ve duyguları normal biri olduğunu belirtmektedir. Aşırı duygusallığı ve hayalperestliği şairlikle aynı çerçevede gören Zürkânî, Resûlullah’ta (s.a.v.) böyle bir halin olamayacağını, kendilerine uyanların ancak haddi aşan azgınlara olduğu şairlerin konumu ile nebinin konumunun asla bağdaşmayacağını Şuarâ Sûresi 224-227. âyetlerinden örnek vererek açıklamaktadır. Hz. Peygamber’e (s.a.v.) şiir öğretilmediğini vurgulayan Yâsin Sûresi 69. âyetine de yer vererek bu durumu ispat etme gayretindedir. Zürkânî sahâbenin heyecan ve aşırı duygusal tavırlarında onları hakikate ve mutedil olmaya davet etmekte olduğunu asr-ı saâdetten birkaç örnekle açıklamaktadır.⁹⁰⁰ Bu örneklerden birinde ölen bir çocuğun cenazesini işittiğinde Hz. Âişe’nin duygu yoğunluğuyla “Ne mutlu ona ki hiçbir kötülük işlemedi (Cennetlik oldu)” sözlerinden dolayı Resûlullah’ın onu uyardığını, cennetlik ve cehennemliklerin daha dünyaya gelmeden belirlendiğini ve bunun Allah indinde olduğunu belirttiği⁹⁰¹ rivâyeti aktarmaktadır. Rivâyete dair açıklamada bulunan Zürkânî, Müslüman çocukların öldüğünde cennetlik olduğuna dair ilahî bilginin Resûlullah’a daha

⁸⁹⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 519.

⁸⁹⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 520.

⁹⁰⁰ Bk. Zürkânî, *Menâhil*, 520-521.

⁹⁰¹ Müslim, “Kader”, 31.

sonra geldiğini ve bu bilgi gelmeden önce heyecana kapılmayıp etrafına yaptığı açıklamanın ne kadar akl-ı selim olduğunu vurgulamakta, böyle bir hale sahipken Jeanne d’Arc ile mukayese edilmesinin anlamsız olduğunu yinelemektedir.

İddiayı dördüncü açıdan irdeleyen Zürkânî, Jeanne d’Arc’ın kendi ilhamlarının ve hayallerinin ilahî bir vahiy olmasıyla ilgili genel kabul görmüş bir delil getiremediğini belirterek Resûlullah’ın bu konuda binlerce delili olduğunu vurgulamaktadır.

Son olarak iddiaya başka bir açıdan eleştiri getiren Zürkânî, Jeanne d’Arc’ın toplumu ıslah etmeye yönelik bir duruşunun olmadığını, sadece dönemindeki savaşı alevlendirip tüm mahlûkatın sahip olduğu yaşama içgüdüleriyle vatanının varlığını idame arzusunda olduğunu kısa bir sürede bu alevin sönüp tarihte savaştaki cesaretinden başka kalıcı bir iz bırakmadığını belirtmektedir. Resûlullah’ın ise toplumu inşa ve ihya hareketiyle huzur ve saadeti tüm insanlık için tesis eden bir davaya sahip olduğunu ve yeryüzünde ebedî bir etkiye sahip olduğunu bildirmektedir. Bu eleştiriye bitirirken her iki şahsiyet arasındaki mukayeseye, kendisine hayat verilip aydınlıkta yürüyen kimse ile karanlıkta kalıp bir türlü oradan çıkamamış kimsenin farklılığını En‘am Sûresi 122. âyetiyle bir telmihte bulunarak açıklama getirmiştir.

● Zürkânî, **Varaka b. Nevfel** ile karşılaşmış Resûlullah’ın (s.a.v.) ondan öğrendiklerinin **Kur’ân’ın kaynağı** olduğunu iddia edenlere diğer eleştirilere verdiği cevapların benzeriyle mukabelede bulunmaktadır. Geçerli bir delilleri olmadığını belirtip aksine aleyhlerine delil olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim ilk vahiy geldiğinde Hz. Hatice ile Varaka’ya gidip, vahiy getirenin Hz. Mûsâ’ya gelen Nâmûs-u Ekber olduğunu, kavminin onu yurdundan çıkaracağını, yaşlı olmasa ona yardım edeceğini haber aldığı sahih rivâyette⁹⁰² iddiaya dair en ufak bir ize rastlanmamaktadır. Aksine bu rivâyetten Zürkânî, Varaka’nın Resûlullah’a (s.a.v.) bir öğrenci ve onu savunacak bir asker olmayı istediği çıkarımında bulunmaktadır.⁹⁰³

● İnsanlığın Kur’ân’ın mislini getirmekten aciz kalması, onun kudsiyyeti ya da ilahî kelâm olduğuna delalet etmemektedir. **Edip ve entelektüel nice insanların** da kendine has ve birbirinin benzerini ifade edemeyecekleri **üslûpları olsa da** bununla **kudsiyyet ya**

⁹⁰² Müslim, “İman”, 252.

⁹⁰³ Zürkânî, *Menâhil*, 521.

da ilahî kelâm iddiasında bulunmadıklarını belirterek vahyin Muhammed'in sözü olduğunu iddia edenlere iki açıdan cevap vermektedir. İlk olarak üslûbun dışında i'câz yönlerinin var olduğunu ifade ederek, okuyucuyu bölüm içindeki önceki açıklamalarına sevk etmektedir.

İkinci olarak bu iddianın mugâlata olduğunu belirten Zûrkânî, tehdâdin manasının aynı üslûp ve metodda bir benzerinin getirilmesi olmadığını açıklamaktadır. Nitekim tehdâ, insanın kendiliğinden şekli ve metodu ne olursa olsun, bir benzerini getirmelerini istemektir. İddiada benzerlik şartının olduğunu belirterek bunun aynı ölçekle ölçülebilir ve birbirlerine denk olmalarını gerektirdiğini ifade etmekte, bu şartı bir müsabaka örneğiyle açıklamaktadır.⁹⁰⁴

• İnsanın Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten aciz kalması, **nebevî kelâmın bir benzerini getirmekten aciz kalmasına denktir**. Hadislere nasıl kutsal ve Allah kelâmı denemiyorsa, aynı şekilde Kur'ân'a da kutsal ve Allah kelâmı denemez. Zûrkânî bu iddiaya üç açıdan cevap vermektedir. İlk olarak hadisin bir benzerini getirmekten genel olarak insanların aciz oldukları kabul edilse de Zûrkânî'ye göre havâsstan birisi bir satır bile olsa hadisin bir benzerini veya dengini -etrafından da destek alarak- getirmeye muktedir olabilir.⁹⁰⁵ Nitekim Zûrkânî'ye göre Resûlullah (s.a.v.) ile Arap belâgatı âlimleri arasındaki fark güzel ile daha güzel, belîğ ile daha belîğ arasındaki fark gibidir. Yoksa aralarındaki “beşer gücündeki belâgat” bağıını koparıncasına hatta zıtlık oluştururcasına meydana gelen bir farklılık değildir. Hayat boyu müşahade edilen bu genel benzerlik durumuna Zûrkânî, âyet ve hadislerden delil getirmektedir.⁹⁰⁶

İkinci olarak sahâbe veya tâbiûn sözü olan bazı rivâyetlerin hadislere ne kadar benzerlik teşkil ettiğini vurgulayan Zûrkânî, bu rivâyetlerin merfû', mevkuf ya da maktu' olup olmamasının sened olmadan nasıl ayırt edilemeyecek bir hal aldığını örnek olarak göstermektedir. Bu konuda Hz. Ali'nin sözlerinin benzerliğinin en iyi örnek olacağını belirtmektedir. Bir benzeri olamayacak Kur'ân'ın, hadisle bu yönde mukayese edilmesinin doğru olmadığını yinelemektedir.

⁹⁰⁴ Bk. Zûrkânî, *Menâhil*, 522.

⁹⁰⁵ Zûrkânî, *Menâhil*, 522-523.

⁹⁰⁶ Bk. İsrâ 17/93; Kehf 18/110; İbn Mâce, “Et'ime”, 30.

Üçüncü olarak hadis ve Kur’ân her ikisi birden Resûlullah’ın (s.a.v.) sözü olsaydı üslûpları da aynı olurdu. Buna rağmen iddia sahiplerinin dediği gibi O’nun iki üslûbu olup bunlardan birinin irticalen sarf ettiği -hadis- diğeri çok uğraş vererek tasarladığı -Kur’ân- olduğunu kabul edenlere üçüncü bölümü okumalarını tavsiye etmektedir. “Nüzûlü’l-Kur’ân” başlıklı bölümde bilhassa onuncu ve son şüphenin cevabını dikkatle okumalarını tavsiye etmekte, zaman zaman yaptığı isimlendirme gibi şüphenin tedavisi diye nitelendirdiği konuya bakarak bu şüphe hastalığından kurtulunmasını ısrarla istemektedir.⁹⁰⁷

• Kur’ân’da gayb haberlerinin bulunmasının Kur’ân’ın i’câzına delalet etmeyeceği iddiasında olanlara göre Resûlullah bu haberleri, Şam veya başka yerlerdeki **Ehl-i kitaptan nakletmiş** ya da duyduklarından **bazen istinbat ederek bazen de irticalen ve düşünmeden söyleyip, hakikate tesadüfen denk** gelmiştir. Bu şüpheyi yedi açıdan reddettiğini belirten Zürkânî, ilk olarak Kur’ân’daki pek çok gayb haberini o dönemde Ehl-i kitabın da bilmediğini belirterek cevaplamaktadır.

İkinci olarak bu gayb haberlerinin çoğunda Ehl-i kitabın hatalarını düzelten Kur’ân’ın onlardan bilgi almasının makul olamayacağını belirtmektedir.

Üçüncü olarak Ehl-i kitabın o dönemde kendi kitaplarının bilgisini paylaşmayı pek istemeyen bir yapıya sahip olduklarını haber vermektedir.

Dördüncü olarak bu iddianın en küçük bir doğruluk payı olsaydı Ehl-i kitabın bu fırsatı değerlendirip Kur’ân ve Resûlullah’a (s.a.v.) bunun üzerinden eleştiri yapıp müşriklerin de bu manzaradan çok hoşnut olacağını beyan etmektedir. Oysa böyle bir vakıa olmamış, Ehl-i kitap âlimlerinden birçok insan İslâm’la şereflenip müşrikler de durumu kabullenmişlerdir.⁹⁰⁸

Beşinci olarak bu iddiaya göre yüce bir şahsiyet olması gereken Resûlullah’ın (s.a.v.) kendisi ve davasını, içeriğini ve sonucunu bilmediği sözleriyle tehlikeye atmasının tezat bir durum teşkil ettiğini bildirmektedir.

⁹⁰⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 524.

⁹⁰⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 524.

Altıncı olarak kendiliğinden düşünmeden bu gayb haberlerini O'nun sarf ettiği bir anlık farz edilse bile bir kez olsun geçmiş, ân ve geleceğe dair yanılmamış olması bu haberlerin ilahî kaynaklı olduğunu göstermektedir.

Yedinci olarak bu gayb haberlerinin çoğunda sonucunu tahmin ettiren bir olaylar silsilesi mevcut değildir. Hatta gidişatın aksini haber veren birçok örnekler bulunmaktadır. İranlılar'a karşı Rumlar'ın zaferi de bunun en güzel örneğidir. Daha detaylı bilgi için okuyucuyu üçüncü bölüme yönlendirerek cevabını sonlandırmaktadır.

● Kur'ân'ın **ilmî ve irfânî yönüyle hukukî düzenlemelerinin olmasının onun i'câzına delalet etmeyeceğini** savunan iddia sahipleri, **Atinalı Solon'un** (M.Ö. 640-550) kendi ülkesine getirdiği yenilikler ve kanunlar sebebiyle, mucize getirip peygamberlik ile nitelendirilmediğini örnek vermektedir. Buna üç açıdan cevap veren Zürkânî, ilk olarak karşılaştırılan iki durum arasında aşikâr bir fark olduğunu belirtmektedir. Kur'ân'ın mükemmelliği ve beşerî ıslah yönleri hususunda herşeye meydan okuyacak bir güce sahip olduğunu beyan etmektedir.

İkinci olarak Resûlullah'ın (s.a.v.) dönem ve şartlarıyla Solon'un dönem ve şartları arasında bir uçurum olduğunu zikretmektedir. Bu farklılığın Solon'un getirdiklerine değil de Resûlullah'ın getirdiğine mucize denmesinde büyük rol oynadığını ortaya koyan Zürkânî, iki şahsiyeti genel olarak karşılaştırmaktadır. Ümmîler arasında yaşayan Resûlullah'ın (s.a.v.) ümmî bir peygamber olduğunu belirtirken Solon'un elitler arasında yaşamış ve M.Ö VII. asırda ün yapmış yedi filozoftan biri olduğuna değinmektedir. Resûlullah'a ilk vahyin uzlete çekildiği ve bu halden hoşlandığı sırada geldiğini belirten Zürkânî, Solon'un daha önce devlet idaresi ve askeriyede görev alıp sonrasında ülkesinde oy birliğiyle başkan seçildiğini ve halkı tarafından kendisine mutlak yetkinin verildiğini hatırlatmaktadır. Bu tür farklılıklara sahip şartlarda iki şahsiyetin ve getirdiklerinin kıyaslanmasının doğru olmadığı sonucunu çıkaran Zürkânî, son açıklamasına yer vermektedir.

Bu son açıklamaya göre Solon'un kanununa dair en ufak bir başarı veya tesir emaresinin bugüne taşınmadığını, Kur'ân'ın ise zamanlar üstü bir güce sahip olduğunu bildirmektedir. Solon'un herhangi ciddi bir zorluk görmeden olumlu şartlar içinde iktidar olmasına rağmen kanunlarının haber-i kâne olduğunu bildiren Zürkânî, Resûlullah'ın

(s.a.v.) tüm olumsuzluklara rağmen muzaffer olduğunu ve Kur'ân'ın hala devlet sistemlerine kaynaklık teşkil edip uluslararası sempozyumlara sebep olan bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

İddiaları ve verdiği cevapları bir özetle noktalayan Zürkânî, burada Kur'ân'ın Resûlullah'ın kendi kelâmı olduğu yönündeki yalan ve iftiraların, dış mihraklarla beraber hatta ondan daha sert bir üslûpta İslâm dünyasında yer almış olmasına duyduğu üzüntüyü dile getirmektedir. Bunun mümkün olamayacağını Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Allah'a uydurma sözler isnad etmesi halinde yakalanıp şah damarının kesileceğini ve buna hiç birşeyin mani olamayacağını bildiren Hâkka Sûresi 44-52. âyetlerinden delil getirerek ispatlama gayretine girmektedir.

Yabancı bazı araştırmacıların bile bu hakîkatin Allah kelâmı olduğunu kabul ettiğini vurgulamaktadır.⁹⁰⁹ Fransız bilim adamlarının “Kur'ân'ın herhangi bir nüshası çöle atılmış halde bulunsa ve kaynağı ve mahiyeti bilinmese dahi okuyup araştırarak bu nüshanın başkasının değil, sadece Allah'ın kelâmı olduğunu bilirdik” gibi bir yargıya varmasını büyük bir takdirle anlatmaktadır.⁹¹⁰

2.3. Menâhilü'l-İrfân'da Tefsir Tarihi

Mebhaslar içerisinde en fazla üzerinde durulanlardan biri de tefsir ve müfessirler mebhası olmuştur. Bu konuyu üç başlık altında inceleyen Zürkânî, ilk olarak tefsir ve te'vilin kavramsal boyutunu ele almış, sonrasında tefsire duyulan ihtiyacı ifade etmiş, ardından da tefsir türlerini örnekleriyle beraber açıklamıştır. İkinci cildin ilk konusu olan tefsir ve müfessirleri takdim ederken, Rahmân Sûresi'nin ilk âyetlerine atıfta bulunup, ikinci cildin on ikinci konusu olarak işlediği bu mebhasa başlamaktadır.

2.3.1. Tefsire Duyulan İhtiyaç ve Tefsir Çeşitleri

Asr-ı saâdetde, Araplar'da yıllardan beri kökleşmiş olan Câhiliyye adetlerinin kötü olanlarını yok edecek ve sosyal nizam hukukunu hayata geçirecek olan Kur'ân'ı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yorumlaması kaçınılmazdı.⁹¹¹ Fetihler artınca Araplar yarımadaının

⁹⁰⁹ Bk. Henri Lammens, *l'Islam: Croyances et Institutions* (Beyrût 1943), 62.

⁹¹⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 526.

⁹¹¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 210.

dışına çıkıp yabancılarla karşılaştıklarında, ellerinde Kur'ân'ı onlara açıklayacak başka kitaplar da yoktu. Her iki dönemin bu temel ihtiyaçları göz önünde bulundurulduğunda Kur'ân tefsirine duyulan ihtiyaç âşikârdır. Bu ihtiyaca binaen Kur'ân'ı tefsir eden müfessirlere ise Kâfiyeci'ye göre on beş kadar ilim hizmet etmektedir.⁹¹²

Tefsire dair görüşleri zikreden Zürkânî, son zamanlarda insanların Kur'ân'a olan bakışının cenazelerde okunup ezbere bilinen birkaç sûreyle yetinmek olduğunu eleştirip Kur'ân'ın tedebbür ve tefekkürünü canlandıracak olan keşf ve beyan için tefsire ihtiyaç duyulduğunu ifade ederek bu meseleyi sonlandırmaktadır.⁹¹³

Tefsirin tanımını şöyle yapmaktadır: “İnsanoğlunun idraki ölçüsünde, ilahî maksada delalet etmesi cihetinden Kur'ân-ı Kerîm'i inceleyen bir disiplindir”.⁹¹⁴ Bu tanımlı yapıldıktan sonra tanımda geçen “ilim” kelimesinin tasavvurât kabîlinden olan bilgileri kasdettiğini ifade eder. Bunları yaparken de Mutavvel ve Seyyid Şerif Cürcânî'ye atıfta bulunmaktadır.⁹¹⁵

“Kur'ân-ı Kerîm'i araştıran” ifadesi başka kitapları araştıran ilimleri, tarîfin dışında bırakmıştır.

“Allah'ın muradına delalet etmesi bakımından” ifadesi mesela lafızlarının zaptı ve bunları edâ keyfiyeti bakımından Kur'ân'ı ele alan kıraat ilmi ile lafızlarının nasıl yazılacağı meselesini konu edinen Resm-i Osmânî ilmi gibi manaya delaleti haricinde Kur'ân'ı araştıran ilimler, mahlûk olup olmaması bakımından Kur'ân'ı araştıran kelâm ilmi gibi disiplinler, cünûp veya benzeri sıfatları taşıyan kimselerin Kur'ân okumasının haram oluşunu araştıran fıkıh ilmi gibi disiplinler tarîfin dışında kalır.⁹¹⁶

“Beşer gücü nispetinde” kaydı müteşâbih âyetlerin anlamının ve Allah'ın muradının bilinmemesinin tefsirin bilinmesine bir zarar vermeyeceğini açıklar.

⁹¹² Kâfiyeci, *Kitâbü't-Tefsîr*, 51. Kâfiyeci'nin çoğunluğun görüşüne binaen tercih ettiği bu ilimler; lügat, istikak, sarf, nahiv, meânî, beyan, bedî', kıraat, esbâb-ı nüzûl, tarih, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, ahlak, kelim ve mevhibedir.

⁹¹³ Zürkânî, *Menâhil*, 281.

⁹¹⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 278.

⁹¹⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 277.

⁹¹⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 277.

Tefsir ilminin diğerk bir tanımı da şu şekildedir: “Tefsir, inişi, senedi, edâsı, lafızları, lafızlara bağılı anlamları ve hükümlerle ilgili manaları bakımından Kur’ân’ın araştırma konusu yapıldığı bir ilimdir”.

Tarifte geöen “inişi” kaydı âyetlerin sebeb-i nüzûlünü, nerede ve ne zaman indiğini kapsar, “senedi” kaydı onun mütevâtir, âhâd ve şâz kıraatlerini iöerir. Tanımdaki “edâsı” kaydı, med ve idgâm gibi bütün edâ tariklerini iöine alır, “lafızları” kaydı hakikat-mecâz, müşterek-mürâdif, sahîh-mu’tel ve mu’rab-mebnî bakımından Kur’ân kelimelerini kapsar. Yine “lafızlara bağılı anlamları” kaydı, fasl ve vasl gibi konuları iöerir, “hükümlerle ilgili manaları” kaydı umûm-husûs ve muhkem-mensûh gibi konuları iöerir. Görüleceğı üzere bu tarif kıraat, fıkıh usûlü, sarf, meânî, beyân, bedî’ gibi Arap dili ve belâgatı ilimlerinin kuralları arasında bulunan birçok cüz’î konuyu iöermektedir.

Tefsirin üçüncü tarifi ise şu şekildedir: “Tefsir, Kur’ân lafızlarının telaffuz keyfiyetinin, bu lafızların gösterdiği anlamların, gerek kelime gerekse terkip bazında delalet ettiği hükümlerin, terkip durumunda kelimelere yüklenecek manaların yanı sıra nesh, sebeb-i nüzûl, kıssa ve mesel gibi daha başka konuların araştırma konusu yapıldığı bir ilimdir”.⁹¹⁷

Zürkânî’ye göre bu tarif, daha önce verilen iki tarifin ortasında bir tariftir. Ayrıntılı olarak verilenler, birinci tariftteki “insanoğlunun idraki ölçüsünde ilahî maksada delalet etmesi cihetinden” ifadesinin açıklaması olarak teslim edilir.

Zürkânî bundan sonra te’vil kelimesinin manasını açıklamaya geçmektedir: Âl-i İmrân Sûresi yedinci âyetine yer verdikten sonra Taberî gibi bazı müfessirlerin tefsir ile te’vili aynı anlamda aldıklarını kaydeder.⁹¹⁸ Bazı müfessirlere göre de umûm-husûs yönünden tefsir ile te’vil arasında ayırma giden müfessirler de vardır. Onlara göre tefsir her durumda te’vilden daha genel anlama sahiptir. Öyle anlaşıyor ki bu görüşte olanlara göre te’vil, bir delilden dolayı bir lafzı akla ilk gelen anlamından başka bir mana ile açıklamaktır. Denilebilir ki müfessirin mananın ihtimal neticesini kesin olarak değil de, benimsediğı görüşünü beyan etmesidir.⁹¹⁹ Tefsir ise mutlak olarak lafzın gösterdiği manayı

⁹¹⁷ Süyûtî bu tarifi Ebû Hayyân’a nisbet etmiştir. Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 1191.

⁹¹⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 278.

⁹¹⁹ Kâfiyecî, *Kitâbü’t-Tefsîr*, 48.

belirtmektir. Buna göre tefsir hem lafzın akla ilk gelen anlamını hem de ilk başta gelmeyen manasını açıklamayı kapsar.

Bazı âlimlere göre de tefsir, te'vilin zıddıdır. Üç şekilde bu durum anlaşılabilir:

1. İmam Mâturîdî'ye göre tefsir, Allah'ın muradı konusunda kesin bilgi ifade eder. Te'vil ise kesinlik taşımadan ihtimallerden birini tercih etmektir.

2. Tefsir rivâyet yoluyla, te'vil ise dirâyet yoluyla lafzı açıklamaktır.

3. Tefsir sözcüklerin ilk anlamlarından anlaşılan manaları, te'vil ise onlardan işaret yoluyla anlaşılan manaları açıklamaktır. Âlûsî'den yaptığı alıntıyla Zürkânî, bu ayrımın son dönem âlimleri nezdinde yaygınlık kazandığını ifade etmektedir.

Zürkânî, tefsiri kısımlara ayırırken ilk olarak Abdullah b. Abbâs'tan gelen rivâyeti dikkate almaktadır.⁹²⁰ Buna göre tefsir:

1. Bilmemenin özür olarak asla kabul edilemeyeceği helal-haram âyetlerinin tefsirleri.
2. Kur'ân'ın diline aşına olmaları sebebiyle, "Arap"ın ilk anda anlayabileceği tefsir.
3. Sadece derin bilgi sahibi olan âlimlerin yapabileceği tefsir.
4. Allah'tan başka hiçbir varlığın vâkîf olamayacağı tefsir.

Bu taksimatı veren Zürkânî, Zerkeşî'nin de bu ayrımı doğru ve yerinde bulduğunu ifade etmektedir.⁹²¹

Tefsiri bazı âlimlerin üçe ayırdığını ifade eden Zürkânî, bu görüşü benimsemiş olacak ki bu mebhasın bölüm başlıklarını bu sıralamaya göre devam ettirmiştir. Tefsir son tahlilde rivâyet, dirâyet ve işârî olmak üzere üçe ayrılır.⁹²²

Rivâyet Tefsiri: İlk sırada incelediği rivâyet tefsirini Kur'ân'ın Kur'ân'la, sünnetle ve sahâbe sözüyle tefsiri olarak kendi içinde üçe ayıran Zürkânî, bu ayrımı örnekleriyle güçlendirmektedir.⁹²³ Tâbiûndan gelen tefsir rivâyetlerinin rivâyet tefsiri açısından

⁹²⁰ Bk. Buhârî, "İlim", 103.

⁹²¹ Zürkânî, *Menâhil*, 281.

⁹²² Zürkânî, *Menâhil*, 282.

⁹²³ Zürkânî, *Menâhil*, 282-283.

ihtilaflı olduğuna yer veren Zürkânî, Taberî'nin sahâbe ve tâbiûndan nakiller yaptığını vurgulayarak, tâbiûn rivâyetinin kendi nezdinde değerli olduğunu dile getirmektedir. İbn Teymiyye de sıralama olarak Kur'ân'ın yine kendisiyle, sünnetle, sahâbe sözüyle tefsir edilmesini en doğru usûl olarak vurgularken; ihtilaf etmemişlerse tâbiûnun rivâyetinin de tefsirde hüccet olarak kullanılabileceğini ifade etmektedir.⁹²⁴

Kur'ân'ı tefsir eden sahâbeden en meşhur on tanesini Süyûtî'den alıntı yaparak zikretmektedir.⁹²⁵ Abdullah b. Abbâs'ın tercümânü'l-Kur'ân lakabını sık sık kullanan Zürkânî, İbn Abbâs'tan gelen hangi tarîkin makbul hangisinin en zayıf olduğunu âlimlerin görüşleriyle birlikte verir.⁹²⁶ Sened tenkidine önem verdiği burdan anlaşılmaktadır. İbn Abbâs'tan gelen toplamda sadece yüz rivâyette ihtilaf olabileceği bilgisini Süyûtî'den aktarır.⁹²⁷ İbn Abbâs'tan sonra en çok tefsir rivâyeti bulunan diğer üç kişinin sırasıyla Abdullah b. Mes'ûd, Ali b. Ebî Talib ve Übey b. Ka'b olduğunu ifade ederek kısaca haklarında bilgi vermektedir. Hangi hadis kitaplarında kendilerine yer verildiğini bildirmektedir.

Tâbiûndan gelen tefsir rivâyetlerini incelerken öncelikle Mekke, Medine ve Irak ekolü olmak üzere üçe ayrıldıklarını ifade etmektedir. Mekke ekolünden Mücâhid, İkrime, Atâ, Saîd ve Tâvus b. Keysân hakkında güvenirliliklerini ifade eden kısa bilgiler vermektedir.

Medine ekolünden Zeyd b. Eslem, Muhammed b. Ka'b ve Ebû'l-Âliye'nin isimlerini veren Zürkânî, onları diğerleri gibi bir açıklama ve değerlendirmeye tabi tutmamaktadır.

Irak ekolünden Mesruk b. Ecda', Katâde, Hasanü'l-Basrî, Atâ ve Mürre'yi zikreden Zürkânî, sadece Atâ'nın ömrünün sonlarına doğru unutkanlığa yakalandığını ve bu durumun rivâyetlerinde sika kabul edilmesini engellediğini belirtmektedir.⁹²⁸

⁹²⁴ Bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 133-162.

⁹²⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 284.

⁹²⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 285.

⁹²⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 286.

⁹²⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 288.

İbn Teymiyye, Mekke ekolünün tefsiri en iyi bilen âlimlerden oluştuğunu ifade etmektedir.⁹²⁹ Bu ekoller arasında bir derecelendirme yapmayan Zürkânî, tâbiûn rivâyetlerinin şu açılardan eleştirildiğini ifade eder:

- Asr-ı saâdet'te yaşamamışlardır. Dolayısıyla rivâyetleri zan ifade ettiği için merfû‘ değer atfedilemez.
- Tâbiûndan çoğunlukla zayıf, bazen de sahih isnadla rivâyetler gelmektedir.
- İyi veya kötü niyetle de olsa rivâyetlerde hurâfe ve isrâiliyyâta azamî ölçüde rastlanmaktadır.

Rivâyet tefsirinde zayıf rivâyetler ve sebepleri başlığında beş sebep sıralayıp detaylı açıklamalar vermektedir. Zürkânî'ye göre Kur'ân'ın sahâbe ve tâbiûndan gelen rivâyetlerle tefsir edilmesindeki temel sorunlar şunlardır:

- İranlı zındıklar ve Yahudîler gibi İslâm düşmanlarının çeşitli hilelerle uydurma rivâyetlerinin bulunması.
- Mezhep taassubunda ileri giden bazı grupların kendilerini ön planda tutmak için rivâyet uydurmaları. Kendi döneminde Abbâsîler'den menfaatlenmek için İbn Abbâs hakkında uydurulan rivâyetler ile Şia'nın Hz. Ali'ye ulûhiyyet atfeden rivâyetleri buna örnektir.⁹³⁰
- Sahih olmayan ile sahih olan rivâyetlerin birbirine karışması. Herhangi bir incelemeye tabi tutulmadan sahâbeden ve tâbiûndan gelen rivâyetlerin nakledilmesi hak ile batılı birbirine karıştırmıştır. Tâbiûndan birinin sahâbeden senedsiz aldığı rivâyeti, o sahâbeye duyduğu güvenden dolayı senedsiz olarak nakletmeye devam etmesi ve tebe-i tâbiûnden gelen diğer râvînin de bunu araştırmadan nakletmesi diğer bir sebep olarak görülmelidir. Görüldüğü üzere Zürkânî, seneddeki eksiklerin duygusal bir yorumunu dile getirmektedir.
- Bu rivâyetlerde isrâiliyyâtın çok fazla yer alması. Kıyamet alâmetleri ve ahiret hayatı gibi meselelerde isrâiliyyâtın fazlaca yer aldığı aşikârdır.

⁹²⁹ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 75.

⁹³⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 289.

• Ehl-i kitabın elinde bulunan Tevrat ve İncil'den gelen sahih rivâyetlerin bulunması. Zûrkânî burada isrâiliyyât karşısında takınılması gereken tavrı bildiren şu hadise yer vermektedir: “Ehl-i kitap size bir şey anlattığı zaman, ne onaylayın ne de tekzib edin”.⁹³¹

Zayıf rivâyetleri fazla olan Abdullah b. Sellâm, Vehb b. Münebbih ve Ka’bu’l-Ahbâr hakkında kısa bir değerlendirme yapan Zûrkânî, haklarını teslim ettikten sonra zayıf rivâyetlerin var olmasının onların kişiliğine halel getirmediğini vurgulamıştır.⁹³²

Sahâbe ile tâbiûndan gelen rivâyetler arasındaki ihtilafta tercihinin sahâbenin rivâyeti olduğunu belirten İbn Teymiyye, bunun sebebi olarak da Resûlüllah’tan işitme ihmallerinin daha yüksek olması ve bir bakıma Ehl-i kitaptan rivâyet etmekten nehyedilmiş olmalarını zikretmektedir.⁹³³

Rivâyet tefsirlerinin başlıcalarına değindikten sonra ilk detaylı açıklamayı Taberî ve tefsiri hakkında yapmaktadır. Sadece rivâyet değil, dirâyet yönünün de olduğunu vurgulamaktadır.⁹³⁴ Ebû’l-Leys es-Semerkindî’nin tefsiri, *ed-Dürri’l-Mensûr* sahibi Süyûtî, İbn Kesîr ve tefsiri, Begavî ve tefsiri, Bakî b. Mahled ve tefsiri, *Esbâb-ı Nüzûl* sahibi Vâhidî, *en-Nâsih ve’l-Mensûh* sahibi Ebû Cafer en-Nehhâs’a rivâyet tefsiri ve müellifleri başlığında yer vermektedir.⁹³⁵

Başlıca rivâyet tefsiri eser ve müelliflerine kısaca değindikten sonra hicrî birinci asırdan sonraki âlimlerin metodu hakkında bilgi vermektedir. İlk asırda senedli rivâyetler çok önemliyken, daha sonraları senedsiz rivâyetleri zikretmek sahih olan ile olmayanı birbirine karıştırmıştır. Bilhassa tefsirle ilgili yazılan eserlerde kıssalar ve isrâiliyyat çok fazla yer almıştır. Senedsiz rivâyete yer veren âlimleri eleştiren Zûrkânî, Fâtîha Sûresi son âyetteki “gazaba uğrayanlar” ve “sapıtanlar” ile ilgili on farklı görüş zikredenlerin olmasını bile hayret verici olarak nitelendirmektedir. Çünkü bu âyetin tefsiri sahih senedle gelmiş hadiste mevcuttur. Farklı görüşlere odaklanmanın bir bakıma, asıldan uzaklaşmak demek olduğunu ifade etmektedir.⁹³⁶

⁹³¹ Bk. Ebû Dâvûd, “İlim”, 2; Zûrkânî, *Menâhil*, 289.

⁹³² Zûrkânî, *Menâhil*, 291.

⁹³³ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 67-68.

⁹³⁴ Zûrkânî, *Menâhil*, 292.

⁹³⁵ Zûrkânî, *Menâhil*, 292-294.

⁹³⁶ Zûrkânî, *Menâhil*, 294.

Birinci asırdan sonra âlimlerin tefsirlerini kendi meşrep ve mezheblerine göre çerçevlendirmelerini resmeden Zürkânî, bu hususta aşırıya gidip ilahî maksadı aşanları eleştirmektedir. Kur'ân'ın müstakil bir ilim ve fen kitabı olmadığını zikreden Zürkânî, bu konunun birinci mebhasta geçtiğini söyleyerek okuyucuları “ulûmü'l-Kur'ân” mebhasına yönlendirmektedir. Metodla ilgili açmış olduğu bu başlığı özetleyerek bitirmektedir. Zürkânî yeri geldikçe vurguladığı gibi buradaki özetle de Kur'ân'ın hidâyet ve i'câz olmak üzere iki temel vasfının olduğunu ve müfessirin bu vasıflara odaklanması gerektiğini ifade etmektedir. Özetinin sonunda “yaşayanın bir delile göre yaşamasını” ifade eden Enfâl Sûresi 42. âyetini, müfessirin Kur'ân'ın i'câz ve hidâyet yönlerini ortaya çıkarma gayesinde olmasının zorunluluğuyla ilişkilendirmektedir.

Yapılan tefsirlerde makbul ve merdûd olanlarla ilgili kaynak ve üslûp açısından üç çeşit tefsirin makbul/övgüye değer olduğundan bahsetmektedir:

1. Sahâbe ve tâbiûn tefsiri.
2. Sahih senedlerle nakledilen sahâbe ve tâbiûnun görüşlerine dayananların tefsiri.
3. Senedleri hazfedilmiş sahih tefsir rivâyetleri ile sahip olduğu mutedil ilmî görüşlerini uzlaştırmaya muvaffak olan rey ehlinin tefsiri.

Sonuncu sıradaki tefsir çeşidinin en yaygın tefsir çeşidi olduğunu vurgulayan Zürkânî, bidat ehlinin ve sapık fırkaların yaptığı tefsirlerin merdûd/zemmedilmiş hükmüne mensup olduğunu ifade etmektedir.⁹³⁷ Bu konuda aşırıya gidenlerin isimleri ise Mutezilî olan Rummânî (ö. 384/994), Cübbaî (ö. 303/916) ve Kādî Abdülcebbâr'dır (ö. 415/1025). Mutezilî olan Zemahşerî'nin tefsirinin makbul mü yoksa merdûd mu sayılması hususunda âlimlerin ihtilaf ettiğini ifade eden Zürkânî, bu konudaki tercihinin belirtmemektedir.⁹³⁸ Zerkeşî ise benzer şekilde tefsir literatürünü haiz olmayıp kelimenin zahir manasına tezat teşkil eden, ideolojik ve mezhep taassubu güden te'villeri reddeder. Örneğin Rahmân Sûresi 19. âyette yer alan iki okyanusun Ali ve Fatma; 22. âyette ifade edilen inci ve mercan kelimelerinin Hasan ve Hüseyin şeklinde yorumlanması, mezhep taassubuna

⁹³⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 295.

⁹³⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 295.

bağlı te'villerdir, dolayısıyla bir tefsir değeri bulunmamaktadır.⁹³⁹ Zerkeşî'ye göre makbul olan te'vil tefsir literatüründen beslenendir.

Zürkânî, dirâyet tefsirini açıklamaya geçmeden önce farklılıkların zenginlik olmasından hareketle İslâm ümmetine birlik çağrısında bulunmaktadır.⁹⁴⁰ Görüş farklılıklarının her dönem olabileceğini ifade eden Zürkânî, sahâbe arasında görüş farklılığına sebep olan şu hadisi ve ilgili vakayı zikretmektedir: “İstisnasız hepiniz ikindi namazını Kureyzaoğullarının yurdunda kılsın!”⁹⁴¹ Sahâbeden bir kısmı namazı vakit çıkmadan hedef mevkiye varmamış olsalar da kılmış, diğer bir kısmı hedef mevkiye vardıktan sonra kaza etmişlerdir. Resûlullah her iki durumu onaylamış ve aralarında da bir niza çıkmamıştır.

Zürkânî sahâbeden sonra mezhep imamları arasındaki dayanışmaya değinmektedir. Örneğin İmam Mâlik'in İmam Şâfi'ye, İmam Şâfi'nin Ahmed b. Hanbel'e verdiği değeri, Ebû Hanife'nin öğrencisinin İmam Şâfi'ye tüm kitaplarını hediye etmesini ve Hârûnürreşid'in kendi kitabı *Muvatta*'na tüm İslâm coğrafyasını yönlendirmesine karşı çıkan İmam Mâlik'in vakarını bu konuda gözler önüne sermektedir.⁹⁴² Bütün bunlara rağmen Zürkânî, fikir ayrılığı sebebiyle Müslümanların birbirini kâfirlikle itham etmesi ve taassubun kanlı savaşımlara kadar devam ettirilmesine tarihte ve kendi döneminde şahit olmasının verdiği üzüntüyü dile getirmektedir. Ehl-i Sünnetin kendi heveslerine göre cenneti tasvir ettiğini savunan ve hakaretlerini şiirlerle dile getiren Mutezile'yi, kulun kendi fiilinin yaratıcısı olarak görmesi sebebiyle Ehl-i sünnet âlimleri şirk ve putperestlikle damgalamıştır. Zürkânî'ye göre her biri bir diğerini dikkatlice ve sakince dinleseydi İslâm, insanlık ve saygı üzerinde hemfikir olurlardı.⁹⁴³ Diğer meselelerde de uzlaştırmacı bir yol takip eden Zürkânî'nin burada aynı tavrı sürdürmekte olması gözden kaçmamaktadır. Bu uzlaşmayı sağlamak için de uzun uzadıya iki tarafın delillerini ve çözümlerini tartışmaktadır. Zürkânî'ye göre karşıt görüşün yakıştırdığı sakıncalı durumdan her iki tarafın da kendi içinde berî oldukları görülmektedir.⁹⁴⁴

⁹³⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 167.

⁹⁴⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 296.

⁹⁴¹ Buhârî, “Megâzî”, 30; Müslim, “Cihad”, 69.

⁹⁴² Zürkânî, *Menâhil*, 297.

⁹⁴³ Zürkânî, *Menâhil*, 297.

⁹⁴⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 300.

Bu tür ihtilâflar karşısında Zürkânî, dinî bir konu şöyle dursun dinî olmayan bir konuda bile gruplara ve taraflara ayrılmanın câiz olmadığını savunmaktadır. Çünkü İslâm; mezhep ve farklı görüşlerden daha geniştir. İmam Şafiî'nin kavî-i cedîdinin olup kavî-i kadîmini bırakması mümkünken; taassupla hareket etmek yanlış olmakla beraber kişinin kendi görüşlerinin bile zamanla nasıl değişimden geçtiği aşîkârdır.⁹⁴⁵ Zürkânî böyle taassupla hareket eden Ehl-i sünnet anlayışıyla aynı kulvarda olamayacağı gibi Ehl-i Sünnet'e hakaret eden Mutezile'yle de hemfikir olmadığını belirtmektedir. Geçmişte Bâtîniyye'nin yaptığı gibi kendi dönemindeki Bahâiyye'nin de aynı görevi üstlendiğini zikreden Zürkânî, gelecekte de benzer sapık fırkaların olacağını bir öngörü olarak sunmaktadır. Karşılıklı bu atışmalara ve tekfir suçlamalarına seyirci kalamayacağını ve kabullenemeyeceğini "ifk" hadisesi karşısında Müslümanların alması gereken tavrı ifade eden şu âyetle desteklemektedir: "O, kulağınıza geldiğinde 'bunu konuşmak bize yakışmaz. Hâşâ! Bu büyük bir iftiradır' deseydiniz ya!" (Nûr 24/16).

Özü ihmal edip hevâ ve heveslerine göre amel ederek dış görünüşe göre hüküm verenleri eleştirmek sadedinde Zürkânî, Gazzâlî'den alıntı yaparak kavramların nasıl yön değiştirdiğini açıklamaktadır. Nitekim Gazzâlî'ye göre puta tapanlar da aslında kendi hevâ ve heveslerine tapmaktaydı.⁹⁴⁶ Sonrasında Muhammed Abduh'un fırkalar üzerine yaptığı bir araştırmasını dikkate alan Zürkânî, yetmiş üç fırkayı bildiren hadisi⁹⁴⁷ şerh eden Abduh'un görüşlerini desteklemektedir. Abduh'a göre herhangi bir şeyi ispatlama gayesiyle tefsir gayretine girmeyen birinin araştırması neticesinde ilk akla gelen anlamın kendi araştırmasıyla örtüştüğünü görmesinden sonra Allah'a hamd etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zürkânî'nin imam, şeyh ve üstad ünvanlarıyla taltif ettiği Abduh'a göre birini ikna etmek için âyetlerden hüküm çıkarma çabasına girilmesi taklit ve zihin bulanıklığından uzak kalındığı sürece sakıncalı olmamaktadır.⁹⁴⁸ Orta yolun müminlerinden olmak isteyen kişi, Abduh'a göre selefin yolunu tercih etmelidir. Abduh'un buradaki görüşlerini onaylayan Zürkânî, dirâyet tefsirini açıklamaya geçmektedir.

⁹⁴⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 301.

⁹⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1: 33-34.

⁹⁴⁷ Tirmizî, "İman", 18.

⁹⁴⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 303.

Dirâyet Tefsiri: Zûrkânî reyden maksadın icthad olduğunu vurgulayarak söze başlamaktadır. Bu alanda eser sahibi Kâfiyeci (ö. 879/1474) ise terimlerin manasını verirken doğru te’vil ile dirâyet tefsiri arasındaki farka değinmektedir. Buna göre; “âyet şu manaya veya şu manaya delalet etmektedir” demek te’vil iken; “âyet başkasına değil, şu manaya delalet eder” demek rey ile tefsir etmektir.⁹⁴⁹ Rey ile tefsirin sıhhati için birtakım umdelere dayanması gerektiğini ifade eden Zûrkânî, bunlara Zerkeşî ve Süyûtî’den bakılabileceğini söylemekte, başlıca kaynak eser olarak değer verdiği eserlerin de bir bakıma adresini bildirmektedir. Tefsir amacı ile Kur’ân’a yönelen kişinin şu dört esasa göre tefsirini yapması gerektiğini klasik kaynaklardan hareketle tekrarlamaktadır:

1. Uydurma ve zayıf rivâyetlerden sakınarak Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakletmek.
2. Sahâbe görüşlerine yer vermek. Sahâbe görüşlerini âlimler arasında tamamen merfû‘ kabul edenler olduğu gibi hükmen merfû‘ kabul edenler de olmuştur.
3. Arap dilinden istifade etmek.
4. Sözün gerektirdiği ve dinî esasların delalet ettiği manaları almak.

Son maddeyi verirken Resûlullah’ın İbn Abbâs’a yaptığı şu duayı da bildirmektedir: “Allah’ım! Onu dinî konularda derin anlayış sahibi yap ve Kur’ân’ın tefsirini öğret”⁹⁵⁰

Zûrkânî daha sonra rey ile tefsirde yapılmaması gerekenleri sıralayarak bunların kısaca cehalet ve dalalete düşerek yapılmaması gerekenler olduğunu belirtmektedir. Kur’ân’da üç türlü bilgi olduğunu söyleyen Zûrkânî, bunları şöyle sıralamaktadır: Allah’ın sadece kendisine ait kıldığı bilgi, Allah’ın sadece Resûlullah’a bildirdiği bilgi, Allah’ın Resûlullah’a öğretip insanlara tebliğ etmesini istediği bilgi. Sonuncuya örnek olarak sebeb-i nüzûl, müteşâbih âyetler, haşr, kıraat gibi meseleler verilebilir.

Müfessire gerekli ilimleri sıralayan Zûrkânî, sadece ilm-i mevhibeyi açıklama gereksinimi duymaktadır. İlm-i mevhibe Zûrkânî’ye göre; kalbinde kibir, bid’at, dünya sevgisi, dünyaya meyil bulunmayan ve bildikleriyle amel eden kimseye Allah’ın lütfettiği bir ilimdir.⁹⁵¹ A’raf Sûresi 146. âyet ve İmam Şâfiî’den bir beyitle kibrin ve günahın olmaması meselesinin ilm-i mevhibe için şart olduğunu ifade etmektedir. Zûrkânî, üstad

⁹⁴⁹ Kâfiyeci, *Kitâbü’t-Teyisr*, 48.

⁹⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 266.

⁹⁵¹ Zûrkânî, *Menâhil*, 305.

olarak kabul ettiği Abduh'un *el-Menâr* tefsirinde yer alan görüşlerine burada da yer vermektedir. Abduh'a göre tefsirin mertebeleri olup en alt seviyesi herkesin anlayabileceği tevhid, va'd ve vaîd vs. hükümlerdir. Tefsirin en üst mertebesi ise şü şartlar olunca gerçekleşebilir:

- Lafızların gerçek manalarını tespit etmek,
- Belâgat ilmini bilerek üslûba hâkim olmak,
- İnsanla ilgili durumları ve beşerî ilimleri bilmek,
- İnsanların Kur'ân'la hidâyet bulmasının yollarını bilmek,
- Siyeri bilip ashabın biyografisine muttali olmaktır.

Diğer eserlerde olduğu gibi dirâyet tefsirine cevaz veren ve vermeyenlerin delillerini sıralayarak en sonunda genel bir değerlendirme yapmaktadır. Zürkânî bu kısa değerlendirmesinde ihtilâfın lafzen olduğunu vurgulamaktadır. Cevaz verenlerin rey ile tefsirden anladıklarıyla cevaz vermeyenlerin rey ile tefsirden anladıkları şey, lafzın ıstılâhî olarak farklı yorumlanması sebebiyle ihtilâf arz etmektedir.

Sünnetin Kur'ân'ı nasıl açıkladığını ayrı bir başlık altında maddeler halinde sıralamaktadır:

1. Kur'ân'daki mücmel ifadeleri beyan etmek. Meselâ namaz âyetle emredilirken; sünnet de edâ şeklini ortaya koymuştur.
2. İlave hükümleri açıklamak. Meselâ yenmesi haram olan hayvanlara köpek dişi bulunan yırtıcı hayvanların da dâhil olması.
3. Kelimelerin anlamını açıklamak. Fâtiha Sûresi'nde geçen "dâllîn" kelimesinin Hristiyanlar olarak açıklanması gibi.
4. Umûm ifade eden âyetleri tahsis, mutlak âyetleri de takyîd etmek.

Son maddeyle ilgili örnek vermeyen Zürkânî, bunlarla ilgili örneklerin hadis kitaplarında mevcut olduğunu ifade etmektedir.⁹⁵² Sünnetin âyetleri tefsir etme boyutunu diğer konu başlıklarında yaptığı açıklamalara göre daha kısa tutması gözlerden kaçmamaktadır. Yeri geldikçe bu konuya değinmiş olduğundan böyle bir özet sunumu tercih etmiş olmalıdır.

⁹⁵² Zürkânî, *Menâhil*, 312.

Dirâyet ve rivâyet tefsirinin çelişmesi ile ilgili bir değerlendirme yapan Zürkânî'ye göre burada bir çelişme değil, uzlaştırılamayan farklılıklar kasdedilmektedir. Örneğin Fatiha Sûresi'ndeki "sırat-ı müstakim" in Yüce Allah ve Hz. Pegamber'e (s.a.v.) itaat, Kur'ân, sünnet ve kulluk manalarının her birine dair rivâyet ve görüşler olsa da bu anlamlar arasında bir zıtlık olmaması gibi.⁹⁵³

Dirâyet ve rivâyet tefsiri sonuç olarak birbiriyle çelişmez; çünkü rey ya zannîdir, ya da kat'îdir; akıl ya da nakil gibi kesin bir delile dayanmalıdır. Diğer ihtimal zaten tefsir olarak kabul görmez. Kat'î delile dayanan rey ile tefsire göre rivâyet te'vil edilir. Eğer te'vil mümkün değilse, Kur'ân lafzı reyin gerektirdiği manaya göre yorumlanır. Dolayısıyla tercihe şayan olan, tercih edilene öncelenir. Ancak rey zannî delile dayanıp kesinlik ifade etmezse; kesin bilgi ifade eden rivâyet reye öncelenir. Rivâyet âhâd olduğunda veya kesinlik taşımadığında da iki durum söz konusudur: Birincisi; çelişkinin meydana geldiği konu akıl yürütmenin mümkün olmadığı bir alana ait olursa sadece rivâyete güvenilir ve rey kabul edilmez. İkincisi; çelişkinin meydana geldiği konu akıl yürütmenin mümkün olduğu bir alana ait olduğunda rivâyet ve dirâyeti uzlaştırmak gerekir. Uzlaştırma mümkün değilse Resûlullah (s.a.v.) ve ashabından gelen rivâyetler onlar vahyin inişine birinci dereceden şahit olduklarından öncelenir. Rivâyet tâbiûndansa Ehl-i kitaptan naklettikleri bir nakilse rey ile tefsir tercih edilir. Ehl-i kitaptan gelen bir rivâyet değilse o zaman âyetin manası rivâyete hamledilir.⁹⁵⁴

Zürkânî dirâyet tefsirinin başlıcalarına Ehl-i Sünnete ait olanlar başlığında kronolojik bir sıralamaya tabi tutmadan kısaca değinmektedir. İlk sırayı *Celâleyn* tefsirine veren Zürkânî diğer sekiz eseri şöyle sıralamaktadır:

Beydâvî; Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl,

Fahreddîn Râzî; Mefâtihu'l-Gayb,

Ebüssuûd; İrşâdü'l-Akli's-Selîm,

Nisâbü'rî; Garâibü'l-Kur'ân ve Ragâibü'l-Furkân,

⁹⁵³ Zürkânî, *Menâhil*, 312.

⁹⁵⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 313.

Âlûsî; Rûhu'l-Meânî,

Nesefî; Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl,

Hatib Şirbînî; Sirâcü'l-Münîr,

Hâzin; Lübabü't-Te'vîl fî Meânî't-Tenzîl.

Zürkânî, *Celâleyn* tefsiri hakkında bilgi verirken “allâme” diye onore ettiği Abduh’un kendi derslerinde bu eseri sıkça kullandığı bilgisini vermektedir.⁹⁵⁵ Daha sonra Ehl-i Sünnetten olmayan diye tabir ettiği Mutezile ekolüne ait Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ına ve Kâdî Abdülcebbâr’ın *Tenzîhü'l-Kur’ân ani'l-Metâ’in* isimli eserlerine yer vermektedir. *Keşşâf*’tan bahsederken Mutezile’nin Ehl-i Sünnet’ten ayrıldığı temel görüşler olan el-menzile beynelmenzileteyn, kulların fiillerinin kendileri tarafından yaratıldığı, Allah’ın ahirette görülmesinin imkânsız olduğu meseleleriyle ilgili tefsirî açıklamalarından örnekler vermektedir. Zürkânî’nin rivâyet tefsiriyle meşhur müfessir İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve tefsiri *el-Muharrarü'l-Vecîz*’e rivâyet ya da dirâyet başlığı altında yer vermemesi dikkat çekicidir. Birkaç yerde görüşlerinden istifade ettiğine göre sehven zikretmemiş olabileceği akla gelmektedir. Bir diğer ihtimal olarak da İbn Teymiyye’nin eserinde rivâyetten çok dirâyet başlığında incelemesinde olduğu gibi⁹⁵⁶ Zürkânî bu tercihi makul görmüş olabilir ki her iki başlıkta İbn Atıyye’yi zikretmemiştir.

Mecûsiler’den İslâm ümmetine geçmiş bir veba olarak Batınîlik’ten bahseden Zürkânî, “Haddini aşan zıddına dönüşür” sözünden hareketle Şîî tefsirlerin aşırı gitmelerinden bahsetmektedir.⁹⁵⁷ Fakat her ne kadar hepsinin aşırı gittiğini söylemenin mümkün olmadığını belirtse de bu başlık altında ılımlı bir yol takip eden Şîî tefsirlere yer vermemektedir. Sadece Kâzelânî’nin *Mir’âtü'l-Envâr* adlı eserine yer veren Zürkânî, örneğin diğerlerinden daha makbul addedilen Tabersî’nin *Mecmau'l-Beyân* adlı eseri hakkında bilgi vermemektedir.

İşârî Tefsir ve Diğer Tefsirler: Zürkânî, işârî tefsiri tanımladıktan sonra bu tefsir ile kastedilen zâhirî manayı uzlaştırmanın mümkün olduğunu belirtmektedir. Bu tefsirin

⁹⁵⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 314.

⁹⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 120.

⁹⁵⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 319.

âlimler arasında kabul edeni ve reddedeni olduğunu da ifade etmektedir. İlk sırada Zerkeşî'nin değerlendirmesini vermesi, Zürcânî'nin *el-Burhân*'a kaynak olarak değer verdiğini göstermektedir. Nitekim Zerkeşî, sûfîlerin yorumlamalarının tefsir olarak adlandırılmayacağını; onların kalplerinde oluşan bazı sezgisel anlamları ifade ettiğini belirtmiştir.⁹⁵⁸ Süyûtî'ninse daha ılımlı olduğu görülmektedir. Çünkü Süyûtî'ye göre eğer sûfîler “Âyetin bundan başka bir anlamı yoktur” deselerdi, işte o zaman bu bir dalalet olurdu. Oysa onlar zâhiri, kendisinden kastedilen manalar ile kabul etmişler ve Allah'ın kendilerine ilham ettikleri manaları da anlamışlardır.⁹⁵⁹ Zürcânî, Süyûtî'nin işârî tefsirler üzerine yaptığı açıklamalara bir değerlendirme getirerek tanımlamaları açık bulmadığını ve bazı zâhir-bâtın tanımlamalarının birbirinin aynı olduğunu ifade etmektedir.⁹⁶⁰

İşârî tefsirin kabul şartlarını veren Zürcânî, bunların birbirine yakın şartlar olduğunu ifade ederek sözü uzatmanın gereksiz olduğunu, dolayısıyla sadece şu iki şartla yetinmenin mümkün olduğunu belirtmektedir:

- Öncelikle Kur'ân lafzının esas manasını açıklamak.
- İşârî tefsirin arka planında tefsir yapılan şeye yönelik bir art niyetin ya da karışıklığın bulunmamasıdır.

İşârî tefsiri kabul etmek vacip değildir. Çünkü Kur'ân nazmı bu manayı ifade etmek için konulmamıştır. Bu tefsir, dil kuralları içinde kayıtlı olmayan ancak ehli tarafından ortaya konulan ilhamlar kabilindendir.⁹⁶¹ Bu değerlendirmeyi yapan Zürcânî, başlıca işârî müfessirleri arasında Nîsâbü'rî, Âlûsî, Tusterî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'yi sıralamaktadır. Eserleri ve tefsirlerinden kısaca örnekler vermektedir.⁹⁶² Bu örnekler arasında Bakara Sûresi 67. âyette geçen “sarı ineğin kesilmesi” hadisesini iki kez anlatarak; hem Nîsâbü'rî'den aldığı örneklemede hem de İbnü'l-Arabî'den aldığı örneklemede nefsin kahredilmesi manasını vermektedir. “Samimi bir tavsiye” başlığı altında bu tefsire karşı Müslümanların dikkatli olması gerektiğini ve uç manalardan çıkarılan sonuçların hakikati yansıtmadığını; fakat bu tefsiri yapanları direkt olarak

⁹⁵⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 187.

⁹⁵⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 221.

⁹⁶⁰ Zürcânî, *Menâhil*, 322.

⁹⁶¹ Zürcânî, *Menâhil*, 322.

⁹⁶² Bk. Zürcânî, *Menâhil*, 322-326.

kâfırlıkla itham etmenin de çok yanlış olduğunu belirtmektedir.⁹⁶³ Daha sonra Gazzâlî'nin *İhyâ*'da verdiği bilgilere uzunca yer vermektedir.

Kelâm bilginlerinin yaptığı tefsire kısaca değinen Zürkânî, yukarıda Ehl-i sünnet ve Mutezile arasındaki çatışmalara değindiğini ifade ederek bu konuda sözü uzatmayacağını belirtmektedir. Burada örnek olarak Fahreddîn Râzî ve eseri *Mefâtîhu'l-Gayb* hakkında kısaca bilgi vermektedir. Bu eser sebebiyle Allah'ın onu mükâfatlandırmasını isteyen bir dua cümlesiyle onu ve eserini taltif etmektedir.⁹⁶⁴

Edebî ve bilimsel tefsirden bahsederken de Kur'ân'ın i'câz ve hidâyet kitabı olduğu vurgusunu yinelemektedir. Bu sahada en önemli eserin Tantâvî Cevherî olduğunu söyleyen Zürkânî, bu eser hakkında kısaca bilgi vermektedir. Bu tefsirlerin kabul edilebilmesi için şu üç şartı barındırması gerekmektedir:

- Kur'ân'ın öncelikli hedefleri olan hidâyet ve i'câzın önüne bu tür konular geçmemelidir.
- Tefsirde bu ilimlere yer verirken asra ve ortama uygun bilgiler gözetilmelidir.
- Bu bilgiler Müslümanları diriliş ve uyanışa sevk etmeli, onların bakışlarını Kur'ân'ın yüceliğine çevirmeli ve Allah'ın bizim istifademize sunduğu kâinattan İslâm toplumunun uyanışına ve değer kazanmasına vesile olacak şekilde yararlanma konusunda onları harekete geçirmelidir.

Edebî ve bilimsel tefsirin sonuçlarını ise şöyle sıralamaktadır:

1. Kur'ân'a, O'nun Arapça olmasına, bilgisine ve i'câzına olan güveni artırmak.
2. İnsanın ihtiyaç duyabileceği her türlü mutluluğu barındırması sebebiyle zengin bir kitap olduğuna iman etmek.

⁹⁶³ Zürkânî, *Menâhil*, 327.

⁹⁶⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 330.

3. Kur'ân'ı, ânın kitabı ve kıyamete kadar insanların düsturu olduğuna, her zaman ve mekânda geçerli olduğuna, hiçbir insanın onun hazinelerinden müstağni kalamayacağına iman etmek.
4. Kur'ân'ın manasını ve hidâyetini açıklamak.
5. Kur'ân'ın fesahat ve belâgatını vurgulamak.
6. Kur'ân'ın üslûp ve i'câz yönlerini ortaya koymak.
7. İnsanların fikir ve kültürlerine tesir etmek.
8. Kevnî veya sosyal bakımdan Kur'ân'ın yeni i'câz yönlerini idrak etmek.
9. İlim ile din arasında zıtlık olduğunu iddia edenlerin iddialarını çürütmek.
10. Bilimsel verilerden başkasına boyun eğmeyen gayrimüslimleri bu yolla dine davet etmek.
11. Kâinatın güç ve imkânlarından istifade etmeye insanları teşvik etmek.
12. Kalplerin Allah'ın azameti ve kudretine olan iman ile dolması.

Bu sıralamaları yapan Zürkânî, şu anektodu anlatmanın kendisine çok hoş geldiğini ifade etmektedir: Büyük bir âlime “Kur'ân'ın en iyi tefsiri nedir?” diye soruldu. O da “zamandır” diye cevap verdi.⁹⁶⁵

Kur'ân tefsirinin birçok çeşidiyle karşılaştığını ifade eden Zürkânî, Kur'ân'ı başından sonuna kadar tefsir eden eserler olduğu gibi müstakil sûrelerin tefsiri veya cüzlerin veya âyetlerin tefsiri olduğunu da belirtmektedir. Amme cüzü tefsiri, Asr Sûresi Tefsiri, Âyete'l-Kürsî Tefsiri gibi. Farklı bir örnek de Yusuf Dîcvî'nin⁹⁶⁶ kitabından vermektedir. İlmi ve edebî tefsirin Kur'ân i'câzının yeni bir boyutu olduğunu ifade ederek eleştiri ve cevaplar kısmı açmadan kısa bir dua cümlesiyle bu mebhası sonlandırmaktadır.

⁹⁶⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 334.

⁹⁶⁶ Yusuf b. Ahmed Nasr ed-Dîcvî, Ezher âlimlerindendir. Malikî mezhebine mensup Dîcvî 1365'te (1946) vefat etmiştir. Yâsîn, Ahzâb, Tevbe, Kehf, Nebe' Sûreleri başta olmak üzere bazı meseleleri gündeme getirip bahsedecek olduğu âyetlerin tefsirini yapmıştır.

2.3.2. Kur'ân'ın Tercümesinin İmkânı ve Hakkındaki Hükümler

Çalışmamızda bir metod olarak benimsediğimiz ve *Menâhil* ile karşılaştırmalı olarak sunduğumuz klasik dönem eserlerinden *el-Burhân* ve *el-İtkân* ile modern döneme ait Kur'ân ilimleri eserlerinden *Mebâhis*'te yer almayan Kur'ân'ın tercümesi meselesi bu hususta *Menâhil*'e özgünlük katmaktadır. *Fünûnu'l-efnân*, *Fehmü'l-Kur'ân*, *Mukaddime ve Teyssir* gibi birçok usûl eserinden farklı olarak Zürcânî uzun uzadıya ele aldığı bir konu olan Kur'ân tercümesi meselesini onüçüncü mebhasta işlemiştir. Konuya giriş mahiyetinde üç ana başlık altında konunun önemine atıfta bulunmaktadır:

1. Klâsik ve çağdaş dönem âlimlerini ihtilafa düşüren bu mesele Mısır âlimleri arasında da tartışmalara sebep olmuştur.
2. Pek çok insan tarafından Kur'ân'ın çevirisi yapılmış olup 35 dilde yapılan bu tercümelerin sayısı 120'ye ulaşmıştır. Bu tercüme ve çevirilerde iyi niyetliler olduğu gibi kötü niyetliler veya bilgi eksikliğinden hataya düşenler de olmuştur. Zürcânî burada çokça bilinen, “Akıllı düşman akılsız dosttan hayırlıdır” atasözünü kullanmaktadır.⁹⁶⁷
3. Tercümelerde ileri düzeyde hatalar bulunmaktadır. Bu hataların kötü niyetli kişilerin gayretlerinin bir sonucu olduğu unutulmamalıdır.

Zürcânî, Kur'ân'ın ilk tercüme meselesini ortaya atıp zihinleri karıştıran kişinin Yakup b. Salîbî olduğunu ifade eder. İhtilafî meselelere değineceği için metodunun hak ile batılı ayırma noktasında düzgün bir metod olması gerektiğinin önemine vurgu yapar. Buna göre daha önceki konularda pek yapmadığı halde burada konuyla ilgili peşin kanaatini belirtmiş, aslında tercüme konusu da dâhil İslâm literatüründeki tartışmaların hakikî değil lafzî olduğunu açıklamıştır. Zürcânî'nin deyimiyle itibârî yani yorum farklılığından kaynaklanan ihtilaflar zamanla ibârî yani ibarelerdeki ihtilafa dönüşmüştür.⁹⁶⁸ Bu yorum da diğer meselelerde olduğu gibi müellifimizin arabulucu üslubunu göstermektedir.

Zürcânî bu girizgâhtan sonra tercümenin lügatteki dört ayrı anlamına değinmektedir. Buna göre tercüme; sözü birisine ulaştırmak, kendi ifade edildiği dilde tefsir etmek, başka

⁹⁶⁷ Zürcânî, *Menâhil*, 336.

⁹⁶⁸ Zürcânî, *Menâhil*, 337.

dilde açıklamak, başka bir dile nakletmek manalarına gelmektedir.⁹⁶⁹ Bu anlamları verirken dilbiliminde Arapça için önde gelen eserlerden olan İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab*'ından, Cevherî'nin (ö. 393/1003) *Sihâh*'ından, Fîrûzâbâdî'nin (ö. 816/1413) *el-Kâmûsu'l-Muhît*'inden, Zemaşşerî'nin (ö. 538/1144) *Esâsü'l-Belâga*'sından alıntılar yapmaktadır. Bu manalardan hareketle zamanla bünyesinde açıklama olan herşey için tercümenin kullanılması yaygınlaşmıştır. Dolayısıyla konu başlığı koymaya veya birisinin biyografisini yazmaya da tercüme adı verilmiştir.⁹⁷⁰

Tercümenin örfî manasını, özel bir gruba has değil tüm insanlığın ortak kullanımına bağlı olarak vermektedir. Buna göre tercüme: Bütün mana ve maksatlarına riâyet ederek bir sözün manasını diğer dildeki başka bir sözle ifade etmektir.

Bu genel kullanımıyla tercüme ikiye ayrılmaktadır: Harfî tercüme ve tefsîrî tercüme.

Harfî tercüme: Kelimelerin dizilişinde ve tertibinde asıl olan kelâma benzemesine özen gösterilen tercümedir. Bu tercümede aslolan kelimenin eş anlamlısını diğerinin yerine tertibi içinde koymaktır. Onun için bu tercüme çeşidine lafzî veya müsâvî tercüme adı da verilmektedir.

Tefsîrî tercüme: Kelimelerin dizilişinde ve tertibinde asıl olan metne tam bir benzemenin gözetilmediği tercümedir. Bu tercümede önemli olan mana ve maksatların mükemmel bir şekilde tasvir edilmesidir. Bundan dolayıdır ki bu tercüme çeşidine manevî tercüme de denmektedir. Zürkânî bu tanımları yaparken bir anlamda kendi görüşünü de peşinen ortaya koymak istemesine sonuncusuna tefsîrî tercüme denmesinin tefsirle alakası olmadığını ifade etmektedir.⁹⁷¹

Bu açıklamalardan sonra Zürkânî, mana verilmesi zor âyetlerden birinin manalandırılmasını her iki tercümeye örnek olacak şekilde vermektedir:

“وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ”

“Eli sıkı olma, ölçüsüzce eli açık da olma!” (İsrâ’ 17/29).

⁹⁶⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 338.

⁹⁷⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 338.

⁹⁷¹ Zürkânî, *Menâhil*, 339.

Âyette geçen deyimnin manasının harfî tercümeyle verilmesinin çok zor olduğunu ifade eden Zürkânî, zaten Kur'ân'ın örfî manadaki tercümesinin imkânsız olduğunu burada ifade etmektedir. Bu âyetin ancak tefsîrî tercümesinin kolay yapılabileceğini belirtmektedir. Bunun içindir ki modern dönemde daha çok tefsîrî tercümeyle güvenilmektedir.⁹⁷²

Âyeti açıkladıktan sonra Zürkânî, harfî ve tefsîrî tercümenin her ikisinde de olması gereken şu dört kuralı zikreder:

1. Mütercimmin hem asıl hem de tercüme edilen dile hâkim olması.
2. Her iki dilin üslûp ve özelliklerini bilmesi.
3. Tercümede asıl dilin mana ve maksatlarını tam bir ahenk içerisinde gönül rahatlığıyla göstermesi.
4. Tercümenin asıl metne ihtiyaç bırakmayacak şekilde ve onun yerini alacak tarzda asıl dilden bağımsız olabilecek başarıda olması.

Bu dört ortak maddeden sonra sadece harfî tercümede bulunması gereken iki kuralı zikretmektedir:

1. Tercüme edilen dilde, asıl dile ait kelimelerin eş anlamlı sözcüklerinin bulunması.
2. Bağlaçlar ve gizli zamirler açısından da her iki dilin birbirine benzemesi. Bu benzeme gerek yer bakımından gerekse kelimenin bizzat kendisi şeklinde olmalıdır. Her iki maddenin tercüme açısından büyük zorluklar getirdiğini ifade eden Zürkânî, bilhassa ikinci maddenin daha büyük sıkıntılara sebep olduğunu belirtmektedir. Bazı dillerde bunun mümkün olabileceğini söyleyenler olmuşsa da özellikle harfî tercümenin imkânsızlığı benimsenmiş, yukarıda zikredilen zorluklar sebebiyle modern dönem âlimleri tefsîrî tercümeyi harfî tercümeyle tercih etmişlerdir.⁹⁷³

Gerek harfî gerekse tefsîrî tercüme olsun her ikisi kesinlikle tefsirden başka birşeydir. Tefsîrî tercümenin özellikle tefsir ile karıştırıldığını ifade eden Zürkânî, tercüme ve tefsir

⁹⁷² Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, 35.

⁹⁷³ Zürkânî, *Menâhil*, 340.

arasındaki farkları Cerrahoğlu'nun da tasvip edip eserine aldığı üzere⁹⁷⁴ dört madde halinde sıralamaktadır:

1. Tercüme sigası müstakil bir sigadır. Metinden bağımsız kalınır ve o tercüme asıl metnin yerine geçer. Oysa tefsirde bu şekilde olmaz. Tefsir sürekli “asıl”la irtibat halinde kalmak zorundadır. Asla ondan bağımsız hareket edemez.

2. Tercümede asıl konudan sonra farklı bir konuya değinmek (istidrat) ihtimal dâhilinde olmaz. Ancak tefsirde bu durum mümkün, hatta zorunludur. Tefsirde konuyu izah ederken usûl, hadis, lügat, akâid, fıkıh, edebiyat, tarih, tıp vs. gibi ilimlerden istifade etmek bir zorunluluktur. Oysa tercümede buna gerek yoktur.⁹⁷⁵

3. Tercümede asıl metnin tüm anlamlarına ve hedeflerine uygunluk gerekmektedir. Oysa tefsirde böyle bir zorunluluk yoktur. Örf, tefsirin bütün ayrıntıları sunmasını şart koşmadığına hükmetmektedir. Aksine, tercümenin asıl metne uyum sağlayan bir şekilde olmasını, bütün mana ve maksatlarına özen göstermesini gerekli görmesine rağmen tefsirde içeriğin açıklanması yeterlidir.

4. Tercümede nakledilen anlamın aslın yerini almasında bir güven söz konusudur. Oysa tefsirde durum bu şekilde cereyan etmez. Müfessirin delilleri fazlaysa güven tesis edebilir; ancak delili az ise susar ve bir tercihte de bulunmaz. Bilhassa müteşâbih âyetlerde müfessirlerin: “Rabbü'l-kelâmi a'lemü bimiradîhî” gibi ibareler kullanması bu sebeptendir.⁹⁷⁶

Zürkânî, Tevrat ve İncil'in tercümelerinin zamanla “asıl”ın yerine geçmesinin Hıristiyan ve Yahudiler için sıradanlaşmasına rağmen aynı durumun Kur'ân-ı Kerîm için olamayacağını, çünkü böyle bir geleneğin olmadığını ve tefsirlerin bile çağlar boyu adlarıyla beraber anılıp hiçbir zaman Kur'ân ile eşdeğer tutulmadığını ifade etmiştir.

Tercüme ve tefsir arasındaki farklara değindikten sonra icmâlî tefsirin şekil olarak tercümeyle en benzeyen tefsir olabileceğini, fakat bu tefsir çeşidinin de aslında yukarıda geçen dört farkı içerdiğini belirtmektedir. Çünkü tercüme mükemmel bir yargıdır.

⁹⁷⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 219.

⁹⁷⁵ Hidâyet Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Kur'ân Okulu Yayınları, 1996), 66.

⁹⁷⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 342.

Tasdikat kabilindendir. Oysa tüm tefsirler bir tercihtir, tasavvurat kabilindendir, tam bir kesinlik ifade etmez.⁹⁷⁷ Dolayısıyla icmâlî tefsirde de kesin bir yargıya varamadığında müfessir kendine ait olan görüşü belirterek kat'î sonuç olduğunu iddia etmez.

Zürkânî, tercüme ve tefsir arasındaki bu ayrımı verdikten sonra Kur'ân'ın genel olarak hangi mana ve maksatlara sahip olduğu ve neden anlaşılması gerektiği üzerine yeni bir başlık açarak izahatta bulunmaktadır.

Zürkânî, her çağda yeniden açıklanması ve anlaşılması gereken Kur'ân'ın hangi boyut ve bağlamda ele alınması gerektiğine dair birtakım tesbit ve tahlillerde bulunmaktadır. Kur'ân lafzıyla ilgili değerlendirmeleri birinci ciltteki birinci mebhasta verdiğini ifade eden Zürkânî, Kur'ân'da geçen kelâmın manasının iki türlü olduğunu belirtmektedir. Bunlar birincil/aslî mana ve ikincil/tâbî manadır. Birincil mana; kelâmdan anlaşılan ilk manadır. İkincil mana ise; birinci manaya ek olarak kelâmdan anlaşılan şeydir. Muhatabın anlayış seviyesi ve hangi görüşte olduğuna göre söylenen kelâma eklenen her tür üslûp, kinâye, betimleme ve nükteli ifadeler ikincil manayı vermektedir.⁹⁷⁸

Kur'ân'ın manalarını edebî ustalığını konuşturacak şekilde örnekleriyle açıkladıktan sonra, Kur'ân'ın maksatlarına değinmektedir. Zürkânî'ye göre Kur'ân'ın maksatları temelde üç tanedir:

1. Hem insanlara hem cinlere hidâyet olması.
2. Resûlullah'ı tasdik etmek için bir mucize olması.
3. Tilâvetiyle ibadet edilmesi.

Kur'ân'ın hidâyetinin genel, mükemmel ve açık oluşunu yeri geldikçe çeşitli âyetlerle desteklemektedir. Kur'ân'ın i'câzına ayrı bir mebhasta yer vereceğini ifade eden Zürkânî, Kur'ân'ın Asr-ı Saâdet'teki Araplara tehdâdini hatırlatmaktadır. Tilâvetiyle taabbüd olunmasıyla ilgili olarak da Kur'ân'ın şu üç temel özelliğini zikretmektedir:

1. Taabbüd olunmasıyla Kur'ân-ı Kerîm diğer kutsal kitapların başına gelen tahrifattan korunmuş ve devamlılığı kıyamete kadar sağlanmıştır. Manasını anlamadan bile

⁹⁷⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 344.

⁹⁷⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 345.

okumanın sevap olarak karşılığının olması Müslümanları okumaya hatta hıfza teşvik eden en önemli amillerden biri olmuştur.⁹⁷⁹

2. Müslümanların dil birliğini sağlamıştır. Saflarının birleşmesi ve güçlenmesi, sözlerinin değerinin artması için sağlam bir dayanak olmuştur. Aslında bu yüzyıllar önce gerçekleşen ilahî bir siyasetin tecellisi olmuştur. Nitekim Batı'nın "İsperanto" adını verdiği genel bir lügat, evrensel ortak bir dil tespit edip yerleştirerek buna benzer bir çalışma yaptığını, fakat başarıya ulaşamadığını aktarmaktadır.⁹⁸⁰

3. Okuyucuyu aşama aşama düşünmeye ve Kur'ân'ın yol göstermesiyle hakîkati bulmaya götürmektedir. Hemen okuduğu anda anlamadığını daha sonra anlayabileceğini ifade eden Zürcânî, konuyla ilgili İbn Atâullah el-İskenderî'nin tasavvufî bağlamda sarf ettiği hikmetli sözlerine yer vermektedir.⁹⁸¹ Eserinde "İrfân" kelimesine yer vermesi Zürcânî'nin aslında tasavvufa verdiği değerin de bir tescili olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur'ân Tercümesinin Hükümü: Bu başlık altında öncelikle tercümeyle alakalı olabilecek dört türün caiz olup olmaması meselesine değinmektedir. Mebhasın sonunda da Kur'ân tercümesiyle ibadetlerin olup olamayacağına dair mezheplerin görüşlerine yer vermiştir. Konuyu işlerken daha önce pek alışılmagelmemiş bir halde konu aralarında yeri geldikçe müsteşriklerin eleştirilerini dile getirip gerekli izahatı yapmıştır.

İlk olarak Kur'ân'ın lafızlarının tebliği manasındaki tercümeyi değerlendirmiştir. Bu tercüme türünün tebliğ ve irşad vazifesi içeriğinden dolayı caiz, hatta mendub ve vacip olduğunu beyan etmektedir. Konuyla ilgili aşağıdaki âyet ve hadislerden de delil getirmektedir.

"İndirdiğimiz belgeleri ve doğru yolu Kitâp'ta insanlara açıkladıktan sonra gizleyen kimseleri hem Allah lanetler hem lanetçiler lanetle" (Bakara 2/159).

"Benim tarafımdan bir âyet dahi olsa insanlara tebliğ ediniz. Bilerek yalan isnad eden ise cehennemdeki yerine hazırlansın".⁹⁸²

⁹⁷⁹ Zürcânî, *Menâhil*, 349.

⁹⁸⁰ Zürcânî, *Menâhil*, 349.

⁹⁸¹ Zürcânî, *Menâhil*, 350.

⁹⁸² Buhârî, "Enbiyâ", 50; Tirmizî, "İlm", 13.

Zürkânî, Kur'ân'ın ikinci tercüme türü olarak anlaşılabilir kendi dilinde (Arapça) tefsiri mevzuunun caiz olduğunu ifade etmektedir. Konuyla ilgili geniş izahata gerek görmemiştir.

Kur'ân'ın üçüncü tür tercümesiyle alakalı olarak başka dillerde tefsiri konusunu tartışmaktadır. Bu tefsirin hem tercüme hem de tefsir şartlarını içeren bir konumda olması gerektiğinin altını çizmektedir.⁹⁸³ Bu konuyla ilgili yedi önemli hususu tefsîrî tercüme içeriğinde benimsemektedir:

1. Câmîâtü'l-Ezher Fetva Heyeti, yöneltilen bir soru sebebiyle Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça olmayan harflerle yazımını 1355/1936 yılında yayınlanan Mecelletü'l-Ezher'de sakıncalı gördüklerini belirtmişlerdir.⁹⁸⁴ Vahyin inişinden, kitap haline getirilmesine; Mushafların çoğaltılmasından, sonraki nesillerdeki uygulamalara kadar herhangi bir aksi gerekçe gösterilmeden aynı imlâ ile yazılmaya devam ettiğini belirtmişlerdir. Bunun aslında en temel sebebi Zürkânî'ye göre hiçbir dilin bir diğer dilde ifade edilen harfleri tam manasıyla telaffuz açısından karşılayamamasıdır.⁹⁸⁵

2. Başka dillerde imlâsı nerdeyse yasak olan Kur'ân'ın örfî manada tercümesi de elbette muhaldir. Caiz olabilecek tercüme türü de ancak tefsîrî tercüme olabilir.

3. Kur'ân tercümesi bütün bu manasıyla aslında Arapça tefsirinin tercümesine eşittir.

4. Kur'ân'ın i'câzını tefsir ihata edemez. Kur'ân'ın harfî tercümesi demek onu indirenin bütün mana ve maksatlarını tasvir etmek demektir. Bunun imkânı ise muhaldir. Tefsirin tercümesi ise müfessirin istediği bütün mana ve maksatları tasvir etmesidir. Bu elbette mümkündür. Asıl metni fotoğrafladıktan sonra kendi ekranından tasvir edebilir.⁹⁸⁶

5. Kur'ân tercümesi değil, tefsiri demek uygun olandır. Çünkü örfî manada tercüme dendiğinde konu başında tercümeye verdiğimiz dört manadan sadece dördüncüsü anlaşılmaktadır ki bu da tehlikelidir. Aynı şekilde Kur'ân manalarının tercümesi denmez; çünkü tercüme ancak lafızlara izâfe edilebilir. Eğer tercüme lafızların değil manaların

⁹⁸³ Zürkânî, *Menâhil*, 351.

⁹⁸⁴ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Kur'ân Tarihi*, trc. Ömer Türker, Fatih Serenli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 182.

⁹⁸⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 352.

⁹⁸⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 353.

nakledilmesidir denilirse o zaman Kur'ân'ın manaları tercüme edilmiş yanlışına düşülmüş olunur.⁹⁸⁷

6. Tefsir eşliğinde tercümenin verilmesi, şüpheleri bertaraf etmenin ve doğru yolda olmanın en güzel göstergesi olacaktır.

7. Müfessir, Kur'ân tercümesi değil Kur'ân tefsiri hazırladığını ve tercümesinin imkânsız olduğunu mukaddimesinde belirtmelidir. Zürcânî bu hususu izah ederken Arapça'yı Kur'ân için kral tahtına benzetmektedir. Nasıl ki bir kral tahtı olmadığında izzet ve şerefini kaybederse Arapça olmadığında da Kur'ân'ın tahtından uzaklaşmış olacağını ifade etmektedir. Zürcânî, Arapça konusundaki bu tavrını ilk kez bu kadar açık ve net ortaya koymaktadır. Bunu da Fussilet Sûresi 41-42. âyetlere dayandırmaktadır.

Bu açıklamalardan sonra Zürcânî, bu kurallara uygun olan tercümenin şu faydalarından bahsetmektedir:

- Tercüme, yabancı Müslümanlar içerisinde Arapça'yı bilemeyen kimseler için Kur'ân üzerindeki perdelerin kaldırılması açısından önemli ve faydalıdır. Tefsîrî tercümeyle Kur'ân'ın manasına muttalî olanları Kur'ân hafızı olmaya teşvik eden bir saik olmuştur.
- Bu durum, İslâm düşmanlarının uydurdukları şüpheleri izâle edebilme açısından faydalıdır. Zürcânî'nin bu faydayı yani eserinin de diğer usûl eserlerinden ayrılan en temel özelliğini ikinci fayda olarak zikretmesi gâyet normal algılanmalıdır.
- Propagandalar üzerine ikâme edilen bu modern dönemde yabancı gayr-i müslimlere İslâm'ın öğretilerini ve hakikatlerini anlatarak onları aydınlatmak bir diğer faydasıdır.
- İslâm'ın ve Hak aşığı yabancı Müslümanların arasına gizli tehlike ve entrikalarla sızmak isteyenlerin kirli planlarını yok etmeye yardımcı olmaktır. Zürcânî burada İngiliz yazar Bernard Shaw'ın (1856-1950) İslâm dini ve peygamberi hakkında kulaktan dolma bilgilerle aldatıldıklarını ifade eden itiraflarını tasvip ederek vermektedir.
- Kur'ân'a karşı olan tebliğ sorumluluğumuzu yerine getirmektir.

⁹⁸⁷ Zürcânî, *Menâhil*, 353.

Zürkânî bu hususa değindikten sonra diğer mebhaslarda yapmadığı halde burada birkaç eleştiriye cevap vererek Kur'ân'ın tercümesini yani dördüncü tür tercümeyi işlemektedir. Örfî manada tercümeden ilk anlaşılan tür de budur. Kur'ân lafızlarının tertîbi dikkate alındığında harfî/lafzî/müsâvî tercüme adını alırken tertîp dikkate alınmadığında tefsîrî veya manevî tercüme adını almaktadır. Ancak burada bahsedilen imkânsız olarak nitelendirdiğimiz tercümedir. İmkânsızlığı da iki yöntemle gösterilebilir. Birincisi; İmkânsızlığı gerektiren herşey imkânsızdır. İmkânsız olarak kasdolunan Kur'ân'ın birincil ve ikincil manalarını aynen verip hidâyet, i'câz, tilâvetiyle taabbüd olunması maksatlarına özen gösterilmesidir. İkincisi; âyetlerin benzerini getirmekten âciz kalan belâgatta ilerlemiş bir toplum için tümünün benzerini getirmek elbette imkânsızdır. Onlar için imkânsız olan bugün de imkânsızdır.

Şer'î olarak bu tercümenin imkânsız olmasının hükmü Zürkânî tarafından sekiz yönden ifade edilmektedir.

Birinci yön: İslâm gerçekleşmesi haram olan şeyi istemeyi de haram kılmıştır. Çünkü bu abesle iştigal olup zaman israfıdır.

İkinci yön: Bu tercümeyi yapmaya kalkışmak Kur'ân'ın bir benzerinin olabileceği iddiasını kabul etmek demektir. Bu ise yukarıda geçen âyetlerin manasını açıkça yalanlamaktır.

Üçüncü yön: Yapılmak istenen bu harfî tercüme zamanla Kur'ân'ın yerine geçme riskini taşımaktadır. Bu da insanlar kolayı seçecekleri için zamanla onları Allah'ın yüce kitabından sapmaya sevk edecektir. Örneğin bir romana “şunun çevirisidir” demiyoruz da bizzat “şu romandır” diyoruz. Ya da “Yuhanna İncili'nin tercümesidir” demiyoruz da bizzat “Yuhanna İncili'dir” diyoruz. İşte zamanla Kur'ân için tercümesi de aslının yerine geçerli olabilecektir.⁹⁸⁸ Zürkânî burada canlı bir örnek olarak Ezher dergisinden bir haberi vermektedir. Bu haberde Java'nın Müslüman yerli halkı Fransızca tercümeyi okuyup gerçek Kur'ân'ın bizzat bu tercüme olduğuna inanmakta oldukları bilgisi yer almaktadır.

⁹⁸⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 360.

Dördüncü yön: Kur'ân'ın tercümesi caiz olsaydı zamanla aslı kaybolmaya yüz tutardı. Tevrat ve İncil'in İbranice aslı nasıl yok olduysa Kur'ân'ın Arapça aslı için de aynı durum söz konusu olacaktı.

Beşinci yön: Kur'ân'ın tercümesine izin verilirse hem resmî hem de gayr-i resmî birçok tercümesi değişik şekillerde yapıp tek bir tercümeyle sınırlı kalmayacaktır. Farklı tercümelerin olmasıyla da Kur'ân'ın kutsallığına halel getirecek bitmek tükenmek bilmeyen ihtilaflar ortaya çıkacaktır.

Altıncı yön: Böyle bir tercüme Müslümanların birlik beraberliğine zarar verecektir. Kur'ân'ın dili Müslümanlar arasındaki en büyük bağıdır. Burada Zürcânî yabancı dillerle Müslüman dünyanın savaş halinde olduğunu belirterek bunu kazanmanın en halis yolunun da Kur'ân'ı Arapça olarak bırakmak olduğunu beyan etmektedir.⁹⁸⁹ Müsteşriklere ve İslâm düşmanlarına reddiyeler yazdığı bu eserinde savaş ortamından bahsetmesi elbette kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca bu madde içerisinde sadece İmam Şâfiî'nin Arapça ile ilgili görüşüne yer verip diğer mezhep imamlarına en azından bu bahiste yer vermemesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Şâfiî'ye göre şehadet getirmek, Kur'ân'ı okuyabilmek ve namazlardaki tesbih, zikir ve tahiyyâtı ifa edebilmek için her Müslümanın Arapça'yı bilmesi vaciptir.⁹⁹⁰

Yedinci yön: Kur'ân'ın mânen rivâyeti icmâ ile yasaktır. Mânen rivâyet aslın kendi dilinde olup tercüme ise yabancı dilde olmakla beraber her ikisi de aslın yerini almaktadır. Mânen rivâyet caiz değilse, tercüme de buna kıyasen caiz değildir.⁹⁹¹

Sekizinci yön: Her ne şekilde olursa olsun özel isimlerin tercüme edilemeyeceğini herkes kabul etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm de ilahî özel bir isimdir. Onun hidâyet kalıpları, ibadete yön veren ifade kalıpları ilahî rahmetin bu özel isminin bir tezahürüdür. Zürcânî'nin özel isimle tercüme arasındaki bağı irfanî bir üslûpla Kur'ân'ın tüm lafızlarına yaygınlaştırması zorlama bir gayretten öteye geçmemektedir. Nitekim nasıl özel isimlerin çoğu zaman hiçbir manası olmadığı ya da manasının anlaşılamadığı düşünülürse aynı durum Kur'ân-ı Kerîm için de düşünülemez. Çoğu âyette üzerinde düşünülüp tefekkür

⁹⁸⁹ Zürcânî, *Menâhil*, 361.

⁹⁹⁰ Şâfiî, *Risâle*, 49.

⁹⁹¹ Zürcânî, *Menâhil*, 362.

edilmesi ve anlaşılması için tane tane okunması vurgulanmaktadır. Elbette ki bu durum harfî tercümeyi zorunlu kılmaz. Kısacası özel isimler tercüme edilemiyorsa Kur'ân da tercüme edilemez denmesi en azından bu madde için çok da sağlam bir sebep olarak görülemeyebilir.

Tercümenin şer'an imkânsızlığına dair bu sekiz delillendirmeyi zikreden Zürkânî, burada itirazlara ve cevaplarına yer vermektedir. Sonrasında ise bu mebhasın son konusu olarak Kur'ân tercümesinin okunması ve onunla namaz kılmanın hükmüne değinmektedir.

Mebhasın son başlığı olarak işlediği tercümeyle namaz kılmanın hükmü başlığı aslında Zürkânî'nin sadece tefsir usûlüne dair konulara değil aynı zamanda fikhî bir konuya da temas ettiğini göstermektedir. Hüküm konusunda önceliği diğer mebhaslarda olduğu gibi Şafîî mezhebine vermektedir. Ayrıca Hanefiler içerisindeki bazı ihtilafların dışında fukahânın neredeyse ittifakla ibadetlerde Kur'ân tercümesini okumanın yasak olduğunu kabul ettiklerini belirtmektedir.⁹⁹² Nitekim gerek kelâmcılarda gerekse fakihlerde ve hatta Şîi ulemâda ittifakla tercümenin Kur'ân hükmünde olamayacağı kabul edilmiştir.⁹⁹³ Zürkânî dört amelî mezhep içerisindeki görüş sıralamasını Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî, Hanefî olarak yapmaktadır.

Şâfiî âlimlere göre namazda olsun olmasın Kur'ân'ın Arapça okunmaması kat'iyetle caiz olmaz, namazı başka bir dille ifâ etmişse sahih değildir. Mâlikî mezhebine göre ise namazda okuyacak kadar Kur'ân bilmeyen kimse teşbih ve zikirlerle eda eder ama asla kendi dilinde okuyamaz. Hatta İmam Mâlik'e göre yemin bile yabancı dilde değil Arapça olmalıdır ki kimse kimseyi Kur'ân ile aldatmasın.⁹⁹⁴ Hanbelî fukahası da tercümeyle namaz kılmanın câiz olmayacağı konusunda ittifak etmişler ve Kur'ân okuyamayan kimse için teşbih ve zikirlerin yeterli olacağını beyan etmişlerdir. Hanefî mezhebinde de ittifakla Kur'ân'ı farklı bir lisanla okumak diğer mezheplerde olduğu gibi haramdır. Fakat bu kimsenin namazının tercümeyle kıraatından sonra fâsid olup olmaması meselesi ihtilaflıdır. İlk önce namazdaki kıraatını başka dilde icra eden kimsenin namazı bozulmaz, sahihtir diyen İmam-ı Âzam daha sonra öğrencilerinin rivâyetinden anlaşıldığı kadarıyla

⁹⁹² Zürkânî, *Menâhil*, 366.

⁹⁹³ Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, 345.

⁹⁹⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 367.

bu görüşünden rücû edip tercümeyle namaz kılanın namazının fâsîd olduğuna dair görüş beyan etmiştir.⁹⁹⁵

Zürkânî, bu görüşlerini mezheplerin kendi asıl kaynaklarından sunduktan sonra, görüşlerin değerlendirmesini yapmaktadır. Önce yanlış anlaşılmış veya yorumlanmış yerler varsa onu dile getirmekte ve sonra da vardığı sonucu ifade etmektedir. Bu hususta özellikle Hanefî âlimlerce yanlış anlaşıldığını düşündüğü, Şâfiî'nin görüşü üzerinde durmaktadır. Zürkânî'ye göre Şâfiî'nin tercümeyle namaz bahsini değerlendirdiği yerin, fukahanın ittifakla kabul ettiği lahn ile namaz kılma konusunun altında olması zaten tercümeyle namaz kılmanın haram oluşuna delil olmaktadır. Mâlikî mezhebinin önde gelen âlimlerinden olan Şâtıbî'nin görüşünü de bu mezhep açısından bir değerlendirmeye tabi tutan Zürkânî, onun kaleme aldığı tercümenin caiz olup olmaması meselesini sesli düşünerek yazdığını ifade etmektedir. Her iki yönden konuyu ele alması onun tercümeyle ibadete izin vereceği manasını taşımayacağını delillendirmek için onun Mâlikî mezhebinden olduğunu ve mezhep görüşüyle tezat teşkil eden bir görüşü de tereddütlü bir anlatımla ele aldığını ifade etmektedir. Konuyu ele alırken İbn Kuteybe'nin örfî manada tercümeyi kabul etmediğini beyan etmiştir. Şâtıbî kendi eserinde Kur'ân'ı anlamak isteyen, Arapça'yı bilmekten başka yol ve düsturunun olamayacağını beyan etmektedir.⁹⁹⁶ Zürkânî, bu delilleri Şâtıbî'nin tercümeyle cevaz vermediğine dair bir ispat metodu olarak kullanmaktadır.⁹⁹⁷

Zürkânî'nin görüşüne değer verdiği bir diğer âlim de Gazzâlî'dir. Onun eserindeki tercümeyle dair sözlerinden, hadisin tercümesinden bahsettiği anlaşılması gerekirken, muğlak ifadeli bölümlerin Kur'ân âyetleri için de söylenmiş olabileceğine dair yorum yapanların, hataya düştüklerini ifade etmektedir. Ancak ilgili bölümlerde icmâdan bahsetmesi hadis olmasını güçlendirmektedir. Çünkü Kur'ân'ın tercümesine dair icmâdan bahsedilemez. Yine Gazzâlî'nin eserinde bahsedilen Resûlüllah'ın (s.a.v.) elçileri eğer Kur'ân'ı tercüme etmiş olsalardı bugüne kadar tevâtüren nakledilirdi. Gazzâlî, İmam Şâfiî gibi Fâtîha'nın tercümesinin onun yerine geçmeyeceğini *Vecîz* adlı eserinde belirtmektedir. Ayrıca bu eserde Arapça okuyamayan kimse için tercümenin

⁹⁹⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 368.

⁹⁹⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, 2: 42.

⁹⁹⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 371.

yeterli ve geçerli olamayacağını da ifade etmektedir.⁹⁹⁸ Yine Gazzâlî, Allah'ın isimlerinin, sıfatlarının ve müteşâbih olan hadislerin oldukları hal üzere bırakılması gerektiğini, tercüme edilmemesini ve Kur'ân'ın Arapça dışında başka bir dille okunmamasının vacip olduğunu söylemektedir. Zürkânî bu delillerle Gazzâlî'nin de tercümeyle cevaz vermediğini ispatlamaktadır.

Zürkânî burada sonuca bağlamak adına Ezher ulemâsının Kur'ân tercümesine dair bir görüş ve metoduna değinmektedir. Ezher ulemâsı bir tefsir komisyonu oluşturup bunun dünya genelindeki Müslümanların ortak kabulüne erişebilecek bir tefsir olmasını arzu etmişlerdir. Bu tefsiri yaparken, gereksiz uzun açıklamalardan kaçınılacak olup gerekli açıklamalar dipnotlara konacaktır. Ulemâ kelâmî, fikhî veya herhangi bir görüşün etkisinde kesinlikle kalmayacaktır. Mûcize ve âhiret vb. gibi meselelerde zorlama yoruma gidilmeyecektir. Kur'ân, Hafs'ın kıraatiyle tefsir edilecektir. Âyetler ve sûreler arasındaki tenâsübü kurarken tekellûf ve zorlamalardan kaçınılacaktır. Sahih olan esbâb-ı nüzûller zikredilecektir. Âyet veya aynı konuda olan peşpeşe âyetler beraberce yazılıp kelime manaları verilip güçlü bir şekilde tefsir edilecektir. Nesh son çare olarak cem edilemeyen âyetlerde değerlendirilecektir. Sûrenin Mekkî mi Medenî mi olduğu sûre başına yazılacaktır. Tefsirin metodu, Kur'ân'ın tanımı gibi meseleler önsözde yer alacaktır. Sahih rivâyetler tefsire konacaktır. Kelime ve terkipler edebî bir yöntemle incelenecektir. Dirâyet tefsirleri gözden geçirilerek görüşlerin zayıfı makbulünden ayrılarak tefsir edilecektir.

Zürkânî bu şartları taşıyacak bir tefsirin yazılması ile ilgili kararın, 1940'lı yıllarda alındığını ifade etmesine rağmen, günümüzde böyle bir eser maalesef bulunmamaktadır. Konuyu özetle bitirmek isteyen Zürkânî, konu içinde bahsettiği dört çeşit tercümeyi özetle maddeler halinde sıralarken dördüncü maddeyi zikretmemiştir. Kendi eseri için kaynak olarak kullandığı Zerkeşî'nin, tercümeyle ibadetin caiz olmadığına dair görüşüne yer vermiştir. Bu görüşü çok beğendiğini de ifade etmekten kaçınmamaktadır. Son olarak tefsirin tercümeyle nazaran anlayanın anladığını, anlamayana anlatma çabası olduğunu ve

⁹⁹⁸ Gazzâlî Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Vecîz fî fıkhi 'ş-Şâfiî* (Beyrût: Dâru'l-Meârif, ts.), 27.

teşvik edilmesi gerekenin tefsir olduğunu beyan ederek uygun olanın da bu olduğunu Zümer Sûresi 18. âyetle irtibatlandırmak suretiyle mebhası sona erdirmiştir.

2.3.3. Tercüme Bağlamında Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar

On ikinci bölümde tefsir ve müfessirleri işleyen Zürkânî eleştirilere yer vermeden on üçüncü bölüm olarak Kur'ân tercümesini işlemektedir. Bu bölümün iddia ve cevaplarını konu arasında yeri geldikçe vermektedir.

- Mütercimın âyet veya âyetleri tefsir ederken yasak olan örfî tercümeğe başvurmasının hem açıklanan şeyi hem de açıklamanın kendisini bilmesi gerektiği sebebiyle bir zorunluluk olduğu, aksi takdirde **âyetin tercümesi verilmediğinde öncesiyle uyumunun olmayıp tefsirdeki hedefe ulaşamayacağı** iddiasına metnin aslına dikkat çekerek cevap vermektedir. Şart koyulan şeyin aslın lafızlarının kaldırılıp yerine yabancı dilde gelen kelimelerin metnin içinde asılmış gibi muamele görmemesi olduğunu belirterek konuyu aydınlığa kavuşturmaktadır. Önceliğin Arapça metne ve yazısına yer verildikten sonra “şu âyetin manası şöyledir” demenin bir sakıncası olmadığını beyan etmektedir. Açıklanan şeyin herhangi bir yönüyle açıklamayla irtibatlı olması yeterlidir. Âyetler arasındaki uyumu kabul eden Zürkânî, aynı uyumun tek solukta ifade edilmiş gibi tefsirden beklenmesi şeklinde bir zorunluluğun olmadığını vurgulamaktadır. Bir âyet grubu tefsir edilirken kendi grubu içinde uyumun sağlanmasının önemli olduğuna dikkat çekmektedir.

- Zürkânî tefsirin genel olarak kelimelerin telaffuzlarını, manalarını, müfred ya da terkip halindeki hükümlerini, vakıf ya da vasıl halinde veya sonrasıyla beraber düşünüldüğünde değişen manalarını vs. içermesiyle sünnetin, Kur'ân'ın bir açıklaması olarak buna ilaveten sahâbe ve müctehidlerin sözlerinin de dâhil olmasıyla alanın bir hayli genişlemesi sonucu **tüm bunları uhdesinde barındıran bir tercümenin olmasının neredeyse imkânsız** olması iddiasına karşı tercümenin mana ve içeriğinden hareketle cevap vermektedir. Tercüme tefsirin bir sureti niteliğinde olması hasebiyle iddiada “vakf ya da vasıl halinde değişen manaları”⁹⁹⁹ vs. gibi sayılanları kapsaması gibi bir şartın koşulamayacağı aşîkârdır.¹⁰⁰⁰ Arapça tefsirlerin farklı uzunluklara, farklı alanlara sahip

⁹⁹⁹ İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 368-369.

¹⁰⁰⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 355.

olması bile Zürkânî'ye göre yabancı dilde yazılan tefsirlerin aynı farklılıklara sahip olabileceğinin en canlı kanıtı olmaktadır.

● Arapça dışındaki **ne farklı dilde bir tefsire ne de Arapça tefsirin tercümesine ihtiyaç olmadığı**, temel İslâm ilkelerinin ve öğretilerinin yabancılara tercüme edilmesiyle bu ihtiyacın giderilebileceği iddiasına bunun faydalarının neler olduğuna dair bölüm içindeki açıklamalarına telmihte bulunarak cevap vermektedir. Daha sonra ise Kur'ân tefsirinin tercümesi ve Kur'ân'ın başka dillerde tefsirinin temel İslâm prensipleri ve öğretilerinin tercümesine benzer olduğunu ifade etmektedir. Temel ilkelerin cevazına hükmeden fikrî yapının tefsirlerin tercümesine ve âyetlerin başka dillerde tefsirine de cevaz vermesi gerektiğini mantıkî bir çıkarımla sunmaktadır.¹⁰⁰¹ Bazı durumlarda temel İslâm öğretilerinin tercümesinin zarûrî olabileceğini kabul eden Zürkânî, yine de bu şart ve durumların tefsirin tercümesine ya da başka dillerde Kur'ân'ın tercümesine duyulan ihtiyacı tamamen ortadan kaldırmayacağını beyan etmektedir. Tefsirlerin varlığının hatalı tercümeleri ortadan kaldırdığını düşünen Zürkânî, küçük kitapçıklarla bilhassa Arap olmayanların herhangi bir âyetin tefsirine bakma ihtiyacının giderilemeyeceğini dolayısıyla bol hacimli tefsirlerin varlığının elzem olduğunu vurgulamaktadır. Zemahşerî'nin İbrahim Sûresi 4. âyetinin tefsirinden alıntı yapan¹⁰⁰² Zürkânî, Resûlullah'ın farklı dillere sahip bütün insanlara ve cinlere gönderildiğini belirterek başka dillere tefsirin özellikle Arap olmayanlar için gerekli olduğunu bildirmektedir. Peygamberin tüm insanların dilinde i'câzı da uhdesinde barındırarak âyetleri tebliğ etmesini zorlamaya yakın bir iş gören Zemahşerî, tek bir kitapta ittifak edip farklı yetenek ve altyapılara göre şekillenen tefsirlerin hidâyetin aktarılma mekanizmasını üstlendiğini ilave etmektedir. Buradan hareketle Zürkânî, Kur'ân'ın insanlara iniş gayesinin anlaşılması olduğuna dikkat çekmekte, Kur'ân'ın her dilde inmediği düşünüldüğünde tefsir ve tefsirlerin tercümesinin bir zorunluluk olduğunu beyan etmektedir. Zemahşerî'nin açıklamada geçen tercümeden kasdının tefsirler olduğunu beyan ederek cevabını sonlandırmaktadır.

● Kur'ân hidâyetinin yabancı toplumlara tebliğinin vacip olduğu ve tıpkı bir farzı yerine getirmede şart olanları yapmanın farz olması gibi bu tebliğin de amacına ulaşabilmesi için

¹⁰⁰¹ Zürkânî, *Menâhil*, 356.

¹⁰⁰² Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 366-367.

de Kur’ân’ın farklı lisanlara tercüme edilmesi gerektiği iddiasına birçok açıdan cevap vermektedir. Motomot tercümesinin yani örfî tercümesinin yasak olduğunu vurgulayan Zürkânî, buna daha önce değindiğini belirtmektedir. Seleften gelen tefsir rivâyetlerinin müterâdif değil mütekârib manalar olarak değerlendiren İbn Teymiyye, birebir tercümenin imkânsızlığına atıfta bulunmaktadır.¹⁰⁰³ Tebliğin kitap, dergi ve yayın türleriyle İslâm’ın temel ahlak öğretilerinin halka ulaştırılmasıyla da yapılabileceğini bildiren Zürkânî, Kur’ân’ın başka dillere tefsir edilmesinin mümkün olduğunu bildirmektedir. Öte yandan örfî tercümeyle Allah’ın insanları mükellef kılmadığını: “Allah hiç kimseye kaldıramayacağı yükü yüklemeyiz” âyetiyle (Bakara 2/286) temellendiren Zürkânî, böyle imkânsız bir işin insanoğlundan beklenmediğini beyan etmektedir.

Diğer bir yönden de bölüm içindeki açıklamalarına atıfta bulunarak bunun şer’an mümkün olmadığına, Allah’ın hem haram kılıp sonra da bununla mükellef kılmasının çelişki olduğuna değinmektedir.

Zürkânî’nin diğer bir delili de Resûlullah’ın (s.a.v.) hem Araplara hem yabancılara tebliğde bulunurken davetini Arapça yapmasıdır. Tüm âyetleri tek tek herkesin diline göre tercüme etmeye kalkışmamıştır. Mısır’a, İran’a ve Bizans’a gönderdiği İslâm’a davet mektuplarında tek bir âyetin bile tercüme edilmediğini bildiren Zürkânî, mektubun muhataplarının İslâm’a dair sorularını ya bizzat elçilerin cevapladığını ya da devlet liderlerinin bulundurdıkları tercümanlara soru ve cevapları tercüme ettirdiğini beyan etmektedir.

Son açıklama olarak ise ashabın fiiliyatında motomot tercümenin yeri olmadığını bildirerek hidâyetin tebliği ve Kur’ân’ın anlatılmasında yol gösterici olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁰⁴ Örfî tercümeyi zihinlerinden bile geçirmediğini belirten Zürkânî, böyle bir örnek nüsha olsa tevâtürle bize ulaşabileceğini bildirmektedir.

● Zürkânî, Resûlullah’ın (s.a.v.) dine davet için gönderdiği mektupların muhatabının Arap olmayan topluluklar olmasının örfî tercümeyi zihnen tasdik ettiği anlamına geldiğini ve **Heraklius’a içinde âyet olan mektup gönderdiği zaman** bunu bir tercümanına

¹⁰⁰³ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 51-52.

¹⁰⁰⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 363.

tercüme ettirmesini **Kur'ân'ın motomot/örfî tercüme edilebileceğine** sebep olarak gören iddia sahiplerine öncelikli olarak mektupların Kur'ân tercümesini peygamberin tasdiklediği manasına gelmediğini ifade etmektedir. Bilakis bu durum peygamberin Arap olmayanlara Kur'ân'ın tefsir edilebileceğini tasdiklediğini göstermektedir. Mektuplardan örnekler veren Zürkânî, mektupta Kur'ân'ın tamamı ya da bir âyetin tamamının bulunmadığını, Kur'ân'dan iktibas edilen bazı kelimelerin ve kavramların olduğunu, fakat bu iktibasların Kur'ân hükmünde olamayacağını belirtmektedir. Eserde örnek olarak yer verdikleri de Herklîus'a, Mukavkîs'a, Kisrâ'ya, Amman kralları Ceyfer ve Abd'a gönderdiği mektuplardır.

● **Zürkânî tercümeden çekinilen mahsurların hepsinin tefsirde de bulunduğunu** iddia edenlere göre ikisi de anlam verme manasına geldiği için çekincelere rağmen tefsire izin veriliyorsa tercümeyle de izin verilmesi gerektiği görüşüne kasdedilen ihtimaller üzerinden cevap vermektedir. Tercümeyle kasdedilenin örfî tercüme olması durumunda yasak ve vebalini konu içinde anlattığına atıfta bulunmaktadır. Tefsir ile tercüme arasında ciddi farklar olduğunu belirten Zürkânî, tercümenin harfî ya da tefsîrî olması ile tefsirin Arap dilinde veya yabancı dilde olmasının durumu değiştirmeyeceğini ifade etmektedir. İddiada geçen tercümeyle kasdedilenin tefsîrî tercüme olması durumunda kabule şayan olacağını belirten Zürkânî, kelimenin ne manada ifade edildiğine dikkat edilmesi ve açıklanması gerektiğini bir eleştiri olarak sunmaktadır.

● **Örfî tercümenin** ikincil manalara göre değil de Kur'ân'ın hidâyetini kapsayıcı mahiyette olan **aslî manalara göre tercüme edilmesinde mahzur görülemeyeceği** iddiasına iki açıdan cevap vermektedir. Öncelikle Kur'ân'ın aslî manaya nakledilmesinin örfî tercüme olarak nitelendirilemeyeceğini beyan ederek cevabına başlamaktadır. Nitekim tercümede birincil ve ikincil manaların hepsinin bir arada bulunması gerektiğini tanımından hareketle belirtmektedir. Tüm bunları uhdesinde barındıran bir tercümenin imkânsız olduğunu yineleyerek bu durumdan konu içinde bahsettiğine atıfta bulunmaktadır.¹⁰⁰⁵ Burada bir benzetme yapan Zürkânî, aslî manaya göre sadece tercüme etmenin “insanın eline insan, hayvanın ayağına da hayvan” demek gibi bir şey olduğunu ifade etmektedir. Bu benzetme Mevlânâ'nın fil hikâyesini hatırlatmaktadır. Örfle bir bağlantısı olmasaydı tercüme her isteyeninin amacına göre şekillenebilirdi. Fakat örfî

¹⁰⁰⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 365.

tercüme dendiğinde insanların zihninde tüm mana ve maksadları içeren bir tercüme canlandığı için tek manaya göre sunulan bu tercümenin eksik kalacağını beyan eden Zürkânî, konuyu tanımların olduğu yerden tartışmaktadır. Sadece aslî manaya göre tercüme etmek Zürkânî'ye göre Kur'ân'ın değerini basite indirgemiş olmak manasına gelmektedir. Yukarıdaki benzetmenin bir benzerini yeri gelmişken burada yapan Zürkânî, Kur'ân'ın cüz'î bir sûretini yansıtmaya rağmen insanları onun tamamıyla boy ölçüşebiliyormuşçasına benzerinin olduğu vehmine sürükleyebileceği vehmini de ortaya koymaktadır.

İkinci olarak Kur'ân'ın sadece aslî manalarının hidâyet içerikli olmadığını, ikincil manalarının da çok fazla hidâyet ve irfan manaları taşıdığını beyan ederek ikincil manaların öneminin altını çizmektedir.

- Çeşitli yollarla Kur'ân'ı başka dillere aktaranların çok fazla değişiklik yapıp **hatalar işlediklerini ve bunları düzgün bir tercümeyle** -hem de dine davet vazifesini eda etmek suretiyle- **düzeltebileceklerini** iddia edenlere onları iddiada yer alan hatalara karşı uyararak cevap vermektedir. Ne kadar itina gösterilip ilim ve zekâda üst seviyede olursa da sonucu belli olan bu hareketin Kur'ân'a saygısızlık olacağını açıkça beyan etmektedir. Yabancı dilde yapılacak tefsîrî bir tercümeyi kastedtikleri vakit yardımcı olacağını sonuç olarak bildirmektedir.

- Hanefî fıkıh âlimi Şürünbülâlî'nin (ö. 1069/1659) *et-Taḥkîkātü'l-kudsîyye ve'n-nefehâtü'r-raḥmâniyye fî mezhebi's-sâdeti'l-Hanefiyye* isimli eserinde, Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Mebhut*'unda, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Nihâye ve'd-Dirâye* isimli eserinde rivâyet olunan hadîsede **Selmân-ı Fârisî'nin** kendi milliyetine mensup insanlar tarafından kendisinden Farsça Fâtiha Sûresi'nin tercümesinin istendiği, onun **besmelenin tercümesini yazdığı** ve bunu Resûlüllah'a bildirdiği, bir süre halkın böyle namaz kıldıkları aktarılmakta ve iddia sahipleri için de **Kur'ân'ın tercümesine dair** bu durum **bir izin** gibi telakkî edilmektedir. Zürkânî ise bu algıya birkaç açıdan cevap vermektedir. İlk olarak senedinin bilinmediğini ve bununla amel etmenin caiz olamayacağını ifade etmektedir.

Daha sonra bu haberin doğru olması durumunda tevâtüre ulaşması gerektiğini, ancak böyle bir icmânın olmadığını belirtmektedir.

Öte yandan rivâyetin kendi içinde sıkıntılı olduğunu bildiren Zürkânî, Selmân'ın Fâtiha'nın tercümesini istemelerine rağmen sadece bismelenin tercümesini yazmasının Kur'ân tercümesine cevazın olmadığı hükmüne zihinleri sevk ettiğini açıklamaktadır.

Bir başka açıdan “bismillâhirrahmânirrahîm” ifadesine karşılık “benam yezdan yehşayend” tercümesi yapılmış olsa da “rahmân” kavramının karşılığının olmadığını beyan eden Zürkânî, bunun örfî bir tercüme değil lügavî ve eksik bir karşılık olabileceğini vurgulamaktadır.

Bir başka açıdan benzer bir rivâyetle çelişkisini belirten Zürkânî, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Mecmû'* adlı eserinden bir rivâyet zikretmektedir. İkinci rivâyetle topluluğun Selmân'dan Kur'ân tercümesi istedikleri onun ise Fâtiha'nın tercümesini onlara verdiği aktarılmış, fakat bunu Resûlullah'a bildirip bildirmediği belirtilmemiştir. İlk rivâyetle besmeleye tercüme yapıldığına dikkat çeken Zürkânî, ikinci rivâyetle Fâtiha'nın tercüme edildiğinin belirtilmesinin rivâyetler arası ziyadeliklere örnek teşkil ettiğini ve dolayısıyla bahsi geçen rivâyetin reddini gerektirdiğini beyan etmektedir.

Son olarak rivâyet sahih olsa bile Zürkânî'ye göre tercümenin Kur'ân konusundaki imkânsızlığı ve haram oluşuna dair konu içinde geçen diğer kat'î delillerle çeliştiği için değerini yitirmektedir.¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 366.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm; hidâyet, rahmet, öğüt ve şifa membaı olarak nâzil olmuştur. İnsanlığın yüce kitabının mahiyetine vakıf olma tecrübesi ise Kur'ân ilimlerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Kur'ân ilimleri ile beraber kullanılan Tefsir Usûlü de muhteva olarak benzer nitelikler taşımaktadır. Giderek ayrışmaya doğru giden bu iki alan birbirine destek olarak Tefsir ilmine hizmet etmektedir.

Kavram olarak bu disiplinler asr-ı saâdetde yer almasa da bazı âyetlerin tefsiri, nâsih-mensûh, sebab-i nüzûl, yedi harf ve kıraat gibi konularda ifadesini bulmuştur. Dört halife dönemi ve sonrasında yaşanan siyasî, ekonomik, kültürel ve sosyal değişimlerle birlikte bu alana dair yeni eserler kaleme alınmıştır. Akabinde Kur'ân İlimleri tefsirlerin muhteviyatında, mukaddimelerinde yer almış ve çok geçmeden müstakil çalışmalar halinde tezahür etmiştir.

Kur'ân ilimleri sahasında eser yazmış müelliflerden biri olan Zürkânî, 1893-1948 yılları arasında Mısır'da yaşamıştır. Onun yaşadığı zaman aralığı, Mısır'ın Osmanlı Devleti'nden ayrılıp bağımsızlığını ilan ettiği bir döneme tekabül etmektedir. İşgaller ve siyasî çalkantılarla geçen bu süreç, Mısır'ın bağımsızlığını ilan edene kadar ilmî açıdan Memlûkler düzeninin bir devamı niteliğindedir. Mektep ve medreselerde devam eden öğretim hayatı Ezher'de hitâmüh-ü misk ile tamamlanmaktadır.

Modernleşme faaliyetleri, dinî kurumları finanse eden vakıflara el konulması ve medenî hukuk haricindeki tüm sistemin Batı'ya göre düzenlenmesi ve Ezher Üniversitesi başta olmak üzere çeşitli eğitim kurumlarının revize edilmesi, dinî düşüncenin toplum hayatındaki etkisini kısıtlamıştır.

Müellifin yaşadığı dönemde Mısır'da üç çeşit düşünce akımı ortaya çıkmıştır. Misyoner kurumlarda terbiye gören ve İngilizlerin desteklediği, çoğunluğu gayri müslim Arap entellektüellerinin fikriyatıyla oluşan laik akım, bu laik düşüncenin hem muhatabı hem muarızı geleneksel eğitim-öğretim ile yetişen âlimlerin sahip olduğu klasik akım, XIX. asrın sonlarında filizlenip diğerleriyle de irtibat kuran ve aralarını bulma gayretinde olan modernist/ıslahatçı akımdır.

İlk akım basın-yayın yoluyla daha çok ifade alanı bulurken; klasik akım dediğimiz ikincisi Ezher gibi geleneklere bağlı öğretim yapan kurumlarda ve bir yaşam tarzı olarak dinamizmini devam ettirmiş; üçüncü akım da bu faaliyet alanlarında var olmakla beraber yönetimin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak eğitim ve öğretimdeki düzenlemelerde yer edinme gayretinde olmuştur.

1920'li yıllarda firavunlar dönemi kültürünü vurgulayan çalışmalar ortaya çıktığı gibi sosyal yapının laikleşerek Batılılaşması ve Avrupa-Akdeniz kültür havzasına dâhil olmasının zorunluluğunu savunan sosyalist görüşler de dile getirilmeye başlanmıştır. Tam bu sırada Anadolu'dan Mısır'a giden birkısım âlimler bilhassa ilahiyat sahasında tesirli olmuştur. Böylece ılımlı laik entelektüellerden bir kısmının İslâm'a eğilimlerinin çoğaldığı, meftun oldukları Batı'daki sistemlerin geçirdiği buhranlar sonucunda öze dönüp kültürlerine başka bir pencereden bakma ihtiyacını hissettikleri görülmektedir.

Yönetimin isteği doğrultusunda ve Batılılaşmanın da bir etkisi olarak tercüme faaliyetlerinin bu dönemde önem kazandığı görülmektedir. Nitekim müellifimizin diğer usûl eserlerinden farklı olarak Kur'ân'ın tercümesine dair detaylıca işlenen bir başlık açması bu etkinin bir yansımasıdır. Nitekim eserinin basımında yönetimin de desteği olduğunu önsözünde açıkça beyan etmektedir.

Müellif, Mısır'a asırlardır egemen olan İslâm medeniyetinin müktesebatından istifade etmiş ve ona katkı sağlamış seçkin ulemâdan biridir. Kur'ân ilimlerine dair Burhân, İtkân ve Menâhil gibi güzide eserlerin aynı coğrafyada kaleme alınması dikkat çekici olmakla beraber birbirlerini etkilemiş olmaları da kaçınılmazdır. Eserin eleştirilen yönü olarak Osmanlı müfessirlerinden gerektiğinden daha az referans göstermesinin bir yönüyle bu gerçeğe bağlı olduğu kanaatindeyiz.

Zürkânî'nin çok yönlü bir âlim olduğu yazdığı eserlerden anlaşılmaktadır. Tefsir usûlüne dair yazdığı bu eser önceleri öğrencilere yönelik olsa da sonraları bilhassa sahayla ilgili dahilî veya haricî eleştiriler gündeme geldiğinde herkesin aklen verebilecek cevabı olması gayesiyle kaleme alınmıştır. Gerek bu eser gerekse çeşitli dergilerde yer alan makaleleri döneminin siyasî ve sosyal olaylarına karşı duyarsız kalmadığını göstermektedir.

Bu çalışmada Zürkânî'nin Kur'ân ilimlerini ele alışı yöntem ve üslûp açısından değerlendirilmiştir. İlk olarak sahayla ilgili yapılan okumalarda müstakil eserlerin kaleme alındığı saptanmıştır. Literatürde yer alan birikimle bir kavram incelemesi yapılmış ve Kur'ân ilimleri konuları detaylı bir şekilde tetkik edilmiştir.

Araştırmamızda günümüzde birçok çalışmada yer alan ve müellifin ısrarla üzerinde durup Mısır Kütüphanesi'nde gördüğünü de belirttiği Havfî'nin (ö. 430/1038) *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ının alanda yazılmış ilk eser olmadığı, nitekim bunun bir tefsir mahiyeti taşıdığı fark edilmiştir. Kur'ân ilimleri kapsamına girdiği kabul edilen belli başlı konuların bağımsız bir surette işlendiği ve adında kavramın yer aldığı ilk eserin IV./X. yüzyılda Muhammed b. Halef el-Merzubân'ın (ö. 309/921) telif ettiği *el-Hâvî fî Ulûmi'l-Kur'ân* olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Kur'ân ilimleri tasnifi kendine hâs bir yapıya sahiptir. Klasik dönem eserlerinden - bilhassa Süyûtî'den- etkilenmişse de onlarda olmayan “Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi”ne yer vermesi ve her konuyla ilgili “eleştirilere cevap” başlığı açması bunun göstergesidir. Zerkeşî Kur'ân ilimleri bahsini kırk yedi başlık altında incelerken; Süyûtî seksen konuya kadar çıkarmış, Zürkânî ise on yedi başlık halinde kaleme almıştır. İkinci Dünya Savaşı dönemindeki kâğıt darlığı, eserin yazılış gayesi ve birbiriyle ilintili bazı konuları aynı başlık altında incelemesi bu sayının az olmasının nedenini açıklamaktadır.

Metodik olarak mezhep taassubu gütmeyen Zürkânî'nin, Eş'arî olduğunu açıkça beyan ettiği görülmüştür. Alenen amelî mezhebini belirtmese de birçok mezhebin görüşlerine yer vermekle beraber İmam Şâfî'nin daha ön planda olduğu tespit edilmiştir.

Konuları Ehl-i sünnet anlayışıyla kaleme aldıktan sonra sahayla ilgili eleştirileri çeşitli argümanlarla, farklı bakış açılarıyla ve savunmacı bir yaklaşımla çürütmektedir. Müellifin verdiği cevaplar ve bu esnada kullandığı üslûp ile yöntem Kur'ân ilimlerine yaptığı en büyük katkı olmuştur.

Zürkânî müteşabih âyetlerin anlam alanını daha geniş tutmuştur. Kur'ân'da hurûf-u mukattaa ile birlikte Allah'a isnat edilen sıfat ve fiilleri bu kapsamda işleminin haricinde manasında kapalılık barındıran birçok âyeti -mutlak manada olmasa da- müteşabih olarak nitelendirmektedir. Diğerlerinde olduğu gibi müellif bu konuda da

farklı olanları anlatıp kendi görüşünü en sona bırakmıştır. Âyet ve hadislerle göre değerlendirdiği konuları âlimlerin görüşlerinden de istifade ederek vuzuha kavuşturmuştur.

Çeşitli mevzularda ve bilhassa eleştirilere verdiği cevaplarda Arap şiirinden istişhad yöntemini benimsemesi de müellifin geleneğe verdiği değerin bir diğer göstergesi olmaktadır.

Müellifin referans ağı oldukça geniştir. İstifade ettiği eserlerin kendi alanlarında mihenk taşı olması Zürkânî'nin bilgiye aslî ve mühim kaynağından ulaşma çabasını yansıtmaktadır. Bazen ismini vererek kaynaklardan alıntılarda bulunmuş, bazen de isim vermeden bilgiyi aktarmıştır. Zürkânî'nin kaynak tercihinine bakıldığında, Eş'arî mezhebinden olmasına rağmen bir mezhep taassubuyla hareket etmediği fark edilmektedir. Kimi zaman alıntılardan sonra görüşlere itirazda bulunmuştur. İtkân ile olan benzerlik ve ondan isim vererek veya vermeyerek yaptığı iktibaslar eserin özgünlüğüne gölge düşürecek gibi görünse de çözümleme ve değerlendirmeleriyle literatürdeki farkını ortaya koymaktadır.

Özellikle eleştirilere verdiği cevaplarında nadiren de olsa zayıf hadisleri kullanması kendisi için bir eleştiri sebebi olmaktadır. Zürkânî'nin tespit ettiğimiz yöntemlerinden biri de aralarında müşkil olan hadislerle karşılaştığında birini reddetmek yerine aralarını cem etme yoluna gitmesidir. Bu faaliyet, müellifin geleneği anlayıp yorumlamada literatüre sunduğu önemli bir üslûp katkısıdır.

Zürkânî Kur'ân ilimleri konularını on yedi başlık altında incelemiştir. Birkaç konu haricinde genellikle sonunda veya bazen konu arasında Kur'ân'a dair ileri sürülen eleştirilere cevap vermiştir. Müellif çeşitli görüşlere yer verdiği konularda kendi tercihinin belirtmiştir. Bazen eleştirilerde yanlış anlaşılan yerlere işaret ederek bu bağlamdaki hataların sebeplerini ortaya koyma gayretinde olmuştur.

Kur'ân'ın i'câzı ve muhafazası müellif için eserinin satır aralarında sürekli dile gelen mevzular olmuştur. Bu konularda en ufak bir eleştiriye bile kabul etmeyen Zürkânî, hem "i'câz" başlığında detaylı bilgi vermesiyle hem de "sarfe" ile ilgili ayrı başlık açıp konuyu enine boyuna tartışmasıyla hassasiyetini ortaya koymuştur.

Değerlendirmelerimizle ortaya çıkan tüm tasdik ve eleştirilerimizin nihâyetinde zeminin ve zamanın eserlerdeki tesirini kavramak amacıyla farklı Kur’ân ilimleri eserleriyle mukayesesini ihtiva eden tezler hazırlanmasını teklif edebiliriz. Nesh, i’câz, tercüme konularının farklı mecralarda çalışılması da mümkündür.

Netice olarak “Menâhilü’l-İrfân” Kur’ân ilimleri literatüründeki müktesebattan özgün bir şekilde istifade etmesini bilerek vücut bulmuş, eleştiri ve değerlendirmeleriyle bu sahaya yeni soluk kazandırmış nadide bir eserdir.



KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed b. Hasen Hayrillâh. *Tefsîru cüz'î 'amme*. Kahire: Yy, 1322/1905.
- Adnan Zerzûr. *el-Kur'ân ve nusûsuhû*. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1412/1991.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1416/1995.
- Akk, Hâlid Abdurrahman. *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduh*. Beyrût: Dârü'n-Nefâis, 1406/1986.
- Alper, Ömer Mahir. "İrfâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 444-447. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Aydar, Hidâyet. *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur'ân Okulu Yayınları, 1996.
- Aydın, Muhammed. "Rivâyet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2009): 1-32.
- Aydüz, Davut. "Kur'ân-ı Kerîm'in İki Kapak Arasında Bir Mushaf Halinde Cem Edilmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 1/46 (2012): 82-98.
- Bakıllânî, Kadı Ebû Bekir. *el-İntisâr li-sıhhati nakli'l-Kur'ân ve'r-red alâ men nehâlehü'l-fesâd bi-ziyâde ev nuksân*. İskenderiye: Yy, 1391/1971.
- Baltacı, Muhyiddîn. *Dirâsât fi't-tefsîr ve usûlih*. Beyrût: Yy. 1407/1987.
- Behçet, Muhammed. "İkinci Dünya Savaşı Sonrası Mısır Siyasî Tarihi Üzerinden Arap Baharı'nın İncelenmesi". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 21/Eksay 1 (Mart 2019). 303-321.
- Bekiroğlu, Harun. "Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân". *Tefsir Araştırmaları* 1/1 (Nisan 2017): 158-166.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Delâilü'n-nübüvve*. Thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 7 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 426-433. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'ân İlimleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 401-404. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. "Sûre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 538-539. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Bozbaş, Gökhan. "Ortadoğu'da Bölgesel Milliyetçilikler: Mısır Örneği". *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 31/18 (Aralık 2016), 108-113.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Ceviz, Nurettin. *Osmanlılar Dönemi'nde Mısır'da Arap Edebiyatı (1517-1798)*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2002.
- Çetin, Atilla. "Hidiv İsmâîl Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 117-119. İstanbul: TDV Yayınları, 2001).
- Çetin, Nihad. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çiçek, Halil. *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1996.
- Dânî, Ebû Amr. *Mukni' fî resmi mesâhifi ehli'l-emsâr*. Kahire: Yy, ts.
- Dâvûdî, Şemseddîn Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. 2 cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1395/1975.
- Deliser, Bilal. *Zerkeşî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2001.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Şâme, Abdurrahmân b. İsmâîl el-Makdisî. *Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Tayyar Altıkulaç. Ankara: TDV Yayınları, 1406/1986.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Fezâilü'l-Kur'an me'âlimuh ve edebuh*. 2 cilt. Dimeşk: Yy, 1415/1995.
- Ebüssuûd, Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-Kerîm*. Kahire: Yy, 1372/1952.
- Evliya Çelebi. *Seyahatname*. 10 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1985.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vecîz fî fikhî's-Şâfiî*. Beyrût: Dârü'l-Meârif, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmid'd-dîn*. Trc. Ahmet Serdaroğlu. 4 cilt. İstanbul: Bedir Yayınları 1405/1985.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ fî ilmi'l-usûl*. Thk. Muhammed Abdüsselâm eş-Şâfî. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Görgün, Hilal. "Mısır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 555-557. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Hamîdullâh, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*. Trc. Salih Tuğ. 2. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2007.
- 'İtr, Nureddîn. *Muhâdarât fî ulûmi'l-Kur'ân*. Dimaşk: Matbâatü's-Sabâh, 1407/1987.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak Abdurrahmân b. Temmâm el-Endelûsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşafî Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Ebî Dâvûd, Abdullâh b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbü'l-mesâhif*. Thk. Arthur Jeffrey. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1373/1954.
- İbn Hacer Askalânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali. *Nüzhetü'n-nazâr fî tavzîh nuhbetü'l-fiker*. Dimeşk: Yy, 1992.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Mahmud. *Mukaddime*. Trc. Zakir Kadiri Ugan. 2 cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1434/2013.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 12 cilt. Beyrût: Dârü'l-Meârif, ts.
- İbn Teymiyye, Takuyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Abdillâh b. Ebî'l-Kâsım el-Harrânî. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Thk. Salih b. Abdülazîz. Riyad: Dârü'l-Minhâc, 1432/2011.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân. *Fünûnü'l-efnân fî uyûni ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Hasan Ziyâeddîn. Beyrût: Yy, 1407/1987.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *en-Neşr fî kiraati'l-'aşr*. 2 cilt. Lübnan: Yy, 2002.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. 6 cilt. Kahire: Dârü's-Şa'b, 1390/1970.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1398/1978.
- İskâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Dürretü't-tenzîl ve gurretü't-te'vil*. Thk. Muhammed Mustafa Aydın. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1422/2001.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl b. Musa b. İyâz el-Yahsebî es-Sebtî. *eş-Şifâ' bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. Thk. Ali Mahmud el-Becâvî. 2 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1404/1984.

- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Kâfiyeci. *Kitâbü't-Teysîr fî kavâidi ilmi't-Teysîr*. Thk. İsmail Cerrahoğlu. 2. Baskı. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1409/1989.
- Karaman, Hayrettin-Çağrı, Mustafa-Dönmez, İbrahim Kâfi-Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*, 5 cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 5 cilt. Beyrut: Dârü ihyâi' t-türâsi'l-Arabî, ts.
- Kattân, Mennâ' Halil. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1402/1980.
- Koca, Ferhat. "Mantûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 31-33. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferh el-Endülüsî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdülhalîm el-Berdûnî. 11 cilt. Tahran: İntişârât-ı Nâsır-ı Hüseyin, 1406/1986.
- Kutup, Seyyit. *Kur'ân'da Edebî Tasvir*. Trc. Mehmet Yolcu. İstanbul: Özgün Yayınları, 1991.
- Lammens, Henri. *l'Islam: Croyances et Institutions*. Beyrût: Yy, 1943.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed. *el-Bedrü't-tâlî fî halli cem'i'l-cevâmi'*. Thk. Ebü'l-Fidâ ed-Dâğistânî. 2 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005/1426.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Yemenî. *el-Muvatta*. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 254. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Zürkânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 579-580. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 2. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Muhammed Mustafa el-A'zamî. *Kur'ân Tarihi*. Trc. Ömer Türker-Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris. *Fehmü'l-Kur'ân ve ma'nâhü*. Trc. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Ahmed Ferîd. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Müslim, Ebû Hüseyin b. Haccâc, *es-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nesefî, Hâfızuddîn Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 4 cilt. Beyrût: Dârü'n-Nefâis, 1416/1996.
- Nisâbü'rî, Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. 4 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Okumuş, Mesut. "Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010): 5-37.
- Özçelik, Fatih. *İngiliz İşgalinden Lozan'a Mısır (1882-1923)*. Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, 2021.
- Öztürk, Hayrettin "Hazreti Peygamber (s.a.v.) Döneminde Kur'ân Âyetlerinin ve Sûrelerinin Tespit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20-21 (Haziran 2005): 213-235.
- Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. 25 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Reşid Rızâ, Muhammed. *Tefsîrû'l-menâr*. 12 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân. *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dârü'l-Müteallim, 1421/1999.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Trc. Mehmet Said Şimşek. Konya: Hibaş Yayınları, ts.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersaadet, ts.
- Sebt, Hâlid b. Osman. *Kitâbü Menâhili'l-irfân li'z-Zürkânî: dirâse ve takvîm*. 2 cilt. Kahire: Dârü İbn Affân, 1423/2001.
- Sezgin, Fuad. *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*. Trc. Mahmud Fehmi Hicâzî-Fehmi Ebü'l-Fadl. 9 cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1403/1983.
- Sofuoğlu, Mehmet. *Tefsire Giriş*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Beyrût: Dârü İhyâi'l-Ulûm, 1422/2002.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *ed-Dürrü'l-mensûr fî tefsîri'l-me'sûr*. 12 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Feyyaz Ahmed Zümerli. 2 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1428/2007.

- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*. Trc. Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Şâtibî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât*. Trc. Mehmet Erdoğan. 4 cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 12 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. Thk. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî. 3. Baskı. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîs, 1968.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 5 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, ts.
- Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1991.
- Tuzcu, Kemal. "Arap Yazısının Ortaya Çıkışı". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları* 2 (Haziran 2001): 158-165.
- Türker, Ömer. "Telâzüm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 394. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ünver, Mustafa. *Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi*. Doktora Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, 1998.
- Ünver, Mustafa. "Kur'ân Vahyinin Kitaplaşma Sürecine Bir Bakış". *Diyanet İlmî Dergi* 46/2 (2010): 46-63.
- Vural, Faruk. "Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân'ı Üzerine Bir İnceleme". *Bilimname* 29/2 (Kasım 2015): 263-293.
- Yavuz, Yusuf Şevki-Çetin, Abdurrahman. "Âyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 242-244. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 2 cilt. Kahire: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1986.
- Zemahşerî, Cârullâh Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*. 4 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1415/1995.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahadır. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l- Arabiyye, ts.
- Ziriklî, Hayrettîn. *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ'*. 10 cilt. Beyrût: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 1414/1992.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü 'l-irfân fî ulûmi 'l-Kur'ân*. Thk. Nevvâf el-Cerrâh. 2 cilt. Beyrût: Dârü Sâdır, 1429/2008.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü 'l-irfân fî ulûmi 'l-Kur'ân*. Trc. Halil Aldemir-Ramazan Şahan. 2 cilt. İstanbul: Beka Yayınları, 2015.



ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Reyhan ÇAĞLAYAN ALTUN	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
Fakülte	İLAHİYAT
Bölümü	İLAHİYAT
Yüksek Lisans	
Üniversite	SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
Enstitü Adı	SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Anabilim Dalı	TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ
Programı	TEFSİR
Makale ve Bildiriler	
1. Zürkânî ve Ettafeyyiş'in Muhkem ve Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması (Makale)	
2. “El-Burhan Fî Ulûmi'l Kur'ân ve Menâhilü'l İrfan Bağlamında” Klasik ve Modern Dönemde Ulûmu'l-Kur'ân Çalışmaları Karşılaştırması (Makale)	
3. Kur'an'ın Temel Kavramlarına Oryantalist Yaklaşımın Sorunları: “Vahiy” Kavramı Üzerinden Eleştirel Bir Analiz (Bildiri)	