**DARÜLKURRÂ**

Kur'an öğretilen ve hafız yetiştirilen mekteplerin, kıraat tâlimi yapılan medrese veya bölümlerin genel adı.

"Yer, mekân, ev” gibi anlamlara ge­len dâr ile "okuyan" anlamındaki kârî ke­limesinin çoğulu olan kurrâ kelimelerin­den meydana gelen dârü'l-kurrâ. Kur'ân-ı Kerîm'in öğretildiği, bir bölümünün ve­ya tamamının ezberletildiği ve kıraat ve-cihlerinin tâlim ettirildiği mektepler için kullanılmıştır. Bu müesseselere dârül-kur'ân ve dârüihuffâz adı da verilir.

Çok güzel Kur'an okuyan âmâ Abdul­lah b. Ümmü Mektûm'un Medine'ye hic­retinde. Mahreme b. Nevfel'İn dârülkur-râ denilen evinde misafir olduğu şeklin­de İbn Sa'd'da yer alan bir rivayetten[[1]](#footnote-1)[121], bu ismin mescidler dışında Kur'an okunan ve öğretilen yerler için daha Hz. Peygamber devrinde kul­lanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Bu ev muhtemelen İbn Şebbe'nin sözünü ettiği. Mescid-i Nebevî'nin güneydoğu köşesinde yer alan ve sonradan Abbasî Halifesi Mehdî-Billâh tarafından satın alınıp mescide dahil edilen binadır[[2]](#footnote-2)[122]. Ayni rivayeti İbn Abdülber'den nakleden Hu-zâî, bu olayın medreselerin kuruluşuna Örnek teşkil edebileceğini söyler.

Hicretten önce Mekke'de Kur'an öğ­retimi daha çok Dârülerkam'da olmuş­tur. Akabe biatlarından sonra Hz. Peygamber Medineliler'e Kur'an muallimi olarak Mus'ab b. Umeyr'i göndermişti. Fetihten sonra vilâyetlere tayin ettiği bir kısım valiler aynı zamanda Kuran muallimleriydi. Mescid-i Nebevî'de bu görevi Hz. Peygamber bizzat yapmakla birlikte Ubâde b. Sâmifi de Suffe asha­bına Kur'an öğretmekle görevlendirmiş, mescidlerde Kur'an derslerini teşvik et­miştir: "Allah'ın evlerinden birinde, Al­lah'ın kitabını okumak ve kendi araların­da mütalaa etmek (tedârüs) üzere topla­nan her topluluğa Allah iç huzuru verir; onları rahmet bürür, çevrelerinde me­lekler toplanır ve Allah onları melekle­rin yanında anar"[[3]](#footnote-3)[123]. Hadiste ge­çen "tedârüs" kelimesi bütün Kur'an ilimlerine şâmil olmalıdır.

Dokuz mescidde eğitim ve öğretimin devam ettiği Medine'den başka fethe­dilen ve yeni kurulan merkezlerde asha­bın kıraatte mahir olanlar Kur'an ders­leri vermişlerdir. Dımaşk'ta (Şam) Eme-viyye Camii'ndeki ders halkalarının bir­çoğu kıraatle ilgiliydi. Ebü'd-Derdâ bu­rada Kur'an tâlim ettiği için "Muallimü'ş-Şâm" veya "Kâriü'ş-Sâm" unvanıyla anıl­mıştır. Öğrenci sayısının zaman zaman 1500'ü geçmesi onun derslerine olan rağbeti gösterir. Ebü'd-Derdâ vefat et­meden önce, yerine kıraatini takdir et­tiği sahâbî Fedâle b. Ubeyd el-Ensârî'yi hoca olarak görevlendirmesi için Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân'a tavsiye­de bulunmuştu. Seyahatleri sırasında Dı-maşk'a da uğrayan İbn Cübeyr. bu şe­hirde bütün gün devam eden Kur'an dersleri hakkında bilgi vermektedir. Sa­bah namazından sonra "seb" denilen meclisle başlayan kıraat dersleri ikindi­den sonra "Kevseriyye" adı verilen ders­lerle devam ederdi. Burada, kendilerine "Kevserf denilen ve Kur'an'ı ezberlemede güçlük çeken yüzlerce kişiye Kevser sûresinden itibaren namaz sûreleri tâlim ettirilirdi[[4]](#footnote-4)[124]. Birçok mer­kezde Kur'an dersleri veren ashaptan itibaren tabiîn ve tebeü't-tâbiîn dö­nemlerinde değişik lehçelere göre oku­yuş tarzları şekillenmeye başladı. Hicrî II. yüzyılda Medine'de Nâfi' b. Abdur-rahman, Mekke'de Ebû Ma'bed Abdul­lah b. Kesîr ve Humeyd b. Kays el-A'rec; Küfede Asım b. Behdele, Hamza b. Ha-bîb. Ali b. Hamza el-Kisâîve A'meş; Bas­ra'da Ebû Amr b. Alâ; Dımaşk'ta İbn Âmir kıraat ilminde şöhret buldular. Bun­lardan İbn Kesîr, Nâfi', İbn Âmir, Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Âsım'ın okuyuş tarzları "kırâat-i seb'a" olarak tanındı. Ebû Cafer Yezîd b. Ka'kâ". Ya'küb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'm kıraatleriyle sayısı ona çıkan mütevâtir kıraat­ler daha sonra dârülkurrâların başlıca derslerinden oldu.

Camiler uzun süre bilhassa Kur'an ve hadis tahsilinin merkezi olma özelliğini korudular. Buralarda ileri seviyede Kur'an öğrenimi için oluşturulan ders halkaları "seb" ve "tasdîr" diye anıldı; kıraat ho­casına "şeyhü'l-kırâa", görevine de "me-şîhatü'l-kırâa" denildi. Şehir camilerin­de yürütülen Kur'an okutma faaliyeti "meşîhatü'l-mescid", ordugâhlarda yü­rütülen faaliyetler "meşîhatü'1-cünd" is­mini aldı. Bu sonuncunun hocalarına "kâ-riü'1-cünd" de denilirdi. Evliya Çelebi'-nin selâtin, vüzerâ ve diğer ileri gelen­lerin camilerinin her birinde bir dârül-kurrâ olduğunu söylemesinden de anla­şılacağı gibi mescidlerde kıraat ilminin okutulduğu özel bölümlere Osmanlılar dârülkurrâ adını vermişlerdir.

İlk dört asırda yüksek seviyede Kur'an dersleri yalnız camilerde verilmekte, mescidlerde ibadet huzurunu bozacağı düşüncesiyle küçük çocuklara "küttâb" adı verilen mekteplerde Kur'an öğretil­mekteydi. Buhârî'nin bir rivayetinden[[5]](#footnote-5)[125] daha Hz. Peygamber döne­minde var olduğu anlaşılan ve Osmanlı-lar'daki sıbyan mekteplerini andıran küt-tâblarda çocuklara okuma yazma öğ­retildikten başka temel dinî bilgiler ve Kur'an da öğretiliyordu. Yazı ve Kur'an dersleri ayn ayrı hocalar tarafından ve­rilir ve bunların farkını belirtmek için Kur'an hocalarına "'muallim" veya "muk-rî", yazı hocalarına da "mükettib" deni­lirdi. Mekteplerin Kur'an tâlimi ağırlıklı olanlarına sonradan "Kur'an küttâblan" denilmiştir. Bu okulların daha Muâviye zamanında Dımaşk'ta mevcut olması bunlann erken dönemde yaygınlaştığını gös­termektedir.

İslâm dünyasında ilk medreseler hicrî IV. yüzyılın ortalarında Nîşâbur'da ku­rulmuştur. Bunlardan bir kısmı "dârüs-sûnne" denilen hadis okullarıydı. Diğer­lerinde, sonraki bazı medreselerde örne­ği görülen dârülkurrâ ve dârülhadis gi­bi bölümlerin olup olmadığı kesin ola­rak bilinmemekle birlikte hocalarından bir kısmının mukrî olmasından da anla­şılacağı üzere okutulan dersler arasın­da kıraat ilminin önemli bir yer tuttuğu muhakkaktır.

Camiler dışında yüksek seviyede Kur'an öğretimi için kurulan ilk müstakil med­reseler dârülkur'ânlardır. Dımaşk'ta Emîr Şücâüddevle Sâdir b. Abdullah tarafın­dan 391'de {1001) Sâdiriyye Medrese-si'nin yaptırılmasının ardından Şam kur-râsından olan ve İbn Âmir kıraatini iyi bilen Rişâ' b. Nazîf, IV. (X.) yüzyılın son­larında veya V. (XI.) yüzyılın başlarında buranın ilk dârülkur'ânını kurmuştur. Bu dârülkur'ân, kurucusu ve hocasına iza­feten Rişâiyye Dârülkur'ânı adıyla anıl­mıştır.

Nuaymî, Rişâiyye dışında Dımaşk'ta bulunan diğer dârülkur'ânlan Cezeriye, Haydariye, Dellâmiye, Sencâriye, Sâbüni-ye ve Vecîhiye adlarıyla belirtir. Bunlar VIII ve IX. (XIV ve XV.) yüzyıllara ait olup her biri kıraat ilminde mahir bir âlime İzafe edilmiştir. Bu âlimlerin ölümünden sonra ilmî fonksiyonlarını fazla devam ettiremedikleri anlaşılan medreselerin bina olarak sadece üçü mescide çevril­miş olarak zamanımıza kadar gelebil­miştir. Ancak İbn Kesîr'in VIII. (XIV.) yüz­yılın ortalarına dair verdiği bilgilerde baş­ka dârülkur'ânlardan da söz etmesi, Dı­maşk'ta o dönemdeki dârülkur'ân sayı­sının Nuaymfnin verdiği rakamdan da­ha fazla olduğunu göstermektedir. Dı­maşk'ta ayrıca dârülkur'ân ve dârülha-disi müştereken bünyesinde toplayan veya sadece dârülhadis olarak zikredil-diği halde kırâat-i seb'a da okutulan öğ­retim kurumlan da mevcuttu. Eşrefiyye Dârülhadisi'nin hocaları arasında mukrî ve vakfiye gereği sayılan onla sınırlı olan kırâat-İ seb'a öğrencileri vardı[[6]](#footnote-6)[126].

Dârülkur'ânlar sadece Şam bölgesine münhasır değildi. Vâsıf ı ziyaret eden İbn Battûta, Kur'an öğrenmek üzere bu­raya gelen öğrencilerin kalması için ya­pılmış 300 odalı büyük bir medreseden söz etmektedir[[7]](#footnote-7)[127]. Özellik­le dârülkurrâ veya dârülkur'ân şeklinde adlandırılan bölümleri olmasa da Kur'an ilimlerinin medreselerde de ders ola­rak okutulduğu muhakkaktır. Bağdat'­taki Müstansıriye Medresesi'ndeki dâ-rülkur'ânda bir kıraat hocası ve muîdi ile belli sayıda kıraat öğrencisi vardı[[8]](#footnote-8)[128]. Mısır'daki meşhur Ezher'de kurulduğu günden beri Kur'an dersleri okutulmuştur. 1930 yılında çı­karılan ve bir yıl sonra uygulanmaya baş­lanan kanunda tecvid ve Kur'an hıfzı ibtidâî ve sânevî bölümlerinde yer al­maktadır.

Selçuklular, kıraat ilminin okutulduğu medreseleri genellikle "dârülhuffâz" şek­linde adlandırmışlardır. Bu adlandırma kısmen Osmanlılar dönemine de uzan­maktadır. Timur devri mimarisinde ba­zı türbelerin çevresinde yer alan külli­yelerde hafızların Kur'an okuması için yapılan odalara bu isim verilmiştir. Ni­tekim Meşhed'de İmam Ali er-Rızâ Tür­besi ve Gevher Şâd Camii planlarında dâ­rülhuffâz olarak adlandırılan odaların bulunduğu görülmektedir. A Sun/ey of Persian Art adlı eserde[[9]](#footnote-9)[129] yer alan bir planda bu odaların muhafızların kal­dığı bölüm olarak gösterilmesi doğru değildir.

İbrahim Hakkı Konyalı, tarihî kaynak­larda ve arşiv vesikalarında rastladığı dârülhuffâzlar hakkında bilgi vermek­tedir. Buna göre çoğunluğu şahıslar ta­rafından yaptırılan ve çok azı zamanı­mıza intikal eden bu dârülhuffâzlann Konya'daki sayısı otuza yakındır. Bunla­rın bir kısmı Karamanoğulları ve Selçuk­lular'dan Osmanlılar'a intikal etmiş ve uzun süre varlığını sürdürmüştür. Ar­şivlerde bulunan bazı dârülhuffâz vakfi­yelerinde buralar için neler vakfedildiği, derslerin yapılış biçimi ve "reîsülhuffâz" denilen şeyhin seçiliş tarzıyla ilgili bilgi­ler bulunmaktadır.

Osmanlılar Kur'an ihtisas medresele­rine genellikle dârülkurrâ demişlerdir. Osmanlı topraklarının her tarafında çok sayıda dârülkurrâ vardı. Ancak bu bina­ların büyük bir kısmı bugün mevcut de­ğildir. Anadolu beylerbeyi iken 1582'de Rumeli beylerbeyliğine tayin edilen Ca­fer Paşa'nın yaptırdığı, bugün evler ara­sında sıkışıp kalmış Kütahya Dârülkur-râsı gibi bazıları ise ayakta kalmak için direnmektedir. Mimar Sinan'ın yaptığı dârülkurrâlardan İstanbul Süleymaniye, Hüsrev Kethüda, Sokullu Mehmed Pa­şa, Atik Valide dârülkurrâlan ile Dâvud Ağa'nın yaptığı Edirne Selimiye Dâröl-kurrâsı zamanımıza kadar gelebilmiştir.

Dârülkurrâlann birçoğu hakkında tarihî kaynaklar yanında seyahatnamelerle vak­fiyelerden ve tabakat kitaplarında yer alan hocalarının biyografilerinden bilgi edinilebilmektedir.

Gezdiği yerlerdeki dârülkurrâlann bazı Özellikleri hakkında çok değerli bilgiler veren Evliya Çelebi, kendi asrında olduk­ça fazla sayıda dârülkurrâdan söz etmek­tedir. Bundan bir asır sonrasının (XVIII. yüzyıl) vakıf eserleri üzerinde yapılan bir araştırma ise bu dönemde çok az sayı­da dârülkurrâ bulunduğunu göstermek­tedir. Evliya Çelebi'nin kendi dönemini biraz abartmış olabileceği düşünülürse de devletin gittikçe gerilemesinin bu müesseselerin azalmasına yol açmış ola­bileceğini, ayrıca onun sözünü ettiği dâ­rülkurrâlardan büyük bir kısmının selâ­tin, vüzerâ, ayan ve eşraf camileri bün­yesinde yer aldığını unutmamak gerekir.

Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere gö­re Amasya'da dokuz dârülkurrâ vardı. Bunlardan sadece Sultan Bayezid Dârül-kurrâsı'nda 300'den fazla hafız bulun­maktaydı, bunların arasında kırâat-i seb'a, aşere ve takrîbi bilenler de mev­cuttu[[10]](#footnote-10)[130]. Amasya Tarihi yazarı Hüseyin Hüsâmeddin'in bu­rada mevcut sekiz dârülkurrâ hakkında ayrıntılı bilgi vermesi. Seyahatname'-deki sayının abartılmış olmadığını gös­terir. Hüseyin Hüsâmeddin'e göre sıb-yan mekteplerinde de hafızlık yapılmak­taydı ve bu sayede Amasya'da birçok ha­fız yetişmişti.[[11]](#footnote-11)[131]

Evliya Çelebi Edirne hakkında bilgi ve­rirken bu şehirde de birçok dârülkurrâ bulunduğunu ve buralarda hafızlık ya­pıldığını, çeşitli seviyelerde kıraat ders­leri görüldüğünü, İbnü'l-Cezerî ve Şâtı-bî'nin eserleriyle şiirler okutulduğunu yazar[[12]](#footnote-12)[132]. Ayrıca İs­tanbul'da bütün büyük camilerin bünye­sinde birer dârülkurrâ yer aldığı gibi müstakil binalardan dârülkurrâlann da mevcut olduğunu ve döneminde İstan­bul'da 3000'i kadın olmak üzere 9000 hafız bulunduğunu kaydeder.[[13]](#footnote-13)[133]

Dârülkurrâlar hakkında bilgi verirken bazı gözlemlerde de bulunan Evliya Çe-lebi'ye göre dokuz dârülkurrânın bulun­duğu Manisa'da halkın Kur'an öğrenme ve ezberlemeye büyük bir ilgisi vardır; burada büyük küçük, kadın erkek 3000 hafız bulunmaktadır; ancak bunlar "Türk-zâd" olduklarından mehâric-i hurûfa pek riayet edemezler[[14]](#footnote-14)[134]. Sayı­sı 370'i bulan' Mısır dârülkurrâlannda ise

fazlaca "Iahn-ı celî ve hafi"" yapılmakta­dır[[15]](#footnote-15)[135]. Tebriz'de de yir­mi kadar dârülkurrâ mevcuttur. Fakat "Acemlere tecvidle kemâ hiye hakkuhâ kıraat müyesser olmamıştır".[[16]](#footnote-16)[136] Saraybosna'da toplam sekiz yerde Kur'an hıfzedilir ve kırâat-i seb'a üze­re okunur; ancak hafızların sayısı azdır; özellikle İleri seviyede ve büyük vakfı bu­lunan dârülkurrâlan yoktur, ulucamüer-de şeyhülkurrâlar bulunmaktadır[[17]](#footnote-17)[137]. Üsküp'te dârülkurrâ sayısı dokuz olmakla birlikte bunlar camilerin bün-yesindedir ve buranın halkı "hıfza can­dan mukayyet değildir".[[18]](#footnote-18)[138]

Evliya Çelebi Bursa'da da birçok dâ­rülkurrâ bulunduğunu söylemekte, an­cak bunlar hakkmda fazla bilgi verme­mektedir[[19]](#footnote-19)[139]. Haremeyn'i de gezen müellif Medine'de yedi, Mekke'­de kırk yerde dârülkurrâ olduğundan ve buralarda çeşitli seviyelerde kıraat okun­duğundan söz etmektedir.[[20]](#footnote-20)[140]

Dârülkurrâlann bir çeşidi türbe dârül-kurrâlardır. Bazı kişiler, türbelerinde Kur'an okunması ve öğretilmesi için va­siyette bulunmuş ve bunun için vakfiye­ler düzenlemişlerdir. Dımaşk'ta VIII. (XIV.) yüzyılda inşa edilen Efrîdûniye Türbesi ve ünlü kıraat âlimi Ebû Şâme'nin me-şîhatü'l-kırâa görevinde bulunduğu Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'1-Eşref'in tür­besi bunlardandır. Yine Dımaşk'taki Üm-mü Salih Türbesi için yapılan vasiyette, buraya Kur'an hocası olarak şehrin kı­raat ilmini en iyi bileninin seçilmesi is­tenmiştir. I. Abdülhamid gibi bazı Os­manlı padişahlarının ve Sultan III. Mus­tafa'nın kızı Şah Sultan gibi bazı hanım sultanların da türbelerinde belli zaman­larda Kur'an okunması ve öğretilmesi için vasiyette bulundukları bilinmektedir.

Türkiye'deki dârülkurrâ lar, 3 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı Tevhîd-i Tedri­sat Kanunu'nun 2. maddesi gereğince bütün okullar gibi Maarif Vekâleti'ne bağlanmak istenmişse de zamanın Diya­net İşleri başkanı Rifat Börekçi'nin bu kurumların birer ihtisas okulu olduğu için başkanlığa bağlı olarak öğretime de­vam etmesi gerektiği yolundaki ısrarla­rı sonucu Kur'an kurslarına dönüşerek varlıklarını kesintisiz devam ettirmişler­dir[[21]](#footnote-21)[141]. Fakat bunlar za­manla sadece Kur'an okumanın öğretil­diği, din dersleriyle takviye edilen okul­lar durumuna geldi. Kıraat ilminde ihti­saslaşma ise sayıları pek fazla olmayan hocaların şahsî gayretleriyle sınırlı kaldı. Ancak Diyanet İşleri Başkanliğfna bağlı İstanbul Haseki Eğitim Merkezinde 1976'dan beri devam eden üç yıllık aşe-re, takrib, tayyibe ihtisas kursları, tarihî dârülkurrâ müesseselerinde yapılan öğ­retimle hayli benzerlik göstermektedir.

**Bibliyografya:**

Müsned, I, 86; III, 486; Buharı. "Diyet", 27; Müslim, "Zikr", 38; İbn Sa'd. et-Tabakât, IV, 205; İbn Şebbe. Târîhu'7- Medtnetİi -münevve­re, 1, 241; Hatîb et-Tebrizî, Mişkâtü't-Meşâbîh[[22]](#footnote-22)[142], Dımaşk 1380/ 1961, I, 71[[23]](#footnote-23)[143]; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1982, XIV, 227, 233, 315; Sübkî, Fetâuâ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Maârif), II, 109; İbn Battûta. er-Rih-le, Beyrut, ts. (Dârü's-Sâdır), s. 183; İbn Cü-beyr. er-Rihle, Beyrut 1980, s. 244; İbn Hal­dun, Mukaddime[[24]](#footnote-24)[144], İstan­bul 1982, II, 1049; Huzâî. Tahrîcüd-delâlâtİ's-sem'iyye, s. 80; Aynî, 'Umdetü'l-kâri, Kahire 1392/1972, XX, 208; Nuaymî. Dûrü't-Kur'ân fî Dımaşk[[25]](#footnote-25)[145], Bey­rut 1982, Mukaddime, s. 6-16, ayrıca bk. s. 1-26; a.mlf., ed-Dâris fî târîhi'i-medâris[[26]](#footnote-26)[146], Kahire 1988, I, 3-18; Evliya Celebi. Seyahatname, I, 318, 524; 11, 17, 188, 250; III, 449; V, 431, 556; IX, 74-75, 641, 781; X, 233-235; Amasya Tarihi, I, 265-268; A. U. Pope. "Islamic Architecture", A Suruey of Per-sian Ari, Tahran 1938-39, III, 1204; Türkiye Maarif Tarihi, I, 169-172; Konyalı, Konya Tari­hi, s. 949-962; Ahmed Çelebi, İslâmda Eğitim-Öğretim Târihi[[27]](#footnote-27)[147], İstanbul, ts. (Damla Yayınevi], s. 38 vd.; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 14-15, 22-24, 607-611; Nâ-cî Ma'rûf, Târîhu 'ulemâ'i Müstanşıriyye, Ka­hire 1976, I, 40-41; Melike el-Ebyaz. et-Ter-biye ue's-şekâfetü'l-^Arabiyyetü'l-İslâmİyye fi'ş-Şâm ue'1-Cezîre, Beyrut 1980, s. 260-278; G. Makdisi, The Rise of Cotieges, Edinburgh 1981, s. 9-10. 19-20, 33-34, 47-48, 215; Ek­rem Hasan el-Ulebî. Dımaşk beyne aşril-Memâlik ue'l-Osmâniyyîn, Beyrut 1982, s. 171; Yahya Akyüz. Türk Eğitim Tarihi, Ankara 1982, s. 52; Osman Keskioğlu, Son İlâhî Kitap Kur'an-ı Kerim, Ankara 1987, s. 70-80; L. Golombek -D. Wilber. The Timurid Architecture of Iran and Turan, Princeton 1988, I, 46-47, 64; Zeynep Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapılan", Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ oe Eser­leri, İstanbul 1988, I, 275-279; Kettânî. et-Te-râtîbul-idâriyye (Özel), I, 122-129, 138; III, 104-107; Bahaeddin Yediyıldız, Institution du uaqf au XVIII siecte en Turçuie, Ankara 1990, bk. İndeks; Tarihimizde Vakıf Kuran Kddınlar-Hanım Sultan Vakfiyeleri[[28]](#footnote-28)[148], İstanbul 1990, s. 334-337; G. laschke. "Yeni Türkiye'de Kur'ân-ı Kerîm Kursları"[[29]](#footnote-29)[149], İTED, V/1-4 (1973), s. 57; G. H. A. Juynboll, "The Position of Qur'ân Recitation in Early islam", JSS, XIX/2 (1974), s. 240-252; a.mlf., "The Qur'ân Reciter on the Battlefield and Concomitant Issues", ZDMG, sy. 125 (1975), s. 11-27; a.mlf, "The Qurrâ' in Early Islamic History", JESHO, XVI / 2, s. 113-129; K. Vollers, "Ezher", İA, IV, 449; I. Gold-ziher, "Education (Müslim)", ERE, V, 198-207; Mehmet Ali San, "Âsim b. Behdele", DİA, III, 475-476.

MİMARİ. Asr-ı saadette Mescid-i Nebevîde başlayan ve daha sonra ashap­tan bazılarının evleriyle ilk İslâm mâbed-lerinde devam eden kıraat ilmi eğitimi zaman içinde kurumlaşarak bu maksat­la inşa edilen ve dârülkurrâ (dârülkur'ân, dârülhuffâz) adı verilen yapılarda sürdü­rülmüştür. İslâm dünyasında bu yapı tü­rünün ilk defa hangi dönemde ve nere­de ortaya çıktığı yeterince araştırılma­mış, ayrıca erken tarihli örnekler de gü­nümüze ulaşmamıştır.

Osmanlı devrinde ilk dârülkurrânın, Or­han Gazi'nin saltanat yıllarında İznik'in fethinden (1331) sonra Süleyman Paşa Medresesi ile birlikte ve onun yanına ya­pıldığı Evliya Çelebi tarafından rivayet edilir. Yıldırım Bayezid'in Bursa'da XIV. yüzyılın sonlarında inşa ettirdiği Uluca-mi Külliyesi'nde camiye bitişik tasarlan­dığı anlaşılan dârülkurrânın belgelerde "muallim hâne" adıyla zikredilmesi, yine Bursa'daki aynı döneme ait Gazi Demir-taş (Tİmurtaş) ve Ebû İshak Kâzerûnî ca-mileriyle daha Önce 1. Murad'ın Çekirge'-de yaptırdığı külliyede yer aldıkları bili­nen muallimhânelerin de dârülkurrâ ni­teliğinde oldukları ihtimalini güçlendir­mektedir. Aynı şekilde Amasya ile Bur­sa'da bulunan, kaynaklarda adlan "mek-teb" şeklinde geçen I. Mehmed ve II. Mu-rad devirlerine ait yapılardan bazılarının birer dârülkurrâ olması mümkündür. Bunlardan başka İstanbul'daki Fâtih Kül-liyesi'nde (1463-1470), dış avluyu çevre­leyen duvarın kuzey kenarında ve Boya­cılar Kapısı'nın yanında yer aldığı bilinen mektebin de Evliya Çelebi tarafından "sıbyân-ı müslimîn için dârü't-ta'lîm-i Kur'an" olmak üzere bina edildiği bildi­rildiği İçin[[30]](#footnote-30)[150] aslında bir dârülkurrâ olabileceği akla gelmek­tedir. Osmanlı mimarisi tarihine ilişkin güvenilir kaynaklarda açıkça dârülkurrâ adıyla anılan ilk yapılar. Trabzon'daki Fâ­tih Dârülkurrâsı ile Amasya'daki II. Bayezid devrine ait Abdullah Paşa ve Sul­tan Hatun dârülkurrâlarıdır. Fakat Os­manlı mimarisinin doğuşundan XV. yüz­yıl sonlarına kadar uzanan iki yüzyıllık döneme ait bu örnekler tamamen orta­dan kalkmış olup mimari Özellikleri hak­kında hemen hiçbir şey bilinmemekte­dir. Ancak bu yapıların, E. Hakkı Ayver-di'nin Fâtih Kül üyesi" ndeki mektep için düşündüğü gibi tek hacimli, kare planlı ve kubbeli yapılar olduğu tahmin edile­bilir.

Türk-İslâm mimarisi tarihinde günü­müze ulaşabilmiş en eski örnekler, Konya'da Karamanoğulları devrinde inşa et­tirilen dârülhuffâzlardır. Bunların en es­kileri, Karamanoğiu II. Mehmed Bey dev­rinde Hatipli Has Beyoğlu Mehmed'in bi­ri şehir içinde, diğeri Meram'da olmak üzere yaptırdığı iki dârülhuff âzdır. Gazi Alemşah mahallesinin sınırları içinde ka­lan ve Has Bey Dârülhuffâzı olarak ta­nınan yapının kitabesi 824 (1421) yılın­da inşa edilmiş olduğunu belgelemekte­dir. Kare planlı ve kubbeli tek bir hacim­den ibaret olan binanın duvarları tuğla ile örülmüş, üç cephede kalkerden yon­tulmuş bloklarla, giriş cephesinde süs-lemeli mermer levhalarla kaplama ya­pılmıştır. Yapıyı örten tuğla örgülü kub­be, Türk üçgenlerinden müteşekkil nis-beten yüksek bir kasnağa oturur. Dör­dü kasnakta olmak üzere toplam altı adet ufak pencereden ışık alan iç me­kânda, Selçuklu üslûbunu yaşatan mo­zaik çini süslemeli mihrap dikkati çek­mektedir. Bodrum katında baniye ait ol­duğu tahmin edilen bir kabir teşhis edil­mekte, kripta niteliğindeki bu bodrumun varlığı Has Bey Dârülhuffâzında Selçuk­lu kümbet geleneğinin sürdürüldüğünü kanıtlamaktadır.

Aynı şahıs tarafından Meram'da yap­tırılmış olan ve Meram Dârülhuffâzı adıy­la anılan yapı, bir mescid ve çifte hamam­la birlikte ufak bir külliye teşkil etmek­tedir. Kitabesinde II. Mehmed Bey'in hü­kümdarlığı zamanında (1402-1424) inşa ettirildiği belirtilmekte, ancak tarih veril­memektedir. Meram Dârülhuffâzı mes­cidin doğu duvarına bitişik olarak inşa edilmiş, mescid harimiyle aralarında ir­tibat sağlayan bir kapı açılmıştır. Bu da diğeri gibi kare planlı ve kubbeli tek bir hacimden meydana gelir. Kuzey ve gü­ney duvarlarında ikişer pencere, doğu duvarında cephenin sağına kaydırılmış girişle bir pencere bulunmaktadır. Sivri beşik tonozlu küçük bir eyvanın içine yerleştirilmiş olan giriş zar başlıklı, kırık yivli sütunçelerle donatılmıştır. Girişi kusatan geometrik tezyinatlı bordürler tamamlanmamıştır. Güney duvarındaki pencerelerin arasında yer alan mihrabın köşeleri sütunçelerle yumuşatılmış, yaş­mağı mukarnas dizileriyle süslenmiştir.

Konya'da Karamanoğulları devrine ta-rihlenen diğer bir örnek şehrin merke­zinde, Şerefeddin Camü'nin karşısında bulunan Hacı Ali Dârülhuffâzı'dır. Kapısı üzerindeki kitabe günümüze intikal et­memişse de vakfiyesinin 832 Receb'in-de[[31]](#footnote-31)[151] düzenlendiği bilinmek­tedir. Kare planlı bir hacimden oluşan bu yapı kesme taş duvarlarla inşa edil­miş, sekizgen kasnaklı ve tuğla örgülü bir kubbe ile örtülmüştür. Kıble duvarın­daki basık kemerli giriş, tezyini mahi­yetteki bir dilimli kemerle dışarı açılan dikdörtgen bir nişin içine alınmıştır. Ku­zey duvarının ekseninde, girişin karşısın­da bir ocak bulunmaktadır. Cephedeki İzlerden, girişin önünde sivri kemerlere oturan tek kubbeli bir revakın bulundu­ğu anlaşılmaktadır. Dikdörtgen açıklıktı pencereler kesme taş sövelerle çerçeve­lenmiş, demir parmaklıklarla donatılmış ve sivri tahfif kemerleriyle taçlandın Imıştır. Hacı Ali Dârülhuffâzı, oranlan ve mi­mari ayrıntıları bakımından Karamanoğ­iu mimarisinden ziyade Osmanlı mimari­sine bağlanmakta, Orta Anadolu'da ken­dini hissettirmeye başlayan Osmanlı nü­fuzunu mimariye yansıtmaktadır.

Konya'da Osmanlı mimarisinin etkile­rini sergileyen ve Hacı Ali Dârülhuffâzı ile malzeme, işçilik, tasarım, ayrıntı gibi hususlarda büyük benzerlikler gösteren bir yapı da inşa tarihi tesbit edileme­yen Canbazzâde Nasuh Bey Dârülhuffâ-zı'dır. Ancak bu örnekte diğerinden fark­lı olarak cephelerle kasnak daha yüksek tutulmuş, pencere sayısı arttırılmış ve batı yönündeki girişin önüne üç birimli bir revak kondurulmuştur. Dört cephe­de de duvarların alt kesiminde dikdört­gen açıklıktı ve sivri tahfif kemerli iki­şer pencere bulunmakta, giriş (batı) cephesi dışında kalanlarda bunlara ilâveten sivri kemerli ikişer tepe penceresiyle cep­henin ekseninde yer alan birer filgözü pencere görülmektedir. Ayrıca kasnağın her kenarına bir adet filgözü pencere yerleştirilmiştir.

Osmanlı devrinden kalma en eski Ör­nek. Bursa'daki 1492-1493 tarihli Hoca Yâkub Dârülkurrâsı'dır. Bu yapı, biri kış­lık diğeri yazlık dershane olarak düşü­nüldüğü anlaşılan iki hacimden meyda­na gelmektedir. İkisi de kare planlı olan ve sekizgen kasnaklı kubbelerle örtülmüş bulunan bu hacimlerden kapalı kış­lık dershane tıpkı Konya'daki Hacı Ali Dârülhuffâzında olduğu gibi bir ocakla donatılmış, yazlık dershane ise geniş bir kemerle dışarıya açılarak kubbeli eyvan niteliğine kavuşturulmuştur. Bir sıra kes­me taş. iki sıra tuğla ile örülen almaşık duvarlarla kasnaklar testere dişi silme­lerle son bulmakta, kemerlerde tuğlanın tercih edilmiş olduğu görülmektedir. Yaz­lık dershanenin kemerli cephesindeki kal­kan duvar, Selçuklu devri eyvan türbe­lerinden Konya'daki XIII. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Gömeç Hatun Tür-besi'nin cephesini hatırlatmakta, ayrıca Bursa'da erken devir Osmanlı mimari üslûbuna ilişkin bazı ayrıntıların II. Baye-zid devrinde hâlâ yaşatıldığını kanıtla­maktadır. Hoca Yâkub Dârülkurrâsı, biri eyvan niteliği taşıyan iki hacimli tasarı­mı ile gerek Karamanoğiu devrine ait dârülhuff âzlardan, gerekse daha sonra inşa edilen Osmanlı dârülkurrâlarından ayrılmakta, hepsi tek hacimli olan bu yapılardan ziyade bir iki istisna hariç ken­disiyle aynı tasarım şemasını paylaşan Osmanlı sıbyan mekteplerinin gelişme çizgisi içinde yer almaktadır, Yavuz Sultan Selim devrine ait 1514 tarihli Trabzon Hatuniye Dârülkurrâsı ile İstanbul Fatih'te Mimar Sinan'ın eseri olup 1538'den az önceye tarihlenen Sa­dî Efendi Dârülkurrâsı ortadan kalktığı için Hoca Yâkub Dârülkurrâsı'ndan son­ra bugüne gelebilen Osmanlı örnekleri XVI. yüzyılın ikinci yarısına aittir. Bunla­rın içinde dördü de İstanbul'da bulunan Süleymaniye (1557'den önce), Vefa'da Hüsrev Kethüda (1565-1566), Eyüp'te So-kullu Mehmed Paşa (1568-1569) ve Üs­küdar'da Atik Valide (1578'den önce) dâ-rülkurrâları Mimar Sinan'ın, 1590 baş­larına tarihlenen Edirne'deki Selimiye Dârülkurrâsı ise onun talebelerinden Dâ-vud Aga'nın eseridir. Mimar Sinan'ın eser­lerinin dökümünü içeren ana kaynak­larda zikredilmemekle birlikte Lülebur­gaz'daki 1569-1571 tarihli Sokullu Meh-med Paşa Külliyesİ'ndeki dârülkurrânın da hassa başmimarı veya onun deneti­mindeki mimarlardan biri tarafından ta­sarlandığı muhakkaktır. Bütün bu yapı­larda, Karamanoğlu dârülhuffâzlarında ve özellikle Hacı Ali ve Canbazzâde Na-suh Bey dârülhuffâzlarındaki tasarımın olgunluk çağını idrak etmiş bulunan Os­manlı mimarisine has malzeme kullanı­mı, teknik çözümler, oranlar ve ayrıntılar­la geliştirilerek devam ettirilmiş olduğu görülmektedir. Mimar Sinan'ın eserleri arasında adı geçen, ancak günümüze ulaşmayan, İstanbul Babıâli'de Beyler­beyi Sofu Mehmed Paşa tarafından dâ-rülhadisle birlikte 1544'ten önce inşa et­tirildiği tahmin edilen dârülkurrâ ile Fa­tih'te 1577-1580 yıllan arasına tarihle-nebilen Kadızâde Efendi (Çırçır) Dârül­kurrâsı da büyük bir İhtimalle aynı mi­mari özelliklere sahipti.

Süleymaniye Külliyesİ'ndeki dârülkur­râ, bazı araştırmacılar tarafından yanlış teşhisler sonucunda türbedar odası ve­ya dârülhadis dershanesi olarak ele alın­mıştır. Söz konusu yapı, külliye içindeki konumu ve oranlan ile Mimar Sinan'ın dârülkurrâlan arasında müstesna bir mevkiye sahiptir. Dârülkurrâ, cami ve Kanunî Sultan Süleyman Türbesi ile bir­likte külliyenin yerleşim düzenini yönlen­diren ana eksen üzerinde, caminin kıble tarafında Kanunî ve Hürrem Sultan tür­belerini barındıran ve zamanla hazîreye dönüşmüş bulunan avlunun sınırında yer almaktadır. Yapının avlu yönüne taşan kitlesi bir sarnıcın üzerinde yükselmek­te ve bundan dolayı heybetli bir görünüm kazanmaktadır. Süleymaniye Külli-yesi'nin bütününe hâkim olan titiz işçi­lik, kusursuz ayrıntılar, süslemeden âza­mi derecede arındırılmış sade cephe ta­sarımı ve ahenkli oranlar dârülkurrâda da görülür. Duvarları kesme köfeki taşı ile Örülmüş, kapı ve pencere sövelerin-de ak mermer kullanılmıştır. Kıble yö­nünde, Eski Saray'ın ihata duvarı İle Sü­leymaniye Külliyesi arasında kalan ve Osmanlı devrinde "küçük avlu" olarak anıldığı bilinen üçgen alana açılan ba­sık kemerli kapı, sivri kemerli sığ bir niş ve dikdörtgen bir çerçeve içine alınmış, önündeki sahanlık ise çift kollu merdi­venlerle kuşatılmıştır. Dört cephede de ikisi altta, ikisi üstte olmak üzere dör­der pencere yer almakta, alttaki pence­relerin dikdörtgen açıklıkları sövelerle çerçevelenmiş ve sivri tahfif kemerleriy-le taçlandırılmış bulunmaktadır. Tahfif kemerlerinin aynaları süslemesiz köfeki taşı levhalarla kapatılmış, sivri kemerli tepe pencereleri de çift cidarlı alçı rev-zenlerle donatılmıştır. Kubbe on iki kö­şeli basık bir kasnağa oturtulmuştur.

Fâtih Sultan Mehmed devrinde inşa edilmiş[[32]](#footnote-32)[152] Molla Hüsrev Mescidi'nin yanında yer alan Hüsrev Ket­hüda Dârülkurrâsı'nda aynı duvar örgü­sünü ve pencere ayrıntılarını bulmak mümkündür. Ancak bu yapıda cephele­rin eksenine birer adet filgözü tepe pen­ceresi yerleştirilmiş, gerek bunlar gerek­se tahfif kemerlerinin aynaları ak mer­merden geometrik motifli şebekelerle doldurulmuştur. Dikdörtgen bir çökert­me içinde yer alan girişin basık kemeri ak mermer ve somaki blokları ile örül­müş, kubbeye geçiş yivli tromplarla sağ­lanmıştır.

Sokullu Mehmed Paşa'nın Eyüp'te ha­nımı İsmihan Sultan'la birlikte yaptırdı­ğı medrese-türbe ikilisinin yanına İlâve ettirdiği dârülkurrânın ilk göze çarpan Özelliği, girişin Önünde yükselen tek kub­beli revakıdır. Bundan yaklaşık 150 yıl önce Konya'da inşa ettirilen Hacı Ali Dâ-rülhuffâzf ndaki bir çözümle burada tek­rar karşılaşılması, Koca Sinan'ın Anado­lu Türk mimarisi mirasından ne derece faydalandığını bir defa daha gözler önü­ne sermektedir. Bölge zeminindeki Haliç kıyısına yakınlıktan ve rakımın çok dü­şük olmasından kaynaklanan aşırı nem hesaba katılarak dârülkurrânın kotu çev­reye göre yüksek tutulmuş ve revakın örttüğü giriş, çifte kollu merdivenlerle çıkılan bir sahanlığa oturtulmuştur. Re-vak kubbesini taşıyan beyaz ve pembe mermer bloklarla örülmüş sivri kemer­ler, baklavalı başlıklarla donatılan ikisi gömme dört sütuna oturur. Bir sıra kes­me köfeki taşı ve üç sıra tuğlanın birbirini izlediği almaşık örgülü cephelerin üçün­de giriş cephesiyle yan cepheler mermer söveli ve sivri tahfif kemerli ikişer dik­dörtgen pencere ile eksenlerde sivri ke­merli birer tepe penceresi açılmış ve kub­beye geçiş içeriden mukarnas dolgulu tromplarla, dışarıdan ise onikigen bir kasnakla sağlanmıştır. Duvarlardaki al­maşık örgünün aynen uygulandığı tahfif kemerlerinin aynaları geometrik taksi­matlı mermer şebekelerle kapatılmıştır. Halen çocuk kütüphanesi olarak kulla­nılan dârülkurrânın revak kubbesinde, ana kubbesinde ve tromplarında inşa edildiği dönemden kalma kalem işleri bulunmaktadır.

Bağlı bulunduğu külliye içindeki ko­numu hususunda farklı görüşler ileri sü­rülmüş olan Atik Valide Dârülkurrâsı'-nın, külliyenin merkezindeki cami-med­rese manzumesinin batısında, birbirine bitişik dârüşşifâ, imaret ve dârülhadis bölümlerinin teşkil ettiği yapı adasının güneydoğu köşesinde yer aldığı anlaşıl­maktadır. Dârülkurrâ da dahil olmak üzere söz konusu bölümler XVIII. yüzyı­lın sonundan itibaren aslî fonksiyonları­nı kaybetmişler ve mimari hüviyetleri dikkate alınmaksızın onanlıp değişikli­ğe uğratılarak birtakım yeni faaliyetle­re tahsis edilmişlerdir. Yakın zamana ka­dar Toptaşı Cezaevi'nin hamamı olarak kullanılan dârülkurrânın almaşık örgülü duvarları dışarıdan görülebilmektedir.

Edime Selimiye Külliyesi'nde III. Murad'ın arasta ile birlikte caminin batı yö­nüne 15901ı yılların başında ilâve ettir­diği dârülkurrâda Mimar Dâvud Ağa'nın, ustası Mimar Sinan'ın klasik çizgi­sinden ayrılmadığı, ancak yapının konu­munda ve cephelerinde bazı yenilikler de­nediği görülmektedir. Birlikte inşa edil­diği arasta ile ilginç bir bütünlük arze-den Selimiye Dârülkurrâsı. fevkanî ko­numu kadar önündeki revakın değişik tasarımı ile de dikkati çekmektedir. Ana meydana bakan batı cephesindeki iki kemerli ve tonoz örtülü bu revak. yan­lardan duvarlarla kapatılarak eyvan ni­teliğine kavuşturulmuş ve böylece dârül­kurrânın cephesine Topkapı Sarayı'nda-ki Fâtih Köşkü'nün köşe balkonunu ha­tırlatan bir sivil mimari çeşnisi katılmış­tır. Mimar Sinan'ın dârülkurrâ la rina kı­yasla bu yapının kitlesi daha yayvan tu­tulmuştur. Bunun sebebi, muhtemelen Dâvud Ağa'nın şehirden bakıldığında ca­minin önüne gelen dârülkurrânın, usta­sının şaheseri Selimiye Camii'nin görü­nümünü mümkün mertebe bozmama­sına özen göstermesi olsa gerektir. Cep­helere klasik Osmanlı üslûbundaki diğer örneklerde görülen biçimde ikişer pen­cere açılmış, ayrıca giriş revakının yan duvarlarına da aynı biçimde birer pence­re konularak onikigen kasnaklı bir kub­benin örttüğü iç mekânda kıble duvarı­nın eksenine mihrap, doğu duvarının ek­senine ise bir ocak yerleştirilmiştir.

Mimar Sinan'ın Hassa başmimarı bu­lunduğu döneme (1538-1588) rastlama­sına rağmen onun eseri olmayan ve Kü­tahya'da 1579 yılında Cafer Paşa tara­fından yaptırılan dârülkurrâ, tamamen kendine has tasarımı ile Osmanlı dârül-kurrâları arasında istisnaî bir örnek teş­kil eder. Sekizgen prizma biçimindeki gövdesi ve kubbesiyle ilk bakışta klasik üslûpta bir Osmanlı türbesini andıran yapının duvarları kesme köfeki taşı ile örülmüş, her cephesine altlı üstlü ikişer pencere açılmıştır. Dikdörtgen olan alt­takiler söveli. üsttekiler ise sivri kemer­lidir ve batı yönündeki cephede alt pen­cerenin yerine kapı yerleştirilmiştir. Cep­helerdeki izlerden, zamanında İstanbul Kası m paşa'da ki Piyâle Paşa Türbesi gi­bi çepeçevre ahşap bir sundurma ile ku­şatılmış olduğu anlaşılmakta, böylece yapının türbe mimarisiyle olan yakınlığı daha da güçlü biçimde hissedilmekte­dir. Kubbenin örgüsünde almaşık siste­min kullanılmış olması bu dârülkurrâ­nın diğer bir ilginç yanını teşkil etmek­tedir.

Osmanlı dârülkurrâlannda görülen önemli bir özellik, bu yapıların genellik­le büyük veya küçük kapsamlı bir külli­yenin programı içinde yer almaları, en azından bir cami veya mescidin yanında inşa edilmiş olmalarıdır. Tek başına ta­sarlanmış olan Bursa'daki Hoca Yâkub ve Kütahya'daki Cafer Paşa dârülkur-râları. tasarımları açısından olduğu gibi bu yönleri ile de istisna teşkil etmekte­dirler.

**Bibliyografya:**

Evliya Çelebi. Seyahatname, I, 140; E. Diez v.dğr.. Karaman Devri Sanatı, İstanbul 1950, s. 127-130, 143; Konyalı, Konya Tarihi, s. 949-963; a.mlf., Karaman Tarihi, s. 585-588; Ay-verdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 172, 179, 275, 404, 454; a.e. II. s. 33-34, 226-227, 353; a.e. ili, s. 403; a.e. IV, s. 861-865; Oktay Aslanapa. Türk Sanatı, İstanbul 1973, II, 207-208; Ara Altun, "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi", Kütahya: Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan, İstanbul 1982, s. 338-340, 424, 625; Yüksel. Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 11, 48, 71, 453; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 76, 133, 176-178, 184. 355-357; Zeynep Ahun-bay. "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapılan", Mimar­başı Koca Sinan, Yaşadığı Çağ ve Eserleri, İs­tanbul 1988, I, 275 vd.; Tanju Cantay. XVI-XVII. Yüzyıllarda Süleymaniye Camii, İstanbul 1989, s. 41; Yılmaz Önge. "Konya'da Meram Mesi-resindeki Mimari Bir Manzume", VD, X [1973], s. 367-384; M. Baha Tanman, "Atik Valide Külliyesi", STAD, sy. 2 (1988), s. 3-19.

HAFIZ

Allah'ın isimlerinden

(esmâ-i hüsnâ) biri. L J

"Korumak, görüp gözetmek, ihmalkâr ve gafil davranmayıp dikkatli ve basiretli bulunmak: anlayıp bellemek, ezberle­mek" anlamlarındaki hıfz kökünden sı­fat olup "koruyan, hiçbir şeyin kaybol­maması ve ihmal edilmemesi için gerekli tedbirleri alan" demektir. Aynı mânada­ki hafız kelimesine nisbetle mübalağa ve süreklilik ifade eder. Hafız. Allah'ın isim­lerinden biri olarak "kâinatta zerre ka­dar bir şey bile gözetiminden uzak olma­yan ve tabiatı dengede tutan" anlamına gelir (LlsanüVArab, "hfz" md.; Kamus Tercümesi, "hfz" md.).

Hıfz kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de kırk yerde geçmekte olup bunların on üçü Al­lah'a, dördü meleklere, altısı peygam­berlere, biri İlm-i ilâhî veya levh-i mahfuz mânasındaki "kitâb"a, diğerleri de in­sanlara nisbet edilmiştir (bk. M. E Ab-dülbâki, "hfz" md). Allah'a izafe edilen kelimelerin ikisi bizzat kendi fiilinin, ikisi de 0'nun tarafından korunan levhin (levh-i

mahfuz) ve yine kendi iradesiyle dünyayı bir tavan gibi gök taşlarından koruyan sakfın (sakf-i mahfuz) sıfatı durumun­dadır (en-Nisâ 4/34; el-Hicr 15/17). Üç âyette yer alan hıfz ise tabiatın yara­tıcısı, yöneticisi ve geliştiricisi olan Al­lah'ın onun işleyiş sistemini koruyup sür­dürdüğünü. Özellikle insanlarla meskûn dünyanın maddî olan ve olmayan zararlı­lardan muhafaza ettiğini belirtmektedir (el-Bakara 2/255; es-Sâffât 37/7; Fussılet 41/12). Kur'an'ın üç âyetinde birer sıfat olarak Allah'a nisbet edilen hafız keli­melerinden birinde Hz. Ya'küb'un dilin­den Allah'ın en hayırlı koruyucu olduğu (Yûsuf 12/64), diğerinde Kur'an'ı 0'nun mutlaka koruyacağı (el-Hicr 15/9), üçün­cüsünde de Hz. Süleyman'ın emrinde çalışıp dalgıçlık ve benzeri işlerle meşgul olan elemanların Allah'ın gözetimi altın­da bulunduğu ifade edilmektedir (el-En-biyâ 21/82). Hafîz ismi de üç âyette tek­rarlanarak bunların ikisinde Allah'ın "her şeyi gözeten" olduğu (Hûd 11/57; Sebe' 34/21). diğerinde Allah'tan başka dostlar edinenleri 0'nun daima gözetim altında tuttuğu açıklanmaktadır (eş-Şûrâ 42/6). Kur'an'da meleklere İzafe edilen hıfz. in­sanları koruma ve işledikleri amelleri ka­yıt altına alma mânasında kullanılmak­ta, peygamberlere nisbet edilenlerse onların sadece tebliğle mükellef oldukla­rını, iradelerini diledikleri gibi kullanan İnsanların üzerine birer bekçi gibi görev-lendirilmediklerini bildirmektedir.

Hıfz kavramı çeşitli hadislerde Allah'a, meleklere ve insanlara nisbet edilmiş (bk. Wensinck,el-Mu'cem,"hfz" md), ha­fîz, doksan dokuz ismi ihtiva eden Tirmi-zî ve İbn Mâce rivayetlerinden sadece Tir-mizrdeyer almıştır (Tirmizî. "Da'avât", 82).

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, hafîz isminin tabiatın düzenini koymak ve onu sürdür­mekten başka "bilen" (alfm) mânasına da gelebileceğini söylemiş (İbn Fûrek, s. 54), Fahreddin er-Râzî de bu görüşü destek­lemiş (Leuâmfu'l-beyyinât, s. 270). fakat Abdülkâhir el-Bağdâdî. hıfz kavramının "bilmek" anlamında Allah hakkında kul­lanılamayacağını belirtmiştir iel-Esmâ' ue's-şıfât, vr. 89a). Ebû Mansûr el~Mâtürî-dî hafîz için, ne kadar gizli ve farkedil-mez olursa olsun hiçbir şeyin Allah'a gizli kalmadığı, 0'nun hiçbir şeyden gafil ol­madığı ve mutlaka amellerin karşılığını vereceği mânasını tercih etmiştir (Te'uî-lât, vr 341b).

Ebû Abdullah el-Halîmî, Allah'a nisbet edilen hâfiz ismi veya sıfatına "gerek din

gerekse dünya konularında kulunu tehli­kelerden koruyan", hafîz ismine de "ih­mal göstermeme ve gaflete düşmeme hususunda kendisine güvenilen" anlam­larını vermek suretiyle bir ayırım yap­maya çalışmışsa da {el-Minhâc, I. 204-205) genellikle âlimler aynı kökten gelen bu iki kelime arasında fark gözetmemiş­lerdir. Söz konusu isimlere Kur'an'daki kullanılımlan da göz önüne alınarak veri­len mânaları üç grup halinde incelemek mümkündür, a) Kâinatın düzenini koyup sürdüren; b) İlâhî mesaja muhatap olan insanları çeşitli tehlikelerden koruyan, onların niyetlerini ve bütün sırlarını bi­len, davranışlarını melekleri vasıtasıyla tescil ettiren, dostlarını kötülüklerden koruyan; c) Kur'ân-ı Kerîm'İ tahriften, unutulmaktan veya ihmal edilmiş ol­maktan muhafaza eden. Gazzâlî, hafîz İsminin mânasının hafıza nisbetle daha kapsamlı olduğunu ve süreklilik göster­diğini belirtir. Ona göre hafîz, kâinatın varlığını sürdürme yanında tabiatın işle­yişinde göze çarpan "zıtlann dengede tutulması" gibi daha belirgin bir anlam taşır. Meselâ tabiatta su ile ateşin bu­lunması, suyun ateşi ortadan kaldırma­ması ve ateşin suyu tamamen buharlaş-tırıp yok etmemesi bunun örneklerinden biridir. Bu tür hararet ve rutubet tezadı organik varlıklarda da mevcuttur. Allah'ın, tabiattaki birçok zıtları belli bir denge içinde tutması hafîz isminin bir tecellisi-dir. Gazzâlî, hafîz ismini ilgilendiren ve tabiatın işleyişini ortaya koyan başka Ör­nekler de verir (e/-Afafc$adü7-esnâ, s. 119-122). Fahreddin er-Râzî ise hafîz isminin kişiyi dinî-mânevî tehlikelerden koruma fonksiyonuna dikkat çekerek başta şey­tan olmak üzere nice bilim ve düşünce adamının basit şüphelerin şevkiyle ger­çekten uzak kaldığını İfade etmiş, dolayı­sıyla insanlığın İyilik, güzellik ve doğruluk namına sahip olduğu baha biçilmez mi­rasın hafîz isminin tecellisinin bir ürünü olduğunu vurgulamıştır iLeuâmfu'l-bey-yinât, s. 270-271).

Hafîz, Halîmfnin esmâ-i hüsnâ tasni­finde yer aldığı gibi (el-Minhâc, I. 204-205) Allah'ın kâinatı yönettiğini ifade eden kevnî isimlerdendir. Beyhaki ise hafız is­mini "bildiğini unutmayan" anlamıyla zâ­ti sıfat, nafizi de "bir şeyi koruma eyle­minin diğerini korumaya engel olmayan" manasıyla fiilî sıfat isimlerinden kabul etmiştir iŞu'abü'l-imân, I. 121, 123).

Hafîz ismiyle, "her şeyin varlığı kendi­sine bağlı olup kâinatı idare eden" mâ-nasındaki kayyûm, "kötü şeylere engel

olan" mânasındakî mâni\*, "bilip gücü ye­ten ve koruyan" anlamındaki muklt ve "gözetleyip kontrol eden" mânasındaki ra-kib ismi arasında anlam yakınlığı vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-isfahanî, el-Möfredât, "hf?" md.; LisânüVArab, "hf?" md.; Kamus Tercümesi, "hfz" md.; Wensinck. el-Mu'cem, "hfz" md.; M. F. Abdülbâki. et-Mu'cem, "hf?" md.; Tirmizî. "Da'avât", 82; Mâtürîdi. Te'u'tlât, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 341"; Zeccâcî. iştikâku es-mâ'Utâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek). Beyrut 1986, s. 146; Ebû Süleyman el-Hattâbî. Şe'nü'd-du'â' (nşr Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk). Dimaşk 1984, s. 67-68; Halîmî. el-Minhâc, 1, 204-205; İbn Fûrek, Mücerredü'l-makâtât, s. 54; Bağda­dî. el-Esmâ1 ve'$-şıfât, vr. 88b-89"; Beyhaki, Şu'abü'l-îmân [nşr. M. Saîd Besyûnî), Beyrut 1990, I, 121, 123; Kuşeyri, et-Tahbîr fı't-tezkîr (nşr. İbrahim Besyûnî), Kahire 1968, s. 59-60; Gazzâlî. el-Makşadü'l-esnâ (Fazluh], s. 119-123, 156; Fahreddin er-Râzî. Levâmi'u'l-bey-

yinât, s. 270-272. m

Bekir Topaloğlu "1

**İCAZET**

Bir hukukî işlemin İşlerlik ya da bağlayıcılık kazanabilmesi için hak sahibinin onay vermesi anlamında terim.

Sözlükte "aşıp geçme, yürürlüğe koy­ma, uygulama, caiz kılma, onaylama" gibi anlamları bulunan icazet kelimesi, hadis ilminde ve edebiyatta kazandığı mânalar yanında, devlet başkanının ödül (caize) vermesi veya birinin fetva vermeye veya eğitim öğretime ehil ve yetkili olduğunu ifade etmek gibi terim anlamları kazan­mıştır. Fıkıh usulünde icazet kelimesi "ca­iz görme", fıkıh terminolojisinde ise "bir hukukî işlemin işlerlik ve bazı durumlar­da bağlayıcılık kazanması için ilgili kişinin onayından geçmesi veya o kişi tarafından uygun görüldüğünün bildirimi" anlamın­da kullanılır.

Hukukî Mabiyetî. İcazet, ilgilinin kabul veya reddine bırakılmış bir işlemin fiilen sonuç doğurmasını sağlayan tek taraflı bir iradedir. Her hukukî işlemin temel un­suru hukukî sonuca yönelmiş irade beya­nı olduğundan yapılan bir işlemin hukukî varlık kazanması, sahih olması ve işlerlik kazanması, neticede amaçlanan sonuçları doğurması, o hukukî işleme doğrudan ve­ya dolaylı olarak katılan taraf veya taraf­ların iradelerinin herhangi bir bozukluk ve şaibeden korunması ve tam olarak gerçekleştirilmesine bağlıdır. Hanefî mezhebinde diğerlerinden farklı olarak bir akdin kurulup sonuç doğurabilmesi için hukukî varlık kazanması (in'ikad), sa­hih, nafiz ve bağlayıcı olması şeklinde dört ayrı aşamadan ve bu aşamalara iliş­kin ayrı ayrı şartlardan söz edilir. İlk aşa­mada aranan şartlardaki eksiklik akdin butlanını, ikinci aşamadaki eksiklik akdin fesadını, üçüncü aşamadaki eksiklik ak­din hüküm ve sonuçlarının askıda (mev­kuf) olmasını ve sonuncu aşamadaki ek­siklik akdin bağlayıcı olmaması sonucu­nu doğurur. İcazet özellikle mevkuf akiler, kısmen de gayri lâzım akidler İçin söz konusu olmaktadır. Bâtıl akid hukukî var­lık kazanmamış bir akid olduğundan, fâ-sid akid ise hukukî varlık kazanmış olmak­la birlikte hukuk düzenince akdin sıhhati için öngörülen bir şarta muhalefet içer­diğinden icazet kabul etmez. Birincisinde akdin yeniden inşası dışında bir düzeltme imkânı bulunmazken ikincisinde akdin sa­hih hale gelmesi öncelikle fesad sebebi­nin giderilmesine bağlıdır. Mâliki mezhebi butlan ve fesad merhalelerini bir değer­lendirmek suretiyle Hanefîler'den ayrılsa da üçüncü ve dördüncü merhale konu­sunda onlara oldukça yakındır. İcazet de esasen ilk iki aşamada değil Özellikle üçün­cü aşamada ve kısmen de sonuncu aşa­mada söz konusu olmaktadır. Şafiî ve Hanbelî mezheplerinde ise askı hali fıkıh tekniği ve sistematiği bakımından kabul edilmemekle beraber ölüm hastasının ta­sarrufları gibi bazı örnekler açısından on-İarın da Hanefî ve tvlâlikîler'e yaklaştıkları görülür.

Akdin nafiz olması, yani işlerlik kazanıp hüküm ve sonuçlarını doğurması Hanefî mezhebinde iki şarta bağlanmıştır. Bun­lardan biri, akdin yapılışında ilgili tarafın hukukî yetkisinin (velayet) bulunması, di­ğeri de üçüncü şahısların haklarına iliş-memesidir. Bu şartlardan birinin yoklu­ğu durumunda akid mevkuf olur ve ilgili kişinin onayına kadar hiçbir hüküm do­ğurmaz. Meselâ velinin onayına bağlı ni­kâh akdi kan koca ilişkisini helâl kılmaz, kocaya nafaka borcu yüklemez. Klasik li­teratürde "vakf, tevakkuf, adem-i nefâz" gibi tabirlerle karşılanan bu durumun "askı hali" olarak adlandırılması mümkün­dür. Bu bağlamda icazet çoğunlukla, ve­layet noksanı veya üçüncü şahısların hak­larının ilişmesi sebebiyle işlerlik kazanma­mış bir akid veya hukukî işlemin yetkili veya ilgili kişi tarafından onaylanmasını ifade eder ve askıda olan bir hukukî işle­mi askı halinden kurtarıp hüküm ve so­nuçlarını fiilen doğurmasını sağlayan tek taraflı bir irade beyanı niteliğini taşır. Bu durumlarda akde icazet verilmemesi ve akdin reddedilmesi bir fesih işlemi değil akdin vücut bulmaması ve hükümsüz kalması (butlan) halidir. Daha ziyade Ha­nefî ve Mâliki fakihlerince sistemleştiri-len askı teorisi esas İtibariyle ilgili tarafı, hak etmediği ve razı olmadığı bir zarara uğramaktan koruma amacına yöneliktir. Bu ilgili taraf, çocuk ve sefih gibi tasar­rufu bizzat yapan kişi olabileceği gibi ki­racı ve vâris gibi yapılan tasarruftan et­kilenen kişi de olabilir. Bu bakımdan mü­meyyiz küçüğün ve akıl zayıflığı bulunan kişinin kâr ve zarar ihtimali bulunan ta­sarrufları ile aynı anlamda değerlendiri­len sefihin tasarrufları, fuzûlînin tasar­rufları, vekilin yetki alanını aşan tasarruf­ları, mal sahibinin kiraya verdiği şey üze­rindeki tasarrufu, rehnedilen mal üzerin­de tasarruf, ölüm hastasının üçte biri aşan hibe ve vasiyet gibi teberru tasar­rufları, vârislerin borca batmış terekeyi satmaları Hanefî mezhebinde askı teorisi kapsamında değerlendirilmiştir. Bu ta­sarruflardan bir kısmı yetki eksikliği ve­ya yokluğu, bir kısmı da başkalarının hak­kının İlişmesi sebebiyle mevkuf sayılmış­tır. Ayrıca Hanefî doktrinindeki hâkim an­layışa göre fâsid olmakla birlikte Züfer b. Hüzeyl tarafından mevkuf sayılan mükre-hin tasarrufları da bu yönüyle askı teori­si kapsamında düşünülebilir.

İcazet kavramının sınırlı bir kullanım alanı da taraflardan birinin veya ikisinin veya taraflar dışında üçüncü bir kişinin muhayyerlik hakkına sahip bulunduğu bazı hukukî işlemlerdir. Muhayyerlik hak­kının henüzkullanılmamış olması sebe­biyle akdin bağlayıcılık kazanmadığı du­rumlarda akdin ilgili kişi tarafından onay­lanması akde bağlayıcılık kazandırırken reddedilmesi fesih olarak sonuçlanır. Bu muhayyerlik hakkının şart muhayyerliği gibi taraflarca kararlaştırılmış olması ile görme muhayyerliği ve ayıp muhayyerli­ği gibi hukuk düzenince tanınmış olması arasında icazetin işlevi açısından kural olarak pek fazla bir fark yoktur. Bu kap­samda yer alan akidler, mevkuf akidler-den farklı olarak işlerlik kazanıp hüküm­lerini fiilen doğurmaya başladığı halde bağlayıcılık kazanması, taraflardan biri­nin bizzat kendisinin veya yasal temsilci­sinin icazetine bağlıdır. Ayrıca bulûğa er­meden önce velisi tarafından evlendiril­miş kız veya erkeğin bulûğla birlikte sa­hip olduğu muhayyerlik hakkı ile bilhassa Hanefî ekolü açısından ergen kızın kendi başına yapmış olduğu evlenme akdinin, kefâet veya denk mehir (mehr-i misi) şart­larını taşımaması durumunda kızın veli­sine tanınan itiraz hakkının da bu kap­samda değerlendirilmesi mümkündür. İlgili taraf muhayyerlik hakkını kullanıp akdi feshedebileceği gibi yapılan akdi onaylayarak akdin devamını da sağlaya­bilir. Böyle olunca mevkuf akidlerde söz konusu olan icazetle gayri lâzım akidler­de söz konusu edilebilecek icazet arasın­da önemli bir mahiyet farkı bulunmakta, birincisinde akdin ilk defa olarak hukukî sonuç doğurması durumu söz konusu iken ikincisinin çoğu örneklerinde, sonuç­larını fiilen doğurmakta olan bir akdin kesinleştirilmesi ve artık tek taraflı irade ile fesih imkânının kaldırılması durumu söz konusu olmaktadır.

İcazetin, akid ve tek taraflı hukukî iş­lem gibi sözlü tasarruflar dışında kabz, gasb ve itlaf gibi fiilî tasarruflarda geçerli olup olmadığı doktrinde tartışmalıdır. İs­lâm hukukçularından bir kısmı, yapılan işin hukukî bir yetkiye dayalı olarak meydana gelmesi durumunda hukuka uygun, aksi halde hukuka aykırı olacağını ve bu fiile dair icazetin onun bu tabiatını değiş­tirmeyeceğini öne sürerek fiiller için askı durumunun söz konusu olmayacağını ve dolayısıyla da fiillerin icazete elverişli ol­madığını savunmuşlardır. Bu görüş Ebû Hanîfe'ye nisbet edilmektedir. Hanefî imamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye nisbet edilen ve sonraki fakih-ler tarafından da tercih edilen görüşe gö­re ise fiiller icazete elverişlidir. Buna göre bir kimse, ifa amacıyla borcunu birisi ara­cılığıyla alacaklıya gönderse alacaklı du­rumu öğrendikten sonra aracı kişiden o parayla kendisi için bir şey satın almasını istese ve mal aracının elinde helak olsa bu durumda, icazetin fiilde de geçerli ola­cağını savunanlara göre mal alacaklının hesabından, diğer görüşe göre borçlunun hesabından helak olmuş sayılacaktır.[[33]](#footnote-33)[1] Şafiî mezhebinde hâkim anlayış, icazetin gaspta geçerli sayılmayacağı yönünde olmakla birlikte birinin malını gasbedip onunia ticaret yapan kimsenin tasarrufarının mal sahibinin icazetiyle geçerli ha­le geleceği ve mal sahibinin elde edilen şeyleri alacağı yönünde görüş de bulun­maktadır.

Şekli ve Şartlan. Doktrinde icazet, bir­çok hukukî işlemde olduğu gibi akidlerin kuruluş ve şekil şartlarında hâkim siste­matik yapı içinde ele alınarak ve model akid olan satıma kıyaslanarak açıklanır. Bunun için de bir icazet işleminde tasar­rufuna icazet verilen kimse, icazet yetki­sine sahip hak sahibi (mûciz), icazet ko­nusu ve siga şeklinde dört unsurdan söz edilir.[[34]](#footnote-34)[2] Tasarru­funa icazet verilen kimse çok defa yetkisiz temsilci (fuzûlî) veya ehliyeti kısıtlı kimse­dir. İcazette hak sahibi ise birçok durum­da bizzat tasarrufta bulunan kişinin dışın­da bir kişi olup kimliği yapılan hukukî iş­lemin türüne ve mahiyetine göre değiş­mektedir. İcazet yetkilisi fuzûlînin tasar­rufunda, adına tasarruf yapılmış olan mal sahibi, mümeyyiz çocuk ve ma'tûh gibi eksik ehliyetlilerin tasarrufunda ya­sal temsilci hacredilmiş sefihin tasarrufunda hâkim veya onun tayin ettiği vasîdir. Diğer örnekler açısından icazet yetkilisi, ası! mal sahibi­nin tasarrufundan hak etmediği ve razı olmadığı şekilde etkilenip zarar gören ki­racı, rehin alan, vâris ve alacaklıdır. İca­zet, bir hukukî işlemin sonuçlarına ilişkin rızâyı belirten bir işlem olduğuna göre rı­zâ açıklaması yapılabilen bütün yollarla olabilir. Buna göre icazet sözlü olabileceği gibi fiilî de olabilir. Diğer tasarruflardaki gibi icazette de aslolan sözlü beyandır. Kullanılan sözün icazet anlamına delâleti konusunda bir kapalılık bulunması duru­munda örf esas alınır. İcazetin gerekli hal­lerde söz yerini tutan yazı ve işaretle ya­pılması da mümkündür. Aynı şekilde, söz­leşme yapılırken kabul anlamına gelen her türlü fiille de icazet gerçekleşir. Me­selâ satıcının satım bedelini kabzetmesi, talep veya hibe etmesi böyledir. İcazetin sükût yoluyla gerçekleşip gerçekleşme­yeceği ise doktrinde tartışmalıdır. Susa­na söz isnat edilemeyeceği için sükût ku­ral olarak icazet yerine geçmez. Buna gö­re malının fuzûlî tarafından satıldığını gö­ren kişi bir tepki vermeksizin sükût et­se Hanefîler'e göre yapılan işlem kendisi hakkında caiz olmaz.[[35]](#footnote-35)[3] Ancak sükûtun rızâ açıklaması sa­yıldığı yerlerde icazet yerine geçmesi mümkün görülür. Meselâ Hanefî fakihle-rine göre, ergen kızın velisi tarafından ya­pılan evlendirme akdine ilişkin olarak sus­ması akdin yapılması sırasında izin. akdin yapılmasından sonra da icazet sayılır.[[36]](#footnote-36)[4] Bu durum Meceile'de, "Sâkite bir söz isnat olunmaz. Fakat ma'rız-ı hacette sükût beyandır [[37]](#footnote-37)[5] şeklin­de ifade edilir. Diğer mezheplerde de ben­zer anlayış hâkimdir.

İcazet için doktrinde belli bir süre be­lirlemesine gidilmemiş, ancak bu hakkın ne yönde kullanılacağı bilinmeksizin son­suza kadar elde tutulması hukukî hayatta sağlanmak istenen güven ve istikrar or­tamını sarsacağından kişinin durumu öğ­renmesinden itibaren mâkul ve münasip bir süre içinde kararını belirtmesi istenmiştir. Bu sebepledir ki fakihler bu sü­reyi, ilgilinin durumu öğrendikten sonra sağlıklı karar vermek için gerekli düşün­me süresi şeklinde belirleme eğiliminde­dir.

Bir hukukî işlemin icazete bağlılığın­dan söz edilebilmesi için öncelikle o işle­min vekâlet ve niyabete elverişli olması şartı aranır. Meselâ fuzûlînin gerek tem­lik gerek ıskat türü bir tasarrufunun mev­kuf olup hak sahibinin icazetine bağlı ola­rak kurulabilmesi için o tasarrufun vekâ­let ve niyabete elverişli bulunması gerek­tiği açıktır. Çünkü icazet gerçekleştiği an­da önceden vekâlet verme hükmünü ka­zanacağından bu suretle fuzûlînin icazet sonrasında vekil konumuna geçmesi sağ­lanmış olacaktır.

İcazetin sıhhati açısından önemli bir di­ğer şart, tasarrufun yapıldığı sırada ona icazet verecek yetkili bir kişinin bulunma­sıdır. Nitekim fuzûlînin bir çocuk veya deli hakkında yapacağı talâk, ıtk, nikâh, hibe ve malını gabn-i fahişle satma gibi bir ta­sarruf hukukî varlık kazanamayacağı, ya­ni yapıldığı anda bâtıl olacağı için icazete de konu olamaz. Fakat fuzûlînin o tür ta­sarrufları akıllı ve baliğ biri hakkında in'i-kad eder. Çünkü kural olarak tasarrufun yapılmasından sonra gerçekleşen icazet [[38]](#footnote-38)[6] tıpkı önceden verilmiş ve­kâlet [[39]](#footnote-39)[7] anlamında olduğun­dan icazet anında fuzûlî âdeta -akdin hak­larının kendisine döneceği- bir vekile dö­nüşmüş olur. Çocuk ve deli ise tasarrufu bizzat yapma ehliyetine sahip olmadığı gibi vekâlet verme ehliyetine de sahip de­ğildir. Öte yandan icazet verecek kişinin icazet vereceği tasarrufu bizzat yapmaya ehil olması şarttır. Bunun için mümeyyiz çocuğun veya sefihin, fuzûlînin yaptığı karşılıklı borç yükleyen bir akde icazet vermeleri sahih olmaz.

İcazetin sahih olabilmesi için akdi ya­pan tarafların ve akid konusunun icazet anında mevcut olmaları gerekir. Meselâ fuzûlînin satımında icazet anında mal sa­hibinin, icazet verilecek akid bir satım akdi ise mebîin, trampa ise iki bedelin de bulunması şartlan aranır. Mal sahibi öl­müşse akid bâtıl olacağından vârisler ta­rafından icazet verilmesi bu sonucu de­ğiştirmez. Çünkü bir icazetten söz ede­bilmek için her şeyden önce icazete konu olacak ve işlerlik kazandırılacak bir huku­kî işlemin bulunması gerekir. Bu sebeple icazetin, akdin inşa edilmesi yani ilkten kurulması değil kurulmuş akdin yürürlü­ğe konması işlevini taşıdığı sürekli vurgu­lanır. Kâdîhan bu durumu açıklamak İçin, başlangıçta nikâh akdi yokken daha son­ra tarafların icazetiyle veya bu yönde be­yanlarıyla nikâh akdinin kurulmuş olma­yacağı örneğini verir.[[40]](#footnote-40)[8] Ancak fuzûlî, nikâh akdi açısından bir ve­kil değil bir elçi mesabesinde olup akdin haklan kendisine dönmediği için onun ta­rafından gerçekleştirilen nikâh akdinde, adına evlenme akdi yapılan tarafın icaze­tinin sahih olması için fuzûlînin icazet es­nasında hayatta olması şart değildir.[[41]](#footnote-41)[9]

Hükmü. İcazet sonunda askıda olan hu­kukî işlem İşlerlik kazanır ve işlem yetkili kişiler arasında yapılmış gibi hüküm do­ğurur. Bir hukukî işlemin sonradan ilgili ve yetkili tarafından onanması, o tasarruf için önceden izin veya vekâlet verilmiş ol­ması hükmünde tutulmuş [[42]](#footnote-42)[10] bu hususMecefle'de. "İcâzet-i lahika vekâlet-i sabıka gi­bidir" [[43]](#footnote-43)[11] ve, "İzin ve icazet tev­kildir [[44]](#footnote-44)[12] şeklinde ifade edilmiş­tir.[[45]](#footnote-45)[13] Fuzûlînin tasar­rufları açısından vekâlet hükmünde olan icazet, mümeyyiz çocuğun kâr ve zarara ihtimali bulunan tasarrufları açısından önceden verilmiş izin hükmünde tutulur.

Hanefîler'e göre talâk ve kefalet gibi bir şarta bağlanmaya (talik) elverişli ta­sarruflarda icazetin etkisi icazet anından itibaren gerçekleşir ve bu andan itibaren geçerlilik kazanır. Fakat alım satım gibi talike elverişli olmayan tasarruflarda ise icazet akdin yapıldığı andan itibaren et­kili olur ve bu tür tasarruflar yapıldıkla­rı andan itibaren hüküm ve sonuçlarını meydana getirir.

İcazet, yerine göre önceden verilmiş izin anlamına gelmekle birlikte ikisi arasında farklılıklar da bulunmaktadır. Askıda olan bir işleme işlerlik kazandırma anlamında­ki icazet, ancak bir tasarrufun yapılıp ta­mamlanmasının ardından söz konusu ola­bilirken izin, anlamı ve mahiyeti gereği bundan farklı olarak tasarrufun öncesin­de söz konusu olur. Diğer bir ifadeyle izin "olacak olan" işler için, icazet ise "olmuş bitmiş" işler için kullanılır. İzinle icazet arasındaki bir diğer fark da bir tasarrufa ilişkin olarak verilen iznin o tasarrufun ya­pılmasından önce geri alınması mümkün olduğu halde gerçekleşmiş bir tasarrufa ilişkin verilen icazetin geri alınamamasıdır. Çünkü icazet yenilik doğuran (inşâî) bir haktır ve bu icazetle tasarruf tamam­lanmış olmaktadır.

**Bibliyografya :**

Tehânevî, Keşşaf, I, 208; Serahsî, ei-Mebsüt, XXIV, 181-182; XXX, 139-140; Kâdîhân, ef-Fetâ-üâ, I, 322; Merginânî. el-Hidâye, İstanbul 1986, III, 69; Kâsânî, Beda'f, I, 322; VII, 193; İbn Rüşd. Bidâyeiü'l-müctehid,]l, 143-144; İbn Kudâme, et-Muğnî {nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Tür-kî-AbdüIfettâh M. el-Hulv), Kahire 1989, VII, 399-400; Bedreddin Simâvî, Câmfu'l-fuşüleyn, Kahire 1300, I, 309-324; İbnü'l-Hümâm. Fet-hu7-/cad!r(Kahire), VI, 188-203; Haskefî. ed-Dürrü'l-muhtâr(ibn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr |Kahire| içinde). 111, 167; V, 106-119; İbn Âbidîn. Reddü'l-muhtâr (Kahire). III, 167; IV, 141; V, 106-119; Mahmûd Hamza, el-Ferâ'İdü'l-behiy-ye.Dımaşk 1406/1986, s. 240;Mece/te,md.67, 1452-1453; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meşâdirü'l-hakfi'l-fıkhi'lÂsiâml, Kahire 1954, IV, 128-130; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, el-Ftk-hü'l-İslâmî, Dımaşk 1958,1, 418-434; II, 665-66, 695-696, 707, 768-769, 775-776; Subhî Mahmesânî. en-Nazariyyetü'l-'âmme li'l-mûce-bât uc'lAtkûd, Beyrut 1983, s. 65-81; H. Yunus Apaydın. "İslam Hukukunda Mevkuf AkİÜer", EÜİlahiyat Fakültesi Dergisİ,V], Kayseri 1989, s. 177-200; "İcazet", Mu.Fİ, II, 330-338; "İcazet", Mu.F, 1,303-311.

**KIRAAT**

Kur'ân-ı Kerîm'in okunuş keyfiyeti, kıraat âlimlerine nisbet edilen okuyuşlar, bunlarla ilgili ilim dalı.

Sözlükte kıraat "okumak, tilâvet et­mek, telaffuz etmek" anlamında masdar; "sesli veya sessiz, nağmeli veya nağmesiz okuma, tilâvet etme anlamında isimdir. Aynı kökün kur'ân şeklinde gelen masdarı da kıraat ile eş anlamlıdır.[[46]](#footnote-46)[199] Kıraat kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamakla birlikte "tilâvet" mânasını veren fiil kalıplarında ve masdar olarak (kur'ân) birçok yerde geçer.[[47]](#footnote-47)[200] Hughes, kıraatin türediği kökün kara şeklinde İbrânîce'de bulun­duğunu ve Tevrat'ta yer aldığını söyler­ken [[48]](#footnote-48)[201] Arthur Jeffery, İbrânîce'nin yanında Ârâ-mîce'de de olduğunu bildirir.[[49]](#footnote-49)[202] Kur'ân ilimleri terimi olarak kıraat çeşitli şekil­lerde tanımlanmıştır. Râgib el-İsfahânî, "Tertîlde harf ve kelimeleri birbirine kat­maya denir"; Taşköprizâde, "Mütevâtir ihtilâf vecihleri bakımından Allah kelâmı olan Kur'ân-ı Kerîm'in nazmının şekille­rinden bahseden bir ilim dalıdır" diye ta­rif eder. İbnü'l-Cezerfnin, "Kur'an kelime­lerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nis­bet etmek suretiyle bu kelimeler üzerin­deki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir [[50]](#footnote-50)[203] şeklin­deki tanımı daha kapsayıcıdır. Ayrıca kı­raat imamlarından her birinin tercih et­tiği okuyuşlar için de kıraat terimi kulla­nılmıştır: Nâfi kıraati. Âsim kıraati gibi. Harf kelimesinin Özellikle ilk dönemlerde kıraat yerine kullanıldığı da görülür.[[51]](#footnote-51)[204]

Kıraat ilminin "kart kurrâ. mukrî, müb-tedî, mütevassit, müntehî, râvi, rivayet, tarîk, vecih" gibi terimleri bu ilmi öğre­ten, öğrenen ve nakledenler hakkında İl­gili eserlerde sıkça kullanılmaktadır. Kıra­at kökünden ism-i fail olan kârî (çoğulu kurrâ) genel anlamıyla "Kur'an tilâvet eden" demek olup mübtedî ve müntehî diye iki kısma ayrılır. İfrad metoduyla kı­raat öğrenmeye başlayıp aynı metotla üç imamın kıraatini öğrenen kişiye mübte­dî, kıraatlerin çoğunu ve meşhur olanla­rını okuyarak nakleden kişiye müntehî [[52]](#footnote-52)[205] dört veya beş kıraati ifrad tarikiyle bile­ne de mütevassıt denmiştir.[[53]](#footnote-53)[206] İlk dönemde ashabın Kur'an kıraati ko­nusunda geniş bilgisi olanları kurrâ diye anılmıştır.[[54]](#footnote-54)[207] Mukrî terimi, kıraatleri sağlam ve kesintisiz bir isnadla almış bir üstattan müşâfehe yoluyla (ağızdan ağza) rivayet eden kıraat âlimini ifade eder. Bu tabirin ilk olarak, Hz. Peygamber tarafın­dan Birinci Akabe Biatı'nın ardından Evs ve Hazrec kabilelerine Kur'an öğretmek üzere görevlendirilen Mus'ab b. Umeyr için kullanıldığı bildirilir.[[55]](#footnote-55)[208] Kıraatleri imam­lardan doğrudan veya vasıtalı olarak alıp nakleden kimse için râvi terimi kullanılır­ken râviye nisbet edilen kıraate de rivayet denmiştir. Kıraat imamlarından her biri­nin çok sayıda râvisi olmakla birlikte daha çok ders kitabı niteliğinde te"lif edilen kı­raate daireserlerde her imam için bun­lardan en meşhur İkişer râviye yer veril­miştir. Kıraat râviden alana nisbet edil­diğinde tarik adını alır Nâfi' kıraatinin Kâ-lûn rivayetinin Ebû Neşît tariki gibi) Râ-vilerin de birden çok râvisi (tarik) bulun­makla birlikte onların sayılarını da iki ile sınırlayan eserler telif edilmiş olup bu ko­nuda İbnü'l-Cezerî'ninen-Neşr'ini ihti­sar ederek kaleme aldığı Takribü'n-Neşr fi'I-kırâ'âü'}-caşr adlı eseri meşhurdur. Bu eserin ders kitabı olarak yaygın bi­çimde kullanılması sebebiyle olmalıdır ki imamların râvilerini ve râvilerin de tarik­lerini iki ile sınırlayarak uygulanan kıraat programlan için özellikle Osmanlı tedris sisteminde "takrîb" terimineyer veril­miştir. Tarik ayrıca yedili, onlu ve on dört­lü sistemlerin her biri için kullanıldığı gibi seb'a tariki, aşere tariki kıraat tedri­sinde takip edilen eserlerin adlarına ülkeve şehirlerde benimsenen ted­ris metotlarına (Mısır tariki, İstanbul ta­riki) izafeten de kullanılmıştır. Vecih (vech) ise kıraat, rivayet ve tarik dışında kalan ve tedris sistematiği içinde dikkate alın­ması ihtiyarî olan okuyuş farklılıklarına denilmiştir.

İslâmî ilimler içinde gerek ortaya çıkış za­manı gerekse önemi bakımından önceliğe sahiptir. Çünkü Resûl-i Ekrem inen âyet­leri büyük bir özenle okuyor ve hemen ashabına aktarıyor, ondan öğrenenler bu okuyuştan başkalarına naklediyordu. Na­zil olan Kur'an âyetlerini Hz. Peygamberin her yıl ramazan ayında Cebrail'in huzu­runda okuduğu, bazı sahâbîlerin de din­lediği, bu okuyuşların vefat ettiği yılın ra­mazan ayında iki defa gerçekleştiğine dair rivayet [[56]](#footnote-56)[209] ko­nunun önemini ortaya koyacak nitelikte­dir. Aslında Kur'an'ın hem Resûlullah hem de ümmeti tarafından doğru ve güzel okunması onun bir emridir. "Ağır ağır ve dikkatlice okumak" anlamına gelen "ter-tîl" kelimesinin yer aldığı âyetler [[57]](#footnote-57)[210] kıraat il­minin Kur'ânî temelini oluşturmaktadır. Hz. Peygamber Kur'an'ı, tebliğ vazifesinin gereği olarak dinleyenin rahatça anlaya­cağı bir tarzda ağır ağır okur ve çoğunluk­la her âyetin sonunda vakfederdi.[[58]](#footnote-58)[211] Onun Kur'an'i tertîl üzere ve güzel sesle okuyanları övdüğüne dair ha­berler nakledilmiştir.[[59]](#footnote-59)[212] Bir defa­sında Resûl-i Ekrem, "Ümmetimin en iyi okuyanı Übey'dir" buyurmuş [[60]](#footnote-60)[213] bizzat Übeyb. Kâ'b'a, "Allah bana Kur'an'ı sana okutmamı em­retti" deyince Übeyy'in, "Allah beni sana isim olarak söyledi mi?" sorusuna da "evet" cevabını vermiştir.[[61]](#footnote-61)[214] İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sabit ve Sâlim'le ilgili öv­güleri de bulunan Resûlullah, bu nevi ifa­deleriyle hem ashabı Kur'an'ı doğru öğ­renmeye ve okumaya teşvik etmiş, hem de özel bir gayret sarfederek kıraatlerini güçlendirenleri toplum içinde yüceltmiş-tir. Hadis ve siyer kaynaklarında Resûl-i Ekrem'in, hem zabt hem okuyuş güzelli­ğine sahip olan sahâbîleri Kur'an hocası olarak çeşitli bölgelere gönderdiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Onun, Benî Âmir kabilesine Kur'an'ı ve İslâm'ı öğretmek üzere gönderip Bi'rimaûne hadisesinde öldürülen Suffe ehli sahâbîler için büyük üzüntü duyması ve bir ay boyunca katille­re beddua etmesi Kur'an bilgisine sahip olan­lara verdiği değerin bir başka gösterge­sidir.

Kıraat ilmiyle ilgili ana konulardan biri olan ve okumayı kolaylaştırmayı amaçla­yan "yedi harf" ruhsatı kıraat farklılıkla­rının önemli bir dayanağı olmuştur. Sa­habe, Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra da Kur'an kıraatine önem vermiş, farklı okuyuşları ve ilgili rivayetleri muhafaza etmiştir. Kur'an âyetlerinin Hz. Ebû Bekir zamanında iki kapak arasında toplanması ve Hz. Osman döneminde bu asıl nüsha­nın kopyalarının çoğaltılması çalışmala­rında Kur'an ve kıraat bilgisine sahip olan bu sahâbîlerden yararlanılmıştır. Kur'an'ın toplanmasında önemli bir sebep olarak gösterilen Yemâme savaşı, hem hafızla­rın o tarihte ulaştığı sayının çokluğu hem de bunların şehid oluşuyla islâm toplu­munda ortaya çıkan tedirginlik yüzünden [[62]](#footnote-62)[215] hatırlanır. Hz. Peygamber inen âyetleri vahiy kâtip­lerine yazdırıyor ve bu yazılı malzemeyi kendi yanında muhafaza ediyordu. Ancak Kur'an'ı Resûl-i Ekrem'den Öğrenen ve kendileri için özel nüsha oluşturan bazı sahâbîler şartlar gereği uzak bölgelere gidiyorlardı. Kur'an'ın nüzulünün devam etmesi, yedi harf ruhsatı ve Arap yazısı­nın gelişmemiş olması gibi sebeplerle git­tikleri yerlerde onların farklı okuyuşları önceleri bir sıkıntı doğurmazken Resû-lulîah'ın vefatını takip eden yıllarda Kur­'an kıraati konusunda bazı ihtilâflar orta­ya çıkmıştır. Kur'an'ın iki kapak arasına alınmasıyla da kesin olarak ortadan kalk­mayan bu ihtilâf, Hz. Osman'ın Kur'an'ı nazil olduğu Kureyş lehçesi ([[63]](#footnote-63)[216]üzerine çoğaltması ve çeşitli bölgelere göndermesiyle sona er­miştir. Hz. Osman'ın, halifelik yetkisini kullanarak şahsî Kur'an nüshalarının ya­kılması veya imha edilmesiyle İlgili emri de bu ihtilâfların sona erdirilmesinde et­kili olmuştur. Kur'an'ın Kureyş lehçesi üzere çoğaltılması yedi harf ruhsatını si-nırlamışsa da bu nüshalarda hareke ve nokta bulunmadığı için sözü edilen ruh­sat bir ölçüde de olsa geçerliliğini koru­muş ve kıraat ihtilâfları içinde günümüze kadar gelmiştir.

Üzerinde ashabın îcmâ ettiği Hz. Os­man mushafları kısa zamanda bütün İs­lâm coğrafyasına yayılmış ve öncelikle bu mushaflarm gönderildiği şehirler olmak üzere kıraat ilmi merkezleri doğmuştur. Kıraat alanında yazılan eserlerin 70 (689) ve 80'li (699) yıllara kadar gitmesi, bü­yük kıraat âlimlerinin çoğunun tabiînden olması bu ilmin kısa zaman dilimi içinde aldığı mesafeyi göstermesi açısından önemlidir. Hicrî ilk üç asırda daha çok Mekke, Medine. Küfe, Basra ve Şam gibi şehirlerde yoğunlaşan kıraat çalışmaları, daha sonra yapılan fetihler ve yürütülen İslâmlaştırma faaliyetlerine paralel olarak Mısır, Kuzey Afrika, Endülüs, İran, Anado­lu ve Orta Asya'ya kadar yayılmıştır. Sözü edilen merkezlerde bulunan kıraat âlim­leri gerek kelimeler gerekse med. kasr. imâle, tahfif, idgam gibi telaffuz keyfi-yetleriyle ilgili farklı okuyuşları değişik ho­calardan alırken bunlar arasında kendi tercihlerini ortaya koymuşlar, bu tercihle­riyle oluşan okuyuşlarını öğretmeye baş­lamışlardır. Sahih rivayet ve okuyuşlar arasında tercihleri bulunan âlimlerin sa­yısı önceleri bir hayli çok iken zamanla insanlar bunlardan bazıları üzerinde yoğun­laşmış [[64]](#footnote-64)[217] böylece ilk kıraat ekolleri ortaya çık­mıştır. İlk yazılan eserler ve yapılan riva­yet ve kıraat tâlimi çalışmalarına bakıldı­ğında kendi içinde tutarlılığı olan kıraat­lerin sayısının otuzu aştığı görülmektedir. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm kıraate dair kitabında meşhur yedi kıraatin yanında yirmi beş, Cehdamî ve İbn Cerîr et-Tabe-rî konuyla ilgili eserlerinde yirmi kıraati toplamışlardır. İbn Mücâhid (ö. 324/936), Kitâbü's-Sebca adlı eseriyle kıraat ilminin tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuş­tur. Medine'de Nâfi" b. Abdurrahman. Mekke'de İbn Kesîr, Kûfe'de Âsim b. Behdele, Hamza b. Habîb ve Kisâî, Bas­ra'da Ebû Amr b. Alâ ve Şam'da İbn Amir'in kıraatinden meydana gelen bu sistem ilgiyle karşılanmış ve kabul gör­müştür.[[65]](#footnote-65)[218] Gerekli şartları taşıyan sahih kıraatlerle ilgili olarak za­man zaman bu sayıyı aşan tasnifler ya­pılmışsa da İbn Mücâhid'in çerçevele­diği tasnif yaygınlık kazanmıştır. Kıraat ilmi, zamanla önemli bir kıraat merkezi haline gelen ve Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Amr ed-Dânî. Kasım b. Fîrruh eş-Şâtıbî gibi büyük kıraatçileryetiştiren Mağrib ve Endülüs'e IV. (X.) yüzyılın sonlarında Ah-med b. Muhammed et-Talemenkîel birlikte tanıtmışlardır. Ancak bu sistem kıraat öğretiminde kabul görme­miş ve belki de yedi rakamına vurgu yapan "yedi harf, yedi mushaf" gibi sebep­lerle yedili tasnifin yerini alamamıştır. Onlu tasnifi kıraat öğretiminde bir tarik haline getiren İbnü'l-Cezerî olmuştur (ö. 833/1429); onun en-Neşr, Tayyibefü'n-Neşr, Takribü'n-Neşr gibi eserleriyle kı­raat tedrisinde seb'a tarikinin yerini aşe­re almıştır. Önceleri Mısır ve Osmanlı top-raklarıyla Orta Asya'nın bazı kesimlerin­de etkin olan onlu sistem Endülüs'ün İs­lâm hâkimiyetinden çıkmasıyla (1492) bü­tün İslâm âlemine yerleşmiştir. Kıraatle­ri tasnif çalışmalarının bir devamı olarak önce İbnü'l berere fi'l-kırâ'âti'ş-şeiâş ez-zd'ide 'ale'l-^aşere adlı eseriyle [[66]](#footnote-66)[219] İbn Muhaysın, A'meşve Hasan-ı Basrî'nin kıraatlerini, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî ve Ahmed b. Muhammed el-Bennâ da Yah­ya b. Mübarek el-Yezîdî kıraatini meşhur on kıraate eklemiş, böylece on dörtlü tas­nif oluşmuştur. Ancak bu dört kıraat, iç­lerinde sahih kıraatin şartlarını taşıyan okuyuşlar ihtiva etse de geneli itibariyle şâz olarak nitelendirilmiştir. Bugün İslâm ülkelerinde kıraat ilminin aşere ölçüsünde öğretimi devam etmekle birlikte Nâfi' kı­raatinin Verş rivayeti Kuzey Afrika'da, Ebû Amr kıraati Sudan ve yöresinde. Âsim kı­raatinin Hafs rivayeti de İslâm dünyası­nın geri kalan bölgelerinde yaygın olarak okunmaktadır.

Kıraat İmamları.

**1.** Nâfi' b. Abdurrah­man el-Leysî(ö. 169/785). Aslen İsfahan-lıdır. Kıraatte Medine imamı olarak tanın­mış olup muttasıl kıraat senedi Resûlul-lah'a Übey b. Kâ'b yoluyla ulaşır. Yetmiş kadar tabiîden kıraat alan Nâfi' onların okuyuşlarından tercihler yaparak kendi kıraatini oluşturmuştur. Hocaları arasın­da Abdurrahman b. Hürmüz el-A" rec, Ebû Ca'fer el-Kârî ve Müslim b. Cündeb baş­ta gelirken talebelerinden Kâlûn ve Verş onun kıraatini rivayet konusunda en meş­hur iki isimdir. Mekkî b. Ebû Tâlib. Nâfi' ve Âsım'ın okuyuşlarını kıraatlerin en ev­lâsı, senedi en sağlam olanı ve Arapça bakımından en fasihi olarak kabul eder. [[67]](#footnote-67)[220]

**2**.Ebû Ma'bed Abdullah b. Kesîr (ö. 120/738). Aslen İranlı olup İbn Kesîr künyesiyle meşhur olmuştur. Mek­ke kıraat imamı olarak tanınan İbn Ke-sîr'in kıraati Hz. Peygamber'e Mücâhid b. Cebr - Abdullah b. Abbas - Übey b. Kâ'b senediyle ulaşmış, talebelerinin talebele­rinden olan Bezzî ve Kunbül'ün rivayet-leriyle yaygın hale gelmiştir.

**3**. Ebû Amr b. Alâ el-Basrî(ö. 154/771). Mekke'de doğan ve Basra kurrâsından olan Ebû Amr'ın kıraati Hz. Peygamber'e Mücâhid b. Cebr - Abdullah b. Sâib - Zeyd b. Sabit, Yezîd b. Rûmân - Abdullah b. Ayyaş -Übey b. Kâ'b, Hasan-ı Basrî- Hittân b. Abdullah - Ebû Mûsâ el-Eş'ari gibi sened-lerle ulaşmış, talebesi Yahya b. Mübarek el-Yezîdî'nin talebeleri Dûri ve Sûsî'nin ri-vayetleriyle yaygınlık kazanmıştır.

**4.** Ab­dullah b. Âmir el-Yahsubî (ö. 118/736). Aslen Yemenli olup İbn Âmir künyesiyle tanınmıştır. Şam kurrâsındandır. Kıraati Hz. Peygamber'e Mugire b. Ebû Şihâb el-Mahzûmî- Hz. Osman senediyle ulaş­maktadır. Talebesi Yahya b. Hâris'in râvilerinden kıraat alan Hişâm b. Ammâr ve Ebû Amr İbn Zekvân'ın rivayetleriyle meş­hur olmuştur,

**5.** Âsim b. Behdele (ö. ! 27/ 745). Küfe kurrâsından olup kıraati Ebû Abdurrahman es-Sülemî - Ali b. Ebû Tâlib ve Zir b. Hubeyş - Abdullah b. Mes'ûd isnadlarıyla Resûlullah'a ulaşmış, talebeleri Ebû Bekir Şu'be b. Ayyaş ve Hafs b. Sü­leyman'ın rivayetleriyle meşhur olmuştur.

**6.** Hamza b. Habîb (ö. 156/773). Fars asıllı olup Küfe kurrâsındandır. Kıraati Resûl-i Ekrem'e Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ - îsâ b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ - Abdurrahman b. Ebû Leylâ - Hz. Ali ve Humrân b. A'yen - Ubeyd b. Nuday-le - Abdullah b. Mes'ûd isnadlanyla ulaş­mış, bu ilmi onun talebelerinden tahsil eden Hallâd b. Hâlid ve Halef b. Hişâm'ın rivayetleriyle meşhur olmuştur.

**7.** Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805). İran asıllı olup Küfe kurrâsındandır. Kıraati Hz. Peygam­ber'e Hamza b. Habîb, îsâ b. Ömer el-He-medânî ve diğer bazı hocalarının İsnad­lanyla ulaşmakta, talebelerinden Ebü'l-Hâris ve Dûrî'nin rivayetleriyle yaygınlık kazanmış bulunmaktadır.

**8.** Ebû Ca'fer Yezîd b. Ka'kâ' el-Kârî (ö. 130/747-48). Medine kurrâsındandır. Kıraati Hz. Pey­gamber'e Abdullah b. Ayyaş, Abdullah b. Abbas ve Ebû Hüreyre - Übey b. Kâ'b isnadıyla ulaşmakta olup talebeleri İbn Cemmâz ve İbn Verdân'ın rivayetleriyle yaygınlık kazanmıştır.

**9.** Ya'küb el-Had-ramî (ö. 205/821). Basra kurrâsındandır. Kıraatteki isnadlan Sellâm b. Süleyman b. Münzir, Abdurrahman b. Muhaysın, Mehdî b. Meymûn ve Ebü'l-Eşheb Ca'fer b. Hayyân gibi hocalardan başlayıp Hz. Ömer. Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b gibi sahâbîlere uzanan zincirlerle Hz. Peygamber'e ulaşır. Kıraati talebelerinden Ravh ve Ruveys'in rivayetleriyle meşhur olmuştur.

**10.** Halef b. Hişâm el-Bezzâr (ö. 229/844). Küfe kur­râsındandır Hamza b. Habîb'in kıraatini Süleym b. îsâ'dan. Âsim b. Behdele'nin kıraatini Ebû Yûsuf Ya'küb b. Halîfe el-A'şâ'dan ve Nâfi'in kıraatini İshakel-Mü-seyyebfden alan Halefin isnadı Hz. Pey­gamber'e bu hocalarının yukarıda zikre­dilen yollarıyla ulaşmakta olup onun kıra­ati talebelerinden İdrîs b. Abdülkerîm ve İshakb. İbrahim el-Verrâk'ın rivayetleriyle meşhur olmuştur. Bu on imamdan baş­ka dört imamın ilâvesiyle oluşturulan on dörtlü sistem içinde yer alan imamlar ise şunlardır: Hasanı Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın (ö. 123/741), A'meş (ö. 148/ 765), Yahya b. Mübarek el-Yezîdî (ö. 202/ 817).

Kıraatlerin Sıhhati ve Değeri,

**a)** Teva­tür Meselesi. Kıraatlerin tevatürü mese­lesi başlangıçtan itibaren tartışılmıştır. Bunda hadislerin belli bir sistem içerisin­de tasnif edilmesi de etkili olmuş, hadis rivayetlerinin cerh ve ta'dîl açısından in­celenmesi kıraat rivayetlerinin de kritik edilmesinin zeminini oluşturmuştur. Kıraatlerin mütevâtir olması veya olmaması konusunda verilecek hüküm tevatürden ne anlaşıldığına bağlıdır. Hadiste olduğu gibi yalan üzerine ittifakları aklen müm­kün olmayan bir topluluğun yine öyle bir topluluktan aldığı bir haberi başka bir topluluğa nakletmesi kastediliyorsa kıra­at imamlarının Hz. Peygamber'e ulaşan isnadlarının rica! sayısı bakımından bu ni­teliğe sahip olmadığı açıktır. Ancak mütevâtirin "ricali araştırılmaksızın kendi­siyle amelin mutlak mânada vacip olduğu haber" şeklindeki tanımı [[68]](#footnote-68)[221] dikkate alındığında mütevâtirde sened aranmayacağı, arandığı takdirde hemen her haberin âhâd seviyesine düşebileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Kıra­atlere gelince bunlar, pek çok ibadet ve muamelât konusunda olduğu gibi Kur-'an tilâvetiyle ilgili icra ve telaffuz da te­vatüründe şüphe olmayan Kur'an metni­nin ayrılmaz bir yönüdür. Çünkü Kur'an kendine has telaffuz ve edası olan bir ki­taptır.[[69]](#footnote-69)[222] Nitekim Hz. Pey-gamber'İn bizzat kendisi ashaba Kur'an tilâvet etmiş, onlara okutmuş, kendileri­ne kurrâ denilen sahâbîleri belde ve böl­gelerde Kur'an muallimi olarak görevlen­dirmiştir. Kur'an nüshalarını çoğalttıran Hz. Osman da bu nüshaları belli başlı merkezlere Kur'an'ın eda keyfiyetini bilen kârilerle göndermiştir. Resûl-i Ekrem'in Übey b. Kâ'b'a, "Allah bana Kur'an'ı sana okumamı emretti" demesi [[70]](#footnote-70)[223] Kur-"an'ın herkesin istediği gibi okuyabileceği bir kitap olmadığının bir başka delilidir.

Kıraat imamlarının büyük çoğunluğu­nun I (Vli) ve II. (VIII.) yüzyıllarda yaşa­ması, bazılarının ashapla görüşmesi ve Mekke. Medine, Küfe, Basra, Şam gibi çok sayıda sahâbînin yaşadığı merkezler­de bulunması ve kendilerinden sonra kı­raatleri yazılı hale gelinceye kadar hadis ilmindeki tevatür şartına uygun olarak çok sayıda râvi tarafından nakledilmiş ol­ması kıraatlerine olan güveni arttırmış, âdeta kıraatleri üzerinde sükûtî tevatür ve icmâ gerçekleşmiştir. Bu hususu ve buna benzer diğer hususları değerlendi­ren âlimlerin çoğunluğu yedi kıraatin mü­tevâtir olduğunu söylemiştir.[[71]](#footnote-71)[224] Ye­diyi ona tamamlayan üç kıraatin müte­vâtir olduğunu ileri sürenler çoğunlukta olmakla birlikte meşhur düzeyinde sahih olduğunu belirtenler de vardır. İbnü'l-Ce-zerî, Müncidü'3-mukrPm adıyla gençlik yıllarında yazdığı eserinde meşhur on imamın kıraatlerinin bütün unsurlarıyla mütevâtir olduğunu ileri sürmüş, med, imâle ve hemzenin teshili gibi konularda­ki farklılıkları mütevâtir kabul etmeyen İbnü'l-Hâcib'i tenkit etmiş, kırâat-i seb'a içinde sadece imâle ve med gibi usule da­ir konularda değil ferş-İ hurûfta da şâz unsurların bulunduğunu ileri süren Ebû Şâme'yi de ağır bir dille eleştirmiştir.[[72]](#footnote-72)[225] Yetişkinlik döneminde kaleme aldığı en-Veşr'de aynı konuyu ele alan İbnü'l-Cezeri bu anlayışını yumuşatmış, mütevâtir yerine sahih kelimesini kullan­mış, hatta önceki görüşünde yanıldığını itiraf etmiştir.

**b)** Sahih Kıraatler. Kıraat ilminde sa­hih terimi genellikle iki anlamda kullanıl­mıştır. Birinci anlama göre muttasıl ve güvenilir bir senedle Hz. Peygamber'e ulaşan, Hz. Osman'ın çoğaltıp büyük şe­hirlere gönderdiği mushaflardan birine takdiren de olsa uyan, yine bir vecihle de olsa Arap diline uygun düşen kıraatler âlimlerin ittifakıyla sahihtir. Burada sözü edilen senedin mütevâtir veya meşhur olma zorunluluğu yoktur. Hz. Osman'ın mushafları arasında sayıları az da olsa "vassâ-evsâ", "enceytenâ-enceynâ" gibi farklı yazılan kelimelerin bulunması ve kelimelerinde görüldüğü üzere elifsiz yazıldıkları halde elif takdir edilerek diye okunabilme­si gibi hususlar sebebiyle mushaflardan birine -takdiren de olsa- kıraat vechinin uyması sıhhatinin şartlarından biri kabul edilmiştir. Kıraatin bir vecihle de olsa Arap diline uygun düşmesine gelince, bir kıraat diğer iki şartı taşımak kaydıyla Arap kabilelerinin herhangi birinin lehçesine veya nahiv vecihlerinden herhangi birine uyuyorsa ister fasih İster efsah olsun, it­tifak veya ihtilâf edilen türden bulunsun sahih kabul edilmiştir.[[73]](#footnote-73)[226] Sahih teriminin kullanıldığı ikinci anlama göre güvenilir muttasıl sened ve Arap diline uygunluk şartlarını taşıdıkları halde Hz. Osman'ın mushaflarına uymayan kıraatler de sahih kabul edilmiştir. Ancak üzerinde icmâ edilen mushaflara uymadıkları için bu tür kıraatlerin okunması caiz görül­memiştir.[[74]](#footnote-74)[227] Bu okuyuşlar Hz. Peygamber'in yedi harf ruhsatının bir sonucu olup kendilerinden bu tür sahih kıraatlerin ri­vayet edildiği sahâbîler arasında Hz. Os­man, Hz. Ali. Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Kâ'b, Ebü'd-Derdâ, Zeyd b. Sabit ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi isimler yer almıştır.

Mütevâtir veya meşhur olarak nitelendiri­len on kıraat genelde sahih kategorisi içe­risine girerse de üç temel şartı taşımayan bir kıraat vechi yedi veya on kıraat ima­mından da gelse şâz kabul edilir.[[75]](#footnote-75)[228]

**c)** Şâz Kıraatler. Sıhhat şartlarından en az birini taşımayan kıraat şâz kabul edilmiştir. Şâz kıraatlerin de kendi içlerin­de dereceleri vardır. Arap diline uygunluk şartının eksik olması veya mushaflardan birine uymaması durumunda kıraat yedi harf ruhsatı göz önünde bulundurularak bazı maksatlar için kullanılabilir. Ancak muttasıl sened şartını taşımayan kıraat uydurma (mevzu) durumuna düşeceğin­den terkedilir. Mushaflara ve Arap diline uygunluk şartını taşıdığı halde senedin­deki ricali sika olmayan kıraatler için de şâz tanımlaması yapılmıştır. Yedi veya on kıraatten olmadığı halde sahih kıraatin üç şartını taşıyan kıraatleri sahih kabul etme yönündeki eğilim güçlüdür. Çünkü bu okuyuşlar reddedildiği takdirde yedi veya onlu sistem içinde yer alan ihtilâf­ların kabul edilmesi anlamsız hale gelir.[[76]](#footnote-76)[229] Şâz kıraatler namazlarda ve ibadet maksadıyla okunmaz [[77]](#footnote-77)[230] ancak bazı fıkhı meselelerin çö­zümünde ve Arap dilinde şâhid olarak kullanılabilir.[[78]](#footnote-78)[231] On dörtlü tasnif içinde yer alan İbn Muhaysın, Yezi­dî, Hasan-ı Basrî ve A'meş'in kıraatleri ulemânın ittifakı ile şâz olarak adlandırıl­mıştır. Kur'an'ın aslından olmayıp sahabe tarafından tefsir maksadıyla âyetlerin arasına yazılan ve bazılarınca Kur'an'dan olduğu zannedilen müdrec kıraatleri de şâz tanımı içinde değerlendirmek gere­kir. Sa'db.

**d)** Mevzu Kıraatler. Hiçbir aslı olmadığı halde uydurma bir senedle birilerine nis-bet edilerek nakledilen kıraatler vardır ki bunların en meşhur örneklerini Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ca'fer el-Huzâî'nin (ö. 408/ 1017) Ebû Hanîfe'ye nisbet ederek bir araya getirdiği kıraatler oluşturur. Ebü'l-Kâsım el-Hüzelîve başkalarının da rivayet ettiği bu kıraatler içinde yer alan en bariz örnek, "Kullan içinde ancak âlimler Allahtan -gereğince- korkar [[79]](#footnote-79)[232]mealindeki âyette yer alan lafzının fail yapılarak merfû okunması ve Allah'ın âlimlerden korktuğunun ifade edilmesi­dir.[[80]](#footnote-80)[233]

Kıraatlere Aykırı Yaklaşımlar. Bazı şar­kiyatçılar Kur'an'ın otantikliği ve menşei bağlamında kıraatler üzerinde durmuş ve kıraatlerin güvenilirliği konusunu tartış­mıştır. Alman şarkiyatçısı Theodor Nöl-deke ilk çalışmalarını Kur'an'ın kaynağı problemine ayırmış, daha sonra Ge-schichte des Oorans adlı eserini yaza­rak (Göttingen 1860) onun oluşum süre­cinin bütün safhalarını beşerî gayretler üzerine oturtmuştur. Talebesi Friedrich Schwally hocasının bu çalışmasını tamam­lamak maksadıyla yeniden düzenlemiş ve iki cilt halinde yayımlamıştır.[[81]](#footnote-81)[234] Gotthelf Bergstrâsser ise esere bir bölüm ve bir cilt daha eklemiş­tir.[[82]](#footnote-82)[235] IgnazGoldziher'e göre Kur'an ilâhî kaynaklı bir kitap olmadı­ğı gibi [[83]](#footnote-83)[236] kıraatlerde sağlam bir esasa dayanmamakta, daha çok Arap yazısının karakterine bağlı ola­rak âlimlerin tercihlerinden ibaret bulun­maktadır. Kur'an, Hz. Muhammed'in ölü­münden sonra oluşturulan ve sübûtu ko­nusunda ciddi şüpheler bulunan bir ki­taptır. Mushaflar arasındaki farklar ve kıraatler bunun en açık delilidir.[[84]](#footnote-84)[237] Esas itibariyle Nöldeke ve Goldzi-her'le aynı düşünceleri paylaşan Gotthelf Bergstrâsser, İbn Hâleveyh'in Muhtasar fîşevâzzi'l-Kur'ân'mıve İbnü'l-Cezerî'-nin Ğâyetü'n-Nihâye'sini, Otto Pretzl, Ebû Amr ed-Dânî'nin et-Teysîr"m ve Arthur Jeffery, İbn Ebû Davud'un Kilâ-bü'l-Meşâhif'mı neşrederek bu düşün­celerini hayata geçirmeye bir başlangıç yapmışlardır. Jeffery, hocası Bergstrâsser İle, 1926 yılında Kur'an metninin tarihî gelişimine dair bir çalışma için geniş bir Kur'an arşivi oluşturma kararı aldıkla­rından ve onun ölümüyle talebesi Otto Pretzl'in Münih'te eski Kur'an nüshala­rı ve kıraat materyal feriyle ilgili Bavarian Academy'ye bağlı olarak bir arşiv oluştur­duğundan bahsetmekte, burada eski kûfî Kur'an nüshalarının fotoğraf ve kopyala­rının bulunduğunu söylemektedir.[[85]](#footnote-85)[238] Maksadı açıkça belli olan bu proje II. Dünya Savaşanda arşiv tahrip edildiğinden tamamlanamamıştır.[[86]](#footnote-86)[239] Özellikle Jeffery, projenin sonuçsuz kalmasından sonra da çalışma­larını sürdürerek mevcut mushafın güvenilirliğinin tartışmalı olduğu tezini ortaya koymaya çalışmış, üzerinde icmâ bulunan bir mushaf olduğu ve bu mushafın olu­şum süreciyle ilgili olarak sağlam veriler bulunduğu halde bunları değerlendirme dışı tutmuş, bazı şahsî nüshalardaki fark­lılıkları öne çıkarıp bilimsel objektiflikten uzaklaşmış, yazdığı diğer kitap ve maka­lelerde de bu yaklaşımını sürdürmüştür [[87]](#footnote-87)[240]Son yıllarda Hz. Muhammed'in ilâhî mesaj alan bir peygam­ber olabileceği yolunda bazı düşünceler [[88]](#footnote-88)[241] ve kitabı Fransızca'dan el-Kur^ân ve 'ilmü'l-kırâ'e adıyla çevrilen [[89]](#footnote-89)[242] Jacques Berque gibi konuyu objektif değerlendi­renler olmaktaysa da şarkiyatçıların te­mel yaklaşımı değişmemiştir.[[90]](#footnote-90)[243] Eğitim ve Öğretimi. Kur'ân-1 Kerîmin temel özelliklerinden biri de güzel sesle ve kendine has eda ile okunan bir kitap ol­masıdır. Bunun kaynağı bizzat Kur'an'ın kendisi, aynı doğrultudaki nebevî uygula­ma ve sonraki dönemlerde görülen tatbi­kattır. İlk vahyin "ikra"' (oku) şeklinde gel­mesi, ardından gerek kıraat gerek tertîl (ağır ağır ve dikkatlice okuma) [[91]](#footnote-91)[244] gerekse tilâvet (sesli ve nağmeli okuma) [[92]](#footnote-92)[245] kelimeleri kullanılarak verilen emir­ler Hz. Peygamber'e, vahyin okunuşunu Cebrail'den takip etme yanında güzel okuma ve ümmetine Öğretme görevini de vermiştir. Nitekim Resûl-i Ekrem'in Übey b. Kâ'b'a hitaben "Allah bana Kur'an'ı sa­na okutmamı emretti" ve, "Allah, "Lem yekünillezîne keferû' sûresini sana oku­mamı bana emretti" mealindeki hadisleri [[93]](#footnote-93)[246] bunu açık olarak ortaya koy­maktadır. Resûlullah'ın Kur'an'ı ashabına ağır ağır okuması, ashaptan tertîl üzere ve güzel sesle okuyanları övmesi kıraat eğitim ve öğretiminin temellerini oluş­turmuştur. Bu eğitim ve öğretimde ağır­lıklı olarak semâ (kıraati hocadan dinleye­rek alma), müşâfehe (kıraati bizzat hoca­nın yakınında bulunarak onun ağzından al­ma ve gerekirse ona okuma ve tashih et­tirme) ve arz (arza) (bir hocanın huzurun­da ona ezberden veya mushaftanokuyarak kıraat dinletme) metotları uygulanmaktadır ki bunların hepsi Hz. Peygamber'e dayanır. Ashap Resûlullah'tan bu metot­larla Kur'an öğrenmiş ve başkalarına öğ­retmiş [[94]](#footnote-94)[247] kıraat öğrenmenin İslâm ümmetine farz-ı kifâye olduğu söylenmiştir.[[95]](#footnote-95)[248]

Resûlullah Kur'an'ı Cebrail'den semâ usulüyle almış [[96]](#footnote-96)[249] arz me­toduyla ona okumuş [[97]](#footnote-97)[250] ashap da kendisinden aynı metotlarla Kur'an okumayı öğrenmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ana dilleri olan Arapça'ya ve onun seslendiriliş keyfiyetine hâkim olan ashap bunu öğre­tirken bir sıkıntı yaşanmamışsa da Kur-"an'ı onlardan dinleyen herkesin lafızları aynı doğrulukta almış olması düşünüle­mez. Bu sebeple eda keyfiyetini en iyi bi­çimde alanlar toplum içinde yavaş yavaş temayüz etmiş, bunlardan okuyanlar da kendi içlerinde tabakalara ayrılmıştır. Tedvin süreci tamamlanan kıraatler baş­langıçtan itibaren ifrad/infirad usûlüne göre okutulup öğretilmiş, diğer bir ifa­deyle talebe bir kıraatte hatim yapmadan diğerine geçirilmemiştir. İbnü'l-Cezerî'-nin beyanına göre ifrad usulü IV. (X.) yüz­yılın sonlarına kadar devam etmiş, bu yıl­lardan itibaren indirâc usulü (bir okuyuşta birden fazla kıraaticemederekokuma me­todu) uygulanmaya başlanmıştır.[[98]](#footnote-98)[251] İndirâc meto­dunda dikkat edilecek en önemli husus, okumaya geçmeden önce talebenin bü­tün kıraatleri ifrad üzere öğrenmesi, kı­raat ve resm-i hatta dair birer kitabı ez­berlemesi, tecvidi ve harflerin sıfat ve mahreçlerini öğrenip uygulayabilmesidir. Kıraat vecihlerini cemederken uygunsuz yerlerde durmamaya ve uygun olmayan yerlerden başlangıç yapmamaya dikkat edilmelidir. Bazı müteahhir kurrânın yap­tığı gibi kıraat farklılıklarını kelime keli­me okuyarak göstermek bid'attır.[[99]](#footnote-99)[252] İndirâc metodunun uygulanma­sındaki asıl amaç eğitimi kolaylaştırmak ve zaman kazanmaktır. Kıraat öğretimin­de bazı kitapların yaygın şekilde esas alın­dığı ve ders kitabı olarak takip edildiği gö­rülmektedir. Seb'a tarikinde Dânînin et-Teysîr'ı ve Şâtıbî'nin Hırzü'l-emânî'si, aşere tarikinde İbnü'l-Cezerfnin Tahbî-rü't-Teysîr'ı bilhassa meşhurdur.

Diğer İlimlerle İlgisi. Kıraatlerin Arap dili, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi ilimlerle yakından ilgisi vardır. Arap dili bunların içinde kıraatle daha çok ilişkili olanıdır. Çünkü kıraat farklarının bü­yük çoğunluğu aynı zamanda anlamı de­ğiştirmekte veya Kureyş dışında bir kabi­lenin kullanışını ortaya koymaktadır. Kı­raat-Arap dili ilişkisindeki en önemli nok­ta, kıraatlerin sonradan oluşan Arap dili kurallarına göre değerlendirilip değerlen­dirilmeyeceğidir. Özellikle Basra ve Küfe dil mekteplerinin oluşmasının ardından bu mekteplere mensup dil âlimleri bazı kıraatlerin Arap dili kurallarına uymadığı­nı, fasih olmadığını veya harflerin birbiri­ne idgamı gibi hususlarda yanlışlar yapıl­dığını ileri sürerek kıraat imamlarını eleş­tirmişlerdir. Zemahşerî, Asmaî. Zeccâc, Ferrâ gibi dilciler, kıraatlerden bir kısmı­nın imamların şahsî tercihi olduğunu ve Hz. Peygamber'e kadar varan bir senedi bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Özellik­le Zemahşerî'nin kıraatleri tevkifi değil İhtiyarîve ictihadî olarak adlandırması ve birtakım kıraatlerin nahivcilerin ıstılah­larına uymadığını söylemesi büyük tepki uyandırmıştır. Meselâ bu dilciler, Hamza b. Habîb'in "ve'1-erhâmi [[100]](#footnote-100)[253] ve "bi-muşrihiyyi" ile [[101]](#footnote-101)[254] Ebû Amr'ın "râ"yı "lâm"a idgam ederek oku­duğu "yağfillekürrü [[102]](#footnote-102)[255] hatalı okuyuş olarak kabul ederler. Zeccâc da nahivcilerin icmâını ileri sürerek "râ"nın "lâm"a idgamını uygun görmez.[[103]](#footnote-103)[256] İbn Hâleveyh meseleye daha farklı biçimde yaklaşır ve kıraatlerde dilcilerin hatalı dediği birçok hususun aslında Arap dilinin kendisinde var olduğunu ortaya koyar ve Kur'an'ın kendine özgü bir dili ve üslûbu bulunduğunu ifade eder.[[104]](#footnote-104)[257]

Tefsir ilmiyle ilişkisi bakımından kıraat­leri iki kısma ayırmak mümkündür. Med-din mertebeleri, imâleler, tahfif, teshil, tahkik, cehr, hems ve gunne gibi harf ve harekelerin telaffuzundaki ihtilâfların tefsir ilmiyle bir ilgisi yoktur. Tefsiri ilgi­lendiren kıraat farkları "melik-mâlik" [[105]](#footnote-105)[258] "nünşiruhâ-nünşizühâ" [[106]](#footnote-106)[259] gibi kelimenin yapısıyla ilgi­li olan okuyuşlar ve yorumu etkileyen ih­tilâflardır. Müfessirin tefsire etki eden kıraat farklarını açıklayarak âyetlerin bu türlü okunuşlarında mevcut anlam zen­ginliğini okuyucusuna ulaştırması gerekir.[[107]](#footnote-107)[260] Süyûtî. müfessirin bilmesi gereken ilimleri sayarken sahabenin kı­raat farklılıklarına göre yaptığı tefsirleri bilmenin zaruret ve önemine işaret et­miş, sahabenin birbirine zıtmış gibi görü­nen tefsirlerinin sebebinin çok defa bu nevi kıraat farkları olduğuna dikkat çek­miştir.[[108]](#footnote-108)[261] Müfessirler kıra­at farkları üzerinde önemle durmuş, ba­zıları eserlerinde kıraat farkları için baş­lıklar ve bölümler ayırmışlardır.[[109]](#footnote-109)[262]

Kıraat farkları fıkıh ilmini genellikle iki açıdan ilgilendirir. Bunlardan ilki, üç te­mel şartı taşımayan kıraatlerle bu şartlan taşıdığı halde üzerinde icmâ bulunmayan kıraatlerin namazlarda okunup okunma­yacağı, okunduğu takdirde namazın bo­zulup bozulmayacağıyla ilgilidir. Mese­lâ İmam Mâlik "fes'av ilâ zikrillâh [[110]](#footnote-110)[263] ibaresinin "femdû ilâ zikril­lâh", "tacâmü'[-eşîm" [[111]](#footnote-111)[264] "ibaresinin "tacâmü'!-yetîm" ve "tacâmü'I-fâcir" şeklinde okunmasını uygun gör­mekle birlikte bunun namaz dışında ge­çerli olacağını, aksi takdirde bu kıraatlerle namaz kılanın arkasında namaz kılınma­yacağım bildirmiştir.[[112]](#footnote-112)[265] Diğer husus ise kıraat farklarının fıkhî konularda delil ola­rak kullanılıp kullanılmayacağıdır. Üzerin­de icmâ olan yedi ve on kıraatten birinde bulunan bir okuyuşla herhangi bir fıkhî konunun temellendirilmesinde bir sakın­ca bulunmamaktadır. Sahih olup da şöh­ret bulmayan bir kıraat için aynı şeyi söy­lemek mümkünse de buna dayalı olarak verilen hüküm tartışmaya açıktır. Şâz kı­raatler daha çok başka delillerin yardımıy­la verilen hükümleri desteklemek için kul­lanılmış, sadece bunların üzerine hüküm bina edilmemiştir. Kıraat farklılıklarının değişik fıkhî sonuçlar meydana getirmesi tabiidir. Nitekim örnek olarak Nisa süre­sindeki (4/43) "lâmestüm" ibaresinin Hamza b. Habîb, Kisâî ve Halef b. Hişâm tarafından "lemestüm" şeklinde. Bakara süresindeki (2/222) "hattâ yathurne" iba­resinin aynı kâriler tarafından "hattâ yat-tahharne" olarak okunması anlamı değiş­tirmekte ve farklı iki fıkhî sonuç doğur­maktadır.[[113]](#footnote-113)[266]

Literatür. Gerek oluşum tarihinin eski­liği gerekse içindeki farklılıkların çokluğu sebebiyle kıraatlere dair tartışmalar ve kıraat ihtilâfları çok sayıda kitaba konu olmuş ve geniş bir literatür oluşmuştur,

**a)** İlk Telifler. Kıraat ilmiyle ilgili ilk eserin İbn Ya'mer'e (89/708) olduğu ve eserin Vâsıfta yazıldığı ileri sürülmüştür.[[114]](#footnote-114)[267] İkinci eserin Ebân b. Tağlib (ö. 141/758) tarafından kaleme alı­nan Kitâbü'l-Kırâ'ât olduğu anlaşılmak­tadır.[[115]](#footnote-115)[268] Kastallânî ise Ebû Ömer Hafs ed-Dûrî için (ö. 248/ 862) "kıraatleri ilk toplayan kişi" de­miştir [[116]](#footnote-116)[269] Mukâtil b. Süleyman, Ebû Amr b. Alâ. Hamza b. Ha-bîb, Ya'küb el-Hadramîve Vâkıdî'nin de kıraat konusunda eser yazan ilK müellif­ler arasında bulunduğu kaydedilir.[[117]](#footnote-117)[270] Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) KMbü'l-Kırtfâfmm sahanın ilkleri arasında olduğu Konusun­da ittifak vardır. Kıraatlerle doğrudan il­gisi bulunan "ihtilâfü'l-mesâhif 'e dair te­liflerin tarihi de oldukça eskidir. İbnü'n-Nedîm bu konuda Kisâî, Halef b. Hişâm, İbn Âmir, Ferrâ ve İbn Ebû Dâvûd es-Si-cistânî gibi âlimlerin kitaplarından söz et-mekteyse de [[118]](#footnote-118)[271] bunlar­dan sadece İbn Ebû Davud'un eseri günü­müze ulaşmıştır.[[119]](#footnote-119)[272] Ebû Ubeyd eserinde yirmi beş kadar imamın kıraatini bir araya getirmiş, Ahmed b. Cübeyr el-Kûfî, belli başlı merkezlerin her birinden beş imamın kıraatine yer verdiği bir kitap yazmış, onu yirmi kıraati konu alan eseriyle İsmail b. İshaK el-Mâlikî ta­kip etmiş, daha sonra İbn Cerîr et-Teberi ve Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed ed-Dâcûnî yirminin üzerinde imamın kıraa­tini derledikleri eserlerini kaleme almış­lardır.[[120]](#footnote-120)[273] On­ları bu konuda Kilâbü'sSebca'sıy\a İbn Mücâhid takip etmiştir. Bu kitap kıraat ilmi tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak Kabul edilir. Daha sonra yedi ima­mı ve kıraatlerini konu alan pek çok eser yazılmış olup bunlardan bir kısmına aşa­ğıda işaret edilmiştir.

**b)** Yedi Kıraatle İlgili Eserler. İbn Mücâhid, Kitûbü's-Seb'a [[121]](#footnote-121)[274] İbn Hâleveyh, el-Hücce fi'l-kırtfâti's-seb [[122]](#footnote-122)[275] Ebû Ali el-Fârisî, el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a [[123]](#footnote-123)[276] Mekkîb. Ebû Tâlib, el-Keşfcan vü-cûhi'l-kırâ^âti's-seb' ve ilelihâ ve hu-cecihâ [[124]](#footnote-124)[277] Dâ-nî, et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb [[125]](#footnote-125)[278] Câmfu'l-beyân fi'l-kıra'âti's-seb [[126]](#footnote-126)[279] İsmâîi b. Halef es-Sarakustî, el-Unvân fi'l-kırâ'â-ü's-sebc [[127]](#footnote-127)[280] İbnŞüreyh, el-Kâfî fi'l-kirâ'âti's-seb [[128]](#footnote-128)[281]Sefâkusî, Gaysü'n-neffi'l-kırâ^âti's-seb' İbnü'l-Bâziş, el-İknâcfi'l-kırâ'â-ti's-seb [[129]](#footnote-129)[282] Şâtıbî, Iiırzü'1-emâ-nîve vechü't-tehân.[[130]](#footnote-130)[283]

Abdurrahman Çe­tin, Ebû Amr ed-Dânî, Hayatı, Eserle­ri ve Câmi'u'l'Beyân [[131]](#footnote-131)[284] Mustafa Öztürk, Muhammed b. el-Cezerîve et-Temhîd fî İlmi't-Tec-Wd [[132]](#footnote-132)[285] M. Ke­mal Atik, Câmiu'î-beyân fi'1-kırâati's-seb'i'l meşhura ve Kıraat İlmi Yönün­den Tahlili Saleh Sulaiman al-Wohaibi, Our'anic Variants An Historical-Phonological Study (Istamic Recitation) [[133]](#footnote-133)[286]Rahim Tlığral, Ebu Bekir b. Mücahid ve Kitâbü's-Seb'a [[134]](#footnote-134)[287] Durmuş Sert. Kıraat Ekolleri: Başlangıçtan VII. H. Asrın Basma Ka­dar [[135]](#footnote-135)[288]Ali Rıza Işın, İmam Nafi ve Kıraati [[136]](#footnote-136)[289] Nihat Te­mel, Kıraat İlminde Vakf ve İbtida [[137]](#footnote-137)[290] Fa­tih Çollak, Kıraat İlminde İmam Şâtıbî ve eş-Şâbbiyye [[138]](#footnote-138)[291] Arif Güneş, Kur'an-i Ke-rim'in Okunmasında Harf, Kıraat, Ya­zı Kavramı ve İlişkileri [[139]](#footnote-139)[292] Mehmet Ali Sarı, Ebû Ömer ed-Dûrî ve Kıra'âiü'n-Nebî. [[140]](#footnote-140)[293]

**Bibliyografya :**

Râgıb el-İsfahânî. el-Müfredât, "kr=e" md.; Lisânü'l-cArab, "kr'e" md.; Kamus Tercümesi, "kr'e" md.; Müsned, I, 374, 380, 433; 111, 130, 137, 185, 218, 233,273, 284; VI, 288, 302; Bu­harı. "Tefsir", 7/5, 98, "Fezâ'İlü'l-Kur'ân", 2, 3, 7,8, 29, 30, 31,32,33, "Da'avât", 58, "Megâzî", 28, "Menâkibü'l-enşâr", 16; Müslim, "Mesâ-cid", 54,"İmâre", 41T"ŞaIâtü'I-müsâfırîn", 39, "Fezâ^ilü'ş-şahâbe", 23; İbn Mâce, "Mukaddi­me", 11, "İkâmetü'ş-şalât", 176; Tirmizî, "Me-nâkıb", 33; Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, Mecânİ'l-Kur'ân, Beyrut 1403/1983,1, 145; 11, 132; İbn Mücâhid. Kİtâbii's-Seb'a (nşr. Şevki Dayf), Ka­hire 1980, s. 11-15,48, 53-79, 85-87; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 38-39, 276; Mekkî b. Ebû Tâlib, el-İbâne (nşr Muhyiddin Ra­mazan), Dımaşk 1399/1979, s. 26-31,36-39, 44-50, 71, 94-97; Enderâbî, Kırâ'âtü'l-kurrâTt-ma'rüfîn(nşr. Ahmed Nusayyi(el-Cenâbî), Bey­rut 1405/1985, s. 41-49, 51-63, 75-76, 118-133, 135-141, 147-150; İbn Atıyye el-Endelüsî, Mukaddimem ibn 'Atıyye {Mukaddimetân fî 'ulûmi'l-Kur'ârt içinde, nşr. A. leffery). Kahire 1954, s. 275, 276; Mukaddimetü Kitâbi'l-Mebâ-ni{a.e. içinde), s. 141-171; AH b. Muhammed es-Sehâvî, Cemâlü'l-kurrâ' ue kemâlîi'l-itçrâ' (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb], Mekke 1408/1987, II, 428, 432; Ebû Şâme el-Makdisî, et-Mürşidü'l-uecîz{nşr. Tayyar Altıkulaç), Beyrut 1395/1975, s. 156-157, 160, 173-174; Zerkeşî, el-Burhân, I, 213-227, 318-322, 326-327, 331-333, 339-341; İbnü'l-Cezerî, Müncidü'1-mukrİ'İn, Beyrut 1400/1980, s. 3, 6-7, 12-17, 40, 57-62; a.mlf.. en-Meşr, I, 9-15, 16, 33-34, 44-45, 205-209; a.mlf,. Gâyetü'n-Nihâye,U, 109-110, 299; İbn Hacer. Nüzhetü'n-nazar fî tauzîhi Nuhbetü'l-fı-/cer(nşr. Nureddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 42; Söyûtî, el-İtkân (Bugâ), !, 243, 250, 255, 256, 312-313; II, 1217; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Leta'İfü'l-işârât {nşr. Amir Seyyid Osman-AbdüssabûrŞâhin), Kahire 1392/1972, I, 78-83, 93-106; Sirâceddin en-Neşşâr, el-Büdü-rü'z-zâhire fı'l-lçırâ'âti'l-'aşri'i-mütevâtire (nşr. Ali M, Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûdl. Beyrut 1421/2000, neşredenlerin girişi, I, 14-20, 23-40; Taşköprizâde, Miftâhu's-sa'âde, II, 6; Bennâ, ithâfû. fuzalâ'i'l-beşer (nşr. Şa'bân M. ismail), Beyrut 1407/1987, I, 68, 72; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 33-41; T. P. Hughes. Notes on Muhammadanism, London 1894, s. 14; E. M. Wherry, A Comprehensİue Commentary on the Quran, London 1896, s. 107-110; Selec-Üons from the Koran with an Introduction Co-pious F.xplanatory fiotes and a Reuieuı of the Whole{ed. |. Murdoch). London-Madras 1902, s. 131-186; A. Jeffery, Materials for the Histo-ry of Text of the Our'ân, Leiden 1937, s. VII; a.mlf., TheForeign Vocabulary of the Qur'ân, Baroda 1938, s. 233; Sezgin. GAS (Ar.). Kahire 1971,1, 145-172; M. Salim Muhaysin. el-Kırâ'M ue eşeruhâ fî hıiûmi't-'Arabiyye, Kahire 1984, [-11, lür.yer.; Abdülhâdî el-Fazlî, el-Kırâ'âtü'l-Kur-'âniyye, Beyrut 1985, s. 27 vd., 94, 113vd.;Ah-mad Von Denffer, Ulum al-Qur'ân, Leicester 1985, s. 158-164; Şa'bân M. İsmail. el-Kırâ'ât: Ahkâmühâ ve nteşâdiruhâ, Kahire 1986, s. 20-22, 94, 113 vd.; el-Flhrisü'ş-şâmil: 'ülûmü'l-Kur'ân, mahtûtâtü'l-kırâ'ât (nşr el-Mecmau'l-melekî), Amman 1987, I-ll; Sabrî Abdurraûf M. Abdülkavî. Eşerü'l-kırâ'e fi't-fıkhi'l-İslârni, Rîyad 1418/1987, tür.yer.; Necati Tetik. Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi, İstanbul 1990, s. 31-35; W. M. Watt. Religious Truth for Our Time, Oxford 1995, s. 79-80; Muhammed b. Ömer b. Salim Bazmûl, et-Kıra'ât ue eşeruhâ fı't-tefs'ir ue'l-ahkâm, |baskı yeri ve tarihi yok| (Dârü'l-hicre), I, 75, 369 vd.; İsmail Cerrahoğlii, "Oryantalizm ve Batı'da Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar", AÜİFD, XXXI f 1989|, s. 95-136; M. Ali Hasan Abdullah, "el-Kırâ^âoi'l-Kur'âniyye ve mevkiru'l-müfessirîn minhâ", Meceltetü'l-Buhûşi'l-İslâmiyye, sy. 35, Riyad 1992, s. 185-246; Mohammad A. Chaudhary, "Orientalism on Variant Readings of the Qur'an: The Case of Arthur Jeffery", The American Journal of Islamic Social Sciences, XlI/2, Herndon 1995, s. 170-184; İsmaü Güler. "İbn Hâleveyh'in Gramer Açısından Tartışmalı Kur'ân Kıraatlarına Yaklaşımı", UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 9, Bursa 2000, s. 401-408; Tâhİr b. Âşûr, "Kıraatler Hakkında Bir De­ğerlendirme" (trc. Necdet Çağıl), EAÜİFD, sy. 16 (2001), s. 259-263, 266, 270-271, 276, 286, 290-292; R. Paret, "KirâV, E^(İng),V, 127-129; Tahsin Görgün, "Goldziher, Ignaz", DM, XIV, 109; Abdiilhamit Binşık. "Hasan-i Basrî", a.e., XVI, 302; Ali Eroğlu, "İbn Mihrân en-Nîsâ-bûrî",a.e.,XX, 199; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", a.e., XX, 553; Rıza Kurtuluş. "Jeffery, Arthur", a.e., XXIII, 578-579. Alsdülhamit BİRİŞIK

**KIRAAT**

Namazın bir rüknü olarak kıyam halinde iken Kur'ân okumayı ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte "okumak" anlamına gelen ve Kur'ân kelimesiyle kök birliğine sahip bu­lunan kıraat kelimesi, dinî ilimlerin deği­şik dallarında farklı terim anlamları ka­zanmış olsa bile genelde "Kur'ân okuma" mânasında kullanılır. Bu yönüyle kıraat tilâvet ile eşanlamlıdır. Fıkıhta kıraat ke­limesi, sözlükte ve dinî terminolojideki yaygın anlamlarıyla sıkça kullanılmasının yanı sıra namazda kıyamda iken onun bir rüknü (farz) olarak yerine getirilmesi ge­reken Kur'ân okumayı ifade eden özel bir terim olmuştur.

Kur'an'da ibadet ve tefekkür amacıyla Kur'ân okumayı konu alan çeşitli hüküm ve teşvikler yer alsa da [[141]](#footnote-141)[294] gece ibadetinden söz eden âyette [[142]](#footnote-142)[295] iki de­fa geçen, "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun" âyetinin dolaylı atfı dışında na­mazda Kur"an okunmasını açıkça bildiren bir ifade bulunmaz. İbadetlerin ifasına ilişkin ayrıntılar Hz. Peygamber'in fiilî sünnetiyle belirlenmiş ve sonraki nesil­lere dinî hayatın canlı bir parçası olarak intikal ettirilmiş olduğundan namazda Kur'ân okuma şartı Resûl-i Ekrem'in söz­lü ve fiilî sünnetine dayanır. Fakihlerin bu konudaki farklı görüşleri kendilerine ulaşan rivayetlerin değerlendirilmesi ve yorumlanması sonucu ortaya çıkmıştır.

Kıraat namazı oluşturan ana unsurlar­dan biri olup iki rek'atlı farz namazların, sünnet ve nafile namazlarla vitir namazı­nın her rek'atında farzdır. Fıkıh mezhep­leri bu konuda görüş birliği içindedir. Ha-nefîler, kıraatin üç ve dört rek'atlı farz namazların herhangi iki rek'atında yeri­ne getirilmesinin farz, bunun ilk iki rek-'atta olmasını ise vacip görürler. Bu na­mazların ilk iki rek'atında kıraat şartı yeri­ne getirildikten sonra üçüncü ve dördün­cü rek'atlarında kıraat Hanefî imamların­dan gelen bir rivayete göre vacip, diğer bir rivayete göre ise sünnettir. Ca'ferî-ler'in görüşü de buna yakındır. Şafiî ve Hanbelîler, böyle bir ayırım yapmayıp kı­raati farz namazın üç ve dördüncü rek'a-tında da farz (rükün) olarak kabul eder­ler. İmam Mâlik'ten biri bu istikamette. diğeri ise sabah namazı hariç diğer na­mazların bir rek'atında unutularak kıra­at terkedilmişse sehiv secdesi yapılarak namazın tam ve sahih olacağı şeklinde iki rivayet gelmiştir. Bu görüş ayrılığının pratik sonucu kıraatin terkedilmesi ha­linde namazın bozulmuş veya sehiv sec-desiyle telâfi edilebilir olmasıdır. Teorik olarak ise özellikle Hanefîler'in kıraati, na­mazın asıl iskeletini oluşturan kıyam, rü­kû, secde ve son oturuşa göre ikincil de­recede (zâid) bir rükün görmesidir. Cema­atle namazda imama uyan kimsenin kı­raati terkedebilmesine karşılık diğerleri­nin terkedilememesinin konuyla ilgisi bu­lunduğu gibi Hanefîler'in farz namazların iki rek'atının dışında kıraati vacip veya sünnet kabul etmeleri farz namazları iki rek'at esası üzerine değerlendirmeleriyle de açıklanabilir. Seferde namazın kısaltı­lıp iki rek'at olarak kılınması gerektiğin-deki ısrarları da bu bakış açısının sonu­cudur.

Hanefî mezhebine göre namazda kıra­atin farz olan miktarı Ebû Hanîfe'den bir rivayete göre en az bir âyettir. Ebû Hanî­fe'den gelen bir diğer rivayete ve İmâmeyn'e göre ise kıraatin asgari miktarı üç kısa âyet veya buna denk bir uzun âyet­tir. İhtiyata uygun düştüğü için mezhep­te bu son görüş ağırlık kazanmıştır. Na­mazda kıraat olarak Fatiha sûresini oku­mak ise Hanefîler"e göre namazın rüknü değil vacibidir.[[143]](#footnote-143)[296] Ah-med b. Hanbel'den Hanefîler'in görüşü istikametinde bir görüş rivayet edilmek­le birlikte üç mezhebe göre kıraatin asga­ri miktarı her rek'atta Fatiha sûresinin okunmasıdır.

İmama uyan kimsenin kıraat yüküm­lülüğü fakihler arasında önemli bir ihti­lâf konusudur. Hanefîler'e göre kıraatin açıktan yapıldığı namazlarda da gizliden yapıldığı namazlarda da imamın kıraati yeterli olup ona uyan kimsenin kıraati mekruhtur. Diğer mezheplerde ise kıra­at imam ve yalnız başına kılan için oldu­ğu gibi imama uyan için de geçerlidir. An­cak imama uyan kişi, kıraatin gizli yapıl­dığı namazda Fâtiha'yı ve ardından ekle­necek bir sûreyi, açıktan kıraatli namaz­da ise Şâfiîler'e göre sadece Fâtiha'yı okur; Mâliki ve Hanbelîler'e göre bir şey okumayıp yalnızca dinler. Ahmed b. Han-bel'e göre tercihen hem dinlemeli hem de imam ara verdiğinde okumalıdır.

Birinci rek'atta iftitah tekbirinden son­ra "Sübhâneke" duasını okumak sünnet­tir. Şâfiîler'e, Ca'ferîler'e ve Hanbelî mez­hebinde bir görüşe göre besmele Fatiha sûresinden bir âyet sayıldığından besme­lenin okunması da kıraat şartının bir parçası olarak gerekli iken Hanefîler'e ve Hanbelîler'de ikinci görüşe göre müste-hap, Mâlikîler'e göre İse mekruhtur. Ha­nefîler'e göre farz namazların ilk İki rek-"atında, diğer namazların her rek'atında Fâtiha'dan sonra Kur'an'dan kısa bir sû­re veya buna denk düşen bir veya birkaç âyet (zamm-ı sûre) okumak vacip, diğer mezheplere göre sünnettir. Hangi vakit­te ve hangi tür namazda hangi sûreleri okumanın sünnet veya müstehap olduğu, rek'atlarda okunan sûreler arası tertip gibi konularda fıkıh literatüründe sözü edilen tavsiye ve ayrıntılar kıraat şartına ilişkin olarak namazın sünnet ve âdâbıyla ilgili hususlardır. Meselâ Hanefî mezhebi­ne göre başka sûreleri de aynı ölçüde iyi okuyabildiği halde belli bir veya birkaç sû­reyi özellikle belirleyip zamm-ı sûre ola­rak sürekli onları okumak mekruhtur. Ef-dal olan Fâtiha'dan sonra bir sûreyi tam olarak okumaktır. Böyle yapamayan kişi bir sûreyi bölerek iki rek'atta da okuya­bilir. Sûrelerin Kur'an'daki tertibine ria­yet etmemek veya iki rek'atta, aralarında bir sûre bulunan iki sûreyi okumak da mekruhtur. Bu son iki hüküm diğer mez­hepler için de geçerlidir. Ayrıca bütün mezheplere göre ilk rek'atta okunan sû­renin ikinci rek'atta okunandan kısa ol­ması da mekruhtur.

Namazda kıraat açıktan (cehrî) ve gizli (hafi) olmak üzere iki şekilde yapılır. Farz namazlardan sabah, akşam, yatsının ilk iki rek'atında. cuma ve bayram namaz­larında imamın kıraati açıktan yapması Hanefî mezhebine göre vacip, diğer mez­heplere göre sünnettir. Şafiî ve Mâlikîler sabah, akşam ve yatsı namazlarının ilk iki rek'atında cehrî kıraati tek başına namaz kılan için de sünnet görürler. Açıktan kı­raat başkalarının duyacağı bir sesle oku­maktır. Hanefî mezhebinde kıraati açık­tan okumanın en alt sınırı olarak imamın arkasındaki ilk safın duyabileceği ölçü be­lirlenmiştir. Gizli okumanın en alt sınırı dilin hareket etmesi, en üst sınırı ise sa­dece okuyanın kendisinin duymasıdir. Mâ­likîler birinci, diğer mezhepler ise ikinci ölçüyü esas alırlar. Dil de hareket ettiril­meden kıraatin içinden ve sessiz okuma, zihninden tekrar etme şeklinde yapılması sözlükte de kıraat olarak adlandırılmadı-ğından yeterli sayılmaz. Bu görüş İsrâ sû­resinin 110. âyetiyle ve nüzul sebebine dair yapılan rivayetle de desteklenir.[[144]](#footnote-144)[297]

Namazda kıraat şartıyla ilgili önemli bir fıkhî tartışma, Kur'an'ın Arapça lafzı yerine bu lafızların mealinin okunması ha­linde kıraat şartının yerine gelmiş olup olmayacağı konusunda ortaya çıkar. Tar­tışmanın, namazda Fâtiha'nın mealinin \ Arapça dışında bir dille okunup okunama- : yacağı noktasında odaklanması Fatiha'- ; nin namazdaki kıraat şartını temsil etme­si sebebiyledir. Bunun için de Fâtiha'nm : tercümesi konusunda ileri sürülen görüş­ler namazdaki kıraat şartını bütünüyle ilgilendirir. Bu konuda temel kural, na­mazda kıraatin ancak Kur'an'ın Arapça metninin okunması ile yerine getirilebi­leceği şeklindedir. Bununla birlikte Hane-fîler'le cumhur arasında, gerek Kur'an'ın tanımında lafız ve mânanın hangi ölçüde vazgeçilmez unsur olduğu, gerekse na­mazda kıraat şartının diğer rükünlere nisbetle konumu konusunda belli bir gö­rüş ayrılığı bulunduğundan Hanefî mez­hebi Kur'an meâliyle kıraat konusuna kıs­men farklı yaklaşır. Onların bir veya üç âyet okumakla kıraat şartını yerine gel­miş saymaları da bu anlayışlarının sonu­cudur. Ebû Hanîfe'ye göre dili dönenle­rin, yani Arapça telaffuza güç yetirenle-rin bile namazda Kur'an'ın kendi dillerin­deki tercümesini okumaları halinde kıra­at şartı yerine gelmiş olur. Ancak Kur'an asıl dilinden okunmadığı için bu mekruh­tur. Ebû Hanîfe'nin bu görüşü mezhepte genel kabul görmemiş, İmâmeyn dahil Hanefî fakihleri, bu ruhsatı Arapça telaf­fuza güç yeti rem eyenlerin geçici olarak kullanabileceği bir noktada tutmuşlardır. Buna göre dili dönmeyen veya ezberleye-meyen kimseler Öğreninceye kadar na­mazda Kur'an'ı kendi dillerinden okuya­bilirler. Diğer mezhepler ise bu kimseler için başka kolaylıklar ve imkânlar getir­miş, fakat namazda Kur'an'ın Arapça metninin okunması gerektiğinde, tercü­menin kıraat olarak caiz olmadığında ıs­rar etmiştir.[[145]](#footnote-145)[298] Dilsizlerden kıraat far­zının düştüğü konusunda ise görüş birli­ği vardır.

Kıraatin kural olarak ezberden yapıl­ması gerekirse de Şafiî ve Hanbelîler na­mazda mushafa bakarak okumayı caiz görür. Mâlikîler bunu farz namazlarda, Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Mu-hammed eş-Şeybânî her namazda mek­ruh sayarken Ebû Hanîfe namazı bozan davranışlardan kabul eder. Kıraatin Kur-'an'ın Arapça metninin telaffuzu ile yapıl­ması esas olduğundan Kur'an'ın doğru okunması, anlamını bozacak okuma yanlışlarından kaçınılması, ilâve ve eksiltme yapılmaması gerekir. Bunu sağlamaya matuf olarak da fıkıh literatüründe "zel-letü'l-kârî" başlığı altında bazı ölçüler ge­liştirilmiş ve muhtemel okuma yanlışla­rının namaza etkisi üzerinde durulmuş­tur.[[146]](#footnote-146)[299]

**Bibliyografya :**

Buhârî, "Ezan", 51, 95-105, "Tefsir", 17; Müslim, "Şalât", 34-36,42; Ebû Dâvûd, "Şalât", 135; Nesâî, "İftitâh", 32; Şafiî, el-Üm, I, 93-95; Sahnûn, el-Müdeouene, I, 65-68; Kâsânî, BedâVJ, 110-113; ibn Rüşd, Bidâyetü'i-müc-tehid,\, 97-101; İbn Kudâme, el-Muğnî, Kahire 1388/1968, I, 343-357; Nevevî. Raozatü't-tâli-bîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd -Ali M. Mu-avvaz). Beyrut 1412/1992, I, 346-354; Karâfi. ez-Zahîrefnşr. Saîd A'râb). Beyrut 1994, li, 176-190; İbn Teymiyye. el-Fetâua'l-kilbrâ(nşr. Hase-neyn M. Mahlûf), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife], I, 220; II, 166-167; İbn Cüzey. Kauanînü'l-ahkâ-mi'ş-şertiyye, Beyrut 1979, s. 74-76; İbnü'l-Murtazâ. el-Bahrü'z-zehhâr, San'a 1409/1988, 1, 243-253; Tecrid Tercemesi,\fl\, 313; IX, 27; XI, 229 vd.; Şemseddin er-Remlî, Hihâyetu'l-muhtac. Kahire 1386/1967,1, 472-496; Şevkâ-ni. Hetjtü'l-eutâr, II, 219-264; İbn Âbidîn, Red-düV-muhtâr(Kahire), 1,446-447; M. Cevâd Mağ-niyye, Ftkhü'l-imâm Cac[er eş-Şâdık, Beyrut 1404/1984, I, 177-178; "Kırâ'e", Mu.F,XXX, 111,46-65. Ebubekir Sifil

**KIRAAT**

Hadis alma (tahammül) yollarından biri.

Sözlükte "okumak" anlamına gelen kı­raat kelimesi terim olarak hadis öğrenim ve Öğretim yollarından biri olup "el-kırâe ale'ş-şeyh" şeklinde de geçmektedir. Bu metotla hadis almak isteyen öğrenci şeyhine onun rivayetlerini okumak su­retiyle kontrol ettirip rivayet hakkını el­de eder. Muhaddislerin çoğunluğu "bir şeyi bir kimseye sunmak, göstermek" mânasındaki arz terimini kıraatle eş an­lamlı olarak kullanmışlardır. Hâkim en-Nî-sâbûrî'ye göre arz, hadislerin okunmak-sızın hocaya gösterilmesi ve hocanın da bunları inceleyip onaylamasıdır.[[147]](#footnote-147)[300] İbn Hacer gibi bazı muhaddisler ise kıraat ile arzın farklı olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre kı­raat arz dışında başka amaçlarla da ola­bilir.

Arap yazısının doğrudan kitaptan nakil için yeterli olmadığı ilk dönemlerde ön­ceden yazılan hadis metinlerindeki muh­temel hataları tashih etmek ve rivayet yetkisi almak amacıyla geliştirilen metot­lardan olan kıraat, talebenin hadisleri biz­zat şeyhe okuması veya başka biri şeyhe okurken dinlemesiyle gerçekleşir. Okumanın kitaptan yahut ezberden yapılması, hocanın ve dinleyenlerin okunan hadis­leri kitaptan veya ezberden takip etme­leri arasında farkyoktur. Ancak ezberden takip eden dinleyicilerin hadisleri ezber­lemiş olması şart görülmüştür. Ayrıca ki­taptan takip etmesi durumunda hocaya ait asıl nüsha bizzat hocanın elinde bulu­nabileceği gibi onun izniyle güvenilir bir kişinin asıl nüshadan takip etmesi de ye­terlidir. Ezberden veya kitaptan takip edenlerin dikkatli olmaları gerekir. Irâki, dinleyicilerin içinde sika olan birinin ez­berden takip etmesinin de yeterli olduğu görüşündedir. Sehâvî de dinleyenin dik­katli olması şartıyla bunu caiz görür. Süyûtî ise dinleyiciler arasında sika olan bir kişinin kitaptan veya ezberden takibi ara­sında fark bulunmadığını söyler.

Hadis naklinde kıraatin uygun bir me­tot sayıldığında birkaç âlim dışında görüş birliği bulunmakla birlikte semâ veya kıraat metotlarından hangisinin amaca daha uygun olduğunda ihtilâf edilmiştir. Başta Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik olmak üzere Hicaz ve Küfe âlimlerinin çoğunlu­ğu ile İmam Buhârî semâ ve kıraat arasın­da fark bulunmadığını belirtir. Ubeydul-lah b. Ömer, İbn. Ebû Zi'b, Süfyân es-Sev-rî, Leys b. Sa'd, Abdurrahman b. Mehdî, Ebû Hatim er-Râzî gibi âlimler ise kıraati semâa tercih ederken muhaddislerin ço­ğu semain hadis alma metotlarının en üs­tünü olduğu görüşünü benimsemiştir.

Semâ ile kıraat arasında fark görme­yenler, her iki metodun hadisin aslına uy­gun şekilde naklini temin ettiğini düşün­mektedir. Kıraatin semâa tercih edilmesi gerektiğini söyleyenler hadisin şeyhe ar-zedilirken daha dikkatli okunması, semâ esnasında şeyhin hata yapması halinde talebenin bu hatayı düzeltme imkânının olmaması, semâ metodunda ihtilaflı bir hususta şeyhin yanılması durumunda ta­lebenin bunu şeyhin tercihi sanması gibi hususları göz Önünde bulundurmuşlar­dır. Muhaddislerin çoğu ise hadisin tashif ve tahriften uzak olarak naklinde amaca en uygun metodun semâ olduğunu söy­lemiştir.

Kıraat metoduyla hadis alınırken şey­hin rivayetlerini ezbere bilmesi, nüshadan takip edenin güvenilir olması, okunan metinlerin dinleyenler tarafından işitil­mesi ve bu esnada hadis yazılmaması uyulması gerekli prensiplerdir. Şeyh riva­yetlerini ezbere bilmiyorsa bu tür kıraa­tin geçerliliği ihtilaflıdır. Kıraat esnasında hadis yazan kimsenin bu durumu ifade etmek üzere "hadartü" (hazır bulundum) gibi bir sîga ile bu hadisi nakledebileceği veya hadis yazması okunan metni anla­masına engel olmuyorsa bunda bir sa­kıncası bulunmadığı şeklinde iki görüş vardır. Kıraat metodu ile alınan hadisin nakledilebilmesi için şeyhin dinlediklerini inkâr etmemesinin yeterli olup olmadığı, ayrıca söziü onayının gerekip gerekme­diği hususu da İhtilaflıdır. Dinleyenlerin bazı kısımları işitmemiş olmalarını düşü­nerek şeyhin tamamını rivayet için ayrı­ca izin verdiğini belirtmesinin uygun ola­cağı kabul edilmiştir.

Hadis alma metotlarının hadisin aslına uygun olarak naklinde aynı değerde ol­maması ve rivayetlerin değerlendirilme­sinde önemli ölçü kabul edilmesi, hadisin hangi metotla alındığına delâlet etmek üzere rivayet lafızlarının kullanılmasını gerekli kılmışsa da muhaddisler arasında her bir metoda delâlet etmek üzere kullanılacak lafızlarda birlik sağlanamamış olup bu durum kıraat yoluyla alınan ha­dislerin rivayeti esnasında kullanılacak la­fızlar için de geçerlidir. "Kara'tü alâ fülân" (bu hadisleri falana okudum); "kare"nâ alâ fü­lân" (bu hadisleri falana okuduk); "kurie alâ fülân ve ene esmau" (bu hadisleri falana okunurken işittim); "araztü" (bu hadisleri şeyhe arzettim); "haddesenî" (bu hadisleri bana haber verdi); "haddesenâ" (bu hadisle­ri bize haber verdi); "ahberenî" (bu hadisleri bana haber verdi), "ahberenâ" (bu hadisleri bize haber verdi) sîgalan kıraat metoduna delâlet etmek üzere kullanılan rivayet la­fızları ise de Hammâd b. Zeyd, Abdullah b. Mübarek, Yahya b. Maîn ve Ahmed b. Salih et-Taberî. "haddesenî" ve "hadde­senâ" lafızlarının kıraat metoduna delâlet etmek üzere kullanılmasını uygun bul­mamıştır. Bazı âlimler de "ahberenî" ve "ahberenâ" sığalarının hem semâ hem kıraat metotları için kullanılabileceği gö­rüşündedir.[[148]](#footnote-148)[301] Tahâvî bu görüşü benimseyen âlimlerin listesini bir cüzde toplamıştır.

**Bibliyografya :**

Râmhürmüzî, el-Muhaddisü'l-fâşü (nşr. M. Accacel-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 420-434; Hâkim en-Nîsâbûrî, Ma'rifetü \ılûmi'l-hadîş (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935, s. 256-261; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Haydarâbâd 1357, s. 259-311; a.mlf..e/-Câmit U-ahtâkı'r-râüîüeâdâbi's-sami' (nşr. Mahmûd et-Tahhân). Riyad 1403/1983, s. 281-285; İb-nü's-Salâh, 'Ülûmü'l-tıadîş.s. 137-150; Süyûtî, redrfüü'r-râüf(nşr.AbdülvehhâbAbdüllalîf), Ka­hire 1379/1959, s. 242-255; Tâhir el-Cezâirî, Teucîhü'n-nazar, Beyrut, ts., s. 201-204; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahtan, Ankara 1980, s. 38-45; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ue Gelişimi, İstanbul 1996, s. 36-37, 59, 61-66, 80, 83-87 Salahattin Polat

1. **MEŞHÛR KIRÂAT İMAMLARI**

**1- Nâfi’ b. Abdurrahman (ö.169/785)**

Kırâat imamlarının tartışmasız en önde geleni Nâfi’ b. Abdurrahman’dır. Nâfi(ö.169/785), aslen İsfehanlıdır (İbn-i Mücahid, Kitabü’s-Seb’a, s.54.) Medine kırâat imamıdır. Kırâat tahsilini Medine’de yaptı ve yetmiş kadar tâbiîden kırâat aldı.Kırâatını; İmam Ebû Ca’fer, Abdurrahman b. Hürmüz el- A’rac, Şeybe b. Nisah, Müslim b. Cündeb, Yezid b. Rûmân’dan almış; bunlar da Ebû Hureyre, Abdullah b. Abbas b. Ayyaş’tan öğrenmişler; bunlar da Zeyd b. Sâbit, Übeyy b. Kâ’b ve Ömer b. el-Hattâb’dan almışlar; bunlar da Hz. Peygamber’den öğrenmişlerdir (İbn-i Mihran en-Nisâbûrî, el-Ğâye fi’l-Kıraati’l-Aşr(tk. Muhammed Ğıyâs el-Cenbâz), 2. baskı, Riyad 1990,s.46.) Yaşadığı dönem içerisinde kendisinden çok sayıda insan kıraat okumuş ve almıştır. Kıraat talebeleri arasında İmam Mâlik b. Enes, el-Leys b. Sa’d, Ebû Amr b. Alâ el-Basrî, İsmail b. Ca’fer b. Verdân, Süleyman b. Müslim b. Cemmâz, İsmail b. Ebû Üveys, Ya’kûb, İbrahim b.Sa’d, Îsâ b. Mînâ ve Osman b. Saîd el-Mısrî yer almaktadır. İbn-i Mücahid Kitabü’s-Seb’a, s.54-64.

Endülüslü Kırâat ve dil âlimi Mekki b. Ebî Tâlip el- Kaysî(ö.437/1045), Nâfi’(ö.169/785) ve Âsım(ö.127/745) kırâatlarını, kırâatların en evlâsı, senedi en sağlam olanı ve Arapça bakımından en fasihi kabul eder. Fesahatta bunları Ebû Amr(ö.154/771) ve Kisâî’nin(ö.189/805) kırâatları takip eder. Zerkeşî, el-Burhân, I/480.

Nâfi’nin kırâatı, râvilerinden Kâlun(ö.220/835) ve Verş(ö.197/812) tarafından günümüze kadar intikal etmiştir. Asıl adı Ebû Mûsâ İsâ b. Mîna’ b. Verdân ez-Zürekî el-Medenî olan Kâlûn 120 (737) yılında Medine’de doğmuş ve 220’de (835) Medine’de vefat etmiştir. Rivâyetlere göre Kâlûn, köle olarak Arabistan’a getirilmiş Rum bir âileden gelmektedir. Nâfi’nin üvey oğlu olduğu bildirilmektedir. Kâlûn (kalon) kelimesi Rumca güzel demek olduğundan Nâfi ona güzel okuyuşu sebebiyle bu lakabı vermiştir. Kâlûn yirmi yılı aşkın bir süre hocası Nâfi’nin kırâat derslerine iştirak etmiş ve onun gözetiminde defalarca Kur’ân’ı hatmetmiştir. Kendisinden de çok sayıda insan kırâat okumuştur. Kâlûn’un tarîklerinden en meşhûru ve kitaplarda nakledileni Ebû Neşît (ö.258/871) ve el- Hulvânî (ö.250/864)

tarîkleridir. Kâlûn’un kırâatı için bk.Zehebî, Ma’rifetü’l-Kurrâ’i’l-Kibâr ale’t-Tabakât ve A’sâr (nşr. Tayyar Altıkulaç)TDV İslam Merkezi Yay., İstanbul 1995, I/ 326-328; İbnü’l-Cezerî, Gâyetü’n-Nihâye fî Tabakâti’l-Kurrâ (nşr. G. Bergstraesser)I-II ,Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1402/1982, I/615-616; a.mlf., en-Neşr, I/82-88; el-Kâdî, el-Büdûru’z-Zâhire, s.8-9;

Nâfi’nin ikinci râvisinin asıl adı Osman b. Said b. Abdullah b. Amr olup Verş lakabı ile meşhur olmuştur.. Verş aslen Endülüs Kayrevanlı bir âilenin çocuğu olarak 110 yılında Mısır’ın Kıft şehrinde dünyaya geldi. Kıraat öğrenmek üzere Medine’ye Nâfi’nin yanına gitti. Uzun bir süre ondan ders aldı. Kısa boylu, beyaz tenli yeşil gözlü idi. Hareketlerinin çabuk olması sebebiyle hocası onu güvercine benzeyen kuş olan “verşân” lakabıyla çağırmaya başladı. Bu isim daha sonra Verş şeklinde kısa söylenmeye başlandı. Bu isimle meşhûr olduğu gibi kendisi de bu lakabı çok beğenmekteydi. Eğitimini tamamlayınca Mısır’a döndü ve burada uzun yıllar kıraat okuttu. Bölgedeki kıraat rivâyetlerinin büyük bir kısmı kendisine ulaşır. Verş, Me’mun’un hilafeti yıllarında Mısır’da vefat etti. Verş’in tarîkleri el-Ezrâk (ö.240/854) ve elİsfehânî’dir(ö.296/908). Verş’in kırâatı için bk. Zehebî, a.g.e., I,323-326; İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-Nihâye, I/ 502-503; a.mlf., en-Neşr, I/88-95; el-Kâdî,a.g.e., s.8-9.

Nâfi, 169(785) yılında Medine’de vefat etti. Ölüm döşeğinde çocukları kendisinden vasiyet etmesini isteyince “Allah’tan korkun, aranızdaki şeyleri düzeltin ve eğer inanıyorsanız Allah’a ve Rasülüne itaat edin.” Ayetini okumuştur. El-Enfâl 8/1. Kırâatı için bk. İbn-i Mücahid, Kitâbu’s-Seb’a, s.54-64; el-Enderâbî, Ebû Abdullah Ahmed b. Ebû Ömer, Kırâ’âtü’l-Kurrâ’il-Ma’rûfîn (nşr. Ahmet Nasif el-Cenâbî), Beyrut 1405/1985,s. 51-63; Dânî,Teysir, s.4; Zehebî, a.g.e., I/242-247; İbnü’l-Cezerî, Gâyetü’n-Nihâye, II/330-334; el-Kâdî, a.g.e., s.7-8.

**2- İbn-i Kesir(ö. 120/738)**

Aslen İranlı olan Ebû Ma’bed Abdullah b. Kesir b. Amr ed-Dârî 45 (665) yılında Mekke’de doğdu. Kırâatı; Mücahid b.Cebr, Dirbâs (İbn-i Abbas’ın kölesi), Abdullah b. es-Sâib, İkrime el-Berberî ve Muhammed b. Kays b.Mahreme’den okudu. Böylece kırâat zincirinden birisi Mücahid b. Cebr- Abdullah b.Abbas- Übey b. Ka’b yoluyla kesintisiz olarak Hz. Peygamber’e ulaşır. Diğer zinciri ise; Dirbâs- Abdullah b. Abbas- Übey b. Ka’b- Hz. Peygamber şeklindedir. Kendisinden de Ma’ruf b. Müşkân, Şibl b. Abbad, Halil b. Ahmet, Ebû Amr b. Alâ, İbn-i Cüreyc, Eyyüb es-Sahtiyânî, İsmail b. Abdullah el-Kıst, Süyyan b. Uyeyne gibi önemli şahsiyetler kıraat ve hadis öğrenmiştir. Onun kıraatının güvenilirliği üzerine Mekkelilerin icması vardır. O hem Mekke’nin kârîsi hem de Mescid-i Harâm’ın mukrîsi idi ve bu vasfı vefatına (120/738) kadar devam eder. Kırâatı ve hayatı için bk. İbn-i Mücahid, Kitâbu’s-Seb’a, s.64-66, 92-94, Enderâbî, Kırâ’âtü’l- Kurrâ’i’l-Ma’rûfîn, s.65-73; Dânî, Teysir,s.4; Zehebî, Ma’rifetü’l-Kurrâ’,I/197-203; İbnü’l-Cezerî, Gâyetü’n-Nihâye, I/443-445; el-Kâdî, el-Büdûru’z-Zâhire, s.13-15;

İbn-i Kesir’in kırâatı Ahmed b. Muhammed el-Bezzî(ö.250/864) ve Muhammed b. Abdurrahman Kunbül (ö.291/904) rivâyetleriyle günümüze intikal etmiştir. Bezzî’nin hayatı ve kırâatı için bk. Zehebî, a.g.e., I/365-370; İbnü’l-Cezerî, Gâyetü’n-Nihâye, I/119- 120; a.mlf.,en-Neşr,I/95-97; el-Kâdî, a.g.e., s.14; Tayyar Altıkulaç,”Bezzî”, DİA, İstanbul 1992, VI/114-115. Kunbül’ün hayatı ve kırâatı için bk. Zehebî, a.g.e., I/452-453; İbnü’l-Cezerî, Gâyetü’n- Nihâye,II/165-166; a.mlf., en-Neşr, I/97-101; el-Kâdî, a.g.e., s.14-15;

**3- Ebû Amr b. Alâ (ö.154/771)**

Ebû Amr Zebân b. el-Alâ b. Ammar el- Mâzinî el-Basrî Arap asıllı olup 70 (689) yılında Mekke’de doğdu. Tahsil hayatını Mekke, Medine ve Basra’da geçirdi. Ebû Amr kırâat ilmini Mekke’de Mücâhid b. Cebr, Said b. Cübeyr, Atâ b. Ebî Rebâh, İkrime b. Hâlid, İbn-i Kesir; Medine’de Yezid b. Rûmân, Şeybe b. Nisâh ve Ebû Ca’fer el-Kârî; Kûfe’de Âsım b. Behdele; Basra’da Yahya b. Ya’mer, Nasr b.Âsım ve Hasan-ı Basrî gibi tanınmış âlimlerden okudu. Kendisinden de Yahya b. Mübârek el-Yezidî, Abdülvehhâb b. Atâ el-Haffâf, Abdülvâris b.Said el-Anberî, İshak b. Yûsuf el-Ezrâk, Hârûn b. Mûsâ el-A’ver, Şücâ’ b. Ebû Nasr, Hüseyin b. Ali el-Cu’fî, Ali b. Nasr el-Cehdamî kıraat okumuşlardır. Ebû Amr ömrünün son yıllarını Basra’da geçirmiş olmasına rağmen bir vesileyle gittiği Kûfe’de vefat etmiştir. Kırâatı ve hayatı için bk. İbn-i Mücahid, a.g.e., s.79-85,98-101,116-122; Enderâbî, a.g.e., s.65-73; Dânî, Teysir, s.5,20-29; İbnü’l-Cezerî, Gâyetü’n-Nihâye, I/288-292; el-Kâdî,a.g.e., s.16-20;

Ebû Amr’ın ilk râvisi Ebû Ömer Hafs b. Ömer ed-Dûrî (ö.248/862) ikinci râvisi ise Ebû Şuayb Sâlih b. Ziyad b. Abdullah es-Sûsî’dir.(ö.261/874) Dûrî’nin hayatı ve kırâatı için bk. Zehebî, a.g.e., I/386-389; İbnü’l-Cezerî, Gâyetü’n-Nihâye, I/255- 257, a.mlf., en-Neşr, I/101-107; el-Kâdî, a.g.e., s.18; Sûsî’nin hayatı ve kırâatı için bk. Zehebî, a.g.e., I/390-391; İbnü’l-Cezerî, Gâyetü’n-Nihâye, I/332- 333; a.mlf., en-Neşr, I/107-110; el-Kâdî, a.g.e., s.18-19.

**4- İbn-i Âmir( ö.118/736)**

Ebû İmran Abdullah b. Âmir b. Yezid el-Yahsubî aslen Yemenli Arap bir âileye mensub olup 8(630) veya 21(641) yılında bugünkü Ürdün’de dünyaya geldi. Dokuz yaşında Şam’a gitti ve vefatına kadar (118/736) burada yaşadı. Mu’âz b. Cebel, Ebu’d-Derdâ ve Fedâle b. Ubeyd’den kırâat okudu. Hz. Osman’dan bizzat Kur’ân dinledi. Asıl kırâat hocası Hz. Osman’dan Kur’ân öğrenmiş bulunan Mugîre b. Ebû Şihâb el-Mahzûmî’dir. Kırâat senedi Mugîre b. Şihâb el-Mahzûmî- Hz. Osman- Hz. Peygamber şeklindedir. Kendisinden de Yahya b. Hâris ez-Zimârî, Ca’fer b. Rebî’a, Said b. Abdulaziz, Ca’fer b. Yezid ve kardeşi Abdurrahman b. Âmir el- Yahsûbî kırâat okumuştur Hayatı ve kıraatı için bk. İbn-i Mücahid, a.g.e., s.86-87, 101,123-125; Enderâbî, a.g.e., s.77-82; Dânî, et-Teysir, s.5-6; Zehebî, a.g.e., I/186-197; İbnü’l-Cezerî, Gâyetü’n-Nihâye, I/423-425; a.mlf., en- Neşr, I/111-118; el-Kâdî, a.g.e.,s. 21-23;

Ebu’l-Velid Hişâm b. Ammar es-Sülemî ed-Dimaşkî İbn-i Âmir’in(ö.245/859)birinci râvisidir. İbn-i Âmir’in meşhûr ikinci râvisi, Ebû Amr Abdullah b. Ahmed b. Bişr b. Zekvân’dır.(ö.242/857) Hayatı ve kırâatı için bk. Zehebî,a.g.e.,I/396-402; İbnü’l-Cezerî, Gâyetü’n-Nihâye, II/354/356; a. mlf., en-Neşr, I/111-113;el-Kâdî, a.g.e., s.21-22; Hayatı ve kırâatı için bk. Zehebî, a.g.e., I/402-405; İbnü’l-Cezerî, Gâyetü’n-Nihâye, I/404-405 a.mlf., en-Neşr, I/113-118; el-Kâdî, a.g.e., s.22-23;

**5- Âsım b. Behdele (ö. 127/745)**

Ebû Bekir Âsım b. Ebi’n-Necûd Behdele el-Esedî el-Kûfî, Muâviye döneminde Kûfe’de
doğdu. Sahâbe’den Hâris b. Hassan el-Bekrî ve Ebû Rimse Rifaa b. Yesribî ile görüşmesi nedeniyle tâbiûndan kabul edilir. Âsım genç yaşta Kırâat İlmi’ne ilgi duydu ve çok güzel sesi ve okuyuşuyla kısa zamanda dikkatleri üzerine çekti. Ebû Abdurrahman es-Sülemi’den, Ali b. Ebû Talip’in kırâatını aldı. Zir b. Hubeyş el-Esedi’den de İbn-i Mes’ûd’un kıraatını aldı. Ebû Abdurrahman es-Sülemi’nin vefatı üzerine kırâat hocası olarak onun yerini aldı. Ebû Bekir Şu’be b. Ayyaş,Hafs b. Süleyman, Süleyman el-A’meş, Halil b. Ahmed, Ebû Amr b. Alâ ve Hamza b. Habib ez-Zeyyât kendisinden kırâat dersi almış olan talebeleridir. Ayrıca Ebû Hanife de kendisinden ders almıştır. Âsım 127/745 yılında Kûfe’de vefat etmiştir. Hayatı ve kırâatı için bk. İbn-i Mücahid, a.g.e., s.69-71, 94-97; Dânî, Teysir, s.6; Enderâbî, a.g.e., s.95-108; Zehebî, a.g.e., I/88-94; İbnü’l-Cezerî, Gâyetü’n-Nihâye, I/346-349; a.mlf., en-Neşr,I/119- 127; el-Kâdî, a.g.e., s. 24-27;

Âsım b. Behdele’nin kırâatının günümüze kadar gelmesinde büyük bir rol oynayan iki râvisi vardır. Birincisi, Ebû Bekir Şu’be b. Ayyaş el-Esedî (ö.193/809) ikincisi ise, Ebû Ömer Hafs b. Süleyman b. el-Muğîre el-Esedî’dir (ö.180/796) Hayatı ve kırâatı için bk. İbn-i Mücahid, a.g.e., s.70-71, 94-97; Zehebî, a.g.e., I/280-287; İbnü’l- Cezerî, Gâyetü’n-Nihâye, I/325-327; a.mlf.,en-Neşr, I/119-123; el-Kâdî, a.g.e., s.25; Hayatı ve kırâatı için bk. İbn-i Mücahid, a.g.e., s.95-96; Zehebî, a.g.e., I/287-290; İbnü’l-Cezerî Gâyetü’n-Nihâye, I/254-255; a.mlf., en-Neşr, I/123-127; el-Kâdî, a.g.e., s.25-26;

**6- Hamza b. Habib(ö.156/773)**

Ebû Umâre b. Hamza b.Habib b. Umâre ez-Zeyyât et-Teymî el-Kûfî 80 (699) yılında Kûfe’de doğdu. Erken yaşta kırâat eğitimi almış ve on beş yaşına geldiğinde kırâatta iyi bir seviyeye çıkmıştır. Bir süre imamlık yapmış ise de daha çok yağ ticareti ile meşgul olmuştur. Kırâatını Humrân b.A’yen, Muhammed b. Abdurahman b. Ebû Leyla, A’meş, Ebû İshak es- Sebîî ve Câ’fer es-Sâdık gibi hocalardan almıştır. Kendisinden de Süleym b. Îsâ el-Hanefî, Âiz b. Ebû Âiz, Şuayb b.Harb ve Kisâî gibi âlimler kırâat almışlardır. Kırâatı ve hayatı için bk. İbn-i Mücahid, a.g.e., s.71-78, 97-98; Dânî, et-Teysir, s.6-7, Enderâbî, Kırâ’âtü’l-Kurrâ’i’l-Ma’rûfîn, s.109-117; Zehebî, Ma’rifetü’l-Kurrâ’, I/250-265; İbnü’l-Cezerî, Gâyetü’n-Nihâye, I/261-263; a.mlf.,en-Neşr,I/127-134; el-Kâdî, el-Büdûru’z-Zâhire, s.28-32;

Hamza b. Habib’in ilk râvisi Halef b. Hişam el-Bezzâr(ö.229/844); ikinci râvisi ise Ebû Îsâ Hallâd b. Hâlid es-Sayrafî eş-Şeybânî’dir(ö.220/835) Hayatı ve kırâatı için bk. Zehebî, a.g.e., I/422-423; İbnü’l-Cezerî, Gâyetü’n-Nihâye, I/274-275; a.mlf.,en- Neşr, I/129-134; el-Kâdî, a.g.e., s.30-31;

**7- Kisâî (ö.189/805)**

Ebu’l-Hasen Ali b. Hamza el-Kisâî el-Kûfî İran asıllı olup 119/737 yılında Kûfe’de doğdu. 189/805 yılında Rey’in Renbûye köyünde vefat etti. Kırâat ilmini Hamza b.Habib ez- Zeyyât, Îsâ b. Ömer el-Hemedânî, Muhammed b. Ebû Leyla, Ebû Bekir b. Ayyaş’tan aldı. Kendisinden de İsmail b. Medân, Îsâ b. Süleyman el-Hicâzî,Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm,Muhammed b. Kudâme ve daha pek çok kimse kırâat almıştır. Kisâî, Hamza’dan sonra Kûfe’nin kırâat imamı olmuştur. Kisâî’nin kırâatı Ebü’l-Hâris Leys b. Hâlid el-Mervezî (ö.240/854) ve Ebû Ömer Hafs b. Ömer ed-Dûrî (ö.248/862) rivâyeti ile şöhre yapmıştır. Dûrî aynı zamanda Ebû Amr b. Alâ’nın ilk râvisidir. Kırâatı ve hayatı için bk. İbn-i Ebû Dâvûd, Kitâbu’l-Mesâhif, I/277-280,390,395; İbn-i Mücahid, a.g.e., s.78-79; Dânî,et- Teysir, s.7; Enderâbî, a.g.e., s.118-133; Zehebî, a.g.e., I/296-305; İbnü’l- Cezerî, Gâyetü’n-Nihâye,I/535-540; a.mlf., en-Neşr, I/134-139; el-Kâdî, a.g.e.,s.28-32;

**8- Ebû Ca’fer el-Kârî (ö.132/749)**

Tâbiûnun önde gelenlerinden olan Ebû Ca’fer Yezid b. el-Ka’ka’ el-Mahzûmî el- Medenî Medine kırâat imamıdır. Kırâatını; Abdullah b.Ayyaş, Abdullah b. Abbas ve Ebû Hureyre’den aldı. Kendisinden de Nâfi, Ebû Amr b. Alâ ve Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem kırâat okumuştur. Onu ilk defa onlu grubu içerisine alan ilk eser, İbn-i Nîsâbûrî’nin el-Gâye fi’lkırâ’âti’l- aşr adlı tasnifi olup kitabın sıralamasında sekizinci imam olarak yer almaktadır. Kırâatı ile ilgili ileri sürülen “şâzz” nitelemesi doğru bulunmamış, uzun yıllar Mescid-i Nebevî’de sahâbe’nin ve tâbiûn’un ileri gelenleri arasında Kur’ân ve kırâat dersi veren birinin okuyuşunun yadırganmamış olması sıhhatinin en açık delili kabul edilmiştir. Ebû Ca’fer el-Kârî, 132 yılında Medine’de vefat etmiştir. Hayatı ve kırâatı için bk. İbn-i Mücahid, Kitâbu’s-Seb’a, s.56-58; İbn-i Mihrân en-Nîsâbûrî, el-Gâye fi’l-Kırââtı’l-Aşr (nşr. Muhammed Gıyâs el-Cenbâz- Said Abdullah ) , Riyad 1411/1990, s.37-40; Enderâbî,a.g.e., s.41-49; Ebü’l-Alâ Hasen b. Ahmed b. Hasan el-Hemedânî, Gâyetü’l-İhtisâr fi’l- Kırââtı’l-‘Aşri Eimmeti’l-Emsâr (nşr. Eşref Muhammed Fuad Talat )I-II, Cidde 1994, I/7-11; Zehebî, a.g.e., I/296-305; İbnü’l-Cezerî, Gâyetü’n-Nihâye, II/382-384; a.mlf., en-Neşr, I/139-144; el-Kâdî, a.g.e., s.37-39;

**9-Ya’kûb el-Hadramî (ö.205/821)**

Ebû Muhammed Ya’kûb b. İshak b. Zeyd el-Hadramî el-Basrî, 117/735 yılında Basra’da doğmuştur. Beşinci tabaka ulemâsından olup, meşhûr on imamdan dokuzuncusudur. Hadramîlerin kölesi olduğu için o beldeye nispet edilerek el-Hadramî lâkâbını almıştır. Ebû Amr b. Alâ’dan sonra Basra kırâat imamlığı kendisine geçmiştir. Basra Câmiinde yıllarca imamlık yapmıştır. Ebû Amr’dan sonra Basra ekolünün ikinci büyük temsilcisi olarak tarihe geçmiştir. Seksen sekiz yaşında iken Basra’da vefat etmiştir.(205/821) Hayatı için bk. İbn-i Mihrân, el-Gâye fi’l-Kırââtı’l-Aşr, s.121; Ebu’l Hasan Tahir b. Abdü’l-münim b. Ubeydullah İbn-i Galbûn, et-Tezkire fi’l-Kırâât (nşr.Abdülfettah Buhayri İbrahim )I-II, Kahire 1991,I/80; Enderâbî, Kırââtü’l-Kurrâ’i’l-Ma’rûfîn, s.135-136; el-Hemedânî, Gâyetü’l-İhtisâr,I/45-46; Zehebî, Ma’rifetü’l-Kurrâ, I/328-329; İbn-i Hallikan,Ebu’l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir, Vefeyâtü’l-A’yân ve Enbâu Ebnâi’z-Zaman (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit ), I-V,1. Baskı, Matbaatu’s-Saade,Mısır 1367/1948., IV/390; İbnü’l-Cezerî, Gâyetü’n-Nihâye,II/386- 387; amlf., en-Neşr,I/144-145; el-Kâdî, el-Büdûru’z-Zâhire, s.40; Ez-Ziriklî, Hayruddin, el-A’lâm,IXI, 3. baskı, Beyrut 1389/1969, IX/255.

**10- Halef b. Hişam (ö.229/844)**

Ebû Muhammed Halef b. Hişâm b. Sa’leb el-Esedî el-Bağdâdî el-Bezzâr 150/767 yılında Bağdat’ta doğdu ve 229/844 yılında Bağdat’ta vefat etti. Erken yaşlarda başladığı kırâat eğitimini Bağdat ve Kûfe’de tamamladı. Hamza b. Habib, kırâatını Süleym b. Âsâ’dan; Âsım b. Behdele, kırâatını Ebû Yûsuf Ya’kûb b. Halife el-A’şa ve Yahya b. Âdem’den ve Nâfi, kırâatını İshak b. Müseyyebî’den aldı. Kendisinden de Ebu’l Hasan el-Hulvânî, İdris b. Abdülkerim el- Haddâd, Muhammed b. Yahya el-Kisâî, ve Seleme b. Âsım kıraat okumuşlardır.Halefü’lÂşir diye de adlandırılan Halef b.Hişam’ın ilk râvisi İshak b. İbrahim el-Verrâk el-Mervezî el- Bağdâdî’dir(ö. 286/889). İkinci râvisi ise;Ebu’l-Hasen İdris b. Abdülkerim el-Bağdâdî el- Haddâd’dır(ö.292/905). İshak el-Verrâk ve İdris el-Haddâd’ın hayatı ve kırâatı için bk. İbn-i Mihrân, a.g.e., s.129-131; El- Hemedânî, a.g.e., 161-162; Zehebî, a.g.e., I/499-500; İbnü’l-Cezerî, Gâyetü’n-Nihâye, I/154; a.mlf., en-Neşr, I/150-152; el-Kâdî, a.g.e., s.44.

**KUR'AN**

İslâm dininin kutsal kitabı.

**I.** Tarifi Ve İsimleri

**II.** Tarihi

**III**. Tertibi

**IV.** Mahiyeti

**V.** Muhtevası

**VI.** İ'câzı Ve Üslûbu

**VII.** Açıklanması Ve Yorumlanması

**VIII**. Kur'an İlimleri

**IX.** Tercümesi

**X.** Kuranla İlgili Fıkhı Hükümler

**XI.** Kuran Ve Kitâb-I Mukaddes

**XII.** Edebiyat

**XIII**. Literatür

**I. Tarifi Ve İsimleri**

Kur'ân kelimesinin türediği kök konu­sunda farklı görüşler vardır. Bu görüşleri, kelimenin hemzesiz ve hemzelî olduğunu savunanlar olarak iki grupta ele almak mümkündür. Kur'an isminin hemzesiz ol­duğunu söyleyenler içinde yer alan İmam Safirden rivayet edilen, başka ilim adam­larının da desteklediği birinci görüşe gö­re kelime harf-i ta'rifli olarak "el-kurân şeklindedir ve ne "kara'e fii­linden ne de başka bir kökten türemiştir; Tevrat ve İncil gibi son din için gönderi­len kitaba Allah tarafından verilmiş özel isimdir.[[149]](#footnote-149)[631] On kıraat ima­mından İbn Kesîr kelimeyi hemzesiz, di­ğerleri hemzeli olarak okurlar. Ebü'l-Ha-san el-Eş'arî ile birlikte bir grup âlime gö­re kelime kam kökünden türemiştir ve "bir şeyi diğer bir şeye yaklaştırmak, kat­mak" anlamındadır. Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ ve Kurtubî İse kuran kelimesine kök olarak karâ'ini gösterirler. Çünkü Kur'an âyetlerinden bir kısmı diğerini tasdik et­mekte ve âyetler birbirine benzemekte­dir.[[150]](#footnote-150)[632]

Abdullah b. Abbas, Katâde b. Diâme. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, İbn Ce-rîr et-Taberi, Zeccâc, Bâkıllânî gibi âlim­lerle çağdaş ilim adamlarından Elmalılı Muhammed Hamdi ve Muhammed Tâhir b. Âşûr "el-kur'ân isminin "kara'e" fi­ilinden türeyen hemzeli bir kelime oldu­ğu görüşündedir. Ancak bunlar arasında da "kara'e fiilinin masdarlanna göre "okumak", "toplamak" ve "açıklamak" an­lamlarından hangisini ifade ettiği husu­sunda ihtilâf vardır. İbn Abbas kelimenin masdan olan "kur'ân"ın "açıklamak, be­yan etmek" mânasına geldiğini söylerken Katâde b. Diâme ve Zeccâc, "toplamak ve bir araya getirmek" anlamında "kara'-tü'ş-şey'e kar'en" veya "kara'tü'1-mâe fı'l-havzi" kullanışındaki fiilden masdar oldu­ğunu ifade ederler. Taberî. her iki görü­şün de Arap dilinde yerinin olduğunu be­lirtmekle birlikte bu görüşlerden İbn Ab-bas'a ait olanı tercih eder. Cevheri, Râgıb el-İsfahânî, İbn Atıyye el-Endelüsî gibi birçok âlim ise kelimenin "okumak" (kı­raat, tilâvet) mânasına gelen "kara'e" fiilin­den isim olduğunu söyler. İslâm vahyinin "ikra"1 (oku) buyruğu ile başlaması, Kur'an'da "kara'e kökünün "okuma" anla­mında on yedi yerde kullanılması ve Kur'an'ın çok okunması tavsiye edilen bir ki­tap olması gibi sebepler dikkate alındı­ğında Kur'ân isminin "okumak" anlamı­na gelen "kara'e" fiilinden türediğini ka­bul etmek daha doğru görünmektedir. Frantz Buhl ve A. T. Welch, pek çok Batılı ilim adamının Kur'an kelimesinin Süryâ-nîce'deki "yazı-metin okumak; kilisede yapılan ders" mânalarındaki karyânâ kökünden türediğini kabul ettiğini ifade ederler. "Kara'e"nin asıl kök anlamı itiba­riyle doğrudan "kıraat" ve "tilâvet" anla­mına gelmediğini Arap dilcileri de belirt­mektedir. Ancak kelime Kur'an'ın indiği yıllar öncesinden İtibaren "okumak, bir bilgiyi zihinde muhafaza etmek" mâna­sında da kullanılmıştır.

Kur'an'ın terim anlamıyla ilgili olarak çeşitli tanımlamalar yapılmış, bunlar bü­yük ölçüde bir araya getirilerek şöyle bir tarife ulaşılmıştır: "Kur'an, Allah tarafın­dan Cebrail vasıtasıyla mahiyeti bilinme­yen bir şekilde son peygamber Hz. Mu-hammed'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen. Fatiha süresiyle başlayıp Nâs süre­siyle biten, başkalarının benzerini getir­mekten âciz kaldığı Arapça mûciz bir ke­lâmdır." Bu tarife göre Hz. Peygamber'e indirilmeyen kitap ve sayfalara, Kur'an'm tercümesine veya Kur'an'ın mânalarının Arapça olarak başka kelimelerle ifade edilmiş şekline, Hz. Osman'ın mushafla-rınm hattına uymayan kıraatlere ve kut-sî hadislere Kur'an denilemez.[[151]](#footnote-151)[633]

Kur'an'ın diğer isim ve sıfatlarının sa­yısı konusunda bir görüş birliğinin bulun­maması, aslında isim olmayan bazı keli­melerin İsim veya sıfat olarak kabul edil­mesinden kaynaklanmaktadır. Zerkeşî ve Süyûtî, Şeyzele'nin elli beş isimden söz ettiğini kaydederek kitâb, kur'ân, kelâm, nûr, hüdâ, rahmet, furkân, şifâ, mev'iza, zikir, kerîm, alî, hikmet, hakîm, müheymin, mübarek, habl, es-sırâtü'1-müstaklm, kay­yim, fasl, en-nebeü'l-azîm, ahsenü'l-hadîs, tenzîl, rûh, vahy, mesânî.Arabî, kavi, be-sair, beyân, ilm, hak, hedy |hâdî|, aceb, tezkire, el-urvetü'l-vüskâ, müteşâbih, sıdk, adi, îmân, emr, büşrâ, münâdî, nezîr, me-cîd, zebûr, mübîn, beşîr, azîz, belâğ, kasas, suhuf, mükerreme, merfûa, mutahhera bunların anlamlarını açıklamışlardı.[[152]](#footnote-152)[634] Ancak bu kelimelerin bazıları Kur'an'ın ismi olarak kabul edile­bilirse de alî, habl, es-sırâtü'1-müstakim, fasl, nebeün azîm gibi çoğunun isim de­ğil Kur'an'a bir şekilde işaret eden lafız­lardan veya onun vasıflarından olduğu görülmektedir. Mesânî ve müteşâbih ke­limeleri İse ya Kur'an'ın sadece bir sûre­sine ya da muhtelif âyetlerine delâlet et­mektedir. Mâverdî, Kur'ân-ı Kerim'de Al­lah'ın kendi kitabını "el-kur'ân, el-furkân, el-kitâb. ez-zikir" isimleriyle adlandırdığı­nı söyler. Muhammed Tâhir b. Âşûr'a göre ise Kur'an'in en meşhur isimleri şun­lardır: Kur'ân, tenzîl, kitâb, furkân, zikr, vahy, kelâmullah.

**II. Tarihi**

Hz. Muhammed kırk yaşına yaklaştı­ğında kendisinde daha önce görülmeyen bazı haller ortaya çıkmaya başlamıştı. Ha­yatında benzerini yaşadığı rüyalar görü­yor, nereden geldiğini anlamadığı sesler duyuyor, ışıklar farkediyordu.[[153]](#footnote-153)[635] Yine bu yaşlarda iken yalnız kalma ve tefekküre dalma arzusuyla Hira ma­ğarasına gitmeye ve orada azığı bitince­ye kadar kalmaya başladı. Burada kendi­sinde ortaya çıkan yeni halleri anlamaya çalışıyor ve Allah'a ibadet ediyordu. Dört beş yıl kadar sürdüğü tahmin edilen [[154]](#footnote-154)[636] bu hazırlık döneminin ardından vahiy meleği Cebrail ilk defa ya­nına gelerek ona "oku" dedi. "Ben okuma bilmem" cevabını verince melek onu kavrayarak iyice sıktı ve bıraktı. Sonra yine "oku" dedi. Hz. Muhammed yine, "Ben okuma bilmem" deyince melek yeniden onu sıktı ve bıraktı. Aynı cevap üzerine Cebrail kendisini üçüncü defa sıkıp bırak­tıktan sonra, "Yaratan rabbinin adıyla oku. 0. insanı aşılanmış bir yumurtadan yarattı. Oku! Rabbin nihayetsiz kerem sahibidir. 0 kalemle öğretendir. 0 insana bilmediğini öğretti" mealindeki âyetleri [[155]](#footnote-155)[637] okudu ve uzaklaşıp gitti. Dehşete kapılan Hz. Muhammed evine dönerek eşi Hatice'ye, "Beni örtünüz" de­di, bir süre dinlendi, kalkınca başından geçenleri ona anlattı. Hatice, Allah'ın ken­disini yalancı çıkarmayacağını söyleyerek onu teskin etti. Ardından birlikte Hati­ce'nin amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'e gittiler. Varaka Resûl-i Ekrem'e, kendisi­ne gelenin daha önce Hz. Musa'ya da ge­len "nâmûs" (Cebrail) olduğunu, tebliğe başladığında hayatta olursa kendisine uyacağını ve yardım edeceğini söyledi.[[156]](#footnote-156)[638] Böylece Hz. Mu­hammed kendisinin peygamberlikle gö­revlendirildiğini anladı. Hatice de ona iman ederek ilk müslüman olma şerefini kazandı. Konu hakkındaki rivayetlerden ve Kur'an'ın ilgili âyetlerinden [[157]](#footnote-157)[639] çıkarılan sonuca gö­re Kur'an, Hz. Peygamber'e kırk yaşında iken 610 yılı Ramazan ayının 27. gecesin­de inmeye başlamıştır.[[158]](#footnote-158)[640] İlk vahiylerin sâdık rü­yalar şeklinde olduğuna dair Hz. Âişe'den gelen rivayetteki "rü'yâ-yi sâdıka" ifadesi.[[159]](#footnote-159)[641]

Hz. Muhammed'i peygamberliğe hazırlayıcı gelişmeler ola­rak düşünülürse bu rivayet ilk inen âyet­lerin "oku" emriyle başladığı şeklindeki bilgiyle çelişmemektedir. Vahyin Hz. Mu­hammed Hira mağarasında uykuda iken geldiğine dair nakiller ise [[160]](#footnote-160)[642] Buhârî ve Müslim'in rivayetleri karşısında yeterince güvenilir görünmemektedir. Ayrıca Kur-'ân-ı Kerîm'de yer alan âyetlerden her­hangi birinin uykuda rüya yoluyla nazil olduğunu gösteren açık bir delil bulunma­maktadır.[[161]](#footnote-161)[643] Hira dağında geçirilen inziva hayatından Hz. Muhammed'in bir peygamberlik beklentisi içerisinde oldu­ğu sonucu da çıkarılmamalıdır. Nitekim Kur'an'da onun peygamberlik beklentisi içinde olmadığı ifade edilmektedir.[[162]](#footnote-162)[644]

Hadis kaynaklarında Kur'an'ın inişi hak­kında farklı bilgiler verilmektedir. Süyûtî konuyla ilgili rivayetleri üç ana grupta ele almıştır. Birinci gruba göre Kur'an, Kadir gecesinde toplu olarak levh-i mahfuzdan dünya semasına inmiş, daha sonra yirmi veya yirmi üç yıl içinde parça parça Hz. Peygamber'e vah-yedilmiştir. Süyûtî, senedlerini sahih gör­düğü bu rivayetlerin muhtevasını daha uygun ve tutarlı bulur. İkinci grup riva­yetlere göre Kur'an, her yılın Kadir gece­sinde o yıl nazil olacak miktarda dünya se­masına indirilmiş, ardından gerektiği za­man gerektiği kadarı Resûl-i Ekrem'e vahyedilmiştir. Üçüncü grup rivayetlere göre ise Kur'an ilk defa Kadir gecesinde inmeye başlamış, daha sonra yirmi kü­sur yıl boyunca nüzulü devam etmiştir. Ancak Süyûtî'nin konuyla İlgili olarak naklettiği rivayetlerin neredeyse tama­mının başta İbn Abbas olmak üzere sa­habe sözü olması bunların büyük oranda şahsî kanaatler olduğunu göstermekte ve Kur'an'ın bir kerede veya bîrden fazla defada dünya semasına inişiyle İlgili gö­rüşe şüphe ile bakılmasını mümkün kıl­maktadır. Ayrıca mushaftaki bir âyet veya sûreye de Kur'an dendiği dikkate alındı­ğında, Kur'an'ın ramazan ayında [[163]](#footnote-163)[645] ve Kadir gecesinde [[164]](#footnote-164)[646] nazil olduğunu bildiren ifadeler­den onun tamamının bu ayda ve gecede indiği sonucunu çıkarmak gerekmemek­tedir.

Alak sûresinin ilk beş âyetinin nüzulün­den sonra vahiy bir müddet kesilmiştir.[[165]](#footnote-165)[647]

Bu dönemin süresi hakkında on beş gün ile üç yıl ara­sında değişen farklı müddetler nakledil­mektedir. Ancak üç yıl gibi uzun bir süre olması vakıayla örtüşmemekte, bu anla­yışın üç yıl süren gizli tebliğ dönemiyle ka­rıştırılmış olmasından kaynaklandığı akla gelmektedir. Fetret döneminden sonra gelen ilk vahiy Müddessir sûresinin ilk âyetleri olmuştur.[[166]](#footnote-166)[648] Uzun bir zamandan sonra ikinci bir kesinti Du-hâ sûresinin nüzulünden önce yaşanmış­tır.[[167]](#footnote-167)[649]

Âlimler Kur'an'ın peyderpey indirilme-sindeki hikmetler üzerinde durmuşlar ve bunun Hz. Peygamber'in şahsı ve ümme­ti için sağladığı yararlardan söz etmişler­dir.[[168]](#footnote-168)[650] Toplumun vahye olan ilgisinin canlı tutulması, Re­sûl-i Ekrem'e olan bağlılığın vefatına ka­dar sürdürülmesi, eğitim ve uygulama kolaylığı sağlamak için hükümlerde ted-riciliğin gözetilmesi, toplum hayatındaki önceliklerin belirlenmesi, vahye karşı düşmanlık besleyenlere zaman tanınarak gönüllerinin kazanılması bunlardan bazı­larıdır.[[169]](#footnote-169)[651]

Alak sûresinin ilk beş âyetinin ilk inen âyetler olduğunda ittifak bulunmakla bir­likte ilk inen sûrenin hangisi olduğu ihti­laflıdır. Fâtiha'nın Kur'an'ın ilk nazil olan sûresi olma ihtimali yüksektir.[[170]](#footnote-170)[652] Müddessir, Alak, Ka­lem ve Müzzemmil sûrelerinin de ilk inen sûrelerden olduğu açıktır.[[171]](#footnote-171)[653] Medine döneminde nazil olan ilk sûre ise Bakara'dır. Son inen âyetin han­gisi olduğu da ihtilaflıdır. Bakara sûresi­nin 281. âyetinin son inen âyet olduğunu söyleyenler, Resûl-i Ekrem'in bu âyetin nüzulünden dokuz veya seksen bir gece sonra vefat ettiğini nakletmişlerdir. Son nazil olan âyetlerin Tevbe sûresinde yer aldığı [[172]](#footnote-172)[654] ağırlıklı olarak ka­bul edilmektedir.[[173]](#footnote-173)[655] Mâi-de sûresinin Veda haccı esnasında Ara­fat'ta nazil olan. "Bugün size dininizi ta­mamladım ..." mealindeki âyetinin (5/3) son inen âyet olduğu iddiası bu âyetten sonra borçlanma [[174]](#footnote-174)[656] faiz [[175]](#footnote-175)[657] usul ve fürûu bulun­mayan kişinin mirası [[176]](#footnote-176)[658] ko­nularıyla ilgili âyetlerin inmiş olması se­bebiyle kabul görmemiştir. İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Nasr sûresi son İnen sûredir.[[177]](#footnote-177)[659] En son Tevbe sûresinin nazil olduğu da riva­yet edilmiştir.[[178]](#footnote-178)[660]

Sûrelerin Mekkî ve Medenî olmasıyla İlgili görüşler arasında en fazla kabul gö­reni, İndiği yere bakılmaksızın hicretten önce nazil olan âyet ve sûrelerin Mekkî, hicretten sonra nazil olanların Medenî sa­yılması gerektiği şeklindedir. Çünkü bu İki kavram kendine has şartlan olan iki ayrı dönemi ifade etmektedir. Zerkeşî'ye göre sûrelerin seksen beşi Mekkî, yirmi dokuzu Medenî [[179]](#footnote-179)[661] Süyûtfye göre ise seksen ikisi Mekkî. yirmisi Medenî ve on ikisi ih­tilaflıdır.[[180]](#footnote-180)[662] Ancak günümüz­de yaygın olan görüşe göre sûrelerin sek­sen altısı Mekkî, yirmi sekizi Medenîdir. Bazı Mekkî sûreler içinde Medenî âyetler. Medenî sûreler içinde Mekkî âyetler bu­lunmaktadır. Kur'an'ın Mekkî olan âyet­lerinde daha çok inanç konularından, müşriklerin içine düştüğü çelişkilerden, geçmiş ümmetlerin başına gelen hadise­lerden, ahlâkî ve insanî değerlerden bah­sedilmiş olup bu âyetler çoğunlukla kısa ve şiirsel bir anlatıma sahiptir. Buna rağ­men Rahman sûresi gibi bazı Medenî sû­relerin Mekkî sürelerdeki üslûbu taşıdığı da görülmektedir.

Kur'an kendisinden bahsederken birçok yerde "el-kur'ân" ve "el-kitâb" kelimele­rini kullanmıştır. Bu isimler onun hem okunan hem yazılan bir vahiy olduğuna işaret etmektedir. Hz. Peygamber gelen vahiyleri öncelikle insanlara tebliğ edi­yor, ardından bunu vahiy kâtiplerine yaz­dırıyordu. Yazılı kültüre uzak olan Arap­lar güçlü ezberleme kabiliyetleri sayesin­de nazil olan âyet ve süreleri ezberlemek­te bir sıkıntı çekmiyorlardı. Arap yazısının İptidai oluşu ve okuma yazma bilenlerin azlığı gibi sebeplerle yazma işi az sayıda müslümanla sınırlı kalıyordu. Mekke dö­neminin sonlarından itibaren okuma yaz­ma öğrenenlerin sayısında artış görül­müş, özellikle Medine döneminde hem yazı malzemesi hem de yazı bilenlerin sa­yısı çoğalmıştır. Ticaretle uğraşan, bilhas­sa ülkeler arası ticaret yapan Mekkeli-ler'de okur yazar sayısı Medineliler'e gö­re daha yüksekti. Nitekim kırk kadar va­hiy kâtibinin çoğu Mekkeli'dir. Resûl-i Ek­rem, Medine'de okuma yazma bilen sa-hâbîleri yazı öğretmeleri için görevlendir­miştir. Abdullah b. Saîd b. Âs, Ubâde b. Sâmit [[181]](#footnote-181)[663] ve Hafsa bint Ömer [[182]](#footnote-182)[664] bu maksatla görevlendirilenler ara­sında yer alır. Nazil olan âyetlerin Mekke döneminin ilk yıllarından itibaren yazıldı­ğına dair bizzat Kur'an'da [[183]](#footnote-183)[665] hadis kaynaklarında [[184]](#footnote-184)[666] ve ta­rih kitaplarında bilgiler bulunmaktadır. Müslümanların sayıca az olduğu ilk bir­kaç yılda vahyin yazdırılmamış olabileceği düşünülse bile bu bir mahzur teşkil et­memiştir. Çünkü bu dönemde inen sûre­ler, gerek çok kısa olmaları gerekse üslûp özellikleri dolayısıyla Resûl-i Ekrem ve sa-hâbîler tarafından kolayca ezberlenmek­te ve okunmaktaydı. Vahyin erken dönem­lerden itibaren yazıldığına dair en önem­li delillerden biri Hz. Ömer'in müslüman olması hadisesidir. Ömer, kız kardeşi ve eniştesi yazılı bir metin üzerinden Tâhâ sûresini okumakta iken onların yanına girmiş, okudukları metni istemiş ve gu-sül abdesti aldıktan sonra bunu okumuş­tur.[[185]](#footnote-185)[667]

Hz. Peygamber tarafından görevlendi­rilen vahiy kâtipleri nazil olan âyetleri mevcut malzemeler üzerine yazıyorlardı.[[186]](#footnote-186)[668] Bu malze­meler çok çeşitli olup en meşhurları deve­lerin kürek ve kaburga kemikleri (azm). tabaklanmış deri parçaları (edîm), yaprak taşlar (lihaf). hurma dallarının uygun yer­leri (asib), seramik parçaları (hazef), tahta (kateb). parşömen (rakk) ve papirüslerdir.[[187]](#footnote-187)[669] Yazılan metinlerin Resûl-i Ekrem'in veya vahiy kâtiplerinin yanında muhafaza edildiği konusunda farklı görüşler bulun­makla birlikte Resûlullah'ın, yazıya geçirilen vahyin başka kişilerce de yazılıp Öğ­renilmesi için vahiy kâtiplerinin yanında kalmasına izin verdiği anlaşılmaktadır.[[188]](#footnote-188)[670]

Kur'an âyetlerinin Hz. Peygamber'in sağlığında bir araya getirilerek kitap şek­lini aldığına dair bir bilgi bulunmamakta­dır. O dönemde Kur'an'ın iki kapak arası­na alınmamasının asıl sebebi Resûlullah hayatta olduğundan vahyin ne zaman ke­sileceğinin bilinmemesidir. Ancak rama­zan aylarında Resûl-i Ekrem ile Cebrail'in o güne kadar inen âyetleri birbirlerine karşılıklı olarak okumaları (arza) uygula­masından [[189]](#footnote-189)[671] Kur'an'ın bir kitap şeklini alma yolunda olduğu anlaşılmaktadır. Bazı rivayetlerde Zeyd b. Sabit ile Übey b. Kâ'b gibi sahâbîlerin bu okumaları yakından takip et­tikleri belirtilmektedir.[[190]](#footnote-190)[672] Özellikle Resûl-i Ekrem'in vefat ettiği yılın ramazan ayındaki son okuyuş karşılıklı olarak ikişer defa gerçek­leşmiş, böylece mushaf ortaya çıkmıştır.[[191]](#footnote-191)[673] Hz. Peygam­ber'in sağlığında Kur'an'ın tamamını ez­berleyenlerin sayısı konusunda farklı riva­yetler vardır. Enes b. Mâlik'ten gelen bir rivayette bunların dört veya beş kişi oldu­ğu ifade edilmişse de diğer rivayetlerden bu sayının onu aştığı anlaşılmaktadır.[[192]](#footnote-192)[674]

Son okumada tertibi belirlenen ve pek çok sahâbî tarafından bu son şekliyle ya­zılıp ezberlenen Kur'an okunmaya devam ederken Yemâme savaşı ile diğer bazı sa­vaşlarda hafız sahâbîlerden bir kısmının şehid olması [[193]](#footnote-193)[675] Hz. Ömer'i telâşlandırarak harekete geçirmiştir. Buhârî'nin ei-Cdmi'u'ş-şa-Mh'inde uzun uzadıya anlatıldığına göre Kur'an'ın toplanması (cem) fikrini Halife Ebû Bekir'e açan Ömer bu hususta onu ikna etmiş, Hz. Ebû Bekir de bu görevi Zeyd b. Sâbit'e vermiştir. Yapılan duyu­ruyla, yanlarında yazılı Kur'an nüshaları ve parçalan olanların bu metinlerin Kur­'an âyetleri olduğuna dair iki şahitle bir­likte görevli heyete başvurmaları isten­miştir. Zeyd ve diğer heyet üyeleri son okumayı da dikkate alarak ashabın getir­diği yazılı metinleri kontrol etmiş ve yaz­mışlardır. Tevbe sûresinin son iki âyetiyle (9/128-129) Ahzâb sûresinin 23. âyeti sadece Huzeyme b. Sabit el-Ensârî'de bu­lunmuş, Hz. Peygamber'in onun şahitli­ğini iki kişinin şahitliğine denk tutması dolayısıyla yalnız bu âyetler tek şahitle kabul edilmiştir.[[194]](#footnote-194)[676] Ancak Tevbe süresindeki bu iki âyetin son inen âyetlerden olması sebebiyle hafızalarda taze olduğundan diğer sahâbîler bu âyetlerin varlığını ez-berleriyle desteklemişlerdir. Böylece Kur­'an yazılı malzeme ve ezber yardımıyla eksiksiz olarak toplanmış ve Hz. Ebû Be­kir'e teslim edilmiştir. İki kapak arasın­daki bu derlemeye "mushaf" adı verilmiş, bu kitap Ebû Bekir'den sonra Ömer'e, onun vefat ile kızı ve aynı zamanda Re-sûlullah'm eşi olan Hafsa'ya intikal et­miştir.[[195]](#footnote-195)[677] Hz. Ebû Bekir'in talimatıyla cemedi-len Kur'an başta Hz. Ömer ve Ali olmak üzere bütün sahabenin onayını almış (icmâ), kimseden bir itiraz gelmemiştir.[[196]](#footnote-196)[678] Resûlullah'ın vefatından sonra Hz. Ali'­nin evinden çıkmayıp Kur'an'ı şahsî gay­retiyle cemetmesi farklı şekilde yo-rumlanmışsa da Ebû Bekir tarafından gerçekleştirilen çalışmayı Hz. Ali'nin takdirle karşıladığı bilinmekte[[197]](#footnote-197)[679] Şia'­nın mutedil kolları da Hz. Ebû Bekir zamanında cemedilen Kur'an'la Resûl-i Ekrem'e inen metin arasında fark bulun­madığına inanmaktadır.[[198]](#footnote-198)[680] Hz. Ebû Bekir'in bu mushafı tedbir olarak muhafaza edilmiş, sahâbîler de kendi nüshalarına ve ezberlerine göre okuyuşlarını sürdürmüşlerdir. Ancak Re­sûlullah'ın hayatının sonlarına doğru olu­şan tertibe göre ezberler yapıldığı ve ba­zı şahsî nüshaların meydana getirildiği muhakkaktır.

Hz. Ömer ve Osman devrinde artanfe-tihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında Araplar'ın dışındaki müslümanlar, kendi bölgelerinde meşhur olan sahâbînin mus-haf ve kıraatiyle Kur'an'ı öğrenip okuyor, muhtemelen bu mushaflardan kendileri İçin özel nüshalar çıkarıyorlardı. Bu uygu­lama devam ederken "yedi harf" ruhsa­tına ve Arap dilinin yapısına bağlı olarak ortaya çıkan bazı kıraat farklılıklarını doğ­ru biçimde değerlendiremeyenler bunu önemli bir ihtilâf sebebi olarak gördüler ve ciddi tartışmalar başlattılar.[[199]](#footnote-199)[681] Buhârî'nin Enes b. Mâlik'ten naklettiği rivayete göre Azer­baycan ve Ermenistan fethine katılan ordunun kumandanı Huzeyfe b. Yemân, Suriyeli ve Iraklı askerler arasındaki kıra­at ihtilâfını görünce endişelendi; Halife Osman'ın yanına gelerek konuya bir çö­züm bulmasını teklif etti. Muhtemelen başka şikâyet ve ihtilâfları da göz önün­de bulunduran Osman [[200]](#footnote-200)[682] Hafsa'nın elindeki Ebû Bekir mus-hafını çoğaltarak belli başlı merkezlere göndermeye karar verdi. İstinsah ve ço­ğaltma işi için başkanlığını yine Zeyd b. Sâbit'in yaptığı Abdullah b. Zübeyr, Saîd b. Âs ve Abdurrahman b. Haris b. Hi-şâm'dan oluşan bir heyeti görevlendirip yazımda ihtilâfa düştüklerinde Kur'an'ın nazil olduğu Kureyş lehçesini esas alma­larını emretti. Yardımcılarla birlikte üyelerinin sayısı on ikiye ulaşan heyet çalış­malarını başarıyla tamamladı ve orijinal nüsha Hafsa'ya iade edildi. 25-30 (646-651) yıllan arasında gerçekleştirilen bu çalışma sonunda [[201]](#footnote-201)[683] çoğaltılan yedi (veya dört, beş, sekiz) Kur'an nüshası birer kâri ile birlikte Mek­ke, Küfe, Basra, Şam, Yemen ve Bah­reyn'e gönderilmiş, bir nüsha da Medi­ne'de bırakılmıştır.[[202]](#footnote-202)[684] Hz. Osman bunların dışında yazıl­mış Kur'an sayfalarının ve özel mushaf-ların imha edilmesini emretmiştir.[[203]](#footnote-203)[685] Kur'an'ın çoğaltılmasında esas alınan önemli iki husustan biri sûrelerin sıralamasının son okuyuşta ortaya konan şekle göre yapıl­ması, diğeri ise değişik okuyuşlara mü­sait olan lehçe farklılıklarının terkedile-rek Kureyş lehçesinin esas alınmasıdır.[[204]](#footnote-204)[686]

Hz. Osman'ın mushafı çoğaltma işine ashap ve tabiînden karşı çıkan olmamış­tır. Abdullah b. Mes'ûd ile ilgili olarak zik­redilen rivayete göre İbn Mes'ûd, yapılan işten ziyade heyetin başkanlığına Zeyd b. Sâbit'in getirilmesini uygun görmemiş, fakat daha sonra Hz. Osman'ın uygula­masına tâbi olmuştur.[[205]](#footnote-205)[687] Bazı Şiî gruplarının kanaatlerinin aksine Hz. Ali de Halife Osman'ın yaptığı İşi onaylamış ve savunmuştur.[[206]](#footnote-206)[688] Çoğaltılarak çeşitli beldelere gönderilen Kur'an nüs­haları büyük kabul görmüş. Kur'an öğre­timi bu nüshalara göre yapılmış, bazı Kur'an nüshalanyla kıraatlerde yer alan ve resmî mushaf hattına uymayan yedi harf ruhsatına bağlı okuyuşlar şâz kıraat­ler olarak nitelendirilip terkedilmiştir.

Ancak bu mushaflara rağmen zaman zaman okuma güçlükleri ve ciddi okuma yanlışları da olmuştur. Bunun temel se­bebi Hz. Osman'ın mushaflarında nokta­ların ve harekelemenin bulunmayışıydı. Bu meseleyi çözmek için ilk harekete ge­çen yönetici. Halife Abdülmelik b. Mer-vân'ın Irak valisi Ziyâd b. Ebîh olmuştur. Ziyâd, Ebü'l-Esved ed-Düelî'den yanlış okumaların önlenmesi için çare bulması­nı istemiştir. O da emrine verilen bir kâ­tiple birlikte mushafı baştan sona kadar harekelemiş, fetha için harfin üstüne kır­mızı mürekkeple bir nokta, esre için altına bir nokta, ötre için önüne bir nokta koy­durmuş, tenvin ise iki nokta ile gösteril­miştir.[[207]](#footnote-207)[689] Kur'an'ın harekelenmesi büyük ölçüde okuma kolaylığı getirmişse de yanlışların tam olarak önüne geçileme­miştir. Çünkü Arap dilini ve Kur'an'ı yeni öğrenenlerin benzer harfleri birbirinden ayırmadaki güçlükleri devam etmiştir. İrak Valisi Haccâc, buna çözüm bulmak üzere İbn Ya'mer ve Nasr b. Âsım'ı görev­lendirmiş, onlar da Ebü'l-Esved'den öğ­rendikleri noktalama işaretlerini Kur'an'a uygulamışlardır. Bu şekilde yazılan mus-haflar İslâm âlemine hızlı bir biçimde ya­yılmıştır.[[208]](#footnote-208)[690] Halîl b. Ahmed ise günümüzde kullanılan ha­rekeleri ve diğer noktalama işaretlerini geliştirerek bu çalışmalara son şeklini vermiştir.[[209]](#footnote-209)[691]

**III. Tertibi**

Kur'ân-ı Kerim âyetlerden ve değişik sayılarda âyetlerin yer aldığı sûrelerden oluşur. Bazı âyetler özel adlarla anılmış olup bunların en meşhuru Âyetü'l-kürsî'-dir.[[210]](#footnote-210)[692] Deyn âyeti, ribâ âye­ti, kumar âyeti gibi adlandırmalar ise da­ha çok âyetin konusuyla ilgilidir. Mekke döneminde nazil olan âyetlerde terim an­lamıyla âyet ve sûre kelimeleri geçmekte­dir.[[211]](#footnote-211)[693] Meselâ müşriklere meydan okunurken Kur'an'dakine ben­zer bir sûrenin getirilmesi İstenir.[[212]](#footnote-212)[694] Buradan anlaşıldığı kadarıyla Kur-'an vahyine ait bölümlerin âyet ve sûre şeklinde belirlenmesi risâletin ilk yılların­da olmuştur. Hz. Osman'ın mushaflarına göre Kur'an'da 114 sûre bulunmaktadır. Tevbe sûresi dışındaki bütün sûrelerin başında besmele mevcuttur. Tevbe'nin başında besmelenin bulunmamasıyla il­gili olarak bu sûrenin Enfâl'in devamı ol­duğu yolunda rivayetler varsa da daha tutarlı olan görüş, Tevbe sûresinin müş­rik ve kâfirlere ültimatomla başladığın­dan eman bildiren besmelenin bu ültima­tomla çelişeceği şeklindedir. İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b gibi bazı sahâbîlerin şahsî mushaflarında Fatiha. Felakve Nâs sû­relerinin bulunmaması, bazilannkinde ise kunut dualarının yer alması, özellikle müsteşrikler tarafından değişik yorumla­rın yapılmasına yol açmışsa da bu mus-haflar ilgili kişilerin kendi tasarruflarına

dayalı olup üzerlerine hüküm bina edecek ilmî değerleri yoktur. Kur'an'ın en kısa sû­releri üçer âyetlik Asr, Kevser ve Nasr, en uzun sûresi 286 âyetten meydana gelen Bakara'dır.

Âyet ve sûrelerin Hz. Osman'ın mus-haflarındaki tertibi konusunda bazı kü­çük ihtilâflar vardır. Âyetlerin sûreler içe­risindeki tertibinin Hz. Peygamber'e ait bir tasarruf olduğu ve bu tasarrufu Ceb­rail'in isteği doğrultusunda yaptığı yö­nündeki hadise dayanan âlimler [[213]](#footnote-213)[695] âyetlerin tertibinin vahye da­yalı (tevkifi) bulunduğu hususunda fikir birliği içindedir.[[214]](#footnote-214)[696] Bazı sûrelerdeki, öncesi ve sonrası İle ir­tibatı kesik olduğu iddia edilen âyetlerin varlığı gerekçe gösterilerek âyetlerin ter­tibinde bazı ictihad hataları bulunduğu özellikle Batılı ilim adamları tarafından ileri sürülmüşse de bu yaklaşım büyük öl­çüde âyetler arası ilişki konusundaki indî görüşlere dayandığı için bir değer taşıma­maktadır. Bu âyetlerin bir kısmı, nüzulü Mekke'de tamamlanan ve Hz. Peygam­ber tarafından neredeyse yirmi yıla yakın bir süre okunan sûrelerde [[215]](#footnote-215)[697] yer aldığından bunların sûre içindeki yeri konusunda hata ihti­mali yoktur. Âyetlerin tertibine dair en önemli delil, Kur'an'ın Cebrail ile Resûl-i Ekrem arasında karşılıklı okunmasıdır. Zira içinde belli bir tertip bulunmayan metnin karşılıklı okunması ve takibi dü­şünülemez. Halbuki bu okuma her yıl ya­pılmış ve namazlarda bu tertip üzere okunmuştur. Hz. Osman'ın Kur'an'ı is­tinsah ve teksir ettirmesine kadar geçen on beş yıllık süre içerisinde namazlarda ve Kur'an'ı ezberleme çalışmalarında Hz. Peygamberin vefatından önce belli olan tertip esas alınmış, sahabe arasın­da bu konuyla ilgili herhangi bir ihtilâfın olduğuna dair kaynaklarda bir bilgiye rastlanmamıştır.[[216]](#footnote-216)[698]

**Bibliyografya :**

Cevheri, eş-$thâlı, "kr'e" md.; Râgıb el-İsfa-hânî. et-Müfredât, "kr3e" md.; M. F. Abdülbâfc. el-Mu'cem, "âyet", "sûre" md.leri; Müsned.l, 57, 279, 389; II, 222, 325; [11, 12, 21, 39, 65, 108, 113; IV, 107, 129, 161; V, 117, 134, 185, 215; VI, 158, 163, 232, 372; Dârimî, "Rü'yâ", 12; Buharı. "Bed'ü'l-vahy", 1-5, "Becfü'1-balk", 6-7, "Tefsîr", 22/3, 33/3, 74, 96, "FezâMlü'l-Kufân", 1-4,6-7, 14,"Cihâd", 129, "ttikâf". 17,"Menâkıb",25,"Ahkâm". 37, "Tevbe", 20; Müslim, "îmân", 1, 73, 161, 252, "Fezâ'il", 23, 50, "Fezâ'iliTş-şahâbe", 98, 99, "İmâre", 24/ 92-94, "Zühd", 16/72, "Mesâcid", 166, 167, "Tefsîr", 2, 21, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 42, 46; İbn Mâce, "îkâmetü'ş-şalât", 178, "Tıcârât",2, "Ci-hâd",45;EbûDâvûd,'Tıb", 18, "Şalât". 2, 126; Tirmizî. "Tefsîr", 10,48;Nesâî, "Şıyâm", 2; İbn Hişâm, es-Sîretâ'n-nebeoiyye[nşv. Ömer Ab-düsselâm Tedmürî), Beyrut 1410/1990,1, 263-269, 370-373; İbn Sa'd. et-Tabakât, I. 194-195; İbn Ebû Şeybe, et-Muşannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût). Beyrut 1409/1989, VI, 148;Taberî, Câ-mi'u'l-beyân, Kahire 1388/1968, i, 42-43; İbn Ebû Dâvûd, Kİtâbü'l-MeşâhiftnşT. A. leffery), Ka­hire 1355/1936, s. 6, 8, 10, 21-22, 30-31, 165-184; İbnü'n-Nedîm, el-Fİhrist (Teceddüd), s. 45-47; Ebû Abdullah es-Sayrafi. Nüketü'l-lnüşâr li-nakli'l-Kur\* ân U't-İmâm el-Bâkıllânt (nşr. M. Zaglûl Sellâm), İskenderiye, ts. (Münşeâtü'l-maârif). s. 355-374; Hâkim, el-Müstedrek, II, 225; Mekkî b. Ebû Tâlib, el-ibâne (nşr. Muhyid-din Ramazan), Dımaşk 1399/1979,3.48-49,52; Dânî, et-Teysîr(nşT. O. Pretzl), İstanbul 1930, s. 79; a.mlf.. el-Mukni' (nşr. M. Sâdık Kamhâvî), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye), s. 14-15, 17-19, 124;a.mlf.,e/-Mu/ifcem/îfia(c-ti'l-meşâhif {nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1379/ 1960, s. 3, 6-7; Mâverdî, en-Nüket ue'l-'uyûn (nşr. Hıdır Muhammed Hıdır), Kuveyt 1402/ 1982,1, 34-35; a.e.(nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm). Beyrut 1412/1992, I, 23; Bey-haki, Menâkıbü'ş-Şâfi'î(nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1391/1971, 1,277; İbn Atıyyeel-Endelüsî, el-Muharrerü'{-veciz, Muhammediye 1403/1982,1, 45; Ebû Şâme el-Makdisî. et-Mür-şidü'l-uecîz {nşr. Tayyar Altı kulaç), Ankara 1406/ 1986, s. 44; İbnû'z-Zübeyr es-Sekafî, el-Burhân fi tertibi süueri'l-Kur'ân (nşr. Muhammed Şa'-bânî),Muhammediye 1410/1990, s. 183;Zehebî. A'lâmü'n-nübelâ", I, 487-488; Zerkeşî, el-Bur-hânfitu.lûmi'l-Kur'ân(n%ı, Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr). Beyrut 1415/1994, I, 281, 298-300, 328, 329, 331, 333, 334-337, 345, 349-350, 370-373, 374; Heysemî, Mecma'u'z-zeuâ'id. I, 152; VII, 177; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 414; Süyûtî, e/-/(ıicân(Bugâ), I, 33, 76-83, 87-91, 129-138, 159-164, 167-171,185-190, 197-205, 209-218,222-228; a.mlf., Tertîbü suueri't-#ur5ân (nşr Seyyidel-Cümeylî). Beyrut 1986, s. 31-36; Şevkânî. /rsâdü'i-/ühü7(nşr. Ebû Mus-'ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 62; Elmalıh. Hak Dini, 1, 7, 996; VIII, 5943-5944; A. Jeffery, The Foreign Vocabutary of the Qur'ân, Baroda 1938, s. 233-234; Osman Keskioğlu, Kur'ân Tarihi. İstanbul 1953, s. 161 -162; M. Tâ-hirb. Âşûr, Tefsîrü't-tahrîr oe't-tenu'tr, (baskı ye­ri ve tarihi yok] (Dârü't-Tûnisiyye li'n-rıeşr), 1,72; M. Zâhİd el-Kevseri, Makâlât, Kahire 1388/ 1968, s. 5-6; W. Montgomery Watt. Bell'slntro-duction to the Qur'ân, Edinburgh 1970, s. 136-137; Hamîdullah. İslâm Peygamberi, I, 77-84; a.mlf., Kur'ân-t Kerîm Tarihi (trc. Salih Tuğ). İs­tanbul 1993, s. 43; Ganim Kaddûrî el-Hamed. Resmü'i-muşhaf, Bağdad 1402/1982, s. 496, 540; M. Hüseyin Tabâtabâî. İslâm'da Kur'ân (trc. Ahmet Erdinç). İstanbul 1988, s. 130-133; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe. el-Med-halli-dirâseti't-Kur'âni'l-Kerîm, Kahire 1412/ 1992, s. 58; Şaban Karataş. Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'ân Tarihi, İstanbul 1996, s. 55-71,221 -228; Süleyman Ateş, Kur'ân Ansik­lopedisi, İstanbul, ts. (Kuram yayını). XII, 104-105; Abdurrahman Çetin, "Kur'an'a Göre Kur­'an'ın İsim ve Sıfatlan", ÜÛ İlahiyat Fakülte­si Dergisi, V, Bursa 1993, s. 67-103; F. Buhl, "Kur'an", /A.VI, 995; A.T. Welch."al-Kur>ân", £P(İng.), V, 400. Abdülhamit Birışık

**IV. Mahiyeti**

Kur'ân-ı Kerîm "Allah kelâmı" olarak ta­nımlanır. Kelâm anlamlı sözü ifade ettiği için bir muhataba yönelik olmayı (hitap) içermektedir. Yönelik olma bizzat Allah tarafından "nüden" ve "beyyinât" keli­meleriyle açıklanmıştır.[[217]](#footnote-217)[699] Kur'an'ın muhtevası bu yönelmişlikle ir­tibatlı olarak muhtelif şekillerde tasnif edilmekle birlikte ana hatlarıyla "haber" ve "inşâ" kısımlarına ayrılmaktadır. Ha­ber esas itibariyle bizzat Allah'ın isimleri ve sıfatlan, âhiret ahvâli, kıssalar ve kevnî olanın beyanı olarak gerçekleşirken hida­yet daha çok neyin nasıl yapılması gerek­tiğini, yani olması gerekeni ifade etmek­tedir. Bu çerçevede Kur'an'da "her şey"in bilgisi bulunmaktadır.[[218]](#footnote-218)[700] Buradaki "her şey" cüzî olanı değil esas itibariyle küllî olanı belirtmek­tedir. Bu bilgi, bir yönüyle mevcudu ken­di var oluşu içerisinde [[219]](#footnote-219)[701] kavramayı anlatırken diğer yönüyle insan­ların fiilleriyle ilgili hükümleri, yani onla­rın neleri yapması ve nelerden uzak dur­ması gerektiği konusunda onlara yol gös­terme anlamında bir hidayeti ifade et­mektedir.

Kur'an'a muhatap olan insanlar, onu başından itibaren Hz. Peygamber'in ken­dilerine tebliğ ettiği ve onlara ulaştığı ha­liyle kavramış ve öylece kabul etmiştir. Bu kavrayış ve kabul müslümanın sağ duyu­sunun esasını oluşturduğundan bu sağ duyuya dayanan yaklaşımı temsil eden fıkhın Kur'ân tanımı bu zemin üzerinde oluşmuş ve devam etmiştir. Bundan do­layı klasik fıkıh usulü eserlerinde Kur'ân-ı Kerîm'i tanımlayanlar onu daha çok feno-menolojik bir şekilde, yani İnsanlara ulaş­mış ilâhî bir kelâm olması cihetinden ele alırlar. Üsmendî ve Alâeddin es-Semer-kandî gibi bazı usul âlimleri Kur'an'ı ta­nımlama ihtiyacı duymadıkları gibi tanım­layanlar da onu kendilerine ulaştığı ha­liyle tarif etmişlerdir. Klasik hale gelmiş olan bir tanımda Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber'e inzal edildiği, kendi başına bir mucize olduğu, mushaflara yazıldığı, hafızalarda korunduğu, okunması ile iba­det edildiği ve tevâtüren nakledildiği be­lirtilir. Tanımda zikredilen unsurlardan özellikle ilk ikisi Resûl-i Ekrem dönemi söz konusu olduğunda tayin edici olarak kabul edilmekle birlikte hafızalarda sak­lanması ve tevâtüren nakledilmesi daha sonra yaşayanlar açısından belirleyici ek unsurlar olarak kabul edilmektedir. Diğer taraftan okunması İle ibadet edilmesinin zikredilmesi, onun müslümanın hayatın­daki merkezî yerini ifade etmesi açısın­dan Önem taşımaktadır. Fukahanın üze­rinde durduğu diğer bir husus da Kur-'an'ın "lisanî" oluşudur. Bundan dolayı Kur'an'ın ne olduğu sorusu cevaplandırı­lırken onun nazım ve mâna olduğunun zikredilmesi aynı zamanda lisanî olanın bütün özelliklerini taşıdığını ifade etmek­tedir. Bütün bu unsurlar, Kur'ân-ı Kerîm ile fert ve toplum arasındaki irtibatı müs­lümanın sağ duyusu üzerinden kurma ve muhafaza etme açısından belirleyici bir öneme sahip olagelmiştir.[[220]](#footnote-220)[702]

Kelâmcılar Kur'ân-ı Kerîm'i onun Allah kelâmı olması cihetinden söz konusu ederler. Bu kelâmın Allah'a İzafeten kelâm olması onun insan üstü kaynağını gösterir. Kur'an'ın mahiyetiyle ilgili hu­suslar kelâm kitaplarında Allah'ın sıfat­larından kelâm sıfatına dair konular in­celenirken ele alınmaktadır. Yani kelâm ilminde Kur'an'ın mahiyeti hakkındaki tartışmalar, esas itibariyle doğrudan doğ­ruya Kur'ân hakkında olmayıp Allah'ın sıfatlarıyla ilgilidir ve bu tartışmalarda esas noktayı tevhid meselesi teşkil etmekte­dir. Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerîm'in mah­lûk olup olmadığına dair görüş ayrılıkları onun geçerliliğine dair tartışmaların bir neticesi olmayıp Allah'ın sıfatlarının ma­hiyetiyle ilgili tartışmaların bir parçasıdır. Allah'ın sıfatlarına dair görüş ayrılıkları her ne kadar 11. (Vlll.) yüzyılın İkinci yarı­sından itibaren ortaya çıkmışsa da tartış­manın kaynağını, hıristiyanların Hz. îsâ'-nın "Allah'ın kelimesi" olduğunu belirten ifadeyi onu ilâhlaştırmanın bir gerekçesi olarak kullanmaları oluşturmaktadır. Ni­tekim hıristiyanların teslisi temellendirirken bunları zâttan ayrı bir tür sıfat olarak göstermeye meyletmeleri, müslümanla-rın bir kısmını bu konuda daha hassas bir tavır benimsemeye sevketmiştir. Bu çer­çevede Allah'ın diğer sıfatları gibi kelâm sıfatının da kadîm olmadığı, zâtından ayrı bir sıfat olarak kabul edilemeyeceği, bundan dolayı Kur'an'ın Allah kelâmı ol­makla birlikte hadis, dolayısıyla mahlûk olması gerektiği tezini savunmuşlardır. Bu görüşü benimseyen sınırlı bir grup İs­lâm dünyasında V. (Xi.) yüzyıla kadar var­lığını devam ettirmiş olsa da bu yüzyıl­dan sonra Allah'ın sıfatlarının zâtının ne aynı ne de gayri, ancak zâtı ile kâim ezelî ve ebedî sıfatlar olduğu üzerinde genel bir ittifak sağlanmıştır. Bu ittifak, önce­den bilinmediği halde sonradan oluştu­rulmuş bir uzlaşma olmayıp genellikle kabul edilmiş olan telakki üzerinde bazı âlimler tarafından tevhide yapılan vur­gudan dolayı dile getirilen ihtirazı kayıt­ların ortadan kaldırılması şeklinde ger­çekleşmiştir. Bu anlamda tartışmalar Kur'an'ın geçerliliği ve Allah'ın sıfatları­nın varlığı hakkında olmayıp daha çok fel­sefî açıdan genelde sıfatların ve özel ola­rak kelâm sıfatının nasıl anlaşılacağı ko­nusunda meydana gelmiştir.[[221]](#footnote-221)[703]

Kur'an'ın mahiyetiyle ilgili müzakere­ler, varlık ve değer konusundaki ontolojik bir tavra bağlı olarak anlam kazan­maktadır. Bu tavırda hareket noktasınıvarlığın ve değerin Allah'la bağlantılı bi­çimde anlaşılabileceği ilkesi teşkil eder. Kelâm ve akaid kitaplarında Cenâb-ı Hakk'ın sübûtî sıfatlan ele alınırken O'nun kelâm sıfatı ifade edildikten sonra hemen tekvin sıfatı zikredilir. Tekvin, Al­lah'ın mevcut olan her şeyi yarattığını be­lirtirken bu da "kün" emriyle irtibatlı ola­rak açıklanır. Bunun anlamı mevcudatın varlığını bir kelâmdan yani "kün" emrin­den almasıdır. Diğer taraftan ahlâkî de­ğerlerin de kaynağı ilâhî hitaptır ve bu hitabı en açık şekilde emir ve nehiyler temsil eder. Buna göre ilâhî emir tekvinî ve teklifi olmak üzere iki kısma ayrılmak­tadır. Yaratma ifade eden "kün" emriyle ortaya çıkan varlıkların toplamına "kâinat" veya "kem" denilmektedir. İnsanın yaşa­dığı hayatta tâbi olacağı esasları içinde taşıyan kelâmına ise "teklif adı verilmek­tedir ki teklifi emir Kur'an'a tekabül et­mektedir.[[222]](#footnote-222)[704] Yine buna bağlı olarak Allah'ın âyetleri kevnî ve lisanî olarak ikiye ayrılmaktadır. Böylece olan ve olması gereken birbirin­den tefrik edilip kaynak olarak Allah'a götürülmekte, insana düşen vazife ise olanla olması gerekeni kendi hayatında birleştirerek Allah'ın emrini tamamla­mak olmaktadır. Allah'ın emrini hayatlarında tamamlayan, yani olması gerektiği gibi olan insanlar başta Hz. Muhammed olmak üzere peygamberlerdir.

Klasik literatürde Kur'an'ın mahiyeti üzerinde gelişen söylem buradan hare­ketle biri fenomenolojik, diğeri özsel ol­mak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Klasik mantıkta bu iki yaklaşım şekline dayalı olarak yapılan tanımlara "had" ve "resm" denilmektedir. Buna göre kelâmcıların tarifi Kur'an'ın haddi olurken fakihlerin yaptığı tanım resm olmaktadır.[[223]](#footnote-223)[705] Bu iki söylem bir ve aynı şey hakkın­da gelişmiş olmakla birlikte onu iki ayrı cihetten ele almaktadır. Fukahanın yak­laşımı Kur'an'ın insanlara ulaştığı ve on­lara gözüktüğü halini dikkate alırken kelâmcılarınki onun daha çok Allah ile olan irtibatını vurgulamaktadır. Bu anlamda Kur'an. Allah'ın ses ve harflerden bağım­sız olarak zâtı ile kâim olan nefsî kelâmı­dır ve mânalardan ibarettir. Bu açıdan Kur'an'ın mahlûk olduğundan bahsetmek anlamlı değildir. İkinci tanım ise (resm) bu tarifi dikkate almakla birlikte esas itiba­riyle insanlara ulaştığı haliyle Kur'an'ı ifa­de etmektedir. Buna göre Kur'an nazım ve mânadır. Mâna her halde esas olmakla beraber bu mâna sadece bir nazım İçeri­sinde insana ulaştığı için nazım da insanlara ulaştığı haliyle Kur'an'ın aslî bir un­suru olmaktadır. Bunlar her insana ayrı ayrı değil önce Hz. Peygamber'e bildiril­miş ve onun tebliğiyle diğer insanlar on­dan haberdar olabilmiştir. Nazım ve mâ­na bir taraftan hafızların zihninde, diğer taraftan mushafların sayfalarında tevâ-türen nakledilmiştir. Bu nakilde tayin edici olan etken Kur'an'ın okunmasının aynı zamanda bir ibadet olmasıdır. Kur-'an'ın ezberlenerek nakledilmesinin nor­matif esasını onu okumanın ibadet olma­sı teşkil etmektedir. Diğer taraftan Kur­'an'ın sadece okunmayıp aynı zamanda dinlenmesi onun naklinin önemli bir ta­şıyıcı unsuru olmuştur.

İnsanlara ulaştığı haliyle Kur'ân-ı Ke-rîm'in Arapça olması, bir taraftan tabii bir dille ve o dilin kuralları içinde ifade edildiğini gösterirken diğer taraftan bu­nun ötesinde lisanî olanın bütün özellik­lerini üzerinde taşıdığını ortaya koymak­tadır. Bu husus onun anlaşılabilirliğinin esasını teşkil etmektedir. Bu aynı zaman­da, Kur'an'ın mucize olması üzerinde du­rulurken tabii bir dilde mümkün olan en yüksek ifade gücüne sahip olmasını açıklamaya yönlendirmekte, bu çerçevede birçok ilme konu verirken aynı zamanda lisanın sahip olduğu zaman ve mekânın üstünde bulunarak değişmeden değiş­tirme imkânının da esasını oluşturmak­tadır.[[224]](#footnote-224)[706]

Kur'an'ın lisanî olması ve Arapça'nın imkânlarını mükemmel bir şekilde gös­termesi, onun tarih boyunca sürekli ha­yat içinde olmakla birlikte hep hayatın üs­tünde kalmasını ve zaman içerisinde top­lumsal hayatta ortaya çıkan değişiklikle­re rağmen aslî özelliğini, yani insanlığa hidayet rehberi olması işlevini muhafaza etmesini sağlamıştır. Bilhassa Kur'an'ın, muhataplarını hep geleceğe yönelik bir duruşa sevketmesi ve insanlara matuf bir talep ve davet olması, dolayısıyla inşâî olması onun mahiyetinin bir parçasıdır. Bu sebeple Kur'an'da bulunan ve sentaks veya gramer açısından ihbârî olan ifade­ler bile haber olma konusundaki iddia­dan vazgeçiİrmeksizin inşâî bir özellik ta­şımakta, bunun neticesinde Kur'an bir bütün olarak hem verdiği haberler açısın­dan hem de bu haberlerin içinde taşıdığı ahlâkî delâlet yönünden doğruyu (hak) ifade etmektedir. Onda bulunan ifadele­rin gerçekten olmuş bitmiş hadiselerle bir irtibatı bulunmakla birlikte, yani ger­çekte olmuş bitmiş hadiseler onun tara­fından dile getirilmiş olduğu halde Kur­'an'ın üslûbu onu herhangi bir döneme ve bazı şartlara has kılmaktan çıkarmak­tadır. Geçmişte ve gelecekte İnsanlığın ve her bir insanın varlık yapısı gereği karşı karşıya kalacağı durumları aydınlatacak bir ışık olma, kendisine tâbi olunduğunda ortaya çıkacak insan fiilleri ve bu fiillerin birbiriyle irtibatlanması neticesinde mey­dana gelecek "örf" adı verilen -ilimler ve müesseseler gibi- daha üst oluşumlara ilâhî bir renk verme imkânını kendi için­de taşımaktadır.[[225]](#footnote-225)[707]

Kur'an'ın önemli özelliklerinden ikisi onun okunması ve dinlenmesidir. Bu yön­den Kur'an'ın bilhassa namazda okunma­sı ve Kur'an okunduğunda dikkatle din­lenmesinin emredilmesi [[226]](#footnote-226)[708] onun müslümanlann hayatında edindiği tayin edici yerin esasını teşkil ettiği gibi Kur'an okuma ve dinleme müslüman ol­manın ayrılmaz bir parçası haline gelmiş­tir. Kur'an müslümanın hayatında sadece anlamı araştırılan sıradan bir mevzu, bir nesne, herhangi bir kitap değil kendisiy­le Müslümanlığını okuma ve dinleme iliş­kisi içinde sürdürdüğü bir hitaptır. Kur­'an'ın ahengi, Arapça bilmeyenleri bile etkileyecek bir sanat içerdiği için mucize olmasının önemli bir parçası sayılmıştır. Onun nazmının ve üslûbunun bazı özel­likleri yanında kendisine inanan ve uyan insanları ulaştırdığı yüksek ahlâk seviye­si mucize olmasının en önemli alâmeti olarak kabul edilmektedir.

**Bibliyografya :**

Bâkıllânî. l'câzû'l-Kur'ân(nşr. İmâdüddin Ah-med Haydar), Beyrut 1997, s. 31; İbn Hazm, el-//ı/câm (nşr. M. AhmedAbdülazîz), Kahire 1978, I, 107; Şemsüleimme es-Serahsî, el-üşûl (nşr. Ebü'l-Vefâel-Efgânî), Beyrut 1393/1973,1, 141, 279-282; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânû'l-uşûl (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 77-79; Üsmendî, Bezlü'n-na?ar fı'l-uşûl(nşr. M. Zeki Abdülber}, Kahire 1412/1992,s. 10; Ab-dülazîz el-Buhâri, Keş/ü 7-esrâr(nşr. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1994,1, 67, 262-264; Adudüddin eJ-Tcî, el-Meuâkıf, Beyrut, ts. (Alemü'l-kütüb). s. 293-296; İbn Ebü'l-İZ. Şerhu'(-fahâuiyye fı'l-cakideti's-Selefiyye (nşr Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire, ts. (Mekte-betüdârit-türâs), s.lO4-125;Teftâzânî,Şerhu7-Makâşıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, III, 143-163; a.mlf\. Şertıu't-Teluitı 'ate't-Taozth, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-İlmiy-ye), I, 26-29; İbn Melek, Şerhu Menâri'l-enoâr, İstanbul, ts. (Salah Bilici Kitabevi), s. 7-9; Kes-telî. Hâşiyetü'l-Kestelî ıatâ Şerhi't-'Akâ'id, İs­tanbul, ts. (Dârü't-tıbâatri-âmire), s. 87-96;Sü-yûtî, el-ltkân, Beyrut, ts, (Dârü'l-ma'rife), II, 97-107; TaşkÖprizâde, Miftâhu's-sa'ade (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1998, s. 856-861; İzmîrî, Hâ-şiye'atâ Mir'âtrt-uşût,İstanbui 1309,1,84-116; Ali Haydar Efendi, Üsûl-i Fıkıh Dersleri, İstanbul 1903,s.20-26. Tahsin Görgün

**V. Muhtevası**

Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in İlk muhatabı olan toplulukların çeşitli tavır ve davranışlarına, ihtiyaçlarına, olayların gelişimine vb. değişik hal ve şartlara gö­re farklı zamanlarda âyet veya sûre şek­linde nazil olduğundan, konu bütünlüğü oluşturacak şekilde bir sıra izlemediği gibi mevcut m ushafl ardaki sûrelerin bizzat Resûl-i Ekrem'in talimatıyla oluşan içeri­ğinin yanı sıra dizilişi de sistematik eser­lerde alışılageldiği biçimiyle bir yapı ar-zetmemekte, muhtevayı oluşturan konu­lar mushafın başından sonuna yayılmış bulunmaktadır. Bu tertip şekli, tekrarla­rın da katkısıyla Kur'an'ı okuyan veya din­leyenlerin aynı anda birden çok konuyu gözden geçirmeleri, bir defalık okumayla birçok irşad ve uyarıya muhatap olmala­rı, ayrıca Kur'an'ın bu örgüsüyle çeşitlilik arzeden kendi hayatları arasında para­lellik sezmeleri gibi yönlerden daha etki­leyici, eğitici ve yararlıysa da onun muh­tevasını müstakil konu başlıklarına ayıra­rak eksiksiz bir şekilde vermeyi güçleştir­mektedir. Nitekim bugüne kadar yapılan çalışmalarda Kur'an'ın muhtevası hakkın­da ancak sınırlı ve yaklaşık bilgiler verile­bilmiş; Kur'an'da yer alan konuların tes-biti, konu başlıklarının seçimi, bunların sayılan, muhtevaları, âyetlerin içerikleri­ne göre değişik konuiara dağıtımı gibi hu­suslarda birbirinden hayli farklı tercih ve tasnifler ortaya çıkmıştır. Bazı eserlerde Kur'an'ın muhtevası birkaç ana başlık al­tında toplanırken bazılarında yüzlerce ko­nu sıralanır. Meselâ İbn Cerîr et-Taberî Kur'an'ın muhtevasını tevhid, haberler ve kıssalar, diyânât [[227]](#footnote-227)[709] Zemahşerî Allah'ı lâyık olduğu şekliyle ta­nıtmak, ibadet, emir ve nehiy. va'd ve va-îd; Râzî ilâhiyyât, meâd, nübüvvât, kaza ve kader şeklinde tasnif eder.[[228]](#footnote-228)[710] Ebû Bekir İb-nü'I-Arabî, Kur'an'daki bilgileri tevhid, tezkir ve ahkâm diye üç ana konuda toplayarak bunları şöyle açıklamıştır: Tevhid yaratılmışlara dair bilgilerle Allah'ın isim­leri, sıfatları ve fiillerine ilişkin konulan kapsar. Tezkir ödüllendirme vaadi ve ce­zalandırma tehdidi, cennet ve cehennem, iç ve dış temizliğiyle ilgili konulardan olu­şur. Ahkâm yükümlülükler, faydalı ve za­rarlı şeylerin neler olduğu, emirler, nehiyler ve menduplar hakkındaki bilgileri içine alır. Aynı müellif Kur'an'da en fazla tezkire dair konuların yer aldığını belirtir. Fatiha sûresi Kur'an'daki itikad, ibadet ve ahlâktan oluşan ana konuları Öz olarak içerdiğinden "ümmü'l-kitâb" ve "ümmü'l-Kur'ân" olarak adlandırılmış. İhlâs sûresi özellikle tevhid konusunu özetlediği için Kur'an'ın üçte biri sayılmıştır.[[229]](#footnote-229)[711]

Kur'an'ın muhtevasına giren konuları, dinî ve dünyevî mahiyetteki bilgi ve mes­lek alanlarını da içine alacak şekilde ge­nişleterek yüzlerle ifade eden, hatta insan zihninin ulaştığı ve ulaşacağı her türlü bilginin en azından öz olarak yahut işaret yoluyla Kur'an'da yer aldığını ileri süren görüşler de vardır. Süyûtî, el-İt-kön'm "Kur'an'dan Çıkarılan İlimler" baş­lığını taşıyan kısmında [[230]](#footnote-230)[712] "Biz bu kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık [[231]](#footnote-231)[713] "Bu kitabı sana her şey için bir açıklama, bir hidayet ve rahmet kaynağı ve müslümanlar için bir müjde olarak indirdik" [[232]](#footnote-232)[714] mealin­deki âyetlerle Kur'an'ın muhtevasının ge­nişliğine işaret eden bir hadise ve İbn Mes'ûd, Mücâhid b. Cebr, Beyhakî, İmam Şâfıî gibi önde ge­len âlimlerin aynı yöndeki sözlerine daya­narak Kur'an'ın muhtevasını incelemeye çalışmıştır. Bu arada İbn Ebü'1-Fazl el-Mürsî'nin tefsirinden iktibasla fıkıh, usul, dil ve edebiyat, tarih, eğitim ve irşad, ta­savvuf gibi alanlarla meşgul olan çeşitli âlimlerin, Kur'an'ın kendi alanlarıyla ilgili muhtevasının genişliğine dikkat çeken görüş ve tesbitlerini aktarmış; tasavvuf erbabının fena, beka, huzur, havf, heybet, üns. vahşet, kabz gibi kavramları Kur­'an'dan aldıklarını ileri sürmüştür. Ayrıca Kur'an'da dinî muhtevanın yanında tıp. cedel, astronomi, hendese, cebir, gele­ceğe ait bilgiler gibi din dışı alanlara dair ilimlerin, hatta terzilik, demircilik, ipek­çilik, dokumacılık, çiftçilik, denizcilik, atı­cılık gibi çeşitli mesleklere dair temel bil­gilerin de bulunduğunu ifade etmiştir. Râgıb el-İsfahânî, Beyyine sûresinin Hz. Peygamber'le ilgili, "Allah tarafından gönderilen, tertemiz sayfaları okuyan bir elçi" mealindeki 2. âyetinden hareketle Kur'an'ın önceki kitapların "semere"le-rini kapsadığını söylemiştir.[[233]](#footnote-233)[715]

Özellikle XIX. yüzyıldan itibaren Kur-'an'ın muhtevası meselesi Theodor Nöl-deke. VVilliam Muir. Richard Bell, Regis Blachere, Jacques Jomier, Roger Arnaldez gibi müsteşriklerin, Fazlurrahman, Subhî es-Sâlih, Mehdî Bâzergân, Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe gibi İslâm âlim­lerinin ilgi alanlarından birini oluşturmuş, bu hususta farklı yöntem ve anlayışlara dayalı değişik tasnif şekilleri ortaya konul­muştur. Kur'an'm başlıca konularını ince­leyen eserler yanında Jule la Beaume'un Tafşîlü ûyâti'l-Kur'âni'l-hakîm,[[234]](#footnote-234)[716] Muham­med Fâris Berekât'ın el-Cömic li-mevâ-zici âyâti'î'Kur^ânİ'1'Kerîm (Dımaşk 1379/1959), Ömer Özsoy ve İlhami Güler'in Konularına Göre Kur'ân [[235]](#footnote-235)[717] (Ankara 1997) adlı çalışmaları gibi âyetlerin tamamını konu­larına göre tasnif eden eserler de yazıl­mıştır. Ayrıca Toshihiko Izutsu'nun Kur­'an'da Allah ve İnsan [[236]](#footnote-236)[718] Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar [[237]](#footnote-237)[719] isimli kitapları gibi itikad, ibadet, ahlâk, fıkıh, kıssalar vb. alanları ilgilendiren belli konuların incelendiği pek çok eser bulunmaktadır.

Başta Nöldeke olmak üzere şarkiyat­çıların ileri gelenleriyle bazı son dönem müslüman araştırmacılar nüzul sebeple­riyle ilgili rivayetler; çeşitli sûre ve âyetle­rin Kur'an'ın indiği dönemin farklı kesit-lerindeki içtimaî, siyasî, dinî vb. şartlarla irtibatı; Hz. Peygamber'in hayatı, kişiliği ve savaşları; âyetlerin uzunluğu ve kısa­lığı, üslûp farklılıkları gibi konulara dair bazı Ölçüler veren bilgilere dayanarak âyetlerin ve sûrelerin nüzul sıralarını tes-bit etmeye ve bu sırayı dikkate alarak Kur'an'ın muhtevası hakkında daha sağ­lıklı tesbitler yapmaya çalışmışlardır. Bu tür çalışmalardaki bilgilerin ortak nokta­larını dikkate alıp nüzul sürecini de göz Önünde tutarak Kur'ân-ı Kerîm'in muhte­vasını şöylece özetlemek mümkündür:

**A) Mekkî Sûreler.**

**1.** Mekke toplumunda katı bir putperestlik inancı ve kabile-ci, maddeci, hazcı bir ahlâk ve hayat an­layışı hâkim olduğu için bu dönemde na­zil olan sûrelerde ağırlıklı olarak Allah'ın birliğine, kudretine ve lütufkârlığına, âhi-ret gününe ve ba's, haşir, amellerin kar­şılığı gibi âhiret meselelerine dair âyetler­le insanlarda merhamet ve feragat duy­gularını geliştirmeyi, temel haklar bakı­mından insanlığın eşitliği fikrine dayalı bir ahlâk bilinci oluşturmayı hedefleyen âyetler geniş yer tutar. Bu sûrelerde ge­nellikle tevhid ve âhiret konuları hakkın­da insanın bizzat kendi oluşumundan, canlı ve cansız tabiattan ontolojik, kozmo­lojik ve psikolojik deliller gösterilir ve in­sanlar akıllarını kullanarak bunlardan ya­rarlanmaya çağrılır. İlk vahiylerden itiba­ren Kur'an'ın bütününde, gerek kozmik düzeni oluşturan varlık ve olaylar gerekse tarihte yaşanmış olanlar basit ve önem­siz şeyler olmayıp Allah'ın kudretine de­lâlet eden, O'nun birliğini ve yüce sıfatla­rını anlayıp kavramada insanların yarar­lanması gereken alâmetler, işaretler ola­rak gösterilmektedir. Bu arada gökler ve yer, güneş, ay ve yıldızlar, geceyle gün­düzün düzenli bir şekilde birbirini izle­mesi, bitkiler alemindeki yeşerme ve ge­lişme mucizesi gibi bizzat insan da özel yaratılışı, yetenekleri ve hünerleriyle Al­lah'ın eseri olarak değer bulmaktadır. Ba­zı şarkiyatçılar, ilk inen sûre ve âyetlerde tevhid inancının söz konusu edilmediğini ileri sürmüşlerse de [[238]](#footnote-238)[720] gerçekte peygamberli­ğin ilk döneminde gelenler de dahil ol­mak üzere başından sonuna Kur'an'ın bütününde -bağlamı hangi özel konuya dair olursa olsun- anlatımın esasını Al­lah'ın birliği ilkesi oluşturur. Nitekim ilk inen âyetler olan Alak sûresinin 1 -5. âyet-leriyle bunların ardından gelen başka sûre ve âyetlerde tevhide aykırı en küçük bir ima bulunmamakta, bir olan Allah'ın eş­siz kudretini, O'nun insanlara ve bizzat Peygamber'e karşı lütuf ve keremini an­latan pek çok örnek yer almaktadır.[[239]](#footnote-239)[721] Mekke döneminin ilk yıllarına ait olup Allah'ın birliği inancının özellikle İşlendiği sûre ve âyet­ler de vardır.[[240]](#footnote-240)[722] En ba­şından itibaren Mekke döneminde nazil olan sûreler büyük ölçüde Allah'ın kudreti ve O'nun lütuf ve keremi olmak üzere iki ana konu etrafında gelişir. Böylece bir yandan Allah'ın, üstün kudretiyle yaratıp yönetmesinde eşsiz ve ortaksız olduğu belirtilerek O'nun dışındaki herhangi bir varlığa tanrılık isnat edilmesinin anlam­sızlığı ortaya konmakta, öte yandan O'nun lütuf ve kereminin genişliği anlatılarak hem insanların yalnız O'na minnet duyup kulluk etmeleri, hem de tamamen O'nun ihsanından ibaret olan ellerindeki nimet­lerden başkalarını da yararlandırmaları gerektiği ifade edilmektedir. Ayrıca daha Çok ilk yıllarda inen sûrelerin bazılarında [[241]](#footnote-241)[723] risâlet görevinin ağırlığına karşılık gücü hakkında tereddütlü ve sıkıntılı olduğu anlaşılan Hz. Peygamber'e. Allah'ın daha Önce kendisini nasıl esirgeyip lütuf ve ih­sanda bulunduğu hatırlatılarak ümit verilmektedir.

**2.** Geniş ölçüde diyalektik bir yöntemin hâkim olduğu Mekkî sûrelerde putperest­lerin tutumlarının gün geçtikçe olumsuz-laşmasına paralel olarak üslûbun da gide­rek sertleştiği görülür.[[242]](#footnote-242)[724] Müşriklerle yoğun bir mü­cadeleye girilerek putperestliğin anlam­sızlığını, putların hiçliğini, onlara tapma­nın gereksizliğini ortaya koymak, müşriklerin vahiy, peygamberlik ve meleklerle ilgili itirazlarını reddedip yanlış telakkile­rini düzeltmek üzere aklî ve kozmolojik kanıtlar gösterilir. İnkarcılar, atalarından kalma inançları körü körüne sürdürmek yerine bu konularda akıllarını kullanma­ya çağrılır.[[243]](#footnote-243)[725]

**3**. İlk nazil olan sûrelerde kısa hacimle­rinin gereği olarak konuların esasına dair özlü açıklamalar yapılmış, zamanla sûre­lerin genişlemesi nisbetinde bildirimlerde ayrıntılara gidilmiştir. Meselâ Alak sûre­sinde (96/6-8) insanın -bu bağlamda Me-keü putperest lider tipinin- zenginlik id­diasıyla şımarması eleştirilip ölüm son­rasına ve uhrevî sorumluluğa sadece.

"Kuşkusuz dönüş rabbinedir" şeklinde değinilmekte, ardından gelen âyetlerde âhireti de ima eden kısa bilgiler ve inkar­cılara yönelik eleştiriler yer almaktadır. Daha sonra gelen sûrelerde ise kıyamet ve âhiret tasvirine, inkarcıların acı akıbet­lerinin ve müminlerin nail olacakları lu-tufların anlatımına daha geniş yer veril­diği, ayrıca kıyamet ve âhiret tasvirlerin­de muhtevaya uygun biçimde çok yük­sek bir edebî üslûbun hâkim olduğu gö­rülür.[[244]](#footnote-244)[726] İleriki dönem­lerde nazil olan sûrelerde aynı konu üze­rinde durulurken müşriklerin Öldükten sonra dirilmenin imkânsızlığına dair id­diaları aklî deliller de getirilerek kesin bir şekilde reddedilir, bu arada tevhid inan­cına vurgu yapılır.[[245]](#footnote-245)[727] İbadetler konusunda da özden şekle, ilkeden ayrıntıya doğru bir gelişim gözlenmektedir. İlk nazil olanlar­dan itibaren Mekkî sûre ve âyetlerde ge­nellikle Allah'ın birliği ve lütufkârlığı inan­cı ibadetlerin ana gerekçesi olarak göste­rilir. Namaz, oruç gibi formel ibadetler­den önce çeşitli âyetlerle insanlarda iba­det şuurunun geliştirilmesi hedeflenmiş ve öncelikle takva, havf, haşyet, ihlâs, te­vekkül, teslimiyet, tövbe, teşbih, zikir, dua ve istiğfar gibi kavramlarla ifade edilen, ahlâkî ve manevî olgunluk sağlayan kul­luk vecîbeleri teşvik edilmiştir. Vakitleri, kuralları ve miktarları belli ibadetlerden namaz Mekke döneminin sonlarında, di­ğer ibadetler ise Medine döneminde farz kılınmıştır.

**4.** "Dinin ana gayeleri" (makâsıdü'ş-şerîa) denilen ve bütün dinlerin ortak amaçlan olarak görülen din, can, akıl, mal ve ne­sebin korunması hususundaki temel hü­kümlerle fazilet ve ahlâk prensipleri de Mekkî sûrelerin ağırlıklı konularındandır. Şâtıbî, Mekkî sûrelerde bu konularda ana hususların bildirildiğini. Medenî sûreler­de ise bunların ayrıntısının veya tamam­layıcı unsurlarının ortaya konduğunu be­lirtir.[[246]](#footnote-246)[728] Başlangıç­tan itibaren Mekkî sûrelerde, özellikle Mekke toplumunu hâkim zihniyeti olan sınıfçılık düzeninden kurtarmanın ahlâkî temelini oluşturmak üzere nesep ve ser­vet farkı gözetmeden herkese karşı sevgi ve merhamet duygularıyla yaklaşmak ve adaletli davranmak, bilhassa yoksulları, çaresiz ve kimsesizleri koruyup gözetmek gibi toplumsal erdemlerin geliştirilmesi amaçlanır.[[247]](#footnote-247)[729] Geçmiş kavimlerin tarihiyle ilgili pek çok âyette insanların inançlarına, canlarına, mallarına ve diğer haklarına saldın mahi­yetindeki davranışların kötülüğü ve teh­likeli sonuçlan anlatılır.

**5.** Daha çok Mekke döneminin ortala­rında nazil olmaya başlayan ve hacimle­ri gittikçe genişleyen sûrelerde [[248]](#footnote-248)[730] Araplar'ın en azından bir kısmı hakkında bilgi sahibi oldukları Nûh kavmi. Ad, Semûd. İsrâilo-ğulları gibi eski kavimlerle onlara gönde­rilmiş olan peygamberlerin hayatından ibret ve ders almaya değer bilgiler verile­rek Hz. Muhammed'in davet ettiği din­deki temel ilkelerin bütün peygamberle­rin tebliğlerinde yer almış evrensel ilâhî hakikatler olduğu, önceki peygamberle­rin de tebliğ faaliyetleri sırasında Hz. Mu­hammed'in çektiklerine benzer sıkıntılar yaşadıkları ve bunlara göğüs gerdikleri, onların davetlerini kabul edenlerin kur­tuluşa erdikleri, inkâr edenlerin ise Al­lah'ın mutlak yasası (sünnetullah) gereğin­ce helak olup gittikleri bildirilir. Söz konu­su kıssalarda tarihin tasvir edilmesinden çok muhatapların ders ve ibret almaları amaçlanmıştır. Geçmiş peygamberlere ve kavimlere dair kıssalar, bir yandan ilâhî daveti yalan sayıp Allah'ın elçilerine karşı direnen, onlara ve bağlılarına eziyet eden zalim inkarcıların, hiçbir sorumluluk kay­gısı taşımadan kendi halklarının dinî, fikrî ve İktisadî hayatları üzerinde baskıcı bir yönetim sürdüren despotların en sonun­da nasıl cezalandırıldığını, özellikle Fira­vun ve Kârûn gibi mütehakkim idarecile­rin ölümlerinden söz ederken aslında bir yaşama şeklinin, bir toplumun ve bir me­deniyet türünün kendi kendini nasıl yok ettiğini Mekke İnkarcılarına hatırlatıp on­ları uyarma amacı taşır; öte yandan on­lar tarafından eziyete mâruz bırakılan Hz. Muhammed'e ve arkadaşlarına geçmiş peygamberler ve ümmetleri gibi kendi­lerinin de iman, sabır ve sebatları saye­sinde başarıya ulaşacakları müjdesini içe­rir. Bu dönemde inen âyetlerde görülen bir özellik de Hz. İbrahim hakkındaki İs­la mî telakkinin belirginleşmesidir. Burada İbrahim, önceki âyetlerde belirtildiği gibi bir put kırıcı ve İsrail soyunun şerefli atası olmasının yanında, bütün peygam­berlere müjdelenen ve daha sonra çeşit­li inkarcı ümmetlerce unutulan Hanîflik isimli tevhid yolunun ve bu yolu izleyen peygamberlerin önderi, Kabe'nin bânisidir.[[249]](#footnote-249)[731]

**6.** Resûlullah'ın kendisini himaye eden amcası Ebû Tâlib'i ve zevcesi Hz. Hatice'yi kaybettiği, öte yandan Mekkeliler'in kü-Çümseme ve alaylarının düşmanlık ve eziyete dönüştüğü, bu sebeple yeni bir sığınak aranmaya başlandığı [[250]](#footnote-250)[732] Mekke devrinin son yılların­da Mekke Araplan'nın dışında yeni mu­hataplar da söz konusu olduğundan bu dönemde gelen sûrelerin üslûp ve muh­tevasında kısmî bir değişiklik olduğu gö­rülmektedir. Artık sadece Mekkeliler'e değil, aynı zamanda yer yer "ey insanlar" tarzında başlayan ifade kalıbıyla başka topluluklara da hitap edilmektedir.[[251]](#footnote-251)[733] Davetin dili yeni muhataplara yönelik ola­rak daha yumuşaktır. Bu dönemde ağır­lık kazanan konular geçmiş peygamber­lerin ahlâk ve karakterlerinin hatırlatıl­ması, İslâm'ın kendi yüce hakikatiyle Al­lah'ın kudretine ve rahmetine şahit ola­rak gösterilmesi, Hz. Muhammed'e tâbi olan o dönemdeki küçük müslüman top­luluğunun takva erdemine ve akıbetlerini kurtarmaya uygun bir hayata sahip olma bilincine ulaştırılması şeklinde özetlene­bilir.[[252]](#footnote-252)[734] Müslümanlara kar­şı mücadelelerini iyice sertleştiren müşrikler yeniden dirilme, âhiret ve hesap konularında Öncekilerden daha ciddi bir şekilde uyarılmakta, ayrıca öncekilerde olduğu gibi bu merhalede İnen âyetlerde de sık sık Allah'ın kudreti hatırlatılmak­ta, yarattıklarına karşı O'nun kudretiyle rahmetinin birbirinden ayrılamayacağı gösterilmektedir.[[253]](#footnote-253)[735] Bu hatırlatmalar, bir yan­dan yegâne yaratıcı olan Allah'ın azame­tini göz ardı eden müşriklere, bir yandan da kesin bilgiden ders çıkarmayı bilen müminlere yöneliktir.

**7.** Yüksek bir edebî zevkin hâkim oldu­ğu Mekke ortamında nazil olan sûrelerin fesahat ve belagat değeri de çok yüksek­tir. Çoğunlukla kısa hacimli olan bu sûre­lerde iyi niyetli insanları, gönülleri hida­yete açık olanları derinden etkileyip ikna etmeyi, buna karşılık bâttl inançlarını, zu­lüm ve haksızlıklarını sürdürmekte ısrar eden müşrik aristokratlara meydan oku­yup onları âciz bırakmayı hedefleyen bir üslûp hâkimdir. Ayetler kısa, seçili, muh­tevanın gerektirdiği durumlarda sert ses­lidir; genellikle muhatabı aklî yönden ikna etme hedefi yanında onu duygusal yönden de kuşatan bir anlatım özelliği hâ­kimdir,

**B) Medenî Sûreler.**

**1.** Mekke devrinde inen sûrelerin genel muhtevasını, "ilâhî iradeye dayalı yeni bir toplum kurmanın inanç ve ahlâk temelini oluşturacak il­keler" şeklinde özetlemek mümkündür. Bundan sonra Medine'de teşekkül ede­cek müminler topluluğu için hem dinin uygulamaya ilişkin yönünün düzenlenip sistemleştirilmesi, hem de siyasî ve hu­kukî yapının oluşturulması süreci başla­dığından Medenî sûrelerde Mekkî sûre­lerin ihtiva ettiği başlıca konuların yanın­da ibadetler ve muamelât konuları ağır­lık kazanmıştır. Mekke'de esas itibariyle Kur'an bir tek temel vakıa ile ilgileniyor­du ki bu da müşriklerin inanç ve yaşayış­larının, beşerî ilişkilerinin gerçeklik, ada­let ve dürüstlük ilkelerine göre düzeltil-mesiydi. Bundan dolayı Mekkî sûreler ço­ğunlukla dışa dönük bir hitap tarzı içeri­yor, muhatap alınan toplumu inanç ve ahlâk yönünden aydınlatmayı ve ıslah et­meyi amaçlıyordu. Ancak Medine'de ikin­ci bir vakıa ortaya çıktı ki bu da yeni ku­rulan İslâm toplumu idi. Bu sebeple Me­dine şartlarında gelen âyetlerde, burada cereyan eden olaylarla ilgili başka konu­ların ve içe dönük yeni bir hitap tarzının ağırlık kazandığı görülür. Böylece bir yan­dan İslâm dışı topluluklarla (müşrikler, münafıklar, Ehl-i kitap), öte yandan yeni İslâm toplumunun iç yapısıyla ilgilenmek, İÇ düzenini kurmak ve geliştirmek gere­kiyordu. Nitekim seksen sekiz yerde tek­rar edilen "ey iman edenler" şeklindeki hitap tarzının tamamı Medine'de inen âyetlerde yer almaktadır. Ancak Medi­ne'de gelişen siyasî hayat, diplomatik me­seleler, silâhlı çatışmalar vb. olaylar tarih kitaplarında yer aldığı gibi tarihî silsile ve akış içinde anlatılmaz; bunlar genellikle telmihler veya ders ve nasihat içerikli ay­rıntılar şeklinde işlenir. Böylece Kur'an'ın bütününde görüldüğü gibi Medenî sûre­lerde tarihî konular ve olaylar içinde bun­lar vesile kılınarak evrensel İlkeler ve de­ğerler verilir; insanın inanç ve ahlâk dün­yasının düzeltilmesi, bilhassa paylaşma duygusunun güçlendirilmesi amaçlanır.[[254]](#footnote-254)[736] Kur'an bu gibi konularda bir bil­gi, teemmül ve hidayet kaynağı olma iş­levini vahiy sürecinde kesintisiz sürdür­müştür.

**2.** Medine şartlarında ortaya çıkan ye­ni düzen içinde giderek belirginleşen hu­kukî ve siyasî yapıya paralel olarak vahiy de gittikçe artan ölçüde normatif bir de­ğer kazanmış, Hz. Muhammed'in şahsi­yeti peygamberlik nüfuzu yanında siyasî liderlik nüfuzuyla da donatılmış, mümin­lerin iç meselelerinin çözümündeki rolü belirgin bir şekilde ortaya konmuştur. Nitekim özellikle Medenî sûrelerde tek­rar edilen Allah'a ve Resulü'ne itaat buy­ruğu ile bu itaatten yüz çevirenlere yö­nelik ciddi eleştiriler bunu açıkça göster­mektedir.[[255]](#footnote-255)[737]

**3.** Mekke'de mütecanis bir putperest Arap topluluğu varken Peygamber ilk de­fa Medine'de bir yahudi topluluğu ile kar­şılaşmış, ayrıca zamanla hıristiyan kesim­lerle ilişkiler başlamış, bu sebeple başta Medenî sûrelerin en uzunlarından olan Bakara ve Âl-i İmrân olmak üzere bu dö­nemde inen bazı sûrelerde yahudilere ve genel olarak Ehl-i kitaba, onların tarihle­rine oldukça geniş yer verilmiştir. Mekke devrinin sonlanyla Medine döneminin başlangıcında nazil olan sûre ve âyetler­de yahudiler ve Ehl-i kitap'la ilgili oldukça yumuşak ifadeler yer alıyor [[256]](#footnote-256)[738] veya Medine yahudi-leri eleştirilmeden Ehl-i kitabın tarihleri hakkında tarafsız bilgi veriliyordu.[[257]](#footnote-257)[739] Ancak hicretten yakla­şık bir yıl sonra müslümanlarla yahudiler arasında problemler doğmaya başladı ve buna paralel olarak âyetlerin üslûbu gi­derek sertleşti.[[258]](#footnote-258)[740] Hıristiyan-larla ilgili âyetlerde daha yumuşak bir üslûbun hâkim olduğu görülürse de [[259]](#footnote-259)[741] teslîs inan­cında ısrar edenler açıkça eleştirilir ve bunların kâfir olduğu belirtilir.[[260]](#footnote-260)[742]

**4.** Medine'de İslâmiyet'e düşman ol­makla birlikte müslümanların her geçen gün güçlenmesi karşısında Peygamber'-le açıktan mücadele etmeyi göze alama­yan bir Arap ve yahudi topluluğu ortaya çıkmış, "münafık" denilen bu toplulukla ilgili meseleler Medenî sûrelerin muhte­vasında ağırlık kazanmıştır. Altmış üçün­cü sûrenin adı uMünâfıkün"dur; ayrıca di­ğer Medenî sûrelerin çoğunda münafık­ları tanıtan ve eleştiren bölümler yer alır.[[261]](#footnote-261)[743]

**5.** Müslümanlar ilk defa Medine'de si­yasî bir yapı oluşturup askerî bir güce sa­hip oldukları için Medenî sûrelerin muh­tevasında [[262]](#footnote-262)[744] müslümanların gerçekleştirdikleri savaşlarla bunların sonuçlarına ve genel olarak savaş hükümlerine ve diplomasi kurallarına geniş yer verilmiştir.

**6.** Medenî sûrelerin muhtevasını oluş­turan konular fesahat ve belagat sergi­lemeye, şiirsel bir dil kullanmaya Mekkî sûrelerin konulan kadar elverişli olmadı­ğından bu sûrelerin üslûbu muhtevaya uygun olarak daha sadedir; sembolik ifa­delere, mecaz ve istiarelere daha az yer verilmiş, anlatımda açıklık ağırlık kazan­mıştır. Mekke döneminin özellikle ilk za­manlarında inen sûrelerin ve âyetlerin daha kısa olmasına karşılık Medenî sûre­lerde muhtevanın gereği olarak hacimle­rin giderek genişlediği görülür. Mushaf taki sıralama açısından bakıldığında ise daha uzun olan Medenî sûreler başlarda yer almış, Kur'an'ın ilk sûresi olan giriş mahiyetindeki Fâtiha'yı izleyen sûreler genellikle gittikçe küçülen hacimlerle bü­yüklük sırasına göre yerleştirilmiştir. Ni­tekim Medine'de nazil olan Bakara sûre­si Kur'an'ın en uzun sûresi olup 286 âyet içerirken Nasr sûresi dışında hepsi Mek­ke'de inmiş olan son on altı sûrenin âyet sayılan on bir ile üç arasında değişmek­tedir.

**Bibliyografya :**

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, Giriş, s. 5; M. F. Abdülbâki, el-Mu'cem, "tv'a" md.; Dârimî.'Te-zâMlü'l-Kur\*ân", l;Tirmizî. "Şevâbü'l-Kur'ân". 14; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, K5nûnut-teiuîl[nşr. Muhammed es-Süleymânî). Beyrut 1990, s. 230-232, 237, 330; Şâtıbî. el-Muoâfak&t, İli, 46-50, 366-382; Süyûtî, el-ltkân (Bugâ), II, 271-282; a.mlf.. Tertîbü süueri'l\*Kur'ân (nşr. Seyyld el-Cümeylî), Beyrut 1986, s. 37-38; Şah \feliyyullah ed-Dihlevî, et-Feuzû'l-kebîr fi uşûli't-tefsîr (trc. Selmânel-Hüseynîen-Nedvî), Beyrut 1407/1987, s. 19-47; W. Muİr. The Coran, London 1878, s. 37-48; Th. Nöldeke. Geschichte des Qorâns (nşr. Fr. Schwally), Leipzig 1909,1, 66-234; Ebû Abdullah ez-Zencânî. Târîhu'l-Kur'ân, Beyrut 1388/1969, s. 33, 49-61, 92-93; R. Blachere, Le Coran, Paris 1969, s. 32-62; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Min ReuâYi'l-Kur'ân, Dımaşk 1390/ 1970, s. 81-85; J.Jomier. Les grands themes du Coran, Paris 1978; Subhî es-Sâlih. Kur'an İlimleri (trc. M. Said Şimşek), Konya, ts. (Hibaş Yayınlan), s. 133-185; R. Arnaldez. Le Coran, Paris 1983, s. 55-135; W. Montgomery Watt, Hz. Muhammed Mekke'de fite. Rami Ayaş-Az­mi Yüksel), Ankara 1986, s. 67-92; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe. el-Medhal li-dirâse-tVl-Kurâni't-Kerîm,Kahhe 1412/1992, s. 204-210; Muhammed Hamîdullah. Kur'ân-ı Kerîm

Tarihi{Uc. Salih Tuğ), İstanbul 1993, s. 18-31; R. Paret. Kur'an Üzerine Makaleler (trc. Ömer Özsoy), Ankara 1995, s. 54-58, 95-103; Mehdi Bâzergan. Kur'an'tn Nüzul Süreci (trc. Yasin De-mirkıran-Melâ Muhammed Feyzuüah). Ankara 1998, tür.yer.; Fazlurrahman. Ana Konularıyla Kur'an (trc. Alparslan Agkgenç), Ankara 1999; Muhsin Demirci, Kur'ân'm Temel Konuları, İs­tanbul 2000. Mustafa Çağrıcı

**VI. İcazı Ve Üslubu**

Hz. Muhammed, kendisinin Allah'ın el­çisi olduğunu ve Allah katından vahiy al­dığını insanlara ilân edip herkesi yeni dine davet faaliyetlerine girişince genellikle Mekke'nin aristokrat kesiminin öncülük ettiği putperestler ona karşı şiddeti gi­derek artan bir muhalefet hareketi baş­latmışlardı. Allah'ın hiçbir şey indirmedi­ğini [[263]](#footnote-263)[745] Kur'an'ın Allah kelâmı değil beşer sözü olduğunu, onu Muham­med'in kendisi uydurup Allah'a nisbet et­tiğini söylemeleri.[[264]](#footnote-264)[746] Hz. Muhammed'i çeşitli zamanlarda mecnun, şair, kâhin veya sihirbaz ya da büyüye tutulmuş olmakla itham etmeleri üzerine [[265]](#footnote-265)[747] Kur-'an'da bu iddiaların gerçek dışı olduğu be­lirtilmiştir.[[266]](#footnote-266)[748] Kur'an'ı şeytanlar tarafından kâ­hinlere telkin edilen sözler olarak gören inkarcıların iddiaları reddedilmiş.[[267]](#footnote-267)[749] Kur'an'ın Cebrail tarafın­dan [[268]](#footnote-268)[750] yeri ve gökleri yaratan âlemlerin rabbi ka­tından indirildiği beyan edilmiştir.[[269]](#footnote-269)[751] İnkarcılar, Kur'an ve kaynağı hakkında öne sürdük­leri iddiaların tutarsızlığını görünce baş­ka yollar aramaya başladılar. Eski kavim­lere dair kıssaların anlatıldığını görünce Kur'an'a başkalarının da yardımıyla Mu­hammed'in uydurduğu bir yalan, kendi­sine dikte edilen eski milletlerin efsane­leri yakıştırmasını yaptıkları gibi [[270]](#footnote-270)[752] Kur'an'ı Muhammed'e bir ya­bancının öğrettiğini de söylediler. Kur'an, apaçık Arapça ile nazil olan bir kitabı ana dili Arapça olmayan bir kişinin dikte et­mesini mantık dışı bulup reddeder.[[271]](#footnote-271)[753] İnkarcıların. Hz. Peygamber ve Kur'an hakkında söyledikleri bu sözle­rinden Kur'an'ın kaynağıyla ilgili itirazları kendilerini de tatmin etmeyince durma­dan fikir değiştirdikleri anlaşılmaktadır.[[272]](#footnote-272)[754]

Nitekim Arap edebiyatını en İyi bilenlerden olan müş­riklerin önde gelen ismi Velîd b. Mugire1-nin Kur'an'dan etkilenerek onun bilinen hiçbir edebî türe benzemediğini, rekabet edilemeyecek bir üstünlüğe sahip oldu­ğunu itiraf ettiği, buna rağmen inadını ve kibrini yenemeyip, -Başkalarından ak­tarılmış bir sihir, beşer sözü" iddiasına sı­ğındığı bildirilir.[[273]](#footnote-273)[755]

Peygamberliğini ilân eden bir kişinin doğru sözlü olup olmadığının anlaşılabil­mesi için benzerini insanların yapamaya­cağı mucize denilen harikuladelikler orta­ya koyması gerekir. Peygamberlerin gös­terdiği mucizeler genelde kendi dönem­lerinde en çok önem atfedilen konularda olmuştur. Hz. Muhammed'in en büyük mucizesi ise Kur'ân-ı Kerîm'dir. Kur'an, kendisinin mucize oluşunu Allah'tan baş­ka hiçbir gücün onun bir benzerini ger­çekleştiremeyeceğini bildirmek ve bu hususta inkarcılara meydan okumak su­retiyle ispat etmiştir. Kur'an'ın i'câzını is­patlamak üzere meydan okuma yolunun seçilmesinde Arap şair ve hatiplerinin o dönemdeki âdetlerinin etkili olduğu dü­şünülmektedir. Araplar arasında çok ateş­li bir edebî rekabetin yaşandığı bu devir­de önde gelen şairler panayırlarda bazan yıllarını vererek hazırladıkları kasideleriy-le, hatipler nutuklarıyla yarışırlardı. Jüri­lere sunulan edebî ürünlerin nasıl titiz eleştirilere tâbi tutulduğu kaynaklarda belirtilmektedir.[[274]](#footnote-274)[756] Kur'an'ın i'câzıy-la ilgili çalışmalarda üzerinde durulan en önemli husus, böyle bir edebî ortamda Hz. Muhammed'in peygamberliğini in­kâr ve Kur'an'ın Allah kelâmı değil insan sözü olduğunu iddia edenlere karşı yine Kur'an'la meydan okunması, onun, bü­tün insanları benzerini ortaya koymaktan âciz bırakan (i'câz) bir mükemmelliğe sahip olduğunun ilânıdır. Üç aşamada ger­çekleşen bu meydan okumada önce in­karcılardan, eğer gerçekten Kur'an'ın kul sözü olduğuna inanıyorlarsa o zamana kadar inen kısmının bir benzerini kendi­lerinin yazıp getirmeleri istenmiştir.[[275]](#footnote-275)[757] Bunu başaramadıkları an­laşılınca ikinci aşamada iddialarında sa­mimi iseler Kur'an'ınkine benzer on sûre hazırlayıp getirmeleri, aksi halde gerçeği kabul edip müslüman olmaları talep edilmiştir.[[276]](#footnote-276)[758] Üçüncü aşamada ise Kur'an'ın Allah'tan başkası tarafından uydurulmuş bir söz olmadığı, âlemlerin rabbinden geldiğinde kuşku bulunmadığı teyit edildikten sonra inkâr edenlerden Kur'an'ın bir süresinin benzerini getirme­leri istenmiştir.[[277]](#footnote-277)[759] Bu son aşamadaki meydan okuma Medine döne­minde tekrar edilmiştir.[[278]](#footnote-278)[760]

Kur'an'ın i'câzının risâlet dönemiyle sınırlı olduğunu, daha sonraki asırlarda benzerinin getirilebileceğini öne sürenler olmuşsa da başta Bâkıllânî olmak üzere âlimlerin ço­ğu i'câzın kıyamete kadar geçerli olduğu görüşündedir. Çünkü meydan okuma âyetlerinde zaman sınırlaması yapılma­mıştır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim. Hz. Muham­med'in en büyük mucizesi olup [[279]](#footnote-279)[761] mantıkî olarak risâleti ebedî olan Peygamber'in mucizesinin de ebedî olması gerekir. Dolayısıyla bazı şarkiyatçı­ların iddia ettiğinin aksine Kur'an'ın i'câzı müslümanlar tara­fından sonraki asırlarda ortaya atılan bir görüş değildir. Kur'an'ın Hz. Muham­med'in mucizesi oluşu, âyetlerde ifade edildiği üzere onun beşer sözü değil Al­lah kelâmı olmasından kaynaklanır; bir benzerini ortaya koymanın imkânsızlığı da Allah kelâmı oluşunun zorunlu bir so­nucudur. İ'câzın hangi yönde ortaya çık­tığı konusunda tarih boyunca birçok gö­rüş İleri sürülmüştür. İslâm coğrafyasının ilmî, kültürel ve sosyal yapısındaki de­ğişim ve gelişime bağlı olarak özellikle Kur'an'ın i'câz vasfını taşımadığını öne sürenlerin ortaya çıkmasıyla III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren üzerinde önem­le durulmaya başlanan i'câzü'l-Kur'ân hu­susunda İlk farklı görüş Mu'tezile âlimleri tarafından geliştirildiği söylenen "sarfe" nazariyesi olmuştur. Buna göre Kur'ân-ı Kerîm'in bir benzerinin insanlar tara­fından ortaya konulamamasının sebebi, Kur'an'ın yapısı itibariyle taklit edilemez oluşu değil onu taklit etme gücünün Al­lah tarafından insanlardan kaldırılmış ol­masıdır. Kur'an'ın bir sûresinin dahi ben­zerinin asla getirilemeyeceğinin açıkça ifade edilmiş olması [[280]](#footnote-280)[762] bunun kanıtıdır. Daha sonraki dönemlerde i'câzü'l-Kur'ân sahasında sa­vunma amaçlı çalışmalar yapılması ihti­yacını doğuran bu fikir Sünnî âlimler ta­rafından birçok yönden eleştirilmiştir. On­lara göre insanların Kur'an'in benzerini getirememelerinin asıl sebebi onun Allah kelâmı oluşudur. Kur'an'da öncelikle onu insan sözü olarak görenlere karşı meydan okunması da bunu göstermektedir. Bu meydan okuma âyetlerinde muhatapla­rın başkalarından yardım alabileceklerinin ifade edilmesi de sarfe görüşüne uy­gun düşmemektedir.[[281]](#footnote-281)[763] Kur'an'ın başlıca i'câz noktaları hak­kında ortaya konan görüşler şu şekilde özetlenebilir:

**A) Dili ve Üslûbu.**

Kur'ân-ı Kerîm, her peygamberin içinden çıktığı kavmin diliy­le gönderilmesi esasına bağlı olarak [[282]](#footnote-282)[764] "apaçık" Arap diliyle nazil ol­muştur.[[283]](#footnote-283)[765] Hz. Peygamber'in Kureyşli olması sebe­biyle Kureyş lehçesi ağırlıklı olmakla birlikte Kur'an'da diğer fasih lehçelerden un­surların da bulunduğu kabul edilir.[[284]](#footnote-284)[766] Kur'an, Arapça inmiş olmakla birlikte kelimelerin seçiminde, cümlelerin teşkilinde ve konuların ifade­ye dökülmesinde Arapça'daki yaygın şekillere göre farklılık gösteren, kendine has eşsiz bir anlatım tarzına sahiptir.[[285]](#footnote-285)[767] Kur'an'da akaid esasları, teşrîî hükümler, kıssalar gibi hususlardan her biri farklı üslûplarla anlatılmış, inkarcılara yönelik uyarı ve tehditlerle müminlere verilen müjdeler değişik üslûplarla ifade edilmiştir. Kur'an'ın üslûbunda beşerî zaafları görmek mümkün değildir; Allah kelâmı ile beşer kelâmı arasındaki fark yaratanla yaratı­lan arasındaki fark gibidir. Dili ve üslûbu öne çıkaran âlimlere göre Kur'an'ın i'câzı onun sadece Arapça kelimeler kullanmış olmasıyla alâkalı görülmemelidir, çünkü bu kelimeleri Araplar daha önce de kul­lanıyorlardı. İ'câz sadece anlam yönüyle de ilgili değildir, zira Kur'an'ın mânasının çoğu eski kutsal kitaplarda da mevcut­tur, öte yandan Kur'an'da yer alan ilâhî bilgiler, varlığın başlangıcı ve işleyişi, in­sanın yaratılışı ve akıbeti, gaybdan haber verme gibi hususlar da Kur'an'ın kendi bünyesine has i'câzı oluşturmaz; bu tür bilgiler Kur'an'ın dışında Arapça'daki bir başka söz dizimi, hatta bir başka dille veya dil dışı bir yolla da anlatılabilir. Kur­'an'da bu bilgilerin i'câz yönü okuma yaz­ması olmayan, başkalarından ders alma­yan bir peygamberin bunları kendiliğin­den söylemesinin imkân dışı görülmesin­den dolayıdır. Bunlardan çıkan sonuca göre Kur'an'ın kendi yapısına has i'câzı onun sahip olduğu özel söz dizimiyle ilgi­lidir.[[286]](#footnote-286)[768]

Kaynaklarda Kur'an'ın dili ve üslûbu hakkında belirtilen Özelliklerden belli baş­lıları şunlardır:

**1.** Mevcut Edebî Şekiller­den Farklı Oluşu. Kur'an'ın nazil olduğu dö­nemde Arapça'da nazım ve nesir olmak üzere iki edebî şekil vardı. Nazım kaside ve­ya recez, nesir ise seçili veya mürsel (düz serbest) şeklinde olurdu. Âlimlerin çoğunluğuna göre Kur'an'm söz dizimini ve üs­lûbunu bunlardan hiçbirine dahii etmek mümkün değildir. Velîd b. Mugire'nin "Arap şiirini, kasidesini, recezini... ben­den daha İyi bilen yoktur. Muhammed'in söylediği Kur'an bunlardan hiçbirine ben­zemiyor" şeklindeki İfadesi de [[287]](#footnote-287)[769] bunu göstermektedir. Eşsiz söz dizimi ve üslûp Kur'an'da tek düze değil­dir, farklı hacimlerdeki hemen her sûre­de farklı bir nitelikarzeder; âyet sonlan uyumu (fasıla), âyetlerin uzunluk ve kısa­lığı vb. durumlar sûreden sûreye, hatta bazan bir sûre içerisinde değişiklik göste­rir. Bu farklılığa rağmen âyet ve sûreler Allah'ın isimleri, insanın dış dünyasında ve öz varlığındaki deliller, hikmet, öğüt ve misaller, âhiret hayatına dair açıkla­malar, geçmiş peygamberlerin ve kavim­lerin kıssalarıyla ibret verilmesi, ibadet, muamelât, helâl ve haramla ilgili hüküm­ler gibi pek çok konuya ilişkin mânaları mezcetmede birbirine benzerlik gösterir.[[288]](#footnote-288)[770] Seyyid Kutub'un ifadesiyle Kur'an üslûbu­nun büyüleyiciliğini, onun hem şiirin hem nesrin meziyetlerini bir araya toplayan emsalsiz nazmı teşkil eder.[[289]](#footnote-289)[771]

**2.** Lafız ve Mâna Dengesi. Kur'an ifade­lerini oluşturan kelimeler öyle seçilmiştir ki bunlar maksadı eksik ve fazla olmadan anlatır, onda anlam kelimeye tam olarak bürünüp lafız halini alır. Kısa ve özlü an­latımın tercih edildiği yerlerde mâna ih­mal edilmediği gibi muhtevanın ayrıntı­sına girilmesi gerektiği yerlerde de söz israfına gidilmez. Rummânî'nin belirtti­ğine göre "anlamı uygun ve güzel lafızla zihinlere ulaştırmak" demek olan ve üst. orta ve alt tabakaları bulunan belagatın en yüksek derecesini Kur'an'ın belagatı oluşturur. Bu bakımdan Kur'an'ın, hem Araplar'ın hem Arap olmayanların benze­rini ortaya koyamayacakları bir i'câz özel­liği vardır.[[290]](#footnote-290)[772] Dolayısıyla Kur'an îcâz, teşbih, is­tiare, kinaye, telâüm, fasılalar, tecânüs. mübalağa, hüsn-i beyân gibi belagatın bütün kısımlarında en üst seviyededir. Meselâ nesirdeki kafiyeli sözlerde mâna secilere tâbidir. Bir edip çoğunlukla kafi­yeyi tutturabilmek için anlamı kısmen de olsa ihmal eden kelimeler seçmek zorun­da kalır. Kur'an'daki âyet sonlarında (fâ-sıla) durum bunun aksine olup lafızlar mâ­naya uyar: onda anlamı en güzel yansıta­cak, aynı zamanda âyet sonlarının uyu­munu gözeterek ifadeye güzellik katacak kelimeler seçilmiştir. Hattâbî, kelâmı belagat yönünden değerli (mahmûd) ve de­ğersiz (mezmûm) olmak üzere ikiye ayırıp birincisini üst, orta ve alt olmak üzere üç kısımda İnceler ve her üçünün de Kur'an'­da bulunduğunu, ancak onda mezmûm kelâmın asla yer almadığını belirtir. İnsan­ların Kur'an'dan bir sûrenin dahi benze­rini getirememelerinin sebebini de şöyle açıklar: Hiçbir insanın Arap dilindeki bü­tün isimleri, mânaların zarfları ve taşıyı­cıları durumunda olan lafızları kusursuz bilmesi, bu lafızlara yüklenen anlamların tamamını zihninde toplaması, lafızlarla mânaların irtibat ve uyumunu sağlayan söz dizimi vecihlerinin hepsini kuşatıp bunlardan en güzel, en üstün olanını ter­cih edebilecek konuma gelmesi mümkün değildir. Bundan dolayı Kur'an'ın bir ben­zerini getirmek imkânsız olmaktadır. Çünkü Kur'an'da kelâmı meydana geti­ren lafız, mâna ve ikisi arasındaki uyum ve irtibat dengesi en üst düzeyde kurul­muş olup bu yönüyle o erişilmesi müm­kün olmayan bir üstünlüğe sahiptir. On­da lafızların en fasih olanları en güzel bir şekilde telif edilip cümlelere dönüştürülmüş; tevhid, ahlâk, mev'iza. ahkâm gibi bütün konular bakımından mânaların en sahih olanları yer almıştır. Öyle ki âyetle­rinden bir ketime değiştirilecek olsa an­lam değişip kelâm bozulur ya da belagat seviyesi düşer.[[291]](#footnote-291)[773] Öte yandan Kur'an'da bazı kıssa, konu, âyet ve cümlelerin birden fazla yer­de geçtiği görülür. Hz. Mûsâ ve İbrahim kıssaları, kıyamet sahneleriyle Kamer ve Rahman sûrelerindeki âyet tekrarları bu­na örnek gösterilebilir. Bu tekrarlar Kur-'an'ın belagat ve fesahatine halel getir­mez, aksine bunlar da i'câz niteliği taşır. Kur'an'da ihtiyaç duyulmayan, anlam yö­nünden yeni bir fayda temin etmeyen tekrarlara rastlanmaz. Tekrarlar muha­tabı eğitme, günah İşlemekten, Allah'a karşı gelmekten sakındırma, düşünüp ib­ret almasını sağlama [[292]](#footnote-292)[774] gibi maksatlarla belagat ku­rallarına uygun biçimde gerektiği yerler­de ve gerektiği kadar yer almıştır.[[293]](#footnote-293)[775] Blachere, Kur'an'da peygam­ber kıssalarının tekrarlanmasının sıkıntı ve usanç verdiğini öne süren Batılılar'a karşı bu kıssaların her birinin bir delile dönüştürüldüğünü, meselâ tekrarlanan kıssalarla, "İstikbali belirleyen mazidir" gerçeğini hatırlatarak eziyetlere mâruz kalan müminlerin sonunda Allah'ın yar­dımıyla kurtulacağı, inkarcıların ise helak edileceği şeklindeki tarihî kanunu ima ettiğini, böylece bu tekrarların muhatap­ları ikna vasıtası olduğunu belirtmiştir.[[294]](#footnote-294)[776]

**3.** Gönüllere Tesir Edişi. Kur'an'ın İnsanı etkisi altına alıp kendine çeken, onu kuşatan bir özelliği vardır. Bazı âyetler kulaklara çarptığı anda insana sevinç ve haz verir, onu ferahlatır; bazı âyetler de korku ve dehşetle ürpertir. Kur'an'ın i'câz yönünden olan bu tesirini konu edinen âyetler de bulunmaktadır.[[295]](#footnote-295)[777] Birçok gayri müslim Kur'an'ın bu etkisi sayesinde müslüman olmuş, düşmanlık­ları dostluklara, inkârları imana dönüş­müştür. İslâm'ın ilk yıllarında bir grubun Medine'den gelip Hz. Peygamber'den Kur'an'ı dinledikten sonra iman etmesi ve ardından İslâm'ın Medine'de yayılma­sı, Hz. Ömer'in Tâhâ sûresini dinleyince bundan etkilenip müslüman olması, Cü-beyr b. Mut'im'in Resûl-i Ekrem'den Tûr sûresini işitince hissettiği tesiri. "Sanki kalbim çatlayacak sandım" şeklinde ifa­de etmesi [[296]](#footnote-296)[778] gibi olaylar bunun örneklerindendir. Kur'an'ın verdiği bilgiye göre cinlerden bir topluluğun Kur'an'ı dinledikten sonra. "Biz hayran­lık verici, doğru yolu gösteren bir Kur'an dinledik ve ona iman ettik" demeleri [[297]](#footnote-297)[779] onların da Kur'an'ın bu eşsiz üslûbunu farkettiklerini gösterir.[[298]](#footnote-298)[780]

**4.** Ses ve Terkip Nizamında Ortaya Çı­kan Ahenk. Kur'an'daki harflerin, kelime­lerin ve cümlelerin seslendirilmesi esna­sında ortaya çıkan, kulağa ve ruha hoş gelen, diğer söz türlerinde hiç rastlan­mayan bir mûsiki vardır. Fonetik açıdan Kur'an, şehirlilerin ifadesindeki yumu­şaklıkla bedevîlerin anlatış tarzındaki sertliği hikmetli bir ölçüde birleştirerek meydana getirdiği ahenkli bir ses sa­yesinde ancak zihinlerde tasavvur edi­lebilen bir ses armonisi gerçekleştirmiş­tir.[[299]](#footnote-299)[781] Arapça bilmeyen bir kişi bileonu güzel sesle okuyan bi­rini dinlediği zaman bu farklı ve etkili ahengi hemen hisseder. Kur'an'da di­ğer edebiyat ve mûsiki türlerinde gö­rülen tek düzelik ve sıkıcılık yoktun onun ahengi biteviye olmayıp bir sesten di­ğerine geçer. M. Sâdık er-Râfiî'nin işa­ret ettiği gibi Kur'an lafızlarındaki harf ve harekeler arasında mükemmel bir uyum vardır. Harflerin sesleri de birbi­riyle uyum halinde olup mûsiki nazmın­da onlara refakat eder. Bu durum bir sû­renin başından sonuna kadar aynı şekil­de devam eder. Meselâ Kamer süresinde­ki "nüzür" kelimesini (54/36) seslendir­mek özellikle nûn ve zâl harfindeki ötre sebebiyle normalde dile ağır gelir. Fakat kelime âyette öyle bir terkip içerisinde kullanılmıştır ki bu zorluk tamamen orta­dan kalkmıştır. Harflerden kelimelere ve cümlelere kadar Kur'an'ın bütününde gö­rülen bu terkip ruhunu bir başka söz dizi­minde bulmak mümkün değildir.[[300]](#footnote-300)[782] Subhî es-Sâlih, Kur­'an'daki harikulade ses ahengi ve mûsiki hakkında örneklerle bilgi vermiştir.[[301]](#footnote-301)[783]

**5.** Edebî Tasvir. Edebî tasvirleri açısın­dan bakıldığında Kur'an'ın nazmındaki mûsikiye ve cümle terkiplerindeki inti­zam ve irtibata İlâve olarak kendine özgü şiirsel ve insanları cezbeden, onları Kur-'an'ın güzelliğine götüren tasvir üslûbu da onun i'câz yönlerinden biri olarak gö­rülür. Kur'an'ı dinleyen bir kimse, bu tas­virin okunmakta olan bir kelâm olduğu­nu unutup onu bizzat şahit olduğu bir hadise olarak zihninde canlandırır. Öyle ki insan artık tasvir edilen sahnedeki şa­hıslardan biri gibi olayların seyrinden et­kilenir, hatta bazan duygularını hareketleriyle açığa vurur. Artık anlatılan kıssa hayatın hikâyesi olmaktan çıkar, bizzat hayatın kendisi olur. Kur'an'da geniş yer tutan kıssalar, kıyametle ilgili sahneler, insan tipleri, vicdanlara seslenişler, ruhî haller, zihinde oluşan tablolar, islâm da­vetinin karşılaştığı hadiseler hep tasvir metoduyla anlatılır. Buna karşılık teşri1, cedel ve mücerred meselelere dair âyet­lerde bu metot kullanılmaz. Tasvir me­todunun kullanılmadığı yerler Kur'an'ın dörtte birini geçmez, bu da Kur'an'ın an­latım üslûbunun en güçlü ifade aracının tasvir olduğunu gösterir. Subhî es-Sâlih, Seyyid Kutub'un Kur'an'daki edebî tasvire dair açıklamalarını Kur'an'ın hâlis edebî güzelliğini hissetmeye yardımcı olması, insana bu güzelliği kendi kendine bulup çıkarma, kendi vicdan ve şuuruyla onun zevkine varma imkânını vermesi sebe­biyle yeni i'câz mefhumuna uyan en isa­betli yorum olarak değerlendirir.[[302]](#footnote-302)[784]

**6**. Edebî Türlerin Hepsinde Mükemmel Oluşu. Kur'an teşri, kıssa, tarih, cedel ve münazara, mev'iza gibi edebî türlerin hepsinde fesahatini en yüksek seviyede daima korumuş, sûrelerde bir konudan diğerine geçişleri en mükemmel şekilde sağlamıştır. Halbuki bir edebiyatçının edebî türlerin hepsi hakkında ileri düzey­de bilgi sahibi olması, hepsiyle ilgilenme­si mümkün olmadığından bütün alanlar­da mahir olması da imkânsızdır. Nitekim Arap edipleri daha çok övünme, kahra­manlık, mev'iza, medih ve hiciv tarzların­da söz söylemişler, her biri bunların bir veya ikisinde mahir olabilmiş, savaş, de­ve, ceylan, şarap gibi belli konuları tav­sifte yoğunlaşmıştır. Bir sözde farklı an­latımlara geçişte başarılı olanlar da çok az olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'de aynı sûre içinde ele alınan konular arasında ilk an­da bir insicam ve bir alâka göremeyen bazı müsteşrikler Kur'an'ı, içinde çeşitli fikirlerin mantıkî bir bağlantıya lüzum du-yulmaksızın dağınık bir şekilde ele alın­dığı karmakarışık bir kitap olarak nite­lendirmişlerdir. Bir tablonun güzelliğini görebilmek için ayrı renklerin bir arada bulunduğu ve bütünle uyumsuzluk ar-zettiği küçücük bir noktaya dikkat etmek yerine tabloyu bir bütün olarak gözden geçirerek onu teşkil eden unsurlar ara­sındaki simetriyi ve terkipteki armoniyi görmek gerektiği gibi Kur'ân-ı Kerîm hakkında isabetli bir hüküm verebilmek için de onun her sûresini böyle bütüncül bir anlayış çerçevesinde değerlendirmek gerekir.[[303]](#footnote-303)[785]

**7.** Aynı Anda Farklı Seviyelere Hitap Etmesi. Birçok âyetin ilk bakışta kavra­nan mânası aynı kalmakla birlikte daha derinden bakıldığında farklı kültür düze­yindeki insanlarca sezilebilen iç anlamla­rı, anlam katmanları da bulunabilir; hat­ta onun mânalarından gelecek nesillere de yeni taraflar kalabilir. Farklı anlayışla­ra imkân veren bir âyeti ilk nesiller kendi durumlarına göre, daha sonraki nesiller de ulaştıkları ilmî seviyelere göre açık­larlar.

**8.** Akla ve Duyguya Dengeli Olarak Hi­tap Etmesi. Kur'an'a has üslûp tarzların­dan biri de onun akla ve duyguya aynı anda hitap ederek her ikisini birden tat­min etmesidir. Buna karşılık beşerin ifa­de gücü akılla duygu arasında aynı anda denge kuramaz. Çünkü insanın düşünen kuvvesiyle duyan kuvvesi arasında sürekli bir dengenin bulunması imkânsızdır. İs­ter kıssa ister akıl yürütme İsterse hukukî veya ahlâkî bir kaideyle ilgili bir konuda olsun Kur'an'ın bizzat sözlerinin gerçek anlamlarının öğretici, ikna edici ve heye-canlandıncı bir güçle harekete geçtiği ve hem akla hem kalbe eşit bir şekilde hitap ettiği görülür. Çeşitli melekeleri aynı an­da etkisi altına alan bu hitap, Kur'an'ın her yerinde ve devamlı olarak şaşırtıcı bir ağırlığa ve üstün bir güce sahip bulun­maktadır.[[304]](#footnote-304)[786]

Kur'an'ın dilin ve üslûbu hakkında söy­lenen ve bir kısmı yukarıda zikredilen i'câz yönleri ayrı ayrı öneme sahiptir. Bunlar birbirleriyle çelişmediğine, hatta birbir­lerini destekleyip tamamladığına göre mâkul olarak ortaya konan görüşlerin hepsini i'câzü'l-Kur'an konusunda birlik­te değerlendirmek mümkündür. Fakat i'câzın asıl sebebi onun Allah kelâmı ol­masından kaynaklanır. Kelâmın sahibi kendisini göklere, yere ve dağlara ema­neti yüklenmeyi teklif eden.[[305]](#footnote-305)[787] bir tek yaprağın düşmesi dahi kendi iznine bağlı olan [[306]](#footnote-306)[788] güç ola­rak tanıtır; gökleri ve yeri iki hizmetçisi gibi çağıran [[307]](#footnote-307)[789] onları avucunda düren [[308]](#footnote-308)[790] yapışık iken açan [[309]](#footnote-309)[791] azametli ifa­deler bir beşerden sudur edemez. Kur­'an'daki ilâhî özellik müslümanların ya­nında bazı şarkiyatçıların da dikkatinden kaçmamıştır.[[310]](#footnote-310)[792]

Kur'an'ın i'câzını dilinde ve üslûbunda gören âlimler i'câzü'l-Kur'ân'ı ancak Arap diline, ondaKİ edebî sanatlara çok yönlü vâkıf olan kimselerin birikim ve yetenek­leri ölçüsünde anlayabileceğini, Arapça bilmeyen veya dil ve edebiyat bilgisi ye­tersiz olan, hatta edebî sanatların sade­ce bir yönünü, meselâ şiiri çok iyi bilenle­rin onu farkedip anlamalarının mümkün olmadığını belirtirler. Dil dehalarının âciz kaldığını görmek diğer insanlar hakkın­da da delil sayılır. Araplar arasında ede­biyatın en ileri dereceye ulaştığı, şair ve hatiplerin çok olduğu bir dönemde Kur­'an'ın gerçekleştirdiği meydan okuma Mekke devri boyunca devam etti. Müş­rikler muâraza yerine hicrete zorlama, ilişkileri kesme yolunu tercih ettiler. Me­dine döneminde de savaşmayı, canlarını ve mallarını tehlikeye atmayı göze aldı­lar, birçoğu Öldürüldü. Münakaşacı, kav­gacı [[311]](#footnote-311)[793] ve inatçı [[312]](#footnote-312)[794] karaktere sahipken, edebiyatın zirvesinde şair ve hatipleri varken onlar kendi dillerinde nazil olan Kur'an'a ben­zer bir söz söyleyebilselerdi hiç durma­dan hemen söylerlerdi; savaşıp öldürül­meyi istemezlerdi. Kur'an'ın harikula­deliği karşısında acizliklerini anladıkla­rından bu yolu seçtiler.[[313]](#footnote-313)[795]

Kaynaklarda, başta yalancı peygamber Müseylime olmak üzere tarihte Kur'an'ın meydan okumasına karşılık vermek üzere ortaya çıkanların olduğu belirtilir.[[314]](#footnote-314)[796] Ancak ge­tirilen sözlerin Kur'an karşısındaki değer­sizliği, tutarsızlığı, bir kısmının Kur'an'ın basit taklidinden öteye geçmediği dil otoriteleri tarafından kanıtlanmıştır. Son asırlarda İran ve Hindistan'da pey­gamberlik iddia edip yeni bir şeriat ge­tirdiğini söyleyerek Arapça risale ve kitaplar telif eden ve bunları Allah'tan ge­len vahiy olarak takdim eden mülhidler çıkmış, bunlar elde ettikleri servetin de yardımıyla Arapça'yı iyi bilmeyen kimse­leri saptırmışlardır. Onlardan biri. Kur'an'ı taklit etmek üzere fasılalar ve gayba dair haberler verme iddiasında olan bir kitap yazmışsa da kitap, müntesipleri ta­rafından gizlenmiş, basılan nüshaları top­lanmıştır.[[315]](#footnote-315)[797]

**B) Diğer İ'câz Görüşleri.**

Kaynaklarda Kur'an'ın dil ve üslûbunun dışında i'câz yönleri de zikredilir. Üzerinde durulan hu­suslardan biri Kur'an'ın gayb alanına iliş­kin haberler içermesidir. Kur'an'da Hz. Âdem'den itibaren geçmiş peygamber­lerin ve milletlerin kıssaları yer alır. Oku­ma yazması olmayan, herhangi bir kim­seden öğrenim görmeyen bir kişinin vahiy almadan bu tarihî hadiseleri anlat­ması, onlara şahit olmuş gibi tasvir etmesi mümkün değildir. Yapılacak bir savaşta Bizanslılar'ın İranlılar'a galip ge­leceği [[316]](#footnote-316)[798] Bedir Savaşı'nda düşman ordusunun yenilgiye uğratılaca­ğı [[317]](#footnote-317)[799] müslümanların Mes-cid-i Harâm'a güvenle girecekleri [[318]](#footnote-318)[800] insanların kitleler halinde İs­lâm'ı benimseyecekleri [[319]](#footnote-319)[801] İslâm dininin diğer bütün dinlere üstün geleceği [[320]](#footnote-320)[802] gibi birçok olayın önceden ha­ber verilmesi Kur'an'ın geleceğe yönelik gaybî-i'câzî yönünü oluşturur. Bunların yanında bazı âyetler münafıkların İç yüzü­nü, yahudilerin ruh hallerini ortaya koy­maktadır. Hz. Peygamberin, kendisi açı­sından gayb alanına giren bu tür haber­leri vahye dayanmadan önceden haber vermesi imkânsızdır. Bu görüş genel ola­rak bakıldığında isabetli kabul edilmekle birlikte gaybla ilgili haberlerin her sûre­de yer almaması ve Kur'an'ın her bir sû­resinin başlı başına i'câz niteliği taşıması gibi sebeplerden dolayı Kur'an'm meydan okumaya konu olan asıl İ'câz yönünü teşkil etmediği, i'câz türlerinden yalnız birini oluşturduğu anlaşılmaktadır.[[321]](#footnote-321)[803]

Gayba dair i'câz ile yakından ilgili olan bir yön de özellikle XX. yüzyılda üzerinde önemle durulmaya başlanan Kur'an'daki İlmî t'câzdır. Esas maksadı insanı hidaye­te erdirmek olan Kur'an'ın çok sayıdaki âyetinde, bilhassa tevhid akidesine dik­kat çekmek üzere tabiat ilimlerinin alan­larına giren konularda verdiği özlü bilgi­lerin modern ilmin vardığı sonuçlarla çe­lişmemesi onun ayrı bir i'câz yönünü teş­kil etmektedir. Ancak ilgili âyetleri pozi­tif bilimin ulaştığı sonuçlarla irtibatlan-dırırken Kur'an'ın asıl hedefinin göz ardı edilmemesi, zorlama te'villere gidilme­mesi önemlidir. Kur'an'ın bir fen kitabı olmadığını, her şeyi en ince ayrıntısına va­rıncaya kadar çok iyi bilen Cenâb-ı Hakk'ın bazı âyetlerini kesin olmayan nazariye­lerle irtibatlandırarak yanlışa düşenlerin bulunduğunu unutmamak gerekir.

Yirmi üç yılda peyderpey nazil olması­na rağmen Kur'an'da çelişkinin bulunma­ması, nüzul sırasına göre âyetlerin birço­ğunun farklı sûrelerde yer almasına rağmen bunların birbiriyle tam bir uyum halinde olması, inanç konularından iba­detlere, toplum düzenini sağlayan ahlâk ve hukuk prensiplerine, kâinatın yaratı­lışından insanın ruh ve beden yapısına, karakterine ve sağlığına kadar bir beşerin ihata etmesi mümkün olmayan çok çeşitli sahalarda gerçek, tatmin edici ve çelişki­den uzak bilgiler ihtiva etmesi. Kur'an'ın iniş sürecinde bazı durumlarda Hz. Peygamber'in şiddetle ihtiyaç duyduğu hal­de vahyin istediği anda gelmemesi, ayrı­ca Resûl-i Ekrem'in Bedir esirleriyle ilgili kararı [[322]](#footnote-322)[804] İbn Ümmü Mektûm'a karşı tutumu [[323]](#footnote-323)[805] gibi davranış ve uygulamaları dolayısıyla kendisini ikaz eden âyetlerin gelmiş bulun­ması gibi hususlar da Kur'an'ın Hz. Mu-hammed'in sözü değil Allah kelâmı ol­duğunu gösterir. Bâkıllânîve Zemahşerî'nin hurûf-ı mukattaada Arap al-fabesindeki harflerin yarısının (on dör­dünün), ayrıca mehmûse-mechûre. şedîderihve gibi harf cinslerinin her biri­nin yarısının kullanılmış olmasından hareketle geliştirdikleri i'câz nazari­yesi [[324]](#footnote-324)[806] Şevkânî tarafından önemsiz ve faydasız görülmüştür.[[325]](#footnote-325)[807] Tntâvî Cevherî'nin, İnsanın sağ ve sol elindeki parmak eklemlerinin on dörder tane, kuşların sağ ve sol kanatlarında uçmayı sağlayan esas tüyle­rin de aynı sayıda olması gibi kâinattaki nizamla hurûf-ı mukattaa arasında ir­tibat kurmaya yönelik gayretleri [[326]](#footnote-326)[808] ve son dönemlerde öne çıka­rılan sayısal i'câz teorilerini de Şevkânî'-nin değerlendirmesi çerçevesinde ele al­mak gerekir. On dokuz sayısına bağlı ola­nı başta olmak üzere esasen bunların bir kısmının tutarsızlıkları kanıtlanmıştır.[[327]](#footnote-327)[809]

**Bibliyografya :**

Müsned, IV, 83, 85; İbn Hişâm, e$-Sîre (Zek-kâr), I, 365-368; Rummânî. en-Nüketfî i'câzi'l-Kur'âniŞelâşü resâ'ilfîi'câzi't-Kur'ân içinde, nşr. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Seilâm), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif). s. 69-104; Hattâbî, Beyânüİıcâzi't-Kurıân(a.e. içinde), s. 19-65; Bâkıllânî, I'câzü'l-Kur'ân, Beyrut 1911, tür.yer.; Hâkim, el-Müstedrek, II, 506-507; Ab-dülkahir el-Cürcânî, Delâ'ilü't-i'câz (nşr. M. Re­şîd Rızâ), Beyrut 1402/1983, tür.yer.; a.mlf.. er-Risâletü 'ş-şâfıye (Şelâşü resâ'il fî i'câzi 'l-Kur'ân içinde, nşr. Muhammed Halefullah - Muham­med Zağlûl Seilâm). Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 107-144; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 100-104; Zerkeşî, el-Burhân, II, 90-124, 177-178;SÛyÛtî.e/-/(/câa Kahire 1951,11, 155; IV, 10-11; Şevkânî. Fethu'l-kadîr, 1, 30; Tantâvî Cevheri, el-Ceuâhtr, Kahire 1350, II, 7; Reşîd Rı­zâ. Tefsîrü'l-menâr, 1, 195-229; M. Abdülazîm ez-Zürkânî. Menâhİlü'l-'irfân, Kahire 1362/1943, 11,319-322, 324,361 -362; Saİd Nursi,Söz/er, İs­tanbul 1958, s. 360-361, 385; a.mlf.. Işârâtü't-ı'câz(trc. Abdülmecid Nursi), Ankara 1978, s.. 42; R. Blachere, Introduction au Coran, Paris 1959, s. 180-181; D. Masson. Le Coran, Paris 1967, s. IX;Subhîes-Sâlih, Mebâhişfî\ıiûmi'i-Kur'ân, Beyrut 1968, s.313-340; Seyyid Kutub. Kur'an 'da Edebi Tasvir{trc. Süleyman Ateş], An­kara 1969, tür.yer.; Muhammed Dirâz, en-Ne-be'ü't-ıa?im. Kahire 1969, s. 34, 125; a.mlf., Kur'an 'm Anlaşılmasına Doğru (trc. Salih Ak­demir}. Ankara 1983, s. 114-126; M. Saîd Ra­mazan el-Bûtî. Min ReuâYi'l-Kur'ân, Dımaşk 1390/1970, s. 153-155; M. Ebû Zehre, e!-Mu'-cizetü'l-kübrâ: el-fiur'ân, Kahire 1390/1970; M. Abdülhâlik Azîme. Dirâsât lı-üsiûbi'l-Kur'â-ni'1-Kerim, Kahire 1972-80; Mustafa Sâdık er-Râfiî, İ'câzü'l-Kur'ân, Beyrut 1973, tür.yer.; a.mlf.. Târîhu âdâbi'l-'Arab, Beyrut 1394/ 1974,11, 172-186,209-275; Naîm el-Hımsî, Fik-retü i'câzi'l-Kur'ân, Beyrut 1400/1980, s. 61, 453; M. Tâhir b. Âşûr. Tefsîrü't-tah.rlrue't-tenuîr, Tunus 1985, I, 94, 145; Osman KesKioğlu. Nü­zulünden Günümüze Kur'an-ı Kerîm Bilgileri, Ankara 1987, s. 199-202; Mustafa Müslim, Me-bâhiş fl İ'câzi'l-Kur'ân, Cidde 1988; Adnan M. Zerzûr, 'ülûmü'İ-Kur'ân, Beyrut-Dımaşk 1984, s. 261; Fr. Schuon, İslâmt Anlamak (trc. Mah­mut Kanık), İstanbul 1988, s. 56, 63; Muham­med Hamîdullah, Kur'ân-ı Kerîm Tarihi (trc. Sa­lih Tug], İstanbul 1993, s. 19; Kasım Küfrevî, "Hz. Peygambere DilUzatanlar", Oryantalizmin Soruları (haz. Ahmet Parlakışık), İstanbul 1995, s. 167; Muhammed Esed, Kur'an Mesajı (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul 1996, Ön­söz, I, s. XXII; Suat Yıldırım, Kur'an-ı Kerim ue Kur'an İlimlerine Giriş, İstanbul 1997, s. 119, 150, 161-162,173-174, 192-193; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, "Mûsîkıyyetü'l-Kur'ân", ME, XLI (1969], s. 70; A. Jones. "The Language of the Qur'ân", The Arabist Budapest Studİes in Ara-bic, sy. 6-7, Budapest 1993, s. 29-48; Hussein Abdul - Raof. "The Linguistic Archîtecture of the Qur'an", Journal of Qur'anic Studies, 11/2, London 2000, s. 37-51; G. E. von Grunebaum. Tdjâz", El2 (İng.), III, 1018; A. T. Welch. "al-Kur'an", a.e.,V, 419. Suat Yıldırım

**VII. Açıklanması Ve Yorumlanması**

Kur'ân-ı Kerîm'in müslümanların din ve dünya hayatları için temel rehber olması, onun nüzul ortamından kıyamete kadar farklı muhit ve zamanlarda yaşayan mü­minler tarafından anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. Müslümanların geleneğinde tefsir ilmi. âyetlerin ilk muhatapları ve onları takip eden nesiller tarafından na­sıl anlaşıldığına dair rivayetlerin derlen­mesi ve İslâm ümmetinin bu alandaki bi­rikiminin Kur'an lafzının doğrudan ve do­laylı anlatımıyla irtibatlandınlması göre­vini üstlenmiş, Kur'an'ın yorumlanması ve onun öğrettiği değerlerin günümüze taşınması işlemi, müslümanların geliş­tirdiği bütün ilimlerin az veya çok ilgilendiği ortak bir amaç olmuştur. Kur'an'ın içeriğinde yer alan inanç esaslarıyla bazı ahlâk ve siyaset konularının değişik za­manlarda yorumlanması ve dolayısıyla değişik zamanlara taşınması işlemi ge­nellikle kelâm disiplini tarafından yerine getirilmiş, hukuk ve ibadet gibi amelî ha­yata yönelik hükümlerini ise fıkıh disipli­ni ele almıştır. Fıkıh usulü mevcut nasları ilkten veya yeniden anlamanın metodu olarak değil, ilk nesillerce büyük ölçüde gerçekleştirilmiş bulunan bir anlamanın ve bununla oluşturulan dinî tecrübenin naslarla irtibatının gösterilmesi işlevini üstlenmiş, aynı zamanda sonraki nesille­re de Kur'an ibarelerinin anlamlarını ve Kur'an'ın değerlerini belirleme ve bunla­rı hayata aksettirme işlemini nasıl yerine getireceklerine dair bir yöntem göster­miştir. Kur'an'ın ibadet ve ahlâk alanın­daki öğütleri ferdî dindarlık yönüyle ta­savvufun, fikrî yönden siyasetle birlikte İs­lâm felsefesinin ilgi alanı olmuş. Kur'an'ın insan, tarih, toplum, yaratılış ve kâinat hakkında yaptığı çeşitli açıklamalar, bun­ların mümkün ve muhtemel anlamları ise öteden beri farklı ilim dallarının önemle üzerinde durduğu ve gelişen ilmî biriki­me paralel olarak yeni açılımların getiril­diği bir alan olmuştur.

**A) Kur'an'ın Açıklanması.**

Kavrama Sürecinde tefsir disiplininin ilgi alanına giren açıklama aşaması Kur'an'ın anlaşıl­ması yolunda ilk ve en Önemli adımı oluş­turmaktadır. Bu adımın olabildiğince sağ­lam bir şekilde atılması için öncelikle tefsir disiplininin neyi konu edindiğinin açıkça ortaya konması gerekmektedir. Bu disip­linin birinci amacı, ilâhî sözlerin ilk mu­hataplarına iletildiğinde kastettiği mâna­ları belirlemektir. Bütün sözler gibi ilâhî kelâm da belli bir zaman ve mekânda, belli olaylar dizisi içinde meydana gelmiş­tir; bu ise insana hitap edebilmenin bir gereğidir. İlâhî kelâm ancak bu boyutlar içinde yer aldığında beşer için anlaşılabi­lir olacaktır. Kur'an'ın muhataplarınca an­laşılır olma kaygısı kendisi tarafından esa­sen birçok defa açıkça belirtilmiştir.[[328]](#footnote-328)[810] Kur'an'ın, kendisinin Arapça bir kitap ola­rak indirildiğini ve böylece muhatapları­nın diliyle onlara anlaşılır kılındığını bildir­mesi de bunu gösterir [[329]](#footnote-329)[811]Zira Kur'ân-ı Kerîm'in Arap diliyle nazil ol­duğunun ifade edilmesi öncelikle onun belli bir beşer dilinde indirildiğine, ikin­ci olarak da onun mesajını aktarmak İçin VII. yüzyıldaki Hicaz Arap kültürü­nün dil geleneğini, onun kelime ve kavramlarını ve diğer kültürel ürünlerini bir malzeme olarak kullandığına dikkat çekmeyi amaçlar.

**1.** Kur'an'ın Dil Bilimi ve Metin Yönün­den Tahlili. Tefsir ilminin öncelikli görevi Kur'an ibaresinin zahirî mânasını vermek olup bunun için dil biliminin çerçevesine konulabilecek metotları ve verileri kulla­nır. Meselâ tefsirlerde bir âyette geçen kelimelerin Kur'an'da yer alan anlamları verilir. Âyetin zahirî mânasına, ondaki ke­limelerin Kur'an'da kullanıldığı anlamla­rını bilmek ve âyetin cümle yapısını gra­mer açısından doğru bir şekilde çözüm­lemekle ulaşılır. Ancak bu, âyeti tam ola­rak anlamak için yeterli değildir. Âyetleri anlamak için hâlâ göz önünde bulundu­rulması ve bilinmesi gereken hususlar vardır. Bunlardan biri âyetin metinsel bağlamıdır; yani âyetin öncesi ve sonra-sıyla bütün metin içindeki yerini bilmek gerekmektedir. Klasik tefsir disiplini bu işlemi "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" şeklinde formüle etmiştir. Kur'an'm açıklanmasın­da bu husus gözden uzak tutulmamalı­dır. Meselâ Şuarâ sûresinin 19. âyetinde Firavun ve Hz. Mûsâ arasında geçen bir konuşmada Firavun Musa'ya, "Sonunda yapacağını yaptın. Sen nankör birisin" şeklinde hitap etmektedir. Tercümede "nankör" olarak karşılanan kelime "kâfir­dir. Kur'an, bu kelimeye kendi öğretisi doğrultusunda "Allah'a karşı nankörlük" fikrinden yola çıkarak "Allah'a inanmayan kişi" anlamı yüklemiştir. Ancak bu olay­da Firavun. Musa'ya kendisini çocukken himayesine alıp yetiştirdiğini hatırlatmayı amaçlamaktadır. Şu halde âyette iman çerçevesinde bir nankörlükten değil bir iyiliğe karşı nankörlükten söz edilmekte­dir.

Ayrıca Kur'an'ın bütünü içinde kendi­ne has bir kavram dünyası bulunmakta, Kur'ân-ı Kerîm'in açıklanması bu kavram dünyasının çözümlenmesini de gerektir­mektedir. Kur'an'ın, öğretisini belli bir tarih diliminde Hicaz bölgesinde yaşayan belli bir nesle ve o neslin diliyle aktardığı düşünüldüğünde onun anlaşılması için kullandığı Arapça'yı ayrıntılarıyla bilme­nin Önemi hemen ortaya çıkar. Dil konu­sundaki araştırma da Kur'an'ın Öncesine, kültür geleneğinin araştırılmasına kadar gitmek durumundadır. Nitekim klasik tefsirler bu amaçla Câhiliye şiirini bir kay­nak olarak kabul etmiştir. Bu çeşit bir ça­lışma, genellikle Arap kültürünün de için­de yer aldığı Sâmî kültürünü mümkün olduğu kadar alanı içerisine almalıdır. Zira bu çalışmalarla Arap toplumunun kul­landığı, Kur'an'da da geçen kelimelerin, deyimlerin doğru anlamlarına daha çok yaklaşmak mümkün olacaktır. İslâm Ön­cesi Arap toplumlarındaki sosyal yapı ve ilişki biçimlerinin bilinmesi, Kur'an'ın na­sıl bir topluma hitap ettiği konusunda değerli açılımlar kazandıracak bir Önem taşır. Böyle bir çalışma semiyotik adı ve­rilen disiplin tarafından geliştirilmiş bir yöntemi kullanmaktadır.

Kur'an'ın gönderildiği Hicaz'daki VII. yüzyıl Arap topluluğunun Arapça'sını ak­tarması beklenen sözlükler de müfessir-lerin vazgeçilmez kaynaklan arasında bu­lunacaktır. Yine Hicaz Arapları'm tanıma, inceleme işlemi geniş bir çerçevede Sâ-mî kültür geleneğinin ve onun dillerinin incelemesini de içerecektir. Aynı kültür geleneğinin aktarıcıları olan İbranî, Sür­yânî, Habeş ve Aram dillerinin incelenme­si de faydalı olabilir. Dikkat edilmesi gere­ken diğer bir nokta Kur'an kelimelerinin nüzul ortamında taşıdığı anlamın bilin­mesi, ilk muhatapların kendiliklerinden ve tabii bir iletişim aracı olarak bu keli­melere ne tür anlamlar yüklediğinin or­taya konulması olup bu da mümkün ol­duğu ölçüde Kur'an'm nüzul tarihine ya­kın kaynakların kullanılmasıyla gerçekle­şir. Zira birçok kelime zamanla anlam da­ralmasına veya genişlemesine uğramış­tır. İslâm kültür tarihinde kullanılagelen hikmet, fâsık, millet, akıl vb. kelimeler bu anlam değişikliğine örnek olarak verilebi­lir. Bunlar değişik zamanlarda fıkıh, fel­sefe, tasavvuf ve kelâm gibi disiplinlerde yeniden farklı anlamlar yüklenerek tanımlanmışlardır.

**2.** Tarih Bilgisi ve Kur'an'ın Tarihî Bağ­lamı. Açıklama sürecinde yapılması ge­reken bir başka işlem de âyetlerin nazil olduğu ortam ve şartlar hakkında bilgi edinmek, zaman ve mekân bağlamının olaylarını, bu olayları meydana getiren fertleri veya toplulukları doğru bir şekilde belirlemektir. Klasik Kur'an ilimleri için­de bulunan sebeb-i nüzul bir ölçüde bu­nu yapmaya çalışır. Çünkü her söz söy­lendiği zaman, mekân ve şartlar İçinde anlam kazanmaktadır. Sözün tarihî bağ­lamına yeterince dikkat edilmemesi tef­sirlerde zaman zaman görülebilen bir eksikliktir. Meselâ kıblenin değiştirilmesini konu alan âyetteki [[330]](#footnote-330)[812] "ki­tap verilenler" ibaresini Kurtubî, "yahu-diler ve hıristiyanlar" şeklinde tefsir et­miştir.[[331]](#footnote-331)[813] Halbuki âyetin indiği ortamda ve olaylar dizisinde hıris-tiyanlara rastlanmaz. Nitekim ilk dönem müfessirlerinden Taberî'nin bu âyetle İl­gili olarak aktardığı rivayette hiristiyanlardan söz edilmemiştir.[[332]](#footnote-332)[814]

**a)** Hadis Koleksiyonları. Kur'an'ın nâ-zil olduğu şartlar ve durumlar, âyetlerin kastettiği anlamlar, kullanılan kelimele­rin mânaları hakkında en sağlıklı bilgileri verecek olan kaynak, muhakkak ki Kur­'an'ın insanlara aktarıcısı olan Hz. Pey-gamber'in sözleridir. Çünkü Resûlullah ve onun ashabı Kur'an'ın indiği şartları Kur'an ile birlikte yaşamışlar, çok defa âyetlerin inmesine sebep olan olayların bizzat kahramanları olmuşlardır. Ancak müfessir, âyetlerin tefsirinde hadis ilmi­nin hadis tenkidiyle ilgili çalışmalarına dikkat etmeli ve en sağlam kabul edilen rivayetleri kullanmalıdır. Rivayetlerin is-nad zincirlerine dayanılarak yapılan kla­sik tenkit yöntemlerinin yanı sıra, günü­müzde geliştirilme yolunda olan ve Kur­'an ile karşılaştırmayı öne çıkarmaya ça-hŞan metin tenkidi yöntemi de bu konu­da dikkate alınabilir.

**b)** Tarih Kaynaklan. Kur'an'ın anlaşıl­masında kullanılacak tarih kaynaklarına dair çalışmalar Kur'an'ın indiği dönem­den önceki yüzyıllara kadar götürülmeli­dir. Bunun amacı, Kur'an'ın vahyedilme-ye başlandığı kültürel ortam, ekonomik yapı. toplumsal ilişkiler ve dinî inanç bi­çimleri vb. hususlarla ilgili atmosferi ve şartlan daha ayrıntılı biçimde ortaya koy­maktır. Bu husus, Kur'an'ın karşılaştığı toplumla nasıl bir diyaloga girdiğini ve onu nasıl eğittiğini anlamamıza yardımcı olacaktır. Kur'an'ın ilk dönem âyetlerinde neden inanç konularına ve ahlâkî erdem­lere ağırlık verildiği sorusunun cevabı bu bilgilerde bulunmaktadır. Bunun için İslâm kaynakları yanında İslâm kültürü dı­şından da tarih kaynaklan kullanılabilir. Faydalanılan kaynaklar ne kadar erken bir tarihte yazılmışsa o dönem hakkında sağ­lam bilgi vermeleri ihtimali de o oranda yüksek olacaktır. İbn İshak (ö. 151/768) ve İbn Hişâm(ö. 218/833) gibi tarih kaynak­ları da son tahlilde tarihsel dokümanlar­dır. Bu kitapların yazarları kendilerinden iki asır önceki olayları aktarırken, yorum­larken içinde yaşadıkları dinî, siyasî vb. şartların etkisinde kalmış olabilirler. Şu halde müfessir, değişik kaynakları karşı­laştırarak aktarılan bilgiler arasındaki mantıkî tutarlılığa dikkat etmelidir. Kur-'an'i doğru anlamaya çalışan kişi. yukarı­da sayılan bilgi türleri ve bunların elde edilmesini sağlayacak disiplinlerin yön­temlerini kullanarak mümkün olduğu ka­dar Kur'an'ın indiği ortama gitmeye ve ortamı öğrenmeye çalışır, bu yolla Kur-'an'ın ibarelerini metinsel bir bütünlük içine ve bir tarih dilimine bağlamış olur. Böylece okuyanların her birinin, Kur'an'ın ifadelerine bilinçli veya bilinçsiz olarak Kur'an'm kastettiğinden farklı anlamlar yüklemesinin önüne geçme imkânı bu­lur.

**B) Kur'an'ın Yorumlanması. Tefsir**

Kur'an âyetlerinin kastettiği anlamları açıklamak görevini üstlenmiştir. Müslü­man geleneğinde tefsirin ortaya çıkardığı anlamlar yorumlanarak Kur'an'ın öğret­tiği değerlerin değişik zamanlara taşın­ması, müslüman ilim ve fikir adamları­nın önemli bir meşguliyet alanını oluş­turmuştur. Ahlâk, siyaset, itikad. hukuk, ibadet gibi konulara ilişkin âyetlerin ha­yat içinde yaşatılması veya hayatın canlı ve değişken olguları ile bu âyetler arasın­da bağ kurulması fıkıh ve kelâm gibi di­siplinler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu disiplinler, âyetlerin sözlük anlamı ve bu çerçevede tefsirin kendilerine sundu­ğu farklı açıklamaların yanı sıra gelenek içindeki zengin birikimi ve yaşanılan za­manın şartlarını da dikkate almak duru­mundaydı. Karşılaşılan problemler çoğal­dıkça anlamayı gerçekleştirecek kişi için anlama sürecinin bu aşaması da gittikçe karmaşık bir hal almış, yeni yorumlama problemleri ortaya çıkmıştır.

**1.** Kur'an'ın Yorumlanmasında Öznel­lik Sorunu. İnsan belli bir kültür dünyası içinde doğmaktadır. Kişinin bundan ta­mamen sıyrılması mümkün olmadığı gibi mutlak surette gerekli de görülmemek­tedir. Bir yorumcunun Kur'an'a yaklaşır­ken yaşadığı dünyadan soyutlanarak boş bir zihinle yorum yapması mümkün de­ğildir. Herhangi bir eserin, onu okuyanın veya yorumlayanın öznelliğine teslim ol­ması kaçınılmaz bir zorunluluk değildir. Öncelikle her okumanın bir öznellik tabi­atı bulunduğunun farkında olmak, anla­ma ve yorumlamada başarılı olmanın en başta gelen gereğidir. Tefsir ve fıkıh usu­lü disiplinine hâkim olan lafız ve dil bilimi ağırlıklı anlama ve yorumlama yöntemi ve bu alanda oluşan zengin literatür, Kur'an metninin yorumcu karşısındaki bağımsızlığını korumak bakımından önemli bir rol ifa etmekte olup bunlar Kur'ân-ı Kerim'i anlama sürecinde nis-beten nesnel bir zemin oluşturmayı he­deflemiştir. Aksi halde okuyanın kendi içinde bulunduğu dünyanın ve bu dünya­nın oluşturduğu öznelliğin sınırlandırıl­mamış bir şekilde Kur'an üzerinde belir­leyici olması kaçınılmazdır.

Tefsir disiplininin işleyişinde de müfes-sirin öznelliğinden gelen aksamalar ve eksiklikler etkili olabilmektedir. Nitekim müfessirin öznelliği dil ve tarih malzeme­sini kullanmasına olumsuz yönde tesir edebilir. Bu malzemeleri gerektiği gibi kullanamamasına yol açan donanım ye­tersizliği de yine müfessirin öznelliğin­den kaynaklanan bir eksikliktir. Ancak belli bir âyetin tefsirinde görülebilecek ayrı görüşler, hep bu tür bir eksiklikten değil bazan müfessirlerin kullandığı de­lillerin sadece eşit düzeyde güçlü olma­larından kaynaklanabilir. Meselâ iki mü-fessir aynı kelimeye tanım getirirken kay­nakların söz konusu kelime için sıraladığı farklı anlamlardan birini seçebilir. Yine her bir müfessir incelediği aynı âyetin tarihî ortamına ilişkin olarak aktarılanlar arasında farklı bilgileri temel alabilir. Fa­kat anlama sürecinin tefsir ya da açıkla­ma aşamasında bu farklılıkları olabildiğin­ce aza indirmek mümkündür. Çünkü bu aşamada kullanılan kaynaklar ve metot müfessirin öznelliğini önemli Ölçüde be­lirleyecektir.

Anlama süreci sadece dil ve tarih mal­zemesini kullanan tefsirle sınırlı değildir; süreç bu temel işlemden sonra da devam etmekte ve Kur'an'a ait değerlerin onu anlayanın kendi zamanına aktarılmasını içine almaktadır. Anlama sürecinin bu ikinci merhalesi, anlayan kişinin öznel­liğinden çok daha yoğun bir şekilde etki­lenen aşamaları içermektedir. Hatta bu etki kültürümüzde zamanla tefsirlere de taşınmıştır. Nitekim başlangıçta tefsir, Kur'an âyetlerinin kasıtlarına ilişkin olarak sadece Resûlullah'tan ve ilk nesiller­den aktarılan haberlerden oluşmakta iken (rivayet tefsiri) sonraları tefsir içerisine kelâmı, fıkhı ve tasavvufî alanda gelişen yorumlar da alınmış (dirayet tefsiri), niha­yet fıkıh, kelâm ve tasavvuf içerikli tef­sirler yazılmıştır. Modern dönemde orta­ya çıkan farklı anlayışlar da kendi yakla­şımlarını müslüman okuyucuya benim­setebilmek amacıyla tefsiri bir araç ola­rak kullanmışlar, farklı bir zeminde ulaş­tıkları sonucu Kur'an'la ilişkilendirip te-mellendirme yönüne gitmişlerdir. Artık bu aşamada Kur'an'a getirilen yorumla­rın farklı oluşunun sebebi yorumcuların öznelliklerinin kaçınılmaz olarak farklı oluşmasındandır. Ancak işin tabiatının getirdiği ve kaçınılmaz olan bu sorunları belli bir ölçüde aşmaksızın Kur'an'ın doğ­ru anlaşılması konusunda bir sonuca ula­şılması mümkün değildir. Metodik kural­lara uymuş olsa dahi Kur'an'ı her okuya­nın onu az ya da çok farklı şekillerde an­layacak oluşu kaçınılmaz bir gerçektir. Nitekim Kur'an'ın, kendilerine göre daha önemli kabul ettikleri farklı konularıyla ilgilenen fıkıh, kelâm, felsefe, tasavvuf gibi ana disiplinler, hatta bunların içeri­sinde oluşmuş ekoller aynı âyeti birbirle­rinin görüşlerine karşı delil olarak kulla­nabilmişlerdir.

Buna rağmen yorumcuların belli bir ze­minde fikir birliğine ulaşmalarına imkân veren, hatta onları buna yönlendiren âmiller de bulunmaktadır. YorumLuların her birinin belli bir metni ve kendi tarih-selliğini ortak bir zemin kabul etmesi on­lara belli bir çerçeve sağlayacak, her biri kendi tarihselliğinin sorunlarına Kur'an okuyucusu olarak yaklaşacaktır. Yorum­cuların, İçinde İcmâın belirleyici role sa­hip bulunduğu zengin bir dinî geleneğe mirasçı olmaları, aynı hayat bağlamını ve aynı kültürel ortamı paylaşmaları, söz ko­nusu ortama ilişkin ortak sorunlara cevap arayışlarına ve bu konuda önemli adım­lar atmalarına imkân verir. Ayrıca onların ortak sorunlarının kendilerinden çözüm­ler beklemesi, -teorik olarak anlaşmaz­lıkları sürse dahi- pratik fayda açısından onları çözümler arasından birini kabul etmeye yöneltecektir. Her bir yorumcu­nun anlamaya gayret ettiği ortak metnin sıradan bir metin değil her birinin refe­rans metni olan Kur'an olması da öznelli­ği aşma sorumluluğu getirebilecektir. So­nuç olarak yorumcuları bir çerçeve için­de yer almaya iten bu âmiller sayesinde onların arasında bir özneler arası (intersubjectivity) ortaklık oluşacaktır. Esasen klasik terimiyle bir icmâdan ibaret olan bu ortak zeminde buluşmak ayrıca top­lumsal bir gerekliliktir.

**2.** Kur'an'ın Değerlerinin Günümüze Taşınması. Kur'ânî değerlerin sonraki dö­nemlere taşınması, onun başlattığı kültür geleneğinin devam edip canlı tutulması için gereklidir. Bu işlem pratikte, son de­rece simgesel olanından başlayarak haya­tı derinden ilgilendirecek olanına kadar geniş bir yelpazede değişik düzeylerde ve şekillerde gerçekleştirilmiştir. Bu taşı­malardan en basit ve en simgesel olanı, âyetin veya ibarenin anlamını çok fazla dikkate almadan bir kelimenin bizim du­rumumuza bir atıfta bulunduğunu yüzey­sel olarak kabul edip onu belli durumlara taşımaktır. Bunun en açık örneği. Hz. Zekeriyyâ'nın kıssasına dair bir âyetteki "mihrâb" kelimesinin geçtiği bölümün [[333]](#footnote-333)[815] İslâm âleminde mihrap­ların üzerine yazılmasıdır. Bu tamamen Kur'an'ın İslâm kültürü tarafından sim­gesel, belli oranda da estetik bir kullanı­mıdır. Bu ve benzeri kullanımlarda müslüman kültürünün kutsal kitabına sim­gesel olarak verdiği yer görülmektedir. Kur'an'ı yaşanan çağa taşımanın diğer bir şekli de öğüt ve vaaz türü söylemlerde görülmektedir. Bu tarz taşımada mümin­ler, âyetlerin indiği tarihi ve metindeki bağlamı dikkate almaksızın içinde yaşa­dıkları durumla âyetteki lafzı bir benzer­liği tutumlarının haklılığı için gerekçe kabul ederler. Daha çok ahlâkî içerikli olan böyle bir söylem muhatapları ahlâkî açı­dan yönlendirmek için kullanılmaktadır. Bu kullanım esasen metodik olarak doğ­ru bir kullanım değilse de insanları "İyiliğe çağırmak, kötülüğe karşı uyarmak" şek­lindeki Kur'an'ın temel ahlâkî buyruğunu özendirdiği sürece yararlı görülmüştür. Referans kaynaklarından kültüre içerik kazandırma yollarından biri olan bu anla­ma ve yorum tarzı halk arasında Kur'an'-dan faydalanmanın en yaygın şeklidir.

İnanç, ahlâk, hukuk, siyaset vb. alan­lara dair temel Kur'ânî muhteva ve de­ğerlerin değişik zamanlara metodik ve sistematik olarak taşınması, İslâm kül­türünün bireysel ve daha çok kurumsal çerçevede işletilmesiyle ilgili olup bundan dolayı Kur'an metninin en ciddi ve siste­matik değerlendirme tarzıdır. Ancak bu alanlar hakkında geliştirilen yorumlar ve anlamalar fikir ayrılıklarına yol açmıştır. Çünkü burada bir yandan Kur'an metni­nin kendiliğine / bağımsızlığına zarar vermeme, bir yandan da onu içinde yaşanı­lan zamanın şartlarına taşıyarak ona be­lirleyici bir işlev yükleme düşüncesi vardır. Burada âdeta birbirine rakip konumda bulunan iki unsurun bağdaştırılması gibi zor bir görevle karşı karşıya bulunan yo­rumcunun bu ikilemi aşmaya çalışırken dengeyi Kur'an metninin dış anlamı lehi­ne bozması zâhirîliği ortaya çıkaracak, içinde bulunduğu şartları ve değerleri gereğinden fazla öne çıkarması ise Kur-'ân'ın kendiliğinin aşılması sonucunu do­ğuracaktır. Bu noktada tefsir ve fıkıh usu­lünün sunduğu nisbeten nesnel olan ve­riler yorumcunun işini bir dereceye kadar kolaylaştırmaktadır.

Teorik olarak çözümlenmesi mümkün görünen bu gerilimin örnekleri İslâm kül­tür tarihi içerisinde görülmüştür. Mese­lâ kelâm fırkaları arasında sıkça gözlen­diği üzere bazı yorumcular, kendi düşün­ce dünyalarını ve ideolojilerini Kur'an'-dan ve Sünnet'ten delillendirmeyi amaç­lamışlar, zaman zaman belli bir anlayışı oluşturmak ve karşı yorumu altetmek maksadıyla Kur'an'ın kendine ait bağım­sızlığını, dilsel ve tarihsel bağlamını ihlâl etmişlerdir, öte yandan klasik dönem usûl-i fıkhı, özellikle de ehl-i hadîs gele­neği içinde doğan lafız ve kural eksenli mütekellimîn (Şafiî) usulü Kur'an'ın iba-relerindeki zahiri mânaya ağırlık verme eğiliminde olmuştur. Bu eğilimde yorum­cunun öznelliğine karşı metnin bağım­sızlığını koruma kaygısı öne çıkarılmıştır. Ancak bu kaygı sebebiyle metnin yetkisi ve dolayısıyla zahiri anlamı üzerine yapı­lan vurgu, metni anlayan öznenin (fakih ve mütekellim) kendi içinde bulunduğu şartlardan uzak kalması sonucunu do­ğurmuş, böylece metnin bağımsızlığı ile yorumcunun kendi tarihselliği arasında korunması gereken denge bozulmuş, bu da Kur'an'ın yaşanan çağa taşınmasına ve belirleyicilik işlevine zarar vermiştir.

Klasik metodolojinin bu tutumunu bir yetersizlik olarak gören ve az ya da çok modernist bir karakter taşıyan yeni yo­rum yaklaşımları da ortaya çıkmıştır. Bun­ların bir ölçüde paylaştığı temel iddia, Kur'an'ın evrensel ve tarih üstü mesajla­rıyla aslî ilke ve amaçlarının yöntemlere bağlı kalınarak metinden çıkarılması ve bunların değişik tarihsel durumlara uy­gulanmasıdır. Kur'an'a getirilecek yorum, öncelikle Kur'an'ın kullandığı dil ve indiği tarihî şartlar hakkındaki bilgiler üzerine oturmalıdır. Bunun için günümüzde ula­şılabilen yeni dil ve tarih kaynaklan hizmete sunulmalıdır. Bu bilgilerin kullanı­mıyla âyetlerin kastettiği anlamlar müm­kün olduğu kadar doğru bir şekilde be­lirlenmeli, daha sonra da Kur'an'ın bütü­nünden onun mesajları ortaya konmalı­dır. Başka bir tarihselliğe taşınması ge­reken de Kur'an'ın ilkeleri ve mesajları ol­malıdır. Bu şekilde hem metnin yorumcu karşısındaki bağımsızlığı korunmuş hem de yorumcunun kendi şartlarının gerek­lerine cevap verilmiş olmaktadır. Burada iki unsuru, yani metni ve yorumcunun ta­rihsel durumunu bir araya getiren Kur­'an'ın evrensel ilkeleri ve değerleridir. Bu taşıma İşlemi sonucunda ortaya konan uygulama esas alınan âyetin zahirinin önerdiğinden farklı olabilir. Çünkü aynı mesajın uygulamasının tezahürleri deği­şik şartlarda farklı farklı olacaktır.

Ancak yorumlama sürecinin içerdiği bütün problemlerle bu yaklaşım da kar­şılaşmaktadır. En başta Kur'an'ın temel ve öncelikli ilkelerinin neler olduğu, bun­ların nasıl tanımlanacağı, içlerinin nasıl doldurulacağı yorumcular için ciddi bir ihtilâf sebebi olmaktadır. Çünkü bütün bu işlemler yorumcunun tarihselliğinden bağımsız olarak gerçekleştirilemez, öte yandan yorumcuların kendi dönemlerin­de çözüm bekleyen problemlerin tanım­lan ve bu problemlere hangi Kur'ânî ilke­nin uygulanması gerektiği de birer ihti­lâf konusudur. Yine de bu yaklaşım, te­mel olarak içinde bulunduğumuz duru­mun genel eğilimlerini tesbit etmek ba­kımından nisbî bir başarı göstermiştir. Modernitenin sorun olarak belirlediği, Kur'an'dan cevap getirmesi beklenen in­san haklan ve bu bağlamda Kur'an'da kö­lelik bulunup bulunmadığı, demokrasi, kadın hakları ve çok eşlilik, kadının şahit­liği ve mirastan aldığı pay vb. sorunlar karşısında modernist yaklaşımların sa­dece tanımlan modern kültür tarafından belirlenmiş eşitlik, hürriyet ve kardeşlik gibi ilkelere dayanarak verdiği cevaplar. Batı uygarlığının ürettiği modern duru­ma Kur'an'dan bir meşruiyet kazandırma şeklinde değerlendirilmekte ve eleştiril­mektedir. Halbuki modern durumu oluş­turan Batı karşısında müslüman toplum­ların bir rekabet şansı elde edebilmek için çözmeleri gereken bağımsızlık, eğitim ve öğretim yoluyla insan kalitesini yükselt­mek ve kültürlenme imkânlarını arttır­mak, ekonomik olarak güçlenmek, huku­kun üstünlüğünü sağlamak gibi temel so­runlara dikkat çekilmesi de beklenmek­tedir. Kur'an'ın mesajından alınan değerler bu sorunların çözümü için insanların hizmetine sunulmalıdır. Her şeye rağmen Kur'an'] anlama ve yorumlama konusun­da İslâm dünyasında gözlenen yeni ve canlı gelişmelerin sürdüğü görülmek­tedir.

**Bibliyografya :**

Taberî. Câmi'u't-beyân, II, 23; Kurtubî, el-Câ-m'tc. İl, 161; T. Izutsu. Kur'an'da Allah ue İnsan (trc. Süleyman Ateş). Ankara 1975, s. 13-67; R. Bernstein, Betıveen Objectiuismand Rela-tioism: Science Hermeneutics and Praxİs, Philadelphia 1983, s. 37; İsmail Cerrahoğlu. Tef­sir Usûlü, Ankara 1983, s. 210-318; Fazlurrah-man, İslâm ve Çağdaşlık (trc. Alparslan Açık-genç-M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 1990, s. 67-106, 251-289; Hans-Georg Gadamer, Truth and Method (trc. I. Weinsheimer- D. G. Mar-shall), New York 1993, s. 381-491; Halis Albay-rak, Kur'an'ın Bütünlüğü Özerine, İstanbul 1996, tür.yer.; Mehmet Paçacı, Kur'an ue Ben Ne Kadar Tarihseliz, Ankara 2002, tür.yer. Mehmet Paçacı

**VIII. Kur'an İlimleri**

Kur'an ilimleri (ulûmü'i-Kur'ân) tamla­ması esas itibariyle Kur'an'la doğrudan ilgili olan disiplinleri kapsar. Kur'ân-ı Ke-rîm'le alâkası olmayan, fakat kendisinden Kur'an'ın yorumunda dolaylı olarak yarar­lanılan ilimlerin Kur'an ilmi sayılıp sayıl­mayacağı hususu tartışılmıştır. Bu sebep­le zaman zaman kullanılan "Kur'ânî ilim­ler[[334]](#footnote-334)[816] şeklindeki tam­lamanın ulûmü'l-Kur'ân terkibinin anla­mını vermediği için Kur'ân ilimleri yerin­de kullanılması yanlış olur. Meselâ astro­nomi, matematik, biyoloji gibi İlimler Kur'ânî oldukları halde genel kabule gö­re Kur'an ilimlerinden değildir. Kur'an ilimleri Kur'an'ın vahyi, nü.zûlü, yazımı, okunması, tertibi, toplanması, çoğaltılması, hattı, kıraati, tefsiri, İ'câzı, nâsih ve mensuhu, i'râbı, dil, üslûp ve belagatı, âyet ve sûrelerinin birbiriyle ilgisi, muh­kem ve müteşâbihi hakkındaki disiplin­leri kapsar. Son yıllarda İslâm dünyasın­da ve özellikle Türkiye'de yapılan bazı ça­lışmalara verilen "usûlü't-tefsîr" adı ge­nellikle Kur'an İlimleri yerinde kullanıl-maktaysa da aslında bu terkipte Kur'an tefsirinin esasları öne çıkmakta ve terkip daha çok tefsir metodolojisini ifade et­mektedir. "Ulûmü't-tefsîr'1 tamlamasının da ilk dönemlerde ulûmü'l-Kur'ân yerine kullanıldığı olmuştur. Ancak bu terkibin de kapsam olarak ulûmü'l-Kur'ân'a denk olduğunu söylemek mümkün değildir.[[335]](#footnote-335)[817]

Kur'an ilimlerinin doğuşu ve temelleri Kur'an'ın indiği döneme kadar gider. Çün­kü ilk âyetin nazil oluşundan bahseden Hz. Peygamber vahyin nasıl geldiğini ve vahiy meleğinin durumunu da açıklamış­tır. Onun ilk vahiy sonrasındaki halini yo­rumlayan ve inen âyetlerin kendisinin peygamber olduğuna delâlet ettiğini bil­diren Varaka b. Nevfel ile Resûlullah'ın an­lattıklarını ve geçmişteki durumunu bir­likte değerlendirerek, "Allah seni mahcup etmeyecektir" diyen Hz. Hatice aynı za­manda Alak sûresinin ilk âyetlerinin birer müfessiri sayılabilir. Peygamberlikle gö­revlendirilmesinin ardından gelen âyetle­ri müslümanlara okuyup tefsir eden Re-sûl-i Ekrem bunun kendisine verilmiş ilâ­hî bir görev [[336]](#footnote-336)[818] olduğunu biliyordu. Ayrıca âyetleri tefsiri sırasında zaman zaman âyetlerdeki mâ­nası kapalı kelimeleri açıklıyor, ashabın anlamakta zorluk çektiği yerler hakkında açıklamalar yapıyordu. Nitekim sahâbîle-rin, "İnanıp da imanlarına bir zulüm kat­mayanlar [[337]](#footnote-337)[819] mealindeki âyette geçen "zulüm" kavramını farklı an­layıp tedirgin olmaları üzerine Resûlullah buradaki zulüm kelimesini "şirk" olarak tefsir etmiştir.[[338]](#footnote-338)[820] Hz. Peygamber'in bir soru üzerine İsrâ süresindeki (17/79) "makâ-men mahmuden" ibaresini "şefaat" ola­rak yorumlaması da [[339]](#footnote-339)[821] bir başka örnek olarak zikredilebilir. İmsak vaktinin bildi­rildiği âyette geçen [[340]](#footnote-340)[822] "be­yaz ip" ve "siyah İp"i Resûl-i Ekrem'in ge­ce ile gündüzün birbirinden ayrılması vak­ti olarak açıklaması [[341]](#footnote-341)[823] mecaz ilmi için açık bir delil olmuştur. Es-bâb-ı nüzul ilminin daha Mekke dönemin­de iken ortaya çıktığını gösteren pek çok örnek vardır. Bu ilim özellikle ashap tara­fından sûre ve âyetler nakledilirken kulla­nılıyor ve yanlış anlamaların önüne geçili­yordu. Ancak bütün bunlar sadece sözlü kültür olarak devam etmiş olup Resûl-i Ekrem ve sahabe döneminde Kur'an tef­sirine ve ilimlerine dair bir eser telif edil­memiştir.[[342]](#footnote-342)[824]

Resûlullah'ın vefatından sonra Kur'an üzerindeki çalışmalar hızlanarak devam etmiştir. Sahâbîler Kur'an'la ilgili sorulan cevaplandırırken Hz. Peygamber'den öğ­rendikleri açıklamalara, burada yeterli bilgi bulamadıklarında Arap dili ve şiirine başvuruyor, şahsî görüşlerini en sona bı­rakıyorlardı. Çeşitli âyetlerde, Kur'ân-ı Kerîm'i okuyanların onun üzerinde derinliğine düşünüp doğru anlamaya ve yo­rumlamaya teşvik edilmesi [[343]](#footnote-343)[825] ayrıca Kur'an üzerin­de düşünmeyenlerin kınanması [[344]](#footnote-344)[826] insan­ların Kur'an tefsirine yönelmesinde etkili olmuştur. Sahabe ve tabiîn devrinde şifa­hî olarak devam eden Kur'an tefsiri Kur­'an ilimleri içinde tedvin edilen ilk ilimdir.[[345]](#footnote-345)[827] Kur'an'ın Hz. Osman zamanında çoğaltılması, ardından harekelenmesi ve noktalanma­sı, çoğaltılan nüshalar esas alınarak kıra­at eğitiminin başlaması üzerine sistemli olarak başlayan Kur'an ilimlerinin tedvi­ni, İslâm coğrafyasının genişlemeye baş­ladığı tabiîn devrinde daha da hızlanmış­tır. Bu dönemde ilk olarak resmü'1-mushaf, kıraat, esbâb-ı nüzul, meâni'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân, garibü'I-Kur'ân. müşki-Iü'1-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân gibi rivayet ve dil ilimlerinin tedvin edildiği görülmekte­dir. Dil ilimlerinin bir kısmı aynı zamanda lugavî tefsir özelliği taşımaktaydı. Âyet ve sûrelerin nüzul sebepleriyle ilgili riva­yetler ilk olarak hadis mecmualarının tef­sir bölümünde yer almış, müstakil tedvini daha sonra gerçekleşmiştir.

Teknik anlamda ve bir bütün olarak ulû-mü'1-Kur'ân tabirinin ne zaman kullanıl­maya başlandığı konusunda bir açıklık bulunmamaktadır. Bazıları, bu tabirin ilk defa Muhammed b. Halef b. Merzübân'a (ö. 309/921) nisbet edilen el-Hâvîiîhilû-mi'İ-Kur'ân'da geçtiğini söylemiştir.[[346]](#footnote-346)[828] Ali b. İbrahim b. Saîd el-HavfTnin (ö. 430/1038) el-Burhân fîSılûmi'l-Kur'ân adlı eserinin bu terkibin terim anlamıyla ilk defa yer aldığı çalışmalardan olduğu kaydedilmişse de [[347]](#footnote-347)[829] onun kitabının tefsir ağırlıklı bir çalışma sayıldığı belirtilmiştir.[[348]](#footnote-348)[830] Bu konudaki ilk sistematik çalışma İbnü'l-Cevzî'ye ait Fünûnü'l-einân ile Süyûtî'nin el-îtkân fî culû-mi'1-Kur'ân'ınm gölgesinde kalmışlardır. Konuyla ilgili olarak daha sonra yazılan eserler de İbn Akile'nin ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân adlı geniş eseri istisna edilecek olursa hacim bakımından bu iki çalışmaya ulaşamamıştır.

Bu eserlerde yer alan, Kur'an ilmi ola­rak adlandırılabilecek alanlar şunlardır: Mekkî-Medenîsûreler, esbâb-ı nüzul, nâ-sih-mensuh, Kur'an'ın isimleri, toplanma­sı, çoğaltılması ve tertibi, sûre ve âyet bilgileri, münâsebâtü'1-âyât ve's-süver, kıraat ve tecvid bilgileri, fezâilü'l-Kur'ân, havâssü'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur­'ân, vücûh-nezâir, emsâlü'l-Kur'ân, aksâ-mü'1-Kur'ân, üslûbü'l-Kur'ân, muhkem müteşâbih. mutla k-mukayyed, mücmel-mübeyyen, edebiyat konularından olan îcâz, ıtnab, hasr, kinaye, teşbih ve istiare, i'câzü'l-Kur'ân, tefsir ve te'vil ilmi, mü-fessirin âdabı ve şartları.

Kur'an'ın doğru yorumlanabilmesi için âyetlerin nazil olduğu yer ve zamanın bi­linmesinde büyük faydalar vardır. "İlmü'l-Mekkîve'l-Medenr başlıklı Kur'an ilminin konusu sûre ve âyetlerin indiği yerleri tesbit etmektir. Kur'an ilimleri kitapların­da yer alan "hazarî-seferi", "arzî-semâî", "sayfî-şitâî", "firâşî-nevmî" gibi başlıklar, ilgili âyetleri tanımada yardımcı olmak-taysa da kendi başlarına müstakil ilimle­ri ifade etmezler. Esbâb-ı nüzul ilmi âyet ve sûrelerin nerede, ne zaman ve hangi olay hakkında nazil olduğu konularıyla il­gilenmektedir. Kur'an'ın anlaşılması ve tefsiri için büyük yardım sağlayan bu ilim sahabe ve tabiîn devrinde Kur'an tefsiri­nin vazgeçilmez kaynağı idi. Esbâb-ı nü­zul ilmi rivayete dayandığı için gerek se-ned gerekse metin bakımından dikkatle incelenmelidir. Aksi takdirde aslı olmayan bir rivayet sebebiyle âyetlerin anlamı da­raltılmış veya genişletilmiş ya da değişti­rilmiş olur. Konuyla ilgili olarak telif edi­len eserlerin tarihi 200 {815) yılına kadar gitmektedir.[[349]](#footnote-349)[831] Rivayete dayanan bir başka Kur'an ilmi nâsih-mensuhtur. Nesih, belli bir konudaki farklı nasların hangisinin diğerinin hük­münü ortadan kaldırdığını veya değiştir­diğini ve nihaî şerT hükmün hangisi oldu­ğunu tesbit bakımından İslâm hukuku­nun konusunu teşkil edip bu çerçevede âyetin âyeti neshi yanında sünnetin sün­neti neshi veya bu iki temel kaynağın bir­birini neshi tartışılmakla birlikte hangi âyetin hangi âyeti neshettiğine dair riva­yetleri bir araya getiren ilim dalı Kur'an ilimleri içerisinde mütalaa edilmektedir. Bu ilim dalı da ilk dönemlerden itibaren bilinmektedir. Nitekim Ebû Ubeyd Kasım b. Seilâm (ö. 224/838) en-Nâsih ve'l-mensûh fi'1-Kur'ân adlı bir eser telif et­miştir.[[350]](#footnote-350)[832] Kur'an'ın nüzulünden başlayarak yazılma­sı, toplanması, istinsahı ve çoğaltılması, noktalanması, harekelenmesi aşamaları­nı tarihî açıdan inceleyen ilme Kur'an ta­rihi denilmektedir. Resmü'l-mushaf ilmi ise daha çok konunun teknik yönüyle ilgi­lendiği İçin kıraat ilmiyle birlikte mütalaa edilmelidir. Hz. Osman tarafından çoğal­tılıp çeşitli merkezlere gönderilen mus-haflardaki imlâ özellikleri, bu mushaflar-da yazım hatası olup olmadığı konulan resmü'l-mushafın alanına girer. Kur'an peyderpey inerek tamamlanmış olmasına rağmen Hz. Peygamber tarafından nüzul sırasına göre tertip edilmemiştir. Son okumada (arza) nihaî şeklini alan Kur'an'ın anlaşılması için takip edilecek en doğru yöntemin âyetler ve sûreler arasında var olduğu kabul edilen ilgi ve irtibatın açığa çıkarılması olduğunu söyleyenlere göre münâsebâtü'l-âyâtve's-süver ilmi ayrı bir öneme sahiptir. Bu ilim nazmü'l-Kur'ân olarak da adlandırılmaktadır. Bazı müfes-sirler bu tertibin mucize oluşunu ortaya koymak için müstakil eserler yazmışlar­dır.[[351]](#footnote-351)[833] Rivayet bilgisine daya­nan önemli bir ilim de kıraattir. Kur'an'ın vahyedildiği ve Hz. Peygamber'in okudu­ğu gibi doğru okunması için gerekli şartlardan söz eden ilim teorik ve pratik öğe­ler içermekte olup Hz. Osman'ın çoğalt­tığı mushaflardan birine ve Arap diline uyan, ayrıca kesintisiz bir senedle Hz. Peygamber'e kadar ulaşan kıraatler sa­hih olarak kabul edilmiş, bu üç şarttan birini taşımayan okuyuşlar şâz sayılmıştır.

Sahih kıraatler yedili (seb'a) ve onlu (aşere) tasnife göre yazılı ve sözlü olarak gü­nümüze intikal etmiştir.[[352]](#footnote-352)[834] Kur'an'ın bazı sûre ve âyetlerinin fazile­tinden bahseden rivayetleri bir araya getiren İlme fezâilü'l-Kur'ân denilmiştir. Konuyla ilgili hadis kaynaklarında yer alan bölümlere ek olarak III. (IX.) yüzyı­lın başlarından itibaren müstakil eserler kaleme alınmıştır.[[353]](#footnote-353)[835] Havâssü'I-Kur'ân ise hakkında güvenilir kaynaklarda yeterli bilgi bulunmadığı hal­de zamanla tecrübe yoluyla elde edilen bilgilerden söz eden ve kelime, âyet ve sûrelerin belli bir tertibe göre okunması veya yazılması halinde niyet ve maksada uygun sonuçlar veren tesir ve özelliklerin­den bahseden bir disiplin olup Kur'an'ın anlaşılmasına veya yorumlanmasına yar­dımcı olmadığı için belli sayıda kimsele­rin ilgisini çekmiş, bazan da hoş görülme­miştir.[[354]](#footnote-354)[836]

Kur'an'ın diliyle ilgili ilimlerin başında, Kur'an'ın dil bilgisi bakımından doğru okunup yazılmasından ve farklı vecihlerin ne gibi anlam kaymaları ve zenginliği ortaya çıkardığından bahseden i'râbü'l-Kur'ân gelir. Hz. Peygamber hatasız ko­nuşmaya ve Kur'an'ı dil bilgisi bakımın­dan doğru okumaya dikkat çekmişse de bu ilmin temellerinin Hz. Ali tarafından atıldığı söylenir. Kur'an'ın i'râbı hakkında yazılan eserlerin tarihinin II. (VIII.) yüzyı­la kadar gitmesi de bu ilmin önemini ve ona gösterilen alâkayı ortaya koymakta­dır.[[355]](#footnote-355)[837] Garibü'1-Kur-'ân, müşkilü'l-Kur'ân. mecâzü'l-Kur'ân, vücûh ve nezâir Kur'an'ın kelime ve ter­kiplerinin mânalarına dair ilimlerdir. Dil­de az kullanılan veya bölgesel kullanımdan dolayı anlamını o dili konuşan herkesin bilmediği kelimeler "garîb" olarak adlan­dırılmış.[[356]](#footnote-356)[838] birkaç mânaya ihtimali olması sebebiyle anla­mını belirlemede zorluk çekilen kelime ve terkiplerde müşkil olarak kabul edil­miştir.[[357]](#footnote-357)[839] İbn Ku-teybe bu iki sahada eser veren önemli bir araştırmacıdır. Kur'an'da geçen kelime ve terkiplerin gerçek anlamı dışında kulla­nılması onda mecazların bulunduğunu or­taya koymaktadır. Bazı âlimler mecazi an­latımı bir nevi yalana başvurma olarak ka­bul ettiklerinden Kur'an'da mecazın bu­lunmadığını söylemişlerse de genel kabul bunun aksi yönünde olmuş, bu üim Kur-'an'ın anlaşılmasına ve tefsirine büyük katkı sağlamıştır. Konuyla ilgili olarak ilk dönemlerde yazılan kitaplar çoğunlukla lugavî tefsir niteliğinde olduğu için yanıltıcıdır. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'-nın Mecdzü'J-Kur'dn'ı bu tür eserlerin en meşhurudur.[[358]](#footnote-358)[840] Kur'an'da yer alan bazı kelimeler çok sa­yıda anlam taşıdığı için bunlara vücûh de­nilmiş, pek çok farklı kelime de bir tek an­lama geldiğinden nezâir adıyla anılmıştır. Meselâ "hüdâ" kelimesi Kur'an'da on yedi ayrı anlamda kullanılmışken "cehennem, nâr, sakar, hutame, cahîm" gibi kelime­ler âhirette günahkârların ceza çekeceği yere verilen isimler olarak "cehennem" anlamında kullanılmıştır. Bu ilim dalı da eski olup İkrime el-Berberî'nin (ö. 105/ 723) konuya dair bir eser yazdığı nakledil­miş, Mukâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) nisbet edilen el-Eşbâh ve 'n-nezâ3ir fi'l-Kur'âni'i-Kerîm ise (Kahire 1975) gü­nümüze kadar gelmiştir.[[359]](#footnote-359)[841]

Kur'an'ın cümle yapısıyla ve âyetlerin anlamıyla ilgili ilim dallarının başında em-sâlü'l-Kur'ân gelir. Kur'an, insanların bazı konuları daha kolay anlayabilmeleri için yer yer örnekleme ve temsil getirme yo­luna gitmiştir. Meselâ amelleri boşa gi­den kişilerin durumu suyun üzerinde olu­şan ve daha sonra kaybolup giden köpük­le anlatılmış [[360]](#footnote-360)[842] ayrıca örüm­cek evi [[361]](#footnote-361)[843] sivrisinek [[362]](#footnote-362)[844] ve eşek [[363]](#footnote-363)[845] ör­nek olarak zikredilmiştir. Kur'an'da âyet­lerden bazıları muhkem, bazıları müte-şâbih olarak adlandırılmış, muhkem için "kitabın anası" denilmiştir.[[364]](#footnote-364)[846] Muhkem ve müteşâbih terimleri baş­ka âyetlerde de geçmektedir. Mânası ko­laylıkla veya bir karîne ile anlaşılan kelime ve âyetler muhkem kabul edilmişken mâ­nası ancak Allah tarafından bilinen veya muhtemel mânalarından biri yahut bir­kaçının yetkin ilim adamları tarafından te'vil yoluyla belirlenebildiği ibare ve âyet­ler ise müteşâbih sayılmıştır. Müteşâbih-lik ya kelimede ya da mânada söz konu­su olup hurûf'i mukattaa, Allah'la ilgili "vech, yed" gibi kelimeler lafzî müteşâbih diye adlandırılırken Allah'ın gelmesi (câe rabbüke), cennet, cehennem, sırat, mîzan ve sûr gibi olgular anlam bakımından mü-teşâbihtir.[[365]](#footnote-365)[847] Kur'an'da Allah'ın yer yer kendi zâtına ve isimlerine, Kur'ân-ı Kerîm'e, kıyamet gününe, gök cisimleri­ne, yiyeceklere, zamana ... yemin ettiği görülmekte, bu yeminlerin Kur'an'ın han­gi sûrelerinde ve ne şekilde geçtiğini in­celeyen ve mânaya tesirini ortaya koyan ilim dalına aksâmü'l-Kur'ân denilmektedir. Hem rivayet hem dirayet ve istidlale dayanan bu ilim dalında da eserler veril­miştir.[[366]](#footnote-366)[848]

Kur'an'ın dil ve anlatım özellikleriyle il­gili ilimlerin başında üslûbü'l-Kur'ân ge­lir. Kur'an nazil olduğu farklı dönemlerde farklı üslûplar ortaya koymuş, onun üs­lûbu anlatılan konu ve olaya bağlı olarak değişiklik göstermiştir. İnanç ve ahlâk ko­nularıyla geçmiş milletlerin durumundan bahseden Mekkî sûreler şiir veya hitabet üslûbuna yakın bir tarzda gelmişken fer­dî ve içtimaî hukuk konularından bahse­den Medenî sûre ve âyetlerde yalın bir anlatım tarzı öne çıkmıştır. Bu husus bir yandan Kur'an'ın ilâhî kaynaklı olduğunu ortaya koyarken öte yandan ona olan il­giyi hep canlı tutmuştur. Kur'an'm üslû-bundaki bu özellikler onun mucize oluşu­nun bir delili olarak değerlendirilmiştir.[[367]](#footnote-367)[849] Daha çok fıkıh usulü terimi olarak geçen mutlak-mu-kayyed ve mücmel -mübeyyen dar anla­mıyla Kur'an ilimleri arasında da yer al­maktadır. Kur'an'da yer alan bazı mutlak ifade ve anlatımlar yine Kur'an tarafın­dan sınırlandırılmış, bazı kapalı ifade ve anlatımlar da başka yerlerde daha geniş bir biçimde ortaya konmuştur. Kur'an ilimlerine dair eserlerde edebiyatla ilgili olan îcâz, ıtnab, hasr, kinaye, teşbih ve is­tiare gibi konulara yer verilmiş, Kur'an bir dil mucizesi olduğundan ve muarızlarına bununla meydan okuduğundan bu bilgi­lerin Kur'an İlimleri arasında sayılması ta­bii görülmüştür. İ'câzü'l-Kur'ân. Allah'ın kelâm sıfatıyla ve mucizelerle alâkası sebebiyle kelâm ilmi içinde İncelenirken Kur'an'ın hem anlamı hem de şekliyle ilgili olduğu için Kur'an ilimleri arasında da yer almıştır. Bütün insanlığa bir ben­zerini getirme hususunda meydan oku­yan Kur'an böylece ilâhî menşeli olduğunu ve beşer müdahalesinden uzak bulundu­ğunu ortaya koymuştur.[[368]](#footnote-368)[850] Kur'an ilimlerinin en önemlisi, diğerlerinin de yardımıyla Kur'an'ın doğ­ru anlaşılmasını sağlayan tefsir ilmidir. Kur'an, ilk asırlarda ulûmü'l-Kur'ân ko­nuları tam olarak bilinmeden veya tasnif edilmeden de tefsir edilebilmekteydi. An­cak bu İlimlerin özümsenmesi sonucun­da ortaya konulan tefsirler Kur'an'ın an­laşılmasında daha büyük faydalar sağla­mış, Zemahşerî, İbn Atıyye el-Endelüsî ve Fahreddin er-Râzî gibi müfessirler bu­nun örneklerini ortaya koymuşlardır.[[369]](#footnote-369)[851]

**Bibliyografya :**

MüsnedJI, 444, 478; Buhârî, "Enbiyâ1", 41, "Tefsîr", 2,31/1; Tirmizî, "Tefsîr", 17/8; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 213-214; Ebü'l-Ferec İb-nü'l-Cevzî. Fünûnû'l-efnân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân (nşr. Hasan Ziyâeddin Itr). Beyrut 1408/ 1987, neşredenin girişi, s. 73; Zerkeşî. el-Bur-hânfi 'utûmi'İ-Kur'ân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr.). Beyrut 1415/1994, tür.yer.; Süyûtî. el-kbân (Bugâ), tür.yer.; M. Abdülazîm ez-Zürkânî, MenâhUü'l-'irfân{nşr. Fevvâz Ahrned Zemerlî), Beyrut 1417/1996, I, 14-36; ayrıca bk. tür.yer.; M. Abdüsselâm Kefâfî - Abdullah eş-Şerîf. Fi \*(Jlûmi'l-l$ur'ân: Dirâsât ve mu/ıâ-darât, Beyrut 1972, s. 31-33; Subhî es-Sâlih. Mebâtıiş fi hılümi'l-Kur'ân, Beyrut 1974, s. 119-122; Hâlid Abdurrahman el-Ak. (Jşûlü't-tefsîr ue kaoâ'idüh, Beyrut 1406/1986, s. 28; Ahmed Nedim Serİnsu, Kur'an'ın Anlaşılma­sında Esbâb-t Hûzul'ün Rolü., İstanbul 1994, s. 41-54. Abdülhamit BIrışık

**IX. Tercümesi**

Kur'ân-ı Kerîm'de veya hadiste Kur-'an'ın başka dillere tercümesini açıkça emreden yahut yasaklayan bir ifade yok­tur. Ancak bilhassa fıkıh ekollerinin oluş­tuğu dönemlerden itibaren bu hususun tartışmalara konu edildiği görülür. Bir kı­sım âlimler, bazı âyetlere ve sünnetteki uygulamalara bakarak Kur'an'ın tercü­mesini zaruri görürken diğer bir kısmı yi­ne Kur'an'dan hareketle onun başka dil­lere çevrilemeyeceğini, lafızları itibariyle de mu'ciz olan Kur'an'ın başka dillere nak­li halinde bu Özelliğinin ortadan kalkaca­ğını ileri sürmüşlerdir. Uygulamada ise tercümeyi savunanların fikri geçerli ol­muş ve eskiden beri Kur'an değişik dille­re çevrilmiştir.

Tercümeyi genel olarak harfi (lafzî) ve tefsiri (manevî) diye ikiye ayırmak müm­kündür. Harfi tercüme nazmın nazma, tertibin tertibe, hatta kelimelerin birbi­rine muvafık olması şartıyla bir dildeki la­fızları başka bir dildeki benzer lafızlarla ifade etmektir.[[370]](#footnote-370)[852] Bu tercüme şeklinde asıl dildeki hiç­bir kelime atılmaz. Kur'ân-ı Kerim açısından bakıldığında harfi tercüme, "mü­tercimin kapasitesi ve dilin yeterliliği nisbetinde Kur'an'ın her lafzının yerine ter­cüme edilen dilde o lafzın karşılığı olan başka bir lafzın konması. Kur'an'ın keli­me, ibare yahut nas cihetiyle Arapça'dan başka bir dile aktarılması" şeklinde ta­nımlanabilir. Bu tür çeviri gerçekte bazı harf, fiil ve İsimlerin mânalannı karşılayıp karşılamadığına veya ne ölçüde karşılan­dığına bakılmaksızın Kur'ânî ibarelerin harfen nakline dayanır.[[371]](#footnote-371)[853] Harfî tercümenin ilmî ve hukukî eserlerde kullanımı kolay ve pratik ise de edebî eserler ve özellikle Kur'ân-ı Kerîm açısından uygulanması son derece güç, hatta bazan imkânsızdır.

Tefsirî tercüme asıl dildeki kelimelerin tertibine, nazmına, sayısına vb. şeklî özelliklere bağlı kalmaksızın bir sözün an­lamını başka bir dille açıklamaktır. Bu tür çeviride esas olarak mânaya itibar edilir; bazı tabirler atılabilir veya ilâveler yapıla­bilir.[[372]](#footnote-372)[854] Bu tercüme tarzında mütercim, asıl dildeki ifadeleri iyice anladıktan sonra onların be­lirttiği mânayı başka bir dile kendi üslûp ve ifadesiyle nakleder. Tefsirî tercümede tercümenin harf ve lafızlarında, cümle ve ibarelerinde, îcâz ve ıtnabında, hacim ve kapsamında asıl metne eşitlik şart olma­dığı gibi her harf ve kelimesinin tercüme edilmesi de zorunlu değildir.[[373]](#footnote-373)[855] Türkiye'de Kur'ân-ı Kerîm tercümesi yerine daha çok "meal" lafzı kullanılmakta olup bu tercih­le yapılan tercümenin eksik ve yetersiz olduğu belirtilmekte ve Kur'an'ın yerini tutmadığına işaret edilmektedir.

Herhangi bir eserin dahi anlam ve içe­riğinden hiçbir şey kaybetmeden başka bir dile çevrilmesi çok güç olduğuna göre Kur'ân-ı Kerîm'in tercümesi söz konusu edildiğinde bu güçlüğün ve onun doğur­duğu sorumluluğun kat kat artacağı açık­tır. Zira Allah'ın mu'ciz kelâmı olan Kur-'an'ı fesahat, belagat, îcâz ve üslubuyla başka bir dile çevirmek imkânsızdır. Bu­nunla birlikte Kur'an'ın bu özellikleri onun tercümesine engel değildir ve yüce me­sajları dili ne olursa olsun her İnsana ulaş­malıdır.[[374]](#footnote-374)[856] Tercüme mu'ciz belagat yönünü ifade etmese de aslî mâ­nalarda saklı bulunan diğer i'câz cihetle­rini muhafaza edebilir.[[375]](#footnote-375)[857] Sonuç olarak pek çok âlim Kur'an'ın i'câzını nazmına hasrederek Kur'an'ın mucize oluş özelli­ğini ortadan kaldırdığı gerekçesiyle tercü­meye karşı çıkarken diğer bir kısmı Kur­'an'ın i'câzını lafızlarda saklı olan mâna­larda aramış, Kur'an'm anlamları itibarîyle mu'ciz olduğunu söylemiş, anlamlar nakiedilebildiğine göre tercümenin de mümkün olabileceğini düşünmüştür.

Kur'ân-ı Kerîm, Araplar arasından se­çilmiş bir peygambere nazil olduğuna ve öncelikle onlara hitap ettiğine göre dilinin Arapça olması tabiidir. Ancak onun mu­hatapları yalnız Araplar değil bütün in­sanlardır. Zira Kur'an kendisini insanlar için hidayet kaynağı, şifa ve rahmet, öğüt, uyarıcı ve müjdeleyici olarak tanıtır.[[376]](#footnote-376)[858] Şu halde Kur'an'ı sadece Araplar'a hasret­mek diğer insanların onun şifa. rahmet ve hidayetinden faydalanmasına engel olmak Allah'ın her şeyi kuşatan rahmetini [[377]](#footnote-377)[859] daraltmak demektir. Bü­tün bunlar Kur'an'ın diğer dillere çevril­mesini gerektirir. Kur'an'ın evvelkilerin kitabında geçtiğini [[378]](#footnote-378)[860] her millete mutlaka kendi dillerini bilen bir elçinin gönderildiğini [[379]](#footnote-379)[861] belirten âyetler de onun tercüme edilmesinin lüzumunu ifade etmektedir.[[380]](#footnote-380)[862] Evrensel bir özellik ta­şıyan her mesajın yaygınlaşmasının tek yolu budur. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in tebliği vacip hükmünde olup onu Arap-lar'ın dışındaki İnsanlara ulaştırmanın en pratik yolu tercüme olduğundan çeşitli dillere çevrilmesi gereklidir.[[381]](#footnote-381)[863]

Hz. Peygamber pek çok hadisinde ken­disinden Öğrenilenlerin başkalarına ulaş­tırılmasını istemiştir [[382]](#footnote-382)[864] ayrıca bazı davranış ve uygulamalarıyla Kur'an'ı tercüme etmenin gerekli olduğunu gös­termiştir. Nitekim Bizans, İran, Habeşis­tan gibi ülkelerin hükümdarlarına tercü­me edileceğini bilerek içinde âyetler bu­lunan mektuplar göndermiştir.[[383]](#footnote-383)[865] Onun hayatından da ilâhî emirleri bütün insan­lara bildirmenin gereğine işaret eden hu­suslar tesbit etmek mümkündür. Zeyd b. Sâbit'e yabancı dil öğrenmesini emret­mesi.[[384]](#footnote-384)[866] Kur'an'ın ye­di harf üzerine indiğini belirterek onu öğ­renip okumayı ümmeti için kolaylaştır­ması, Selmân-ı Fârisî'nin Fatiha sûresini Farsça'ya çevirmesi ve bu çeviriyi Hz. Pey-gamber'in menetmemiş olması yönün­deki haberler [[385]](#footnote-385)[867] bunlardan bazılarıdır.

Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Tarihi. Kur'an'ın tercümesi tarihini İslâmiyet'in ilk dönemlerine kadar götürmekmüm­kündür. Ca'fer b. Ebû Tâlib'İn Necâşfnin huzurunda Kur'an okuduğu bilinmekte [[386]](#footnote-386)[868] bazı kaynaklarda da Ne-câşî'nin Arapça bildiği kaydedilmektedir. Bu husus dikkate alındığında [[387]](#footnote-387)[869] okunan âyetlerin tercüme edilmemiş olması akla gelebilirse de Necâşî'nin etrafındakilerin de Arapça bildiğini dü­şünmek mümkün değildir. Buna göre okunan âyetler din âlimleriyle saray men­supları için tercüme edilmiş olmalıdır. Re-sûl-i Ekrem'in komşu ülkelerin hüküm­darlarına gönderdiği mektuplar içinde yer alan besmelenin ve âyetlerin tercüme edildiği de muhakkaktır. Bu tercümeler Şifahî olsa da Selmân-ı Fârisî'ye atfedilen mektupta yapılan çeviri yazılıdır.[[388]](#footnote-388)[870]

270'li (883-84) yıllarda Mehrûkb. Râik adlı bir melikin Abdullah b. Ömer b. Ab-dülazîz'den Kur'an'ın mânalarını kendisi için tercüme ettirmesini istemesi üzerine bu görev şiir ve edebiyatta üstünlüğüyle tanınan Iraklı bir âlime verilmiş, adı bilin­meyen bu âlimin yaptığı çeviriyi inceleyen Mehrûk müslüman olmuş, ancak tebaa­sından korktuğu için bunu gizli tutmuş­tur.[[389]](#footnote-389)[871] Bu tercümeden önce de Kur'an'ın başka dil­lere çevrildiği zikredilmekte olup ilk Ber­berice tercümenin 127 (745) yılında ya­pıldığı belirtilmektedir.[[390]](#footnote-390)[872]

Sâmânî Hükümdarı Mansûr b. Nuh'un emriyle, içinde Türk asıllı olanların da bu­lunduğu Horasan ve Mâverâünnehirli âlimlerden meydana gelen bir heyet. Kur'an'ın tamamını Muhammed b. Cerîr et-Taberrnin Câmfu'l-beyön adlı tefsi­rinin özetiyle birlikte Farsça'ya çevirmiş­tir.[[391]](#footnote-391)[873] Bu tercümenin bir nüshası Seymaniye [[392]](#footnote-392)[874] diğer bir nüshası Dresden [[393]](#footnote-393)[875] kütüphanelerin­de kayıtlıdır.[[394]](#footnote-394)[876] Tercüme aynca basılmıştır (Tahran 1941). Eser, satır arası harfi bir tercüme olup Farsça cümle tertibine riayet edil­meksizin âyetlerde geçen kelimelerin al­tına Farsça karşılıkları yazılmıştır. Günü­müze ulaşan ilk tercüme olması yanında bu çalışmanın diğer bir özelliği Türkçe'ye yapılan ilk tercüme için model teşkil et­mesidir.

Kaynaklarda belirtildiğine göre aslında ilk tercüme Farsça'ya çok yakın olan Hû-zistan diliyle yapılan, Mu'tezile âlimi Ebû Ali el-Cübbârye (ö. 303/916) ait çeviridir. Ancak bu çalışmanın günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Câhiz'in verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre Mû-sâ b. Seyyar el-Esvârî de Kur'an'ı Farsça'­ya çevirmiş, Farsça'yı ve Arapça'yı çok iyi bilen bu zat okuduğu âyetleri meclisinde bulunan İranlılar için Farsça olarak açıklamiştır.[[395]](#footnote-395)[877] Kur'ân-ı Kerîm'in Farsça'ya tercümesi bundan sonra da devam etmiştir. Halen 250 kadar Farsça Kur'an tercüme ve tef­sirinin mevcudiyetinden söz edilmekte­dir.[[396]](#footnote-396)[878] Türkçe Kur'an Tercümeleri. Kur'ân-I

Kerîm'in tercüme edildiği en eski diller­den biri de Türkçe'dir. 950'li yıllardan iti­baren toplu olarak İslâmiyet'i kabul eden Türkler'in Kur'an'ın bazı küçük sûrelerini kendi dillerine çevirmiş olmaları muhte­meldir. Zira Türkler, daha önce intisap ettikleri dinlerin kutsal metinlerini kendi dillerine tercüme etmişlerdi. İlk Türkçe Kur'an tercümesinin tarihi ve mütercimi bilinmemekle beraber bu çalışmanın yüzyıllarda gerçekleştiği tesbit edilmiştir.[[397]](#footnote-397)[879] Eski Türkçe Kur'an tercümeleri satır arası ve tefsin olmak üzere ikiye ayrılır. Satır arası kelime keli­me Kur'an tercümesi geleneği Orta As­ya'dan gelmiş. Horasanlı ve Hârizmli âlim­ler İranlılar'dan öğrendikleri bu metodu Anadolu'ya nakletmişlerdir. Satır arası Kur'an tercümelerinde her kelimenin al­tına o kelimenin tercüme edilen dildeki karşılığı yazılır. Bu tür çevirilerde cümle yapısı, söz dizimi vb. hususlarda tercü­menin yapıldığı dilin kurallarına uyulmaz; söz diziminde Arapça'nın kuvvetli etkisi görülür. Çevirideki kelimeler yanyana dizildiğinde bazan bunlardan bir anlam çı­karmak zorlaşır. Tefsiri Kur'an tercüme­lerinde ise bütün bir âyetin veya bir bö­lümünün normal cümlelerle açıklaması yapılır. Türkler tarih boyunca Uygur ve Arap alfabeleriyle bu iki tarzda Kur'an'ı tercüme etmişler [[398]](#footnote-398)[880] 1928 yılında kabul edilen Latin alfabesiyle da­ha çok meâlen tercüme örnekleri ortaya koymuşlardır.

**a)** Uygur Alfabesiyle Yapılan Kur'an Tercümeleri. Türkler Müslümanlığı kabul ettikleri dönemlerde Uygur alfabesini kullandıklarına göre ilk Türkçe Kur'an tercümeleri bu dille yapılmış olmalıdır. Bunlardan herhangi bir örneğin günümü­ze ulaştığına dair bir bilgi yoksa da bazı eserlerde bu alfabeyle yapılmış birkaç âyet tercümesine rastlamak mümkün­dür. Edib AhmedYüknekî'ninAtebefü'İ-hakâyık adlı eserinde aşağıdaki âyetle­rin tercümesi bu alfabeyle yer almıştır.[[399]](#footnote-399)[881]

 **b)** Arap Alfabesiyle Yapılan Kur'an Tercümeleri. Türkler, İslâmiyet'e girdikten kısa bir süre sonra Uygur alfabesini terkederek Arap harflerini kullan­maya başlamışlar, Kur'ân-ı Kerîm tercü­melerini son dönemlere kadar bu alfa­beyle kaleme almışlardır. İlk Türkçe Kur­'an tercümesi V. (XI.) yüzyılın başlarında, daha Önce yapılmış olan Farsça çeviri esas alınarak satır arası tercüme metoduyla hazırlanmıştır.[[400]](#footnote-400)[882] Mütercimi bilinmeyen bu tercümenin orijinali hak­kında bilgi yoksa da asıl nüshadan istin­sah edilen bazı yazmalar günümüze ulaş­mış, araştırmacılar tercümenin dili, muh­tevası ve özellikleri hakkında çalışmalar yapmışlardır. Bu nüshaların en eskilerin­den biri olduğu kabul edilen Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde kayıtlı yazma [[401]](#footnote-401)[883] 734 (1334) yılında Şîrazlı Muhammed b. Hâc Devletşah tarafından istinsah edil­miştir. Tercümenin dili Oğuz (Doğu) Türk-çesi'dir ve ilk Farsça tercüme tarzındadır.[[402]](#footnote-402)[884] Ayrıca Millet [[403]](#footnote-403)[885] ve Manchester'deki John Rylands kütüpha-neleriyle British Museum'de [[404]](#footnote-404)[886] Leningrad'daki (Petersburg) Rusya İlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü'nde ve başka yerlerde de nüshaları mevcuttur.[[405]](#footnote-405)[887]

Selçuklular devrinde itim dili olarak Arapça'nın kullanılması sebebiyle dinî eserlerin Türkçe'ye çevrilmesi konusun­da kayda değer bir gelişme olmamışsa da Osmanlılar'ın ilk dönemlerinde bazı dinî eserler, bu arada Kur'ân-ı Kerîm'in Yâsîn, Mülk, Fatiha ve İhlâs gibi daha çok kısa sûreleri Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Türkiye kütüphanelerinde bu devreye ait çeşitli tercüme ve tefsir nüshaları mev­cuttur. Ancak bunların çoğu birbirinden istinsah edilmiştir ve fazla bir özellikleri bulunmamaktadır. Bu çalışmaların içinde Kur'an'ın tamamının tercümesini ihtiva eden nüshalar oldukça azdır.[[406]](#footnote-406)[888]

Anadolu'da tam Kur'an tercüme ve tefsir faaliyetlerinin XIV. yüzyılın sonla­rında başladığı anlaşılmakta, gerek İstan­bul gerekse Anadolu'daki kütüphaneler­de bunların çeşitli nüshaları bulunmak­tadır. Abdülkadir İnan, Alman şarkiyatçısı Joseph Schacht'ın yalnız İstanbul ve Bur­sa kütüphanelerinde yirmiden fazla nüs­hayı gözden geçirdiğini, kendisinin de Schacht'ın listesinde bulunmayan nüsha­ları gördüğünü söylemekte, bunlardan bazılarının Hamburg, Breslau ve British Museum'da mevcut olduğunu belirtmek­tedir.[[407]](#footnote-407)[889] Bu eserlerin bir kısmı satır ara­sı tercüme tarzında olup Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan sekiz tanesi üzerinde Abdülkadir Erdoğan çalışmalar yapmıştır. Bu tür çevirilerin en eskisi ve dil yönünden en önemlisi olarak kabul edilen Muhammed b. Hamza'ya ait ter­cüme üzerinde Ahmet Topaloğlu dokto­ra tezi hazırlamış ve eser hakkında geniş bilgi vermiştir (İstanbul 1976). Eserlerin diğer bir kısmı ise Kur'an'ın uzun tefsir­lerle Türkçe'ye çevrilmesi şeklinde olup genelde Arapça bir tefsirin tercümesin­den ibarettir. Arapça tefsirlerden Ebü'l-Leys es-Semerkandfnin tefsiri tercih edil­miştir. Bu eser Ahmed-i Dâî, İbn Arabşah ve Mûsâ İznikî tarafından ayrı ayrı Türk­çe'ye çevrilmiştir. Muhtemelen bunlar­dan kısa bir süre önce tercüme edilen ve mütercimi belli olmayan Cevâhirü'1-es-dâf ise daha muhtasar bir tercüme-tef-sirdir. Türkiye'de resmî ve özel kitaplık­larda yüzlerle ifade edilecek kadar Türk­çe Kur'an tercümesi mevcut olduğu gibi Cezayir, Dresden, Leiden,Münih, Berlin, Vatikan. Viyana, Londra gibi şehirlerdeki kütüphanelerde de yazma nüshalar ha­linde Türkçe tercüme ve tefsirler yer almaktadır.[[408]](#footnote-408)[890] Basılan ilk Kur'an tercü­me ve tefsiri, Hıdırb. Abdurrahman el-Ezdî'nin et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurân adlı eserinin Ayıntablı Mehmed Efendi tarafından Teisîr-i Tibyân adıyla ger­çekleştirilen çevirisidir (Bulak 1257). Osmanlı medreselerinde öğretim dili olarak Arapça'nın kullanılması Kur'an'ın tercümesi faaliyetlerini oldukça yavaşlat-mışsa da Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan milliyetçilik cereyanının sonucu olarak Kur'an'ın Türkçe'ye tercümesi çalışma­ları ilgi görmeye başlamıştır. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi, Ahmed Cevdet Pa­şa, Bereketzâde İsmail Hakkı gibi birçok âlim Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilmesinin za­ruri olduğunu belirtmiş, bazıları da biz­zat bu işe teşebbüs etmiştir. Sırrı Paşa'-nın Sirr-ı Furkön adlı iki ciltlik bir tercü­me ve tefsiri. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin küçük bir ciltten ibaret Saf-vetü'l-beyân adında tamamlanmamış bir tercüme ve tefsiri vardır.[[409]](#footnote-409)[891] Öte yandan bazı âlimler bu harekete karşı çıkmış, bunların başın­da yer alan Şeyhülislâm Mustafa Sabri Mes'eletü tercemeti'l-Kur'ân adıyla Arapça bir risale yazmıştır (Kahire 1351) Türkiye'de ortaya çıkan bu tartışma kısa sürede diğer İslâm ülkelerine de yayıl­mıştır.

**c)** Latin Alfabesiyle Yapılan Kur'an Ter­cümeleri. Türkiye'de Cumhuriyetin ilâ­nından sonra kısa bir süre içinde birkaç tercüme neşredildi. Bunların çoğu Arap­ça'ya vâkıf olmayan ve yeterli derecede dinî bilgisi bulunmayan kişilerce yapılmış­tı [[410]](#footnote-410)[892] mütercimler arasında hıristiyan olanlar da vardı. Bu durumdan rahatsızlık duyulması üzerine Türkiye Bü­yük Millet Meclisi'nin isteğiyle Diyanet İş­leri Reisliği, ulemâ nezdinde tasvip göre­cek ve halk arasında itibar kazanacak bir tercümenin hazırlanmasını kararlaştırdı.[[411]](#footnote-411)[893] Ter­cüme görevi Mehmed Akif e (Ersoy) veril­di. Mehmed Akif, hazırladığı tercümeyi ibadetlerde Kur'an'ın aslı yerine okutu­lacağı endişesiyle teslim etmedi.[[412]](#footnote-412)[894] Bunun üzerine tercüme işi. daha önce Kur'an tefsiri yaz­makla görevlendirilen Elmalılı Muhammed Hamdi'ye verildi.[[413]](#footnote-413)[895] Onun tamamladığı çalışma Hak Dini Kur'an Dili adıyla bastırıldı. Bunun dışında yapılan tercümelerden bazıları şunlardır: İzmirli İsmail Hakkı, Meânî-yi Kur'an; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyru­ğu: Kur'ân-ı Kerîm Tercüme ve Tefsiri; Hasan Basri Çantay, Kur'an-ı Hakim Ve Meâl-i Kerîm; Ömer Nasuhi Bilmen, Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri. Ayrıca Hüseyin Kâzım Kadri, Zeki Mugâmiz. Süleyman Tevfik, Cemil Said. Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Osman Nebioğlu, Murat Sertoğlu, Besim Atalay, Sadi Irmak ve Abdülbaki Gölpınarh'ya ait tercümelerle bazı gazetelerin okuyucula­rına verdiği çevirileri de zikretmek müm­kündür. A. Adnan Sütmen, Muharrem Zeki Korgunal, Rıza Çiloğlu gibi bazı kişi­ler Kur'an'ı manzum olarak tercüme et­meye çalışmışlarsa da başarılı olamamış­lardır.[[414]](#footnote-414)[896]

Hıristiyan Dünyasında Kur'an Tercü­meleri. Gayri müslimlerin Kur'ân-ı Ke-rîm'Ie ilgilenmesi oldukça eskilere daya­nır. Habeşistan Kralı Necâşfnin ve Bizans Kralı Herakleios'un dinledikleri Kur'an âyetlerine gösterdikleri saygıyı burada zikretmek gerekir.[[415]](#footnote-415)[897] Ancak daha sonra hıristiyanların Kur-an'la ilgilenmesi onu reddedip hıristiyan kamuoyunda itibarsız hale getirmek şek­linde olmuştur. Kur'an çevirilerinin ilkle­rinden sayılan Süryânîce metinlerde bu yaklaşım hâkim olduğu gibi Batı dilleri­ne yapılmış ilk Kur'an tercümesi olan Robertus Ketenensis (Retinensis) ile Hermannus Dalmata'nm Latince tercümesi de (1143) aynı düşünceyle kaleme alınmıştır. Nitekim bu çeviri, İslâmî temaları çürütüp reddetme konusunda yetersiz bulunduğu için birkaç asır yaygınlaşma­sına izin verilmemiş, Theodori Bibliandri tarafından eksiklikleri giderildikten son­ra basılabilmiştir 1698 yılında Ludovico Marraccio'nun tenkitli tercü­mesi orijinal metin ve açıklamalı notlarla Padua'da yayımlanmıştır.

İlk Latince tercüme daha sonra İtalyan­ca'ya, bu dilden Almanca'ya çevrilmiş, Almanca tercümeden de Felemenkçe'ye aktarılmıştır.[[416]](#footnote-416)[898] Hıristiyan müsteş­rikler, Kur'an'ı müstemleke ülkelerindeki müslümanların ve müslüman olmayan milletlerin dillerine de çevirmişlerdir. An­cak bu çalışmalarda genellikle Kur'an'ın Allah kelâmı değil Hz. Muhammed'in gö­rüş ve düşüncelerinden ibaret olduğu, Hz. Muhammed'in vefatından sonra Kur­'an'ın toplanması ve istinsahı sırasında orijinalliğinin kaybolduğu, bazı kısımları­nın çıkarıldığı gibi iddialarda bulunmuş­lar, Kur'an'ın belagat ve fesahatini itiraf edenler bile bu tür görüşleri İleri sürmek­ten geri durmamışlardır. Bazı hıristiyan mütercimler karmaşık bir hale soktukları çevirilerinde açık bir isim kullanmaktan kaçınmış, bunun yerine harfler kullan­mışlardır. Meselâ İspanyolca'ya yapılan bir tercümenin İlk baskısında müterci­min adının yerine harfleri yazılmış, aynı tercümenin İkinci baskısında JBB, üç ve dördüncü baskılarında JBBO harf­leri kullanılmış [[417]](#footnote-417)[899] çevirilerde takma adların kullanıl­dığı da görülmüştür. Bu arada tercüme­lerinde Kur'an sûrelerinin sıralanışında-ki klasik düzenlemeye uymayanlar da olmuştur.[[418]](#footnote-418)[900]

İtalyanca Tercümeler. Kur'ân-1 Kerîm, Latince'den sonra bu dilden Andrea Ar-rivabene tarafından İtalyanca'ya çevril­miştir (Venice 1574). İkinci İtalyanca çe­virinin baskı tarihi 1847 olup XX. yüzyılın başından itibaren İtalyanca Kur'an tercü­melerinin sayısında artış meydana gel­miştir. Almanca Tercümeler. Kur'ân-1 Ke­rîm'in Latince'den İtalyanca'ya adapte edilen çevirisi, Saiomon Schvveigger ta­rafından Alcoranus Mahometicus das ist: Der Türcken Alcoran adıyla Alman­ca Va tercüme edilmiştir (Nürnberg 1616). Bu tercüme Almanca ilk tam Kur'an ter­cümesi olarak bilinmekle birlikte Martin Luther'in (ö. 1546) ele geçirdiği kötü bir Latince tercümeyi AJmanca'ya çevirdiği de zikrediImiştir.[[419]](#footnote-419)[901] Daha sonra Hinckelmann, Megerlein, Boysen, L. Ulmann, F. Ruckert, M. Henning gibi pek çok kişi 169O'lı yıllardan bu yana Kur'an'ı Almanca'ya tercüme etmiştir. Bunlardan, Kur'an'ı ilk defa Arapça as­lından Die Türkische Bibel adıyla Al­manca'ya çeviren M. D. R Megerlein'dir (Frankfurt 1772). Almanca'da kırkın üze­rinde Kur'an tercümesi yapılmış olup bun­ların bazıları müslüman mütercimlere aittir.[[420]](#footnote-420)[902] Felemenkçe Tercümeler. İlk Almanca tercüme, Der Arabische Alcoran adıyla 1641 yılında Felemenkçe'ye çevirilip Hamburg'da ba­sılmıştır. Bu dilde yapılmış en eski tercü­melerden biri de J. H. Glasemaker'in Du Ryer'e ait Fransızca tercümeyi Felemenk­çe'ye çevirmesiyle gerçekleşmiştir.[[421]](#footnote-421)[903] Mirza Beşîrüddin Mahmûd Ahmed'in Hollanda di­linde yapılmış Der Heilige Qor'an adlı bir tercümesi vardır (Wiesbaden 1954). Fransızca Tercümeler. Bu dildeki ilk çeviri. Fransa'nın Mısır konsolosu Andre du Ryer tarafından l'Alcoran de Mahomet adıyla doğrudan Arapça'dan yapılmıştır (Paris 1647). C. E. Savary. Biberstein Ka-zimirski. E. Montet, Regis Blachere, D. Masson gibi tanınmış müsteşrikler daha sonra Kur'an'ı Fransızca'ya çevirmişler­dir. Müslüman âlimlerden Kur'an'ı Fran­sızca'ya tercüme edenler arasında Muhammed Hamîdullah'ın ilk baskısı 1959'-da Paris'te yapılan çevirisi burada özellik­le Zikredilmelidir. İngilizce Tercümeler.

Kur'ân-ı Kerîm'in, mütercimi belli olma­yan ve yalnızca bazı sûreleri kapsayan ilk İngilizce çevirisi XVI. yüzyılın başlarında gerçekleştirilmiştir (London 1515). Kur'an'ın bu dilde tam tercümesi, Du Ryer'in Fransızca çevirisinden Alexander Ross tarafından The Alcoran Of Mahomet adıyla yapılmıştır (London 1648). Daha sonra George Sale The Koran Commorûy Calîed the Alcoran of Mohammed (London 1734) ve J. M. Rodwell The Koran Translation from the Arabic (Lon­don 1861) adlı tercümelerini yayımlamış­lardır. Edward Henry Palmer, Richard Bell. Arthur John Arberry, N. J. Davood gibi İngiliz âlimleri, Kur'an'ı Arapça as­lından veya Batı dillerine yapılmış tercü­melerinden kendi dillerine aktaran mü­tercimler arasında yer almıştır. Müslü­man âlimlerden Kur'an'ı İngilizce'ye çe­virenler arasında Muhammed Abdülha-lîm Han'ın The Holy Our'an adlı tercü­mesi (Patiala 1905) burada kaydedilme­lidir. Kâdiyânîliğin inanç, İbadet ve mua­melât esaslarını, ahlâk ve felsefesini yay­mak maksadıyla yapılmış İngilizce Kur'an çevirileri de vardır. Mevlânâ Muhammed Ali'nin The Holy Our'an, Arabic Text, Translation and Commentary, Melik Gulâm Ferîd'in The Holy Our'an with English Translation and Commentary, Muhammed Zafrullah Han'ın The Koran, Arabic Text with a New Translation [[422]](#footnote-422)[904] isimli tercümeleri bu tür çalışmalardan­dır. İspanyolca Tercümeler. Bu dilde İlk tam çeviri De Jose Gerber de Robles ta­rafından Alcoran adıyla yapılmıştır (Mad­rid 1844). Seyfeddin Rahhal, Beşîr Ali. Be-şîrüddin Mahmûd Ahmed gibi bazı müs­lüman mütercimlerin de İspanyolca Kur­'an tercümeleri mevcuttur. Yunanca Ter­cümeler. İlk tam çeviri G. 1. Pentake tara­fından Koranion adıyla gerçekleştirilmiş ve 1878'debasılmıştır.[[423]](#footnote-423)[905] İkinci tercüme, Minasz Zoğrafou-Meranajou'nun Batı dille­rine olan çevirilerinden faydalanılarak To Koranion adıyla yapılmıştır (Athens 1971). Rusça Tercümeler. Gerek İlk yirmi sûreyi ihtiva eden kısmî, gerekse Piotr Vaslyevitch Pastnikov'un 1716'da yap­tığı tam Kur'an tercümesi Du Ryer'in Fransızca tercümesinden aktarılmıştır.[[424]](#footnote-424)[906] Bazı kaynak­lar ilk Rusça çevirinin tarihini 1776 ola­rak verir.[[425]](#footnote-425)[907] Rusça ikinci tam tercüme olan Veryovki'-nin çalışması da Du Ryer'in tercümesinin bir çevirisidir. Arapça'dan yapılan ilk tercüme ise Gordii Sablokov'a aittir (Kazan 1878). Bol­şevik İhtilâli'nden sonra uzun süre Kur­'an Rusça'ya tercüme edilmemiştir. Bu dönemde ilk çeviriyi Ignatij Julianovic Kratckovskij gerçekleştirmiştir (Moskova 1963). Polonyaca Tercümeler. Kur'ân-ı Kerîm'in Polonyaca'ya tam çevirisi, bu ülkede yaşayan Tatar müslüman Se­lim Mirza Tarak Buczacki tarafından ya­pılmıştır (Varşova 1858). Josef Bielavvc-ki'nin de bu dilde yapılmış bir tercümesi vardır (Varşova 1987).[[426]](#footnote-426)[908]

Kur'ân-ı Kerim bunların dışındaki dün­ya dillerinin hemen hepsine kısmen veya tamamen tercüme edilmiştir. Burada Özellikle Asya'da konuşulan Çin, Japon, Kore, Malezya ve Urdu dilleriyle Avrupa'­da konuşulan Hollanda, Romen, Macar, İsveç, Norveç, Portekiz, Danimarka. Sırp, Hırvat, Boşnak dilleri, İbrânîce ve Afri­ka'da Sevâhilce, Yorbaca gibi diller zikre­dilmelidir.[[427]](#footnote-427)[909]

**Bibliyografya :**

Lisânü't-'Arab, "rem", md.;Tehânevî, Keşşaf, I, 587-588; Tâcü'l-'arûs, "terceme", md.; Müs-ned, 1,250, 301; II, 159,214,606; IV, 416; Bu-hârî, "Bed^i'1-vahy", 6, "Enbiyâ'", 50, "teyem­müm", 1, "Şalât", 56, "Arjbâr", 4; Müslim. "Mesâcid", 3; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 360; İbn Sa'd. et-Tabakât, I. 258-291; II, 358-359; Câhiz. e/-Seyân oe't-tebyîn, Kahire 1332,1, 196; Se-rahsî, el-Mebsüt, I, 37; Muhammed b. Harrrca, XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış "Satır-Arası" Kur'an Tercümesi (haz. Ahmet Topaloğlu), İstan­bul 1976, hazırlayanın Önsözü, I, s. XVII-XV|II, 2-4; Şâtıbî, el-Muvâfak.a't, II, 68; Keşfü'z-zunûn, i, 441, 454-456; Mehmed Akif Ersoy, Safahat, İstanbul 1987, Eşref Edib'in girişi, s. XXXI-XXXII; Köprülü. Türk Edebiyatı 7ari/ıİ(İstan-bul 1926), İstanbul 1981, s. 38-39; ö. Rıza Doğ­rul. Kur'an Nedir, İstanbul 1345/1927, s. 79-96; Türkiye Maarif Tarihi, W, 1927-1931; Elmalılı. Hak Dini, I, 8-9; Reşîd Rızâ. Tefsırü'l-menâr, IX, 322-334; M. Abdülazîmez-Zürkânî, Menâhilü't-Hrfân, Kahire 1362/1943, II, 4-7; Abdülkadir İnan, Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercemeleri Üze­rinde Bir İnceleme, Ankara 1961, s. 4-8, 15; a.mlf-, "Kur'ân-ı Kerîm'in Eski Türkçe ve Oguz-Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar", TDAYBel-leten,sy. 183(1960). s. 79-94; Ebû Abdullah ez-Zencânî. Târîhu'I-Kur'ân, Beyrut 1388/1969, s. 91; M. Ebû Zehre. el-Mu'clzetü'l-kübrâ: el-tfur'ân, Kahire 1390/1970, s. 583-591; Z.Velidi Togan, Kur'an ve Türkler, İstanbul 1971, s. 19-20; R. Blachere, Introduction an Coran, Paris 1977, s. 264-277; Ahmed İbrahim Mühennâ, Dirâsetün havle tercemeti'l-Kur'ânİ'l'Kertm, Kahire 1977, s. 81-100, 153-156; Hamîdullah. İslâm Peygamberi,], 318 vd., 326, 362; a.mlf., Le Saint Coran, Paris 1989, s. XUW\_XXVI; a.mlf., Kur'ân-ı Ke/İm Tarihi (trc. Salih Tuğ). İstanbul 1993, s. 102-212; a.mlf., "Kur'ân-i Kerîm'in Türkçe Yazma Tercümeleri" (trc. Salih Tuğ), TM, XIV (1964). s. 65-80; M. Salih el-Bündâk. el-Müs-teşrikün oe tercemetü'l-Kur'ânİ'l-Kerîm, Bey­rut 1400/1980, s. 69-96, 105-106, 109-110, 156-188; M. Mustafael-Merâgi. Bahşünftter-cemeti'l-Kur'âni'l-Kertm oe ahkâmiha, Beyrut 1401/1981; M. Hüseyin Ali es-Sagîr. el-Müsteşrt-kün ve'd-dirâsâtû'l-Kur'ânlyye, Beyrut 1403/ 1983, s. 47-54; Ali Şevvâh İshak. Mu'cemü mu-şannefâti'l-Kur'âni't-Kerîm, Riyad 1404/1984,

II, 12-45; World Bibtlography of Translations oftheMeanings of the Holy Qur'an (haz. İsmet Binark- Halit Eren), İstanbul 1406/1986; Hâlid Abdurrahman el-Ak. Uşûlü't-tefstr oe Jcauâ'ı-düh, Beyrut 1406/1986, s. 466; Hidayet Aydar. Kur'an-t Kerim 'in Tercümesi Mes'elesi, İstanbul 1996;MahmûdŞeltût."Tercemetü'l-Kur>ânve nuşûşü'l-'ulemâ' fîhâ". M£, VII (1355/1936). s. 123-134; Abdülkadir Erdoğan, "Kur'an Tercü­melerinin Dil Bakımından Değerleri", VD, sy. 1 (1938), s. 47-51; Kâmil Miras, "Kur'an Tercüme­si Hakkında Tarihî Hatıralar ve tlmî Hakikatler", SR, 11/38 (1949). s. 194-196, 208; J. Eckmann. "Kur'ân'ın Doğu Türkçesine Tercümeleri" (trc. Ekrem Ura!}. TDED, XXI (1975), s. 15-24;Ahmet Tfcpaloğlu. "Kur'an-ı Kerîmin İlk Türkçe Tercü­meleri ve Cevâhirü'l-asdâf', TDA, sy. 27 (1983). s. 58-66; Mofakhkhar Hussain Khan, "Kur'an-ı Kerim'in Bengalce Tercümelerinin Tarihçesi" (trc. Mustafa Dağlı). EÜ İlahiyat Fakültesi Der­gisi, sy. 1, Kayseri 1983, s. 373-380; Baymirza Hayit. "Sovyetler Birliğinde îslam Araştırmaları Temayülleri", 7DA,sy.41 (1986), s. 183-200.

Hidayet Aydar

**X. Kuranla İlgili Fıkhî Hükümler**

Kur'ân-ı Kerîm, tefsir ilminin merke­zinde yer almasının ve diğer birçok ilim dalını belli seviyelerde ilgilendirmesinin yanı sıra, Allah katından Hz. Muham-med'e indirilen vahiy olduğuna inanılma­sı yönüyle İslâm'ın inanç esaslarından kitaplara imanın, şer'î hükümlerin ilk ve temel kaynağı olması yönüyle fıkıh usulünün konusunu teşkil eder.[[428]](#footnote-428)[910] Fıkıh ilim dalında ise Kur'an, okun­masının ibadet yönü, abdestsiz ve cünüp olarak dokunulması ve okunması, ücretle öğretilmesi ve okunması gibi açılardan ele alınır.

Kur'an ve İbadet. İbadete, ister Allah'a duyulan saygı ve bağlılığın gereği olarak O'nun rızâsına uygun davranma çabası şeklinde genel bir çerçeve çizilsin, ister Allah ve Resulü tarafından yapılması em­redilen ve yaratana itaati simgeleyen özel davranış biçimleri şeklinde daha dar kap­samlı bir tanım getirilsin, Kur'an okuma her iki açıdan da başlı başına ibadet nite­liğinde bir davranıştır. İslâm dininin an­laşılması ve hayata aktarılması için Kur-'an'ın muhtevasının bilinmesi, getirdiği mesajın kavranması öncelikli ve vazgeçil­mez bir önem taşır. Ancak üzerinde hiç­bir tartışmanın cereyan etmediği bu ilke Kur'an'm okunuşunun ibadet olmasına, Kur'an okuyana sırf bu davranışı sebebiy­le ecir ve sevap verilmesi imkânına engel teşkil etmez. Gerek Kur'an'da [[429]](#footnote-429)[911] gerekse hadislerde [[430]](#footnote-430)[912]Kur'an'la ilgili diğer önemli sorumlulukların yanında Kur'an okumanın gerek­liliği ve fazileti üzerinde sıkça durulur. Kur'an'm bazı yerlerde kendini "zikr" ola­rak nitelemesinin de Kur'an okumanın geniş anlamıyla Allah'ı anma kapsamın­da görülmesine zemin hazırladığı söyle­nebilir. İbadetleri mahiyetlerine göre doğ­rudan ibadet, vesile ibadet şeklinde ikiye ayıran fakihler Kur'an Öğretmeyi abdest, ezan ve imamet gibi vesile ibadetler arasında sayarken Kur'an okumayı namaz ve oruç gibi doğrudan ibadet olan fiillerden görmüşler ve onun sünnet grubunda yer alan bir ibadet olduğunu belirtmişlerdir. Bunun sonucu olarak Kur'an okuma ve dinleme, tarih boyunca bütün müslüman toplumların büyük hassasiyet gösterdik­leri, etrafında çeşitli kurumlar ve kültürel zenginlik oluşturdukları temel bir ibadet tarzı olmuş, mânasını anlamadığı halde Kur'an okuma ve dinleme, mânasını an­layarak ve üzerinde düşünerek okuma derecesinde olmasa bile ibadet olarak gö­rülmüştür. Bu anlayış, Kur'an'in Arapça metninin tecvid ve mehâric-i huruf gibi düzgün okuma kurallarına riayet edilerek okunması ve küçük yaşta bu eğitimin ka­zanılmasının gerekliliğini de içinde taşır. Hatta Kur'an okumada ve mushafa dokunmada abdest şartının aranması da te­melde Kur'an'm salt okunuşunun ibadet sayılmasından kaynaklanır. Böyle bir an­layış, diğer dinî gerekliliklerin yerine ika­me edilmediği ve onları gölgelemediği sü­rece, Kur'an'ın mânasının ve davetinin ta­şıdığı evrenselliğe ilâve olarak yeryüzün­deki bütün müslümanlara Arapça'yı bil­me ve anlama şartı getirmeksizin kutsal kitabını okuyarak ve dinleyerek de ibadet etme İmkânını sağlamıştır.

Diğer zamanlarda başlı başına bir iba­det olarak görülen Kur'an okuma nama­zın ifasının da ana unsurları arasında yer alır. Namazda kıyam esnasında Kur'an'-dan bir miktar okunması namazın rükün­lerinden olup iki rek'atlı namazların, sün­net ve nafile namazlarla vitir namazının her rek'atında farzdır. Kıraat olarak Fâti-ha'nın okunmasının gerekliliği, üç ve dört rek'atlı farz namazlarda kıraatin hükmü, imama uyan kimsenin kıraat yükümlülü­ğü, namazda Kur'an'dan okunması ge­reken miktarın alt sınırı, Kur'an'ın Arap­ça metni yerine onun herhangi bir dildeki tercümesinin namazda okunup okuna-mayacağı veya hangi şartlarda okunabi­leceği gibi hususlar ise fakihler arasında tartışmalıdır.[[431]](#footnote-431)[913] Ancak bu konudaki görüş ayrılıkları esasa ilişkin olmadığı gibi İslâm'ın ilk asırlarından gelen fiilî sünnet Kur'an okumanın bizzat ibadet olarak gö­rülmesi, ibadetlerde dinî bildirimin ve fert açısından ihtiyatın asıl olması gibi sebep­lerle namazların ifasında Kur'an'ın Arap­ça olarak okunması, anlama şartına bağlı olmaksızın namazın ifasının ana unsur­ları arasında yer almış, müslümanların asırlardır devam eden ortak uygulaması da bu çizgiden hiç sapma göstermemiştir.

Mushafa Dokunmada Abdest ve Gusül Şartı. Kur'an'la ilgili fikhî hükümlerden biri, mushafı abdestsiz ve cünüp kimse­nin eline almasının caiz olup olmadığı me­selesidir. Konu klasik literatürde Kur'an kelimesinin soyut mânasını çağrıştırma­ması, iki kapak arasında yazılı olan kelâ­mın anlaşılması için "mushafa dokunmak" ve "mushafı eline almak" tabirleriyle ge­çer. Ebû Hanîfe, Mâlik. Şâfıî ve Ahmed b. Hanbel dahil olmak üzere fakihlerin bü­yük çoğunluğuna göre mushafa abdest­siz dokunmak, onu abdestsiz eline almak caiz değildir. Sahabe ve tabiînden birçok âlimin görüşü de bu yöndedir. Çoğunluk bu görüşüne delil olarak Kur'an'daki, "Şüphesiz bu, korunmuş bir kitapta bu­lunan değerli bir Kur'an'dır; ona ancak temizlenenler dokunabilir" mealindeki âyeti [[432]](#footnote-432)[914] ve "Kur'an'a ancak temiz (tâhir) olanların dokunabileceği" an­lamında toparlanabilecek olan farklı me­tinlerle gelmiş çeşitli hadis rivayetlerini gösterirler. Buna gö­re Kur'an'i eline almak ve ona dokunabil­mek için büyük ve küçük hadesten temiz­lenmiş olmak, yani-abdestsiz veya cünüp olmamak gerekir. Hayızlı ve nifaslı (loğusa) kadın için de hüküm aynıdır. Ancak Mâli-kîler ile diğer mezheplerden bazı fakihler cünüplüğün iradî, hayız ve nifasın gayri iradî oluşunu dikkate alarak ve uzun sü­re Kur'an'dan uzak kalmanın onu unut­maya yol açabileceği endişesini dile geti­rerek, özellikle de Kur'an öğretmek ve öğ­renmek durumunda olan kimseleri kas­tederek hayız ve nifas halindeki kadınla­rın mushafı ellerine alabileceklerini ve onu okuyabileceklerini belirtirler.[[433]](#footnote-433)[915]

Sahabeden İbn Abbas ile Zeydiyye fakihleri mushafa cünüp olanın dokunama­yacağı, abdestsiz kimsenin ise dokunabi­leceği görüşünde iken Zahirîler bu ayırı­mı da yapmayıp abdestsiz ve cünüp kim­senin Kur'an'a dokunabileceğini söylerler.

Tartışmanın odağında yukarıdaki âyette geçen "korunmuş kitap", "temizlenmiş olanlar" ve "dokunma" ifadelerine nasıl bir anlam verileceği veya dokunmanın nesnesinin (meful) ne olduğu tartışması yer almakta; çoğunluk âyeti, bu konudaki hadisleri de delil getirerek mushafı abdestsiz ve cünüp olanın eline almaması şeklinde anlarken farklı görüş sahipleri, rivayet edilen hadislerin zayıf olduğu ve hükme delâlette açıklık bulunmadığı, âyette de mushafın kastedilmediği, levh-i mahfuza meleklerden başkasının mut­tali olamayacağına işaret edildiği, hükmî değil maddî temizlenmenin veya mümin olmanın kastedildiği gibi yorumlar yap­maktadır [[434]](#footnote-434)[916] Gerçekten de bu konuda tefsir kaynaklarında sahabe ve tabiîn âlimlerinden nakledilen rivayetler âyetin farklı yorumlarından her birini destekleyecek bir çeşitlilik ve zenginlik taşır. Kur'an'ın hidayet rehberi olması onun okunması, mânasına nüfuz edilmesi ve mesajının benimsenmesi ve hayata aktarılması ile mümkün olur. Bunun için de insanları Kur'an okumaya teşvik etmek, aradaki engelleri mümkün olduğu Ölçüde kaldır­mak gerekir. Mâlikîler'in hayızlı kadın için getirdikleri kolaylık bunun bir örneğidir. Ancak kişinin abdestsiz ve cünüp olması kolayca giderilebilir bir hükmî kirlilik hali olduğundan İslâm âlimlerince bu aşılabilir bir engel olarak görülmüş ve bu hükmî kirlilikten temizlenerek Kur'an'a el sürül­mesi istenmiştir. Öyle anlaşılıyor ki âlim­lerin büyük çoğunluğu, mushafın ele alı­nabilmesi için abdest şartını koşarken âyet ve hadislerin yorumu kadar kendi­lerine intikal eden amelî sünneti ve gele­neği de göz önüne almışlar, ayrıca bu ve­sileyle Kur'an'ın Allah'ın kelâmı, İslâm di­ninin ana kaynağı olduğu ve müslümanlar nezdinde müstesna bir yere sahip bu­lunduğu Fikrini teyit etmeyi, onu okuya­cak kimsenin istifadesini âzami ölçüde arttırabilmek için böyle bir hazırlık yap­masının yararlı olacağını düşünmüşler­dir.

Kur'an Okumada Abdest ve Gusül Şar­tı. Kur'an okuyacak kimsenin abdestli ol­masının şart olup olmadığı, cünüp ve ha­yızlı kimsenin ne ölçüde ve nasıl Kur'an okuyabileceği meselesi de fakihleri hayli meşgul etmiştir. Bu konunun hem Kur­'an'a abdestli olarak dokunma şartıyla hem Kur'an okumanın İbadet olmasıyla doğrudan ilgisi vardır. İslâm âlimlerinin ortak görüşüne göre Kur'an'ı ele almadan ezberden veya mushafa bakarak okuyan kimsenin abdestli olması müstehap ise de şart değildir. Bu görüş Hz. Peygamber'in. Kur'an okunmasına cünüplük dı­şında hiçbir halin engel olmayacağını söy­lediğine dair rivayetle [[435]](#footnote-435)[917] bu yöndeki bazı uygula­maları [[436]](#footnote-436)[918]ve sahabe tatbikatıyla delil-lendirilir. Cünüp, hayızlı ve loğusa olana gelince, fakihlerin çoğunluğuna göre ay­rıntıda bazı görüş farklılıkları bulunsa bile bu kimselerin ezberden de olsa Kur'an okuması caiz değildir. Ancak mushafa do­kunmadan ve kelimeleri telaffuz etme­den Kur'an'ı gözleriyle süzebilir veya oku­nan Kur'an'ı dinleyebilirler. Bu hükmün delili olarak hayızlı ve cünüp olan kimse­nin Kur'an'dan bir şey okumasını mene-den rivayet gösterilir.[[437]](#footnote-437)[919]

Öte yandan sahabeden İbn Abbas ile tabiînden Saîd b. Müseyyeb'den cünübün Kur'an okuyabileceği görüşü rivayet edil­miş, başta İbn Hazm olmak üzere Zahirî fakihleri bu görüşü savunmuştur. Mâli-kîler, mushafa dokunmadaki görüşlerinin devamı olarak hayızlı ve nifaslı kadının Kur'an okuyabileceği, fakat âdet kanı kesildiği andan itibaren gusledinceye kadar bu sürede cünüp sayıldığı için Kur'an oku­yamayacağı görüşündedir. Hanbelîler'den İbn Teymiyye de nifaslı (ve hayızlı) kadının Kur'an'ı unutma endişesini taşıdığında okumasını caiz görür.[[438]](#footnote-438)[920]

Kur'an yüce yaratıcının kelâmı olduğu için İslâm geleneğinde ona her zaman çok üstün saygı gösterilmiş, âdaba aykırı sayılabilecek davranışlardan özenle kaçı­nılmış, Kur'an okumanın kendisi de öte­den beri ibadet niteliğinde bir davranış olarak görülmüştür. Kur'an okurken ab­destli olmanın tavsiye edilmesi müslümanların bu ortak şuurunu gözettiği gibi, abdestin ibadetin ifasını güzelleştiren ve ondan alınacak manevî hazzı arttıran bir boyut olmasına da dikkat çekmektedir. Böyle olduğu için ibadet niteliği ön plana çıkan Kur'an okuma sırasında abdestli olunması, mushafın abdestli olarak ele alınması yerinde bir davranıştır. Ancak Kur'an okumaktan asıl maksadın mâna­sını anlamak ve içerdiği emir ve tavsiye­lere uygun davranma iradesini kazanmak olduğu göz önüne alınırsa anlamanın, öğ­retme ve öğrenmenin ön plana çıktığı durumlarda bazı fakihlerce dile getirilen ruhsattan yararlanılması ve abdest şar­tının ihmal edilmesi mümkün görünmek­tedir. Fakihlerin Kur'an okumada abdesti müstehap seviyesinde görmeleri de böy­le bir anlam taşır.

Kur'an'ın Ücretle Okunması ve Öğre­tilmesi. Kur'an'ı okuma ile onu başkasına öğretme arasında mahiyet farkı bulun­duğu, birincisi doğrudan ibadet iken ikin­cisi vesile niteliğinde bir ibadet olduğu ve başkasına intikal eden bir yararı içer­diği için fıkhı hüküm yönüyle birbirinden ayrılır.

Ücretle Kur'an Okuma. Konu Öncelikli olarak bir ibadetten doğacak sevabın başkasına bağışlanmasının mümkün olup olmayacağı hususuyla yakından alâkalı­dır. İbadetlerin ifası karşılığında Allah ka­tında sevap elde edilmesi, ibadetin nite­liğine ve kişinin samimiyetine bağlı ola­rak kul ile Allah arasında kalan bir mese­ledir ve tamamıyla Allah'ın dilemesine bağlıdır. Bununla birlikte İslâm âlimleri bu konuda şahsî kanaatlerini açıklayarak mükelleflere yardımcı olmak istemişler­dir. Fakihler. hac ve sadaka gibi kısmen veya tamamen malî ibadetlerle dua ve istiğfar gibi amellerin sevabından ölüle­rin yararlanabileceği görüşünü benimser­ken namaz. oruç. Kur'an okuma gibi be­denî ibadetlerde daha mütereddit dav­ranmış, çoğunluk, bu konuda Allah'ın di­lemesi kaydını da getirerek iyimser bir yaklaşım sergilemiştir. Bağışlanmak üze­re okunan Kur'an'ın sevabından ölülerin de faydalanabileceği görüşü. İmam Mâ­lik ve Şafiî hariç fakihlerin çoğunluğunca kabul edilir. Ancak ücret karşılığı okumada niyet ve amaç ibadetlerin genel çizgi­sine göre farklılık taşıdığı için hem üc­retle okumanın cevazı hem de sevabının başkasına intikal imkânı hakkında söz söylemek daha da zorlaşmaktadır.

Başta Hanefîler olmak üzere fakihle-rin çoğunluğu Hz. Peygamber'in Kur'an okumayı dilenme, mal edinme ve dün­yevî menfaat sağlama vasıtası yapmayı yasaklayıp böyle yapanları ağır bir dille eleştirdiğini bildiren hadislerin yanında [[439]](#footnote-439)[921] Kur'an ücret karşılığı okunduğunda halis ve sahih niyet bulunmayacağı için bu oku­mada ibadet vasfının kalmayacağı ve bir sevap hâsıl olmayacağı, böyle bir işleme başvurmada zaruretin bulunmadığı ge­rekçelerinden de hareket ederek ücretle Kur'an okunmasını doğru bulmazlar. Bu­nu konu alan icâre ve vasiyet akidlerini de geçersiz sayarlar.[[440]](#footnote-440)[922] Mâlikîler'in Kur'an okumayı namaz ve oruç gibi niyabetin geçerli olmadığı, yani biri adına bir başkasının yapamadığı dua grubuna almaları; İbn Hazm'ın ve Şâfıî-ler'le ileri dönem Hanefî âlimlerinden bir kısmının konuya daha ılımlı yaklaşması ise kısmen dinî hizmetleri ifa edenlerin maişet teminine yardımcı olmak, ibadet­lerin kabulünü Allah'ın dilemesine bağla­yarak mümkün olduğunca ifayı engelle­yici bir tavır ortaya koymamak düşünce­siyle açıklanabilir.

Ücretle Kur'an Öğretme. Kur'an oku-mave dinlemenin faziletine dair hadis­lerin yanı sıra bir hadisinde Hz. Peygamber, "Sizin en hayırlınız Kur'an'ı öğrenen ve öğretendir" buyurmuş [[441]](#footnote-441)[923] Kur'an'ı ezberleyen ve onunla amel eden hafızların Allah'ın seçkin kulları ol­duğunu belirtmiştir.[[442]](#footnote-442)[924] Sahabeden Ubâde b. Sâmit, Suffe ehlinden bazılarına Kur'an öğrettiğini ve onlardan birinin kendisine bir yay verdi­ğini, durumu Resûl-i Ekrem'e arzettiğinde onun, "Eğer kıyamet gününde boynu­na ateşten bir halka takılmasını istersen onu kabul et" dediğini nakleder [[443]](#footnote-443)[925]Kur'an'ın geçim vasıtası yapılmasını ya­saklayan hadisler de vardır. Kur'an okuma gibi öğrenme ve öğretme faaliyeti de esa­sen ibadet nitelikli bir davranış olduğun­dan aslolan, bunların hiçbir maddî karşı­lık gözetilmeden sırf Allah'ın rızâsını ka­zanma amacıyla yapılmasıdır. İslâm'ın ilk dönemlerindeki uygulama da hep bu yön­de olmuş, ancak İslâm coğrafyasının ge­nişleyip bu hizmetlerin ifasının ayrı bir meslek olmaya başladığı ve buna İhtiyaç duyulduğu ileri dönemlerde Kur'an'ın üc­ret karşılığı öğretilmesinin cevazı tartışıl­maya başlanmıştır.

İslâm âlimleri, vaktini Kur'an öğreti­mine ayırmış kimselerin bu hizmetleri karşılığında hazineden malî yardım ve maaş almasının cevazında görüş birliği halindedir. Tartışma, Kur'an öğreten kim­senin icâre akdi çerçevesinde karşı taraf­la ücret anlaşması yapmasının ve ondan ücret almasının cevazı hususundadır. Üc­ret anlaşması olmaksızın Kur'an okuya­nın sonradan hediye kabulü ise bu hedi­yenin mûtat ve zimnî ücret niteliğinde olup olmamasına göre farklı hükümler alır. Hz. Peygamber ve dört halife döne­minde Kur'an öğretimiyle meşgul kimse­lerin maişetlerinin beytülmâlden karşı­landığı bilinmektedir. Bundan dolayı Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed gibi ilk dönem Hanefî müctehidleriyle Hanbelîler, Kur'an öğretimiyle meşgul olan kimselerin devlet bütçesi dışında üc­ret almasını caiz görmemişlerdir. Ancak daha sonra Belhli Hanefî fakihleri Kur'an öğretmenlerine devlet yardımının kesil­mesi veya azaltılması, bu tür işlere ilgi­nin zayıflaması, din hizmetlerinin gevşe­mesi gibi olumsuzluklar sebebiyle mez­hebin genel kuralından ayrılma gereğini hissetmiş ve ücretle Kur'an öğretmenin istihsanen caiz olduğunu savunmuşlardır. Mezhepte de bu görüş fetvaya esas ol­muştur. İmamet, müezzinlik gibi diğer din hizmetlerinin ücretle ifası bu çerçe­vede temellendirilir. Hanbelîler'in dışın­daki diğer mezhep fakihlerinin görüşü de ücretle Kur'an öğretmenin caiz olduğu yönündedir. Bu cevaz birçok kaynakta Resûl-İ Ekrem'in, "Karşılığında ücret aldı­ğınız şeylerin en haklı olanı Allah'ın kita­bıdır" hadisine [[444]](#footnote-444)[926] veya rukye hadisine [[445]](#footnote-445)[927] ya da bir sahâbîyi bir kadınla mehir olarak ona Kur'an öğ­retmesi karşılığında evlendirmesine [[446]](#footnote-446)[928] dayandırılır. Fakat bu­nu istihsan, maslahat, feth-i zerâi' gibi delillerle veya Hanefîler'in yaptığı şekil­de Kur'an öğretmenin vesile türünde ve başkasına yarar aktaran bir ibadet oluşuyla ve bu yönden akde konu olabil-mesiyle açıklamak daha isabetli görün­mektedir.

Kur'an'la Tedavi. Hastalıkla mücadele ve tedavi esasen tıp ilminin konusu ol­makla birlikte tıbben tedavi imkânının bulunmadığı durumlarda insanlar inan­cın yapıcı etkisine sığınarak ondan manen ve ruhen güç alır, dinî metinler ve dualar okuyarak tedaviye yönelirler. Hz. Peygam­ber hastalıkların çaresinin bulunduğunu ve tedavi olunması gerektiğini bildirmiş [[447]](#footnote-447)[929] ayrıca okuyarak tedaviyi tıbbî tedavinin yerini alan, al­ternatif bir tedavi değil ona yardımcı bir yöntem olarak onaylamıştır. Belli sûre ve âyetlerin tedavi edici özelliğine dikkat çe­ken hadislerle [[448]](#footnote-448)[930] sahabeden EbûSaîdel-Hudrî'nin akrep sokan bir kabile reisini Fatiha sûresini okuyarak tedavi etmesi ve Resûlullah'ın da bunu tasvip etmesi şek­linde özetlenebilen "rukye hadisi [[449]](#footnote-449)[931] İslâm âlimlerinin hastalıkların tedavisinde Kur-'an'dan bazı âyet ve sûreler okunmasını caiz görmelerinin gerekçesini teşkil et­miş, zamanla bu konuda farklı açılımları olan zengin bir kültürel birikim ortaya çıkmıştır.[[450]](#footnote-450)[932]

**Bibliyografya :**

el-Muvatta1, "Kufân", 1; Müsned,], 83-84, 134; II, 341; III, 82, 428, 444; IV, 432, 439; Dâ-rimî, "Fezâllü'l- Kuran", 1; Buhârî, "Vudû\*", 38, "İcâre", 16, "Nikâh", l4,"Fezâ3ilü'l-K.ur'ân",2i, "Tıb", 32-34; Müslim, "Zikir", 38, "Selâm", 65, 67; İbn Mâce, "Taharet", 105, "Mukaddime", 16-17, "Ticârât", 8; Ebû Dâvûd. "Taharet", 91, "Vitir", 14,20,"Efime", ll,"Büyûr", 36, "Tıb", 11; Tirmizî. "Taharet", 98, 111, "Kırâ'âf, 12,r.2-4, 13, 16, 18,20;Nesâî. "Kasâme", 46; Taberânî, el-Mu'cemü'l-kebîr, Beyrut 1967, III, 205; Dârekutnî. es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî). Kahire, ts. {Dârü'l-mehâsin),], 121-124; Hâkim, et-Müsted-rek, III, 485; İbn Hazm. el-Mufjallâ, Kahire 1349, 1, 80-84; VIII, 192; Gazzâlî, Ihyâ', I, 272-293; Kâsânî. Bedâ'ı1,1, 34; II, 212; IV, 191; İbn Rüşd, Bidâyetü 'l-müctehid, I, 37-38; II, 186-187; İbn Kudâme. el-Muğnî, Kahire 1390/1970, I, 106-110; V, 411-412; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naşbü'r-râye, (baskı yeri yok| 1393/1973 (el-Mektebetü'Mslâmiyye).I, 196-199; Nevevî.e/-Mecmût,Bağdadl966,II,87,176, 179, 186; III, 222, 310, 332; Karâfî, el-Furük, Kahire 1347, III, 221; Takıyyüddin İbn Teymiyye. el-Fetâva'l-kübrâ, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 340, 357-358; Şevkânî, Neylü'l-eutâr, I, 243-244; V, 322-324; İbn Abidîn, Reddü't-muhtâr[KahUe), VI, 55-57; Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'tn Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1988, IX, 233-234; Hüseyin Atay. "Kur'anı Kerîm ve Kudsiyet", AÛİFD, XXVII (1985), s. 1 -30; Abdurrahman Çetin, "Abdestsiz Kur'an Okuma Meselesi", üü İlahiyat Fakülte­si Dergisi, V, Bursa 1993, s. 105-118; a.mlf.. "Ücretle Kur'an öğretme ve Okuma Meselesi", a.e.,V(1993),s. 119-131; Hidayet Aydar, "Kur­'an'a Dokunmak ve Abdest Meselesi", Kur'an Mesajı, sy. 4, İstanbul 1998, s. 55-80; Kadir Pak-soy. "Kur'an'a Abdestli Dokunmakla İlgili Riva­yetlerin Tahlili", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, V, Şanlıurfa 1999, s. 331-378. Mehmet Şener

**XI. Kur'an Ve Kitâb-I Mukaddes**

Kur'an İslâm'ın temel kaynağı, müslümanlann inanç ve yaşayışları için başlıca hareket noktasıdır. Çünkü tebliğcisinin rolü ne kadar büyük olursa olsun İslâm, yaşayan bir şahıs üzerine değil bir me­saj yani Kur'an üzerine temellenmiştir.[[451]](#footnote-451)[933] Yahudilik ve Hıris­tiyanlıkta da kutsal kitaplar vardır; ancak Hz. îsâ ile ilgili inançlar üzerine temelle-nen Hıristiyanlığın aksine hem Yahudilik hem İslâm kutsal kitaba öncelik verir. Bu­nunla birlikte Yahudilik ve Hıristiyanlığa ait kutsal yazılar külliyatının [[452]](#footnote-452)[934] teşekkülü uzun dinî ve tarihî gelişmenin sonucudur; İslâm ise başlangıçtan itibaren kitaba dayanan bir din olarak var olmuştur.[[453]](#footnote-453)[935] Dolayısıyla müslümanlar için esas olan Kur'an'ın verdiği bilgiler ve or­taya koyduğu değer hükümleridir.

Kur'ân-ı Kerîm kronolojik olarak Tevrat. Zebur ve İncil gibi diğer ilâhî kitaplardan sonra geldiği ve takdim ettiği dini tama­men yeni ve öncekilerden büsbütün farklı bir din değil. Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberlerde tebliğ edilen ilâhî dinin son şekli olarak tanımladığı için diğerle­rini kuşatıcı bir mahiyet arzetmekte, ön­ceki peygamberlere inanmayı da şart koşmaktadır.[[454]](#footnote-454)[936] Ni­tekim Kur'an geçmişte Allah tarafından birçok peygamber gönderildiğini, onlara kitap veya sahifeler verildiğini bildirmek­te, bu kitaplar arasında Hz. İbrahim'in sahifelerini, Hz. Musa'ya verilen Tevrat'ı, Hz. Davud'a verilen Zebur'u ve Hz. îsâ'ya vah-yedilen İncil'i ismen zikretmekte, "evvelki­lerin kitapları" ifadesiyle [[455]](#footnote-455)[937] daha önceki kutsal metinlere de atıfta bulunmaktadır. Özellikle Tevrat ve İncil hakkında ayrıntılı bilgiler içermesi yanın­da bu kitaplardaki birçok kıssa ve konu­yu ihtiva etmekte, bunlarda yer alan, ken­disinin de benimsediği evrensel ilkeleri tekrarlamakta, geçmiş kitapların içerik­lerinin orijinal şekliyle ne oranda muha­faza edilebildiğini, hangi hususlarda değişikliğe uğratıldığını bildirmektedir.[[456]](#footnote-456)[938] Böylece Kur'an'ın Ehl-i kitap ve onların kutsal metinlerine dair verdiği değer hükümleri, bir yandan müslümanların yahudi ve hıristiyanlarla iliş­kilerinde temel prensipleri teşkil ederken ve başlıca bilgi kaynağını oluştururken öte yandan onların Kur'anTa yakından il­gilenmesine yol açmış, yahudi ve hıristiyan din adamları ve bilginleri, Kur'an'ın kendilerine yönelttiği tenkitleri cevap­layıp kendi haklılıklarını göstermek için Kur'an'ın içerdiği. Ehl-i kitap telakkile-riyle çelişen konularda ona karşı tavır al­mış, kaynağı ve verdiği bilgilerin doğruluğu konusunda Kur'an'ı eleştirmeye ça­lışmışlardır.

Kur'an ile. daha önce gelen ve ilâhî va­hiy olduğu Kur'an tarafından onaylanan kutsal kitaplar arasında gerek vahyedilme ve kaydedilmesi, istinsah ve günümüze intikali gerekse üslûp ve muhteva yönün­den önemli farklılıklar mevcuttur. Kutsal kitapların muhafazası ve sonraki dönem­lere intikalinde ezberleme ve yazma ya­hut istinsah şeklinde iki temel yol bulun­maktadır. Yahudi ve hıristiyan geleneğin­de ezberleme bir muhafaza yolu olarak uygulanmamıştır. Yahudi inancına göre Hz. Mûsâ kendisine gelen vahyi yazmış ve bir kitap haline getirerek daha sonra gelenlere teslim etmiştir.[[457]](#footnote-457)[939] Ancak Tevrat metninin oluşumu ve istinsahı, Hz. Musa'dan sonraki durumu, günümüze kadar gelişi, bugün mevcut Tevrat nüshasının hangi dönemde kim­ler tarafından yazıldığı gibi hususlar ilmî bakımdan tartışmalı görülmektedir. İbn Meymûn'un (Maimonides) tesbit ettiği ve yahudilerce kabul edilen iman esasların­da Tevrat'ın değişmeden günümüze ka­dar geldiği belirtilmektedir. Fakat bu dogmatik görüşün doğru olmadığı ve bu­günkü Tevrat'ın tarihî süreç içerisinde te­şekkül ettiği bilim çevrelerince kabul edil­mektedir. Hz. Musa'nın yaşadığı milâttan önce XIII. yüzyıldan Bâbil esaretinin vuku bulduğu milâttan önce VI. yüzyıla kadar yaklaşık yedi asır boyunca Tevrat'ın bir­çok defa kaybolduğu, düşman eline geç­tiği, çeşitli değişikliklere uğradığı [[458]](#footnote-458)[940] hatta Tevrat geleneğinin tama­men unutulduğu yahudi kaynaklarında belirtilmektedir. Metin tenkidi çalışmala­rı kutsal metinlerin ve özellikle Tevrat'ın istinsah ve naklinde bilerek veya bilmeye­rek pek çok hata yapıldığını ortaya koy­maktadır.[[459]](#footnote-459)[941] Tevrat'ın nihaî şeklini alması, Hz. Musa'dan yakla­şık on üç asır sonra milâdî I. yüzyılda ger­çekleşebilmiştir. Zamanımızda mevcut en eski ve tam İbrânîce el yazması nüshalar milâttan sonra IX. yüzyıla, Tevrat'ın Yu­nanca çevirisine ait yazma nüshalar ise IV. yüzyıla aittir.[[460]](#footnote-460)[942]

Otantiklik problemi bugünkü İnciller için de söz konusudur. Hıristiyan inancına göre Hz. îsâ ilâhî kelâm olduğu için bizzat kendisi vahiydir; onun ayrıca vahiy alma­sına gerek bulunmadığından o yazmamış, yazdırmamış, hatta ona bir kitap verilme­miştir. Günümüzde İncil adıyla bilinen ve kutsal kabul edilen kitaplar, doğrudan Allah'ın kelâmı tarzında değil Hz. İsa'dan sonra bir tarih kitabı üslubuyla kaleme alınmıştır. Mevcut İnciller'in Hz. îsâ tara­fından yazılmadığı hıristiyanlarca da ka­bul edilmektedir. İnciller, Hz. îsâ'dan en az otuz yıl sonra yazılmaya başlanmış ve 1. yüzyılın sonunda yazma işi tamamlan­mıştır.[[461]](#footnote-461)[943] Yeni Ahid'in yazma nüshaları ise 11 ve 111. yüzyıllara ait frag­manların mevcudiyetine rağmen ge­nellikle IV. yüzyıla tarihlenmektedir.[[462]](#footnote-462)[944]

Kur'an'a gelince, onun tamamı doğru­dan Allah'ın kelâmı olup bu kelâm vahiy şeklinde Hz. Muhammed'e gönderilmiş, nüzul sürecinin başından itibaren Resûl-i Ekrem ve bazı sahâbîler tarafından bü­tün âyetlerinin ezberlenmesi yanında ih­tiyaç duyulduğu andan itibaren yazıya ge­çirilmiştir. Peygamberin vefatından he­men sonra ilk halife Hz. Ebû Bekir zama­nında kitap haline getirilmiş, Hz. Osman döneminde istinsah edilerek çoğaltılmış­tır.[[463]](#footnote-463)[945]

Kur'ân-ı Kerîm ile Kitâb-ı Mukaddes smda muhteva ve üslûp yönünden erlikler yanında önemli farklılıklar da jır. Kitâb-ı Mukaddes, çeşitli yazarlar Ptarafından farklı dönemlerde kaleme alın­mış değişik edebî türlerdeki yazılardan oluşmaktadır. Onda tarihî türdeki yazıla-; nn yanında dinî hükümler, felsefî diyalog­lar, hikmet türü bölümler, dua ve münâ-câtlar yer almaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'e I ait bölümlerin çoğu adını taşıyan kişiler I tarafından yazılmış değildir; ayrıca ba-' zan birden çok kitap belli bir yazarın adına : nisbet edilmiştir. İndiler ise Hz. îsâ'nın hayatını anlatan biyografi kitapları olup değişik yazarlarca kaleme alınmıştır ve bu yazarların gördükleri, duydukları veya ulaşabildikleri kaynaklardan derledikleri bilgileri ihtiva etmektedir.[[464]](#footnote-464)[946] Kur'an ise hem Ahd-i Atîk'ten hem Ahd-i Cedîd'den farklı olarak Hz. Peygamber'e bizzat Allah veya onun görevlendirdiği va­hiy meleği tarafından ulaştırıldığı için on­da konuşan daima Tanrı, muhatap ise Hz. Peygamber ile değişik inanç grupları ve genel olarak insanlardır. Halbuki Kitâb-ı Mukaddeste olaylar umumiyetle üçün­cü şahıs tarafından anlatılmaktadır, öte yandan Kİtâb-ı Mukaddes'te olaylar za­man ve mekân boyutuna inilerek ele alınmakta, dolayısıyla Eski Ahid İsrâ-iloğullan'nın tarihini. Yeni Ahid ise Hz. Isâ ve havarilerin hayat ve faaliyetlerini anlatan birer tarih kitabı hüviyetini taşı­maktadır.

Temelde bir tarih kitabı değil bir hida­yet ve irşad kitabı olduğundan Kur'an'la, tarihî olayları kronolojik akış içerisinde tasvir etme endişesinden ziyade tarihten aktarılan örneklerden hareketle muhatap kitlelere belli mesajların verilmesi hedef­lenmiştir. Bu sebeple Kur'an'da olaylar ve bilgiler zaman ve mekân tayini yapılmak­sızın verilmekte, olaylarla onu okuyanlar arasına bir mesafe konulmamaktadır. Kur'an vahyinin, Resûlullah'a gelmesinin ardından hemen anında tebliğ edilmesi ve hayata geçirilip yaşanan hayatla bü­tünlük sağlaması gerektiğinden Resûlul-lah'ın vahyi aktarmayı geciktirmesi, ge­len âyetleri edebî bir metin haline geti­recek düzenlemeyi yapmak için beklet­mesi ve hepsi tamamlanınca tedvin ede­rek nakletmesi mümkün olmadığı gibi Kur'an'ın irşad ve eğitime yönelik hedef­lerini gerçekleştirmesi bakımından yararlı da değildi.

Kur'an'la Kitâb-ı Mukaddes arasındaki bu farklılıkların yanında başta kıssalar olmak üzere bazı konularda benzerlikler ve paralellikler de vardır. Özellikle kâinatın ve İnsanın yaratılışı, cennetten çıkarılış, Nûh tufanı, Hz. İbrahim, İshakve Ya'küb, İsrâiloğullan'nın tarihi, Hz. Yûsuf, Hz. Mû-sâ ve onun Firavunla mücadelesi, Mısır'­dan çıkış, İsrâiloğullan'nın çöldeki hayatı, buzağıya tapma, Tâlût (Saul). Dâvûd ve Süleyman, çeşitli peygamberlerin tebliğ faaliyetleri, Zekeriyyâ ve oğlu Yahya, Mer­yem ve oğlu îsâ ile havariler gibi konular Kitâb-ı Mukaddes'le Kur'an'da ortak ko­nulardır. Bu tür konulardaki benzerlik ve farklılıklar, yahudi ve hıristiyanları Kur-'an'm kaynağı hususunda çeşitli iddia ve yorumlara sevketmiştir. Ancak Kur'an'ın diğer kutsal kitaplara göre daha iyi korun­masına, orijinal ve otantik şekliyle günü­müze ulaşmasına, dolayısıyla daha üstün bir konumda bulunmasına ve bunun ob­jektif kriterlerle tesbit edilmiş olmasına rağmen gerek yahudiler gerekse hıristi-yanlar Kur'an'ın asıl kaynağının kendi kutsal metinleri olması gerektiğini savun­makta, onları ölçü alarak Kur'an'ı değerlendirmekte ve ona yönelik eleştirilerde bulunmaktadırlar.

Bu tür iddiaların genellikle iki temel sebebi vardır, öncelikle İslâm dini yahudi ve hıristiyan kutsal kitaplarıyla peygam­berlerini tasdik ettiği halde yahudiler daha sonra gelen Hıristiyanlığı ve İslâmi­yet'i reddetmiş, hıristiyanlar ise Yahudi­liği tanırken İslâmiyet'i asılsız saymıştır. İkinci olarak Kur'an'ın vahyedilme tarzı ve metin haline gelişi, Tevrat'ın ve özellikle İnciller'in ortaya çıkışından ve metinleşme sürecinden farklı olduğu için Ehl-i ki­tap mensupları onun Kitâb-ı Mukaddes'-ten ve diğer yahudi- hıristiyan dinî kay­naklarından istifadeyle oluşturulduğunu Öne sürmüşler, bu iddialarını -kendilerinin de üzerinde anlaşamadıkları- çeşitli fara­ziyelerle desteklemeye çalışmışlardır.

Kur'an'ın pek çok yerinde gerek bilgi verme gerekse tenkit maksadıyla yahu-dilerden bahsedilmektedir.[[465]](#footnote-465)[947] Yahudi inanç ve uygulamalarının eleştirilmesi, ayrıca yahudilerin kutsal ki­taplarını orijinal ve otantik şekliyle muha­faza edemediklerinin belirtilmesi onların Kur'an'a cephe almalarına sebep olmuş­tur. İslâmî tenkitlere karşı yahudilerin ce­vapları X. yüzyılda ortaya çıkmaya baş­lamıştır. Bu sahada yazanlar arasında Saadiah Gaon, Judah Halevî, Abraham İbn Dâvûd, Samuel ha-Nagid [[466]](#footnote-466)[948] ve Maimonides [[467]](#footnote-467)[949] sayılabi­lir.[[468]](#footnote-468)[950] Yahudilerin Kur'an'ayönelik eleştirileri genelde İslâm'a karşı ka­leme aldıkları az sayıdaki eserler İçinde yer almaktadır.

Teslîs inancının asılsız olduğu, Hz. îsâ'­nın ilâh. rab ve Tann'nin oğlu olmayıp bir peygamber olduğu ve çarmıha gerilme-diği gibi Kur'ânî bilgilerin kendi inançla­rıyla çelişmesi yüzünden hıristiyan apolojetik yazarlar, ilk dönemlerden İtibaren Kur'an'ın vahiy mahsulü ilâhî kelâm ol­mayıp Hz. Muhammed tarafından yazıl­dığını İleri sürmüşlerdir. Hıristiyanların Kur'an'a bakışı tarih boyunca genelde menfi olmuştur; iddialar ise sağlam bilgilere değil sübjektif gerekçelere ve faraziyelere dayanmaktadır. John of Damascus [[469]](#footnote-469)[951] Theodore Ebû Kurre (ö. 825) gibi ilk dö­nem hıristiyan tenkitçileri müslüman bir çevrede yaşadıkları için onların eleşti­rileri Kur'an metninden çok müslüman-lardan öğrendiklerine dayanıyordu. İslâm'ı eleştiren Bizanslı teologlar ise müslü-manlarla doğrudan karşılaşmadıkların­dan hasımlarının inançlarını öğrenmek için Kur'an metnine dayanmak zorunda İdiler. Bu sebeple Bizanslı polemikçiler gayretlerini Kur'an metninin analizine yo­ğunlaştırmışlardı. Bizanslı teologlardan Nicetas, Evode ve Georges Hamartolos, Euthyme Zigabene, Urfalı Barthelemy ve Jean Cantacuzene gibi yazarların Kur'an'a yönelik eleştirileri Hıristiyanlık doktrini­ne ters düşen ve Kitâb-ı Mukaddes'le çe­lişen noktalarla ilgili olup bunlar arasın­da îsâ'nın ulûhiyyeti, teslîs, haçın kutsal­lığı, ikonlara tazim gibi hususlar yer al­maktadır.[[470]](#footnote-470)[952]

Latin Batı'da İslâm ve Kur'an'la ilgili ça­lışmalar öncelikle İslâm'ı tanıma yönün­de olmuştur. Bu amaçla Kur'an'ın Latin­ce'ye ilk tercümesi, Peter the Venerable'in talebi üzerine Robertus Ketenensis (Retinensis) ve Dalmaçyalı Hermannus ta­rafından 1143'te yapılmış, bunu Raymond de Pegnafort, St. Thomas d'Aquİn. Ray­mond Martin, Raymond Lulle'ün Kur'an'a yönelik bir dizi reddiyesi takip etmiştir. Bu dönemlerde bir taraftan Kur'an'ın tercüme edilmesi, diğer taraftan Batı üniversitelerinde Arapça'nın öğretilmesi İslâm'ı ve Kur'an'ı daha iyi reddedebilme amacına yönelikti. Batı'da İslâm ve Kur­'an karşıtı polemik XV ve XVI. yüzyıllar­da devam etmiştir. Bunlardan Ludovico Marraccio'nun, Avrupa'da Kur'an üzerine yapılan araştırmalara kaynak teşkil et­mesi bakımından önem taşıyan Alcoiani textus universus adlı Latince Kur'an çe­virisine yazdığı giriş hatalarla dolu olup benzer hatalar ondan sonra iki asır bo­yunca yapılan Kur'an'la ilgili çalışmalarda devam etmiştir.[[471]](#footnote-471)[953] Martin Luther başta olmak üzere Melanchton, Bibliander gibi Protestan reformcuların hepsinin İslâm'a ve Kuran'a karşı tavırları düşmanca olmuştur.[[472]](#footnote-472)[954]

Hz. Muhammed'in, Kur'an'ı mutlaka vahiy dışı bir kaynaktan almış olması ge­rektiği şeklindeki klasikleşmiş ön yargılı hüküm hıristiyan teologları ve müsteş­rikleri tarafından ortaklaşa benimsen­mekle birlikte, kıssalar başta olmak üze­re ortak olay ve konulara kaynak olarak yahudi veya hıristiyan dinî literatürünün ağırlıkta olduğu hususunda farklı iddia­lar ileri sürülmektedir. Charles C. Torrey, Henri Lammens, H. Zacharias, W. Rudolph, Abraham Geiger ve Theodor Nölde-ke yahudi etkisini [[473]](#footnote-473)[955] Julius Wellhausen. Tor Andrea, Richard Bell ve Blachere hıristiyan etkisini öne çıkaranlar arasında yer alır. Brockelmann, S. Moscatİ, E. Montet, Goldziher, Snouck-Hurgronje, Carra de Vaux gibi birçok şarkiyatçı ise ya­hudi ve hıristiyan geleneğinin beraberce İslâm'ın ve dolayısıyla Kur'an'ın kaynağı­nı teşkil ettiği iddiasında bulunmuştur. Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu inkâr edenler arasında, Hz. Peygamber'in Kur­'an'la ilgili bilgi kaynağı olarak hıristiyan rahibi Bahîrâ, Varaka b. Nevfel, Ümeyye b. Ebü's-Salt, Hanîfler, şairler, Sâbiîler gibi kişi ve zümreleri, halk arasında dolaşan rivayetleri ve apokrif yahudi-hıristiyan geleneğini gösterenler de vardır. Kur'an'ın insan ürünü bir kitap olduğu ön yargısıyla hareket eden Batılı araştırmacılar, Kur­'an metnini de Kitâb-ı Mukaddes için ya­pıldığı gibi metin tenkidine tâbi tutmaya çalışmışlardır.

Kur'an'a karşı Batı'da izlenen ön yargılı yaklaşımın XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yerini giderek daha olumlu ve akademik bir anlayışa bırakmaya baş­ladığı, özellikle 11. Vatikan Konsili'nden (1962-1965) sonra Hıristiyanlığın Kur'an'a bakışında nisbeten olumlu bir sürece gi­rildiği gözlenmektedir. Ayrıca şarkiyatçı­lar tarafından yapılan çalışmaların önemli bir kısmında, farklı din ve kültüre men­sup olmaktan kaynaklanan ön yargılı gö­rüş ve değerlendirmeler yanında Kur'an tarihi, tefsir ve genel olarak Kur'an ilimleri için katkı sağlayacak değerde bilgiler de bulunmaktadır.[[474]](#footnote-474)[956]

**Bibliyografya :**

İbn Hazm, Risale fı'r-Red 'a/â Ibni'n-Nağrîte el-Yehûdt {Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî için­de, nşr İhsan Abbas). Beyrut 1981, s. 39-70; Kurtubî. el-Câmi", IV, 5;Âlûsî, Rûhu'l-me'ânî, III, 76; E. Mangenot. "Texte de l'Ancien. Testa-ment", DB, V/2, s. 2103-2112; J. Jomier, Bİbie et Coran, Paris 1959, s. 8; A-T. Khoury. Les theologiens byzanüns et l'lslam, Louvain 1969, s. 54, 90, 140-186, 242-293, 310-318; S. D. Goitein, Jeu« and Arabs, NewYork 1974, s. 46-61; R. Caspar, Traite de theologie musulmane, Rome 1987, s. 9-10, 14, 76, 78; Ces ecritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran, Paris 1987, s. 77-122; A. Badawi, Defense du Coran contre ses criüçues, Lİban 1989; Muham-med Hamîdullah. Kur'ân-t Kerîm Tarihi {Uc. Salih Tuğ). İstanbul 1993, s. 41-49; N. Daniel, İslam and the West, Oxford 1993, s. 13-15; Cl. Gilliot. "Muhammad, le Coran et les contraintes del'histoire", The Qur'anas Te>c(, Leiden 1996, s. 3-26; a.mlf., "Les Informateurs juifs et chre-tiens de Muhammad", Jerusalem Studies in Arabicand lstam,XX\], Jerusalem 1998, s. 84-126; Baki Adam, Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat, Ankara 1997, s. 55-56, 59; Abdülaziz Hatip, Kur'an ue Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Ceuapiar, İstanbul 1997, s. 29-35, 229-311; Mahmut Aydın, "Kutsal Kitap Olarak Kur'an t Çağdaş Bir Hıristiyan Değerlendirme­si", OndokuzMayıs üniversitesi İlahiyat Fa­kültesi Dergisi, sy. 12-13, Samsun 2001, s. 213-233; Haİm Hillel Ben-Sasson, "Dİsputation and Polemics", EJd., VI, 79-103; Moshe Perlmann, "islam Polemics Against ludaism", a.e., IX, 102; Eisig Silberschlag, "Judah Halevi", a.e., X, 355-366; EJ/ED. "Koran", a.e.,X, 1194-1199; Ch. Pellat, "al-Nadrb. al-Hârith", £/2(Fr.}. VII, 874; J.-M. Abd el-Jalil, "Coran", Catholicisme, III, 175;J.Decroix. "ManuscritsdelaBİble", a.e., VIII, 352-356; A. Paul. "Qumrân",a.e.,XH, 404-

Ömer Faruk Harman

**XII. Edebiyat**

Genellikle üç döneme ayrılarak incele­nen Türk edebiyatının sekiz-dokuz asır­lık en uzun, en verimli devresi, İslâm dini ve medeniyetiyle ona hâkim vasıflarını kazandıran Kur'an'ın etkisi altında geliş­miştir. Bu derin etki, Tanzimat'ın ardın­dan Batı medeniyetinin tesiriyle değişen yeni Türk edebiyatında da sürmüştür. Oç dönemden ikincisine verilen çeşitli isim­ler de bu etkiyi ifade etmektedir. Türk edebiyatının bu dönemi hakkında Osman­lı edebiyatı, divan edebiyatı, eski Türk edebiyatı, klasik edebiyat gibi isimlen­dirmelerin yanında M. Fuad Köprülü'den başlayarak İslâmî karakterini belirtecek şekilde adlandırılması genel bir kabul görmüştür, Köprülü'ye göre İslâm üm­meti dairesine girmiş kavimler için Kur­'an dilinin üstünlüğü ve hâkimiyetiyle Ki­tap ve Sünnet'in vahdeti bütün güzel sa­natlarda olduğu gibi lisan ve edebiyatta da hâkimiyetini gösterdiğinden Türkler

arasında şekillenen edebiyat İslâmî bir edebiyat olarak gelişmiştir. Nihad Sami Banarlı da bu dönemi İslâmî Türk edebi­yatı şeklinde adlandırmış ve sebebini şöy­le açıklamıştır: "Bu edebiyatın ilim ve fikir kaynağı başlangıçta tamamıyla Kur'an'-dır. Devrin ilim ve tefekkür hayatı da esasen aynı kaynaktan nemâlanmıştır.[[475]](#footnote-475)[957] "Ümmet çağı Türk edebiyatı" ismini ilk defa ortaya atan ve bu isimle bir de kitap yazan Agâh Sırrı Levend ise, "Eski metin­lerde hemen hiçbir sayfa yoktur ki içinde Kur'an'dan bir âyet, Peygamber hadisin­den bir cümle bulunmasın ve düşünce­ler bunlara bağlanmış olmasın" demek­tedir.[[476]](#footnote-476)[958]

Kur'an, bu edebiyatın şekle ait birtakım özelliklerinden muhtevasına ve bazı tür­lerin ortaya çıkışına kadar hemen her alanda temel kaynak olmuştur. Hadis, kı-sas-ı enbiyâ, eski kavimlere dair bilgiler ve tasavvuf şeklinde sıralanabilecek olan diğer kaynaklar da yine Kur'an'la yakın­dan ilgilidir ve ondan doğup gelişmiştir. Bu kaynaklar, Türk edebiyatında manzum ve mensur olarak kaleme alınmış eser­lere sadece malzeme temin etmek, muh­tevalarını zenginleştirip beslemekle kal­mamış, bu eserlerin estetik yönünün teşekkülünde ve sanat değerinin ölçül­mesinde de başvurulacak esasları belir­lemiştir.

Kur'an Türk edebiyatının edebî sanat­larını, belagat anlayışını temellendirmiş-tir. Arap dilinin belagatı da aslında bir söz mucizesi olan Kur'ân-ı Kerîm'den ve onu daha iyi anlama zaruretinden doğmuş, belagat ilmi en güzel örneklerini ilâhî ke­lâmın eşsiz İfadelerinden derleyerek te­şekkül etmiştir. Türk dünyasında belagat eğitimi, Cevdet Paşa'nın Belâgat-ı Osmdniyye'de (İstanbul 1299) Türkçe örnekler vermesine kadar asırlarca Kur'an'-dan ve Arap edebiyatından derlenmiş eserlerin telifi, şerh, haşiye ve ta'likatla-nnın yazımı ve okutulmasıyla gerçekleş­tirilmiştir.

İslâmî Türk edebiyatının hayat, ahlâk, âdet ve gelenekler, önemli günler, devrin ilimleri, efsane ve masallar, savaşlar gibi doğrudan dinî olmayan kaynakları da İs­lâm dininin ve Kur'ân-ı Kerîm'in izlerini aksettirir. Muhtevayı belirleyen bu unsur­lara örnek olarak bayramiyye (ıydiyye).ramazâniyye, mi'râciyye gibi türler verilebi­lir. Hatta hammâmiyye, rahşiyye gibi ilk bakışta dinî Özellik taşımayan türlerde bile konular işlenirken âyet ve hadislerle bunlardan devrin cemiyet hayatına bir kültür ve yaşama biçimi halinde intikal etmiş hüküm ve anlayışlar beyitlere yer­leştirilmiştir.

Türk edebiyatının kitap halindeki bili­nen en eski metinleri olan Kutadgu Bilig (XI. yüzyıl) ve Atabetü'l-hakâyık (XII. yüzyıl) İslâmî edebiyatın da ilk manzum örneklen olarak muhtevalarını Kur'an'dan almıştır. Bu eserlerdeki âyet ve hadisler ilk defa Türkçe'ye tercüme edilmiş ol­maktadır. XI. yüzyılda hazırlanmaya baş­lanan Türkçe Kur'an tercümeleri, özellikle Türk dilinin kelime kadrosu ve grameri­ne ait zengin araştırma alanlarından bi­rini teşkil etmektedir. Bu arada diğer bir alan olarak Türkçe tefsirlerin de aynı öneme sahip olduğu ve araştırmacıların ilgi­sini beklediği belirtilmelidir.

Eski Türk edebiyatında inşâ denilen nesir dilinde Kur'an'ın, cümle yapısından metnin örgüsüne kadar geniş bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Gerek sa-natkârane gerekse sade nesirdeki bu du­rum hakkında Nihad Sami Banarli şöyle demektedir: "Kur'ân-ı Kerîm'in bir seci­ler ve aliterasyonlar saltanatı içinde söy­lenen zengin rnûsikili ilâhî lisanı daha İs­lâm'ın ilk eserlerinden başlayarak gerek Arap gerek İran gerekse Türk edebiyat­larında nesirle söyleyişin mukaddes bir örneği biliniyordu [[477]](#footnote-477)[959]. "Sözlerin en güzeli" olan bu mukaddes örnek. Dede Korkut hikâ-yelerindeki sade nesirden başlayarak Si­nan Paşa gibi büyük sanatkârların elinde çok zevkli eserlerin ortaya konmasına ve­sile olmuş. Cevdet Paşa'nın kalemiyle XX. yüzyıla ulaşmıştır.

Kutadgu Bilig'in mukaddimesiyle başlayıp Rabgüzî'nİn Kısasü'l-enbiyâ'sıyla gelişerek Anadolu sahasında Behce-tü'I-hadâik, Marzübânnâme, Tazarruât gibi eserlerle Veysî ve Nergisî'den Nâ­mık Kemal, Muallim Naci ve Ziya Paşa'­nın eserlerine kadar her devirde çeşitli ör­nekleri görülen bu nesir tarzı mânayı ve­ciz bir şekilde ifade etmektedir. XX. yüz­yılın başlarında mekteplerde öğretilen bu tarzın ne kadar önemli kabul edildiği, II. Abdülhamid döneminde rüşdiyeler için yayımlanmış bir inşâ kitabında [[478]](#footnote-478)[960] yer alan bir bölümde, istişhâd maksadıyla en çok kullanılan âyetlerin ve bun­ların hangi mânaları ifade etmek için ya­zıda kullanılabileceğinin gösterilmesin­den anlaşılmaktadır.

Kur'an'm Türk şiir ve nesrine kazandır­dığı bir başka özellik de edebiyatımızda irsâl-i mesel, istişhâd, iktibas gibi adlar­la anılan ve bir hususu anlatırken Kur'an âyetlerinden konuyla ilgili olanları tam ve­ya kısmen, bazan da o sûreyi yahut âyeti ya da ona delâlet eden bir kelimeyi zikre­derek beyte, mısraa veya cümleye yerleş­tirme usulüdür: "Hâk-i pâyin olduğum gördü dedi kâfir rakib Taş ile bağrın dö­vüp 'yâ leytenî küntü türâb'" beytinde kıyamet gününde kâfirin, "Keşke toprak olaydım" diyeceğini ifade eden âyetle [[479]](#footnote-479)[961] beytin mânası kuvvetlendirilmiştir. "Nağme-i bülbül yine remz eyle­di gülşende kim 'Hâzihî cennâtü adnin fe'dhulûhâ hâlidîn'" (Ahmed Paşa) beytin­de "adn cennetleri [[480]](#footnote-480)[962] ibaresinin başına "hâzini" kelimesi eklenmiş, ar­dından da, "Ebedî olarak kalmak üzere oraya girin" mânasındaki âyetin bir parçası eklenmiştir. Böy­lece Sultan Bayezid için yazılmış olan bu bahâriyyedeki beyit, "Bahar geldiğinde gül bahçesinde öten bülbüllerin nağme­leri, İşte bu bir cennet bahçesidir, haydi oraya gir ve ebedî olarak kal' sözünün sembolik ifadesidir" anlamını vermekte­dir. Kur'an âyetleri beyitlerde bazan sa­dece meâlen veya mânaya telmih olarak, bazan "rahmet âyeti, fetih âyeti, secde âyeti" gibi isimlerle, bazan "Tâhâ, ve'l-Leyl, ve'd-Duhâ, Yâsîn, Kevser, İhlâs, Yû­suf, Nemi" gibi sûre adlarıyla, bazan "elif lâm, elif lâm mîm, nûn ve'1-kalem" gibi sûre başlarındaki mukattaât harflerinin isimleriyle, bazan da sadece mânalarının iktibası suretiyle yer almıştır.

Aydınlı Dede Ömer'in tevşih olarak bes­telenmiş na'tının makta' beyti olan, "Ve'd-Duhâ virdine ve'1-Leyl okuram sünbülüne Rûşenî virdi budur küllü gadâtin ve aşiy" beytinde adları zikredilen Duhâ ve Leyi sûrelerinde Hz. Peygamber'in İslâmiyet'i insanlara getirmesi karanlıktan aydınlığa geçişe benzetilerek anlatıldığından bun­lar şair tarafından ismen beyte yerleşti­rilmiştir. İkinci mısraın sonundaki Arap­ça cümle ise "küllü" kelimesi hariç En'âm (6/52) ve Kehf (18/28) sûrelerinden kıs­men iktibas edilmiş âyet parçalarıdır. Ne-sîmî'nin bir na'tındaki, "Vasfını ve'n-Nec-mi ve'ş-Şemsi Tebârek söyledi / Sânına Tâhâ vü Yâsîn geldi haktan beyyinât" bey­tinde ise Resûl-i Ekrem'le ilgili belli başlı sûre adları zikredilerek onun vasıflarının bu sûrelerde topluca anlatıldığı ifade edilmiştir.

İslâmî Türk edebiyatının kaynakları ara­sında yer alan peygamber kıssaları, Türk edebiyatında aynı adla anılan bir edebî türün ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Kur'an'da Yûsuf, İbrahim, Yûnus ve Hûd peygamberler hakkında olduğu gibi müs­takil sûrelerde, bazan Hz. îsâ ve Mûsâ gibi peygamberler için çeşitli sûrelerde nakledilen geniş malûmata dayalı olarak, bazan da sadece isimleri veya başların­dan geçen ibret verici olayları nakleden âyetlerden faydalanılarak bu peygam­berlerle etraflarındaki şahıslar müstakil eserler halinde çoğu mesnevi tarzında ya­zılmış manzumelerde işlenmiştir. Nite­kim peygamber kıssaları içinde en çok se­vilen ve "ahsenü'l-kasas" diye nitelendiri­len kıssa Yûsuf ve Züleyhâ kıssası olmuş­tur. Türk edebiyatında bu konuda telif veya tercüme on yedisi elde bulunan otuzdan fazla mesnevinin kaleme alınmış olması türün zenginliğini göstermekte­dir. Tefsirlerle diğer kaynaklardan, hatta İsrâiliyat'tan da faydalanılarak ayrıntılı bi­çimde işlenen bu konular netice itibariyle hep Kur'an'a dayanmaktadır. Ayrıca bu kıssalarda zikredilen peygamberlerin nübüvveti, mucizeleri, şahsî özellikleriyle bunların çevresinde yer alan ikinci dere­cede kişiler ve olaylarla ilgili unsurlar eski edebiyatımızın her tür eserinde, manzu­me ve beyitlerde mazmun denilen bu edebiyata has bir yapı içinde yerini almış­tır. Ali Nihad Tarlan, Şeyhî Divanını Tet­kik adlı incelemesinde şairin kaside ve gazellerinde iktibas ve telmih suretiyle yer alan 10O'den fazla âyeti. Emine Yeni-terzi de Dîvan Şiirinde Na't adlı eserin­de sadece na'tlarda lafzan yer alan yet­miş beş âyetin metniyle çeşitli divan şair­leri tarafından kullanılışına ait değişik örnekler vermiştir.[[481]](#footnote-481)[963]

Türk edebiyatı İçinde tasavvuf ve tek­ke edebiyatı da muhtevasını Kur'an'dan alarak çok zenginleşmiş ve edebiyatımı­zın bütününe kaynaklık yapmıştır. Bu sa­hada Kur'an'ın yeri ve önemini anlamak için ilâhi denilen türe bakmak yeterlidir. "Mağz-ı Kur'an ve lübbü ehâdis" diye ni­telenen evliya sözlerinin özellikle manzum olanları ilâhi adıyla anılır. Burada söze "ilâ­hî" sıfatı verilmekle ondaki rabbânî öze işaret edildiği gibi Kur'an için kullanılan "kelâm-ı ilâhr tanımlamasına da bir atıf yapılmaktadır. Bilhassa tevhid, münâcât, na't. mi'râciyye, tevşih. mersiye, ilâhi gibi türlerde Kur'an âyetlerinin lafzan iktibas suretiyle beyitlere yerleştirildiğini göste­ren pek çok örnek mevcuttur. Bunlar ara­sında Niyâzî-i MısrFnin "Mushaf-ı hüs­nünde yazmıştır edîb-i kâf u nün İnne fî zâlike le-âyâtin li-kavmin yesmeûn" bey-tiyle başlayan gazel-ilâhisi her beytin ikin­ci mısraı ilkinin mânasını kuvvetle ortaya koyan âyet iktibaslarıyla dikkat çekici bir özellik göstermektedir.[[482]](#footnote-482)[964]

Kur'an yed-i kudret, dest-i kudret, kâtib-i kudretin kalem-i kudretle yazdığı ilâhî bir kitaptır. Türk edebiyatında bu hu­susu ifade etmek üzere "mushaf. kelâ-mullah. kelâm-ı kadîm, kelâm-ı mu'ciz-beyan. kitâbullah, kitâb-ı ilâhî, kitâb-ı sun'-ı yezdân. kitâb-ı kâinat, kitâb-ı mu'-ciz, ümmü'l-kitâb, furkân" gibi tabirler kullanılmıştır. Meselâ Ahmed Paşa sev­diğinin yüz güzelliğinden bahsederken, "Kitâb-ı sun"-ı yezdan bî-hatâdır doğru bak Ahmed Kalem yazmadı levh üzre çü bir harf-i siyah eğri" beytinde Kur'an'ın hatasız bir ilâhî kitap olduğu anlayışın­dan hareket etmiştir.

Kur'an vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e indiği için çok defa onunla beraber anılır, onu temsil ve ifade eder: "Hüsn-i Kur'ân'ı görür insan olur hayran sana Dest-i kud­retle yazılmış nüyedir Kur'an sana" (Mu­allim Naci); "Celb ü cezb etmiş de aşk-ı zü'l-celâli fıtratın Cezbedâr etmez mi sükkân-ı semâyı hasretin Oldu Allah'ın kelâmı rehnümâ-yı devletin Hâke indi gökten istikbal için Kur'an sana" (Makbu­le Leman). Kur'an ile beraber anılan kav­ramların başında sûre ve âyet gelmekte­dir: İsmail Safâ'nın, "Her sûrede sazen­de-nevadır per-i Cibrîl Her yaprağına dense sezadır peri Cibril" mısralarında Cebrâil-Kur'an alâkası sûre âyet kanatyaprak ilişkisi içinde ele alınmıştır.

Divan ve tasavvuf edebiyatında Kur'an ayrıca Zebur, Tevrat ve İncil'le birlikte zik­redilir. Bunun en güzel örneklerini Yû-nus'un mısralarında görmek mümkün­dür: "Tevrat ile İncil'i Zebur ile Furkân'ı Bunlardaki beyânı cümle vücutta bulduk"; "Sen seni ne sanırsan ayruğa da onu san Dört kitabın mânâsı budur eğer var ise"; "Dört kitabın mânâsın okudum tahsil kıl­dım Aşka gelicek gördüm bir ulu hece-yimiş"; "Dört kitabın mânâsı bellidir bir elifte Sen elif dersin hoca mânâsı ne de­mektir."

Hz. Ali'nin. "İnsan Kur'an ikizdirler" sö­zünden hareketle divan şiirinde Kur'an insanı, insanın en değerlisi olan sevgiliyi, sevgilinin güzelliklerinin ifadesi olan yü­zünü, bazan saçı, boyu, hatı, gözü, kaşı ve beni gibi unsurlarının temsili maksadıyla mushaf olarak zikredilir. Bütün güzellik­ler "en güzel yazı (hat), tezhip ve ciltle bir araya getirilmiş sayfalar" demek olan mushafa benzer. Onda mevcut tezyinat, harfler, harekeler, cüz ve hizipler, sûre ve âyetler şairler tarafından bu güzelliğin unsurlarını ifade etmek üzere söz sanat­ları yapmaya imkân hazırlayan zengin malzemeyi oluşturur. Ahmed Paşa'nın, "Kâtib-i kudret cemâlin mushafin zeyn

etmeye Lâciverd ile lebine sûre-i Kevser yazar" beytiyle Hayretî'nin, "Ruh u zülf ü hat u hâli kelâmullahtır yârin Eğer duy-dunsa ey arif emîn-i sırr-ı esma ol" beyti bunun örneğini teşkil eder.

Kur'ân'ı anlamak için açıp okuma, say­falarına bakma veya göz gezdirme, onu öğrenme ve sevme gibi hususlar âşık-mâşuk-rakib ilişkisi içinde beyitlerde zik­redilerek bunlara dayalı teşbih, telmih, mecaz ve istiareler yapılmasına imkân hazırlar. Hayretî'nin sevdiğiyle son görüş­mesini anlatmak için söylediği, "Arz-ı hüsn edip veda ettikte söyleştik biraz Yolda­şım son demde îmân ile Kur'an eyledin" beyti bunun örneklerindendir. Eski top­lumda Kur'an yalnız dinî müşküllerin halli için başvurulan bir kitap değildir. Niyet ve dert sahipleri sonucun ne olacağına dair meraklarını Kur'an açarak, ona ba­karak gidermeye çalışırlardı. Kur'an falı denilen bu âdet çeşitli yönleriyle toplum hayatından şiir ve edebiyata aksetmiştir.[[483]](#footnote-483)[965] Ahmed Paşa'nm, "Mushaf açtım mekteb-i hüsnünde gönlüm tıflına Evvelinden geldi zülfün dalı devlet dalı­dır" beytine yansıyan bu anlayış Mehmed Akif'in. "İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyla bilin Ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için" beytinden anlaşıl­dığına göre XX. yüzyılın başlarına kadar sürmüştür. Yemin etmek ve inandırmak için "mushaf öpmek, kitaba (keiâmullah) el basmak" da çok yaygın bir gelenektir. Bunun için temiz ve abdestli olmak İcap eder. Kâfirler temiz olmadıklarından ki­taba el süremez, hatta bakamazlar. Yine bu sebeple Kur'an açık bırakılmaz, çünkü rakip veya şeytan onu okumaya kalkar. Necati Bey'in, "Bînikâb olma habîbim görmesin yüzün rakib Mushaf açık olı-cak derler onu şeytan okur" beyti bunu anlatır.

Batı tesirinde gelişen yeni Türk edebi­yatında, divan ve tasavvuf şiirindeki zen­ginliği aksettiren ve örnekleri yukarıda zikredilenlere benzer beyitler yanında Kur'an'la ilgili olarak müstakil şiirler de yazılmıştır. Fevziye Abdullah Tansel Tan­zimat, Servet-i Fünûn ve son devir şair­lerinin tanınmış isimlerinden örnek me­tinler yayımladığı kitabında pek çok örne­ği bulunan şiirlerden İsmail Safâ'nın, "Bir şahika bâlâsına İnseydi kitabın Ey kâhir-i mübdî Eylerdi serâpâ cebeli havf-i ita­bın Hâşi' mütesaddi" mısralarıyla başla­yan "Kitâbullah"ı en dikkate değer man­zumedir.[[484]](#footnote-484)[966] Mehmed Memduh da çeşitli sûrelerden seçilmiş âyetleri kırk hadisler tarzında birer dörtlük ha­linde nazma çekmiştir. Min sûreti't-Tevbe, "Belâdır sekr-i mâl ü mekr-i dün­yâ Olur mâlikleri bi'l-cümle halik Hi-tâb eyler Huda ol gafiline Ve huztüm ke'llezî hâzû ülâik." Yayımlanan ilk şiir­lerinden biri, "Ey nüsha-i canı ehl-i dînin Ey nâsih-i sânı münkirinin" mısralarıyla başlayan yirmi sekiz beyitlik "Kur'ân'a Hitab" şiirinin dışında seçtiği âyetlerin mânasını müstakil manzumeler halinde nazma çeken Mehmed Akif, Safahat'ında bu tarz birçok şiire yer verdiği gibi pek çok beytinde de Kur'an'ı anlatan ge­leneksel çizgide beyitler kaleme almış, bu sebeple de Kur'an şairi olarak tanın­mıştır.[[485]](#footnote-485)[967] Aynı dö­nemde Ziya Gökalp'in "Tevhid", "Mev-lid Duası"; Mehmed Emin Yurdakul'un "Bu Kitab'dır: Her insana için dışın öğ­reten" mısraıyla başlayan "Kur'ân-ı Ke­rîm" ve "Ordudan Bir Ses" şiirleri de ko­nuyla ilgili örneklerdir.

Cumhuriyet'ten sonraki Türk edebiya­tında da bazı yazar ve şairlerin eserle­rinde Kur'an âyetleri açık ve zımnî ola­rak etkisini göstermiştir.[[486]](#footnote-486)[968] Bunlar arasında Arif Nihat Asya'nın bazı rubaileri, Aİİ Ulvi Kurucu'nun Gümüş Tül ve Alevler kita­bındaki birçok şiiri, Sezai Karakoç'un Kur-'an'daki "ölümden sonra diriliş: Ba's" hük­münün mânasını genişleterek insanlığın dirilişi düşüncesine dayanan pek çok şiiri ve nesir yazıları, Hıran Oflazoğlu'nun âsi­lere hitaben IV. Murad'a söylettiği, "Kur'an'dır bu" tekrirlerini ihtiva eden söyle­vi Nazan Bekiroğlu'nun Yusuf ile Züieyha ve İsimle Ateş Arasında adlı romanları sayılabilir.

Ayrıca Behçet Kemal Çağlar'ın "Sûre-lerdeki şiiriyeti elden geldiğince kaybet­memeye, metnin havasıyla kavramından ayrılmamaya çalışarak" hazırladığını belirttiği Kur'ân-ı Kerim'den İlhamlar [[487]](#footnote-487)[969] adlı kitabı Cumhuriyet dev­rinde yaygınlaşan manzum meal çalışma­larına öncülük etmesi bakımından zikre değer bir örnektir.

**Bibliyografya :**

Seyyİd Nesîml Dîvânı'ndan Seçmeler(haz. Kemâl Edip Kürkçüoğlu). Ankara 1984, s. 29; Osman Şems Efendi Dîvânı 'ndan Seçmeler (haz. Kemâl EdipKürkçüoğlu), İstanbul 1996, bk. İndeks; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstan­bul 1926), İstanbul 1980,5. 5, 85-95. 119-130; Mithat Cemal [Kuntay], Mehmed Akif, İstanbul 1939, s. 224-225; Agâh Sırrı Levend. Divan Ede­biyatı, İstanbul 1984, s. 101-104; amlf., Türk Edebiyatı Tarihi (Ankara 1984), I, 24; Fevziye Abdullah Tansel, Tanzimat Devri Edebiyatı'n-da Dinî Şiirler, Ankara 1962, s. 26, 65-66; Ali Nihad Tarlan. Şeyhî Divanını Tetkik, İstanbul 1964, bk. İndeks; Mehmed Çavuşoğlu, Necati Bey Dîvânı'nın Tahlili,İstanbul 197], s. 30-32; Nİhad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebi-yâtı Târihi, İstanbul 1971, I, 81, 102, 127, 489-490; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dün­yası, Ankara 1973, s. 20-23; Mehmet Yılmaz, Edebiyatımızda İslâml Kaynaklı Sözler, İstan­bul 1992; Emine Yeniterzİ. Dîvan Şiirinde Na't, Ankara 1993, s. 91-142; Necla Pekolcay v.dğr, İslam'ı Türk Edebiyatında Şekil ve Nemlere Giriş, İstanbul 1994, s. 240-253; Sel­çuk Eraydın. Tasavvuf ve Edebiyat Yazıları, İstanbul 1997, s. 195-196; Mustafa Uzun, "Kur-'ân ve Edebiyat (Türk Edebiyatı)", Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II, İstanbul 2001, s. 21-38; a.mlf.. "İstişhad", Nesil, İV/44, İstanbul 1980, s. 32-33; M. Ertuğrul Düzdağ. İstiklâl Şairi Mehmet Akif Ersoy, İstanbul 2002. s. 15; Şecaattin Tural, Cumhuriyet Devri Türk Şii­rinde Din Duygusu, İstanbul 2003, s. 399-400; Muhammet Yelten, "Anadolu Sahasın­da Yapılmış Sure Tefsirleri ve Bu Tefsirlerin Türk Dili Açısından Önemi", İlmî Araştırma­lar, sy. 9, İstanbul 2000, s. 249-254; Kâzım Yetiş. "Belagat (Tütk Edebiyatı]71, DİA, V, 384-385; a.mlf.. "Belâgat-ı Osmâniyye", a.e., V, 387-388; Ömer Faruk Akün. "Divan Edebiyatı", a.e., IX, 389. Mustafa Uzun

**XIII. Literatür**

Kur'ân-ı Kerîm üzerine yapılan çalışma­lar, biri Kur'an'ın açıklanması ve yorumuy­la ilgili eserler, diğeri Kur'an'ın toplanıp mushaf haline getirilmesi, tertibi, muh­tevası ve özellikleri, kıraati, dil ve üslûbu, i'câzı, fezâiii gibi onu çeşitli yönlerden in­celeyen eserler olmak üzere başlıca iki gruba ayrılır. Bu iki alanda oluşan zengin literatüre Batı'da Kur'an üzerine yapılan çalışmaları da eklemek gerekir.

**A) Tefsirler**. Kur'an'a dairen hacimli çalışmalar olması bakımından tefsirler Kur'an literatürü içerisinde önemli bir yer işgal eder. Hz. Peygamber'in Kur'an yorumu Önceleri sözlü hadis rivayet­lerinin bir parçası olarak varlığını sür­dürürken hadislerin tedvini üzerine "Kitâbü't-Tefsîr" adıyla ayrı bir bölüm olarak hadis mecmualarında yerini aldı. Zamanla tefsir ilmi hadisten ayrılarak müstakil hale geldi ve özgün eserler vü­cuda getirildi.

**1.** Rivayet Tefsirleri. ReSÛl-İ Ekrem'in ve ashabın Kur'an yorumlarını ihtiva eden ve bizzat sahabe tarafından kaleme alı­nan herhangi bir çalışma bulunmuyorsa da onlardan gelen rivayetler derlenerek bazı tefsir kitaplarının oluşturulduğu bilinmektedir. Bunların en meşhuru Fîrû-zâbâdî tarafından derlenen İbn Abbas tefsiridir. İbn Abbas'ın yorumları bazı çağdaş araştırmacılar tarafından da kitap haline getirilmiştir. Tabiîn müfessirleri-ne nisbet edilen tefsir sayısı fazla olmakla birlikte bunların kendi telifleri mi yoksa talebelerinin derlemeleri mi olduğu hu­susu tartışmalıdır. Kaynaklarda Hasan-ı Basrî'ye izafe edilen bir tefsire henüz rastlanamamışsa da çeşitli kaynaklarda dağınık halde bulunan yorumlan derle­nerek yayımlanmıştır.[[488]](#footnote-488)[970] Mücâhid b. Cebr'e nisbet edilen ve iki ayrı neşri yapılan eser de [[489]](#footnote-489)[971] büyük bir ihtimalle Mücâhid'den sonra bir ara­ya getirilmiştir. Tebeü't-tâbiînden Mu-kâtil b. Süleyman'a ait Tefsîrü Mukâ-tilb. Süleyman [[490]](#footnote-490)[972] müellifinin elinden çıkan ilk tam Kur'an tefsiridir. Bunu Süfyân es-Sevrî, Yahya b. Sellâm ve Abdürrezzâk es-San ânî'nin eserle­ri takip eder. Bunların ardından kale­me alınan daha sistemli tefsirlerin ba­şında Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin Câmicu'i-beyân'\ gelir. Eser, gerek me­todu gerekse muhtevasının zenginliğiyle rivayet tefsirlerinin temel kaynağı olmuş­tur. Rivayet tefsirlerinin diğer önemli ör­nekleri arasında Ebü'1-Leys es-Semerkan-dî, Sa'lebî, Vahidî, Ferrâ el-Begavî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İbn Atıyye el-Endelü-sî. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Süyûtî, İbn Akile, Sıddîk Hasan Han, Cemâleddin el-Kâsımî ve Melihâbâdî'nin eserleri anılabilir.

**2.** Dirayet Tefsirleri. Tarihi eski olmak­la birlikte gelişmesi rivayet metodundan sonraya kalan dirayet metoduna göre yazılmış tefsirlerin ilk Örnekleri Mutezile ekolü âlimlerince kaleme alınmıştır. II. (Vlll.) yüzyıldan itibaren telif edilen luga-vî tefsirleri bu kategori içerisine almak mümkündür. İşârîve bâtınî tefsirler ge­niş anlamda dirayet yönteminin ürünleri sayılırsa da [[491]](#footnote-491)[973] bunların dirayetin ana çizgisinden farklı özellikleri bulun­maktadır. Dirayet metodunun kullanıldı­ğı tefsirlere örnek olarak Mâtürîdî, Fah-reddin er-Râzî, Kâdî Beyzâvî, Ebü'l-Bere-kât en-Nesefî, Hâzin, Ebû Hayyân el-En-delüsî, Mahallî ve Süyûtî, Bikâî, Ebüssu-ûd Efendi, Şehâbeddin Mahmûd el-Âlû-sî. Elmalılı Muhammed Hamdi, Muham­med Tâhir b. Âşûr. Mevdûdî, Emîn Ahsen Islâhı, Saîd Havva, Vehbe ez-Zühaylî ve Süleyman Ateş tarafından yazılan eser­ler zikredilebilir.

**3.** Lugavî Tefsirler. II. (VIII.) yüzyılın or­talarından itibaren Arap dili üzerine ya­pılan köklü çalışmalar, Kur'an dilini tanı­ma ve Kur'an'ı dil bakımından yorumla­ma gibi hususları da içine almış, ilk dil­cilerin pek çoğu aynı zamanda Kur'an'm dili ve edebî yönüyle ilgili çalışmalar yap­mıştır.[[492]](#footnote-492)[974] Garîbü'l-Kur'ân'a dair günü­müze ulaşan eserler içerisinde İbn Kutey-be. İbnü'l-Mülakkın ve Fahreddin et-Tu-rayhî'nin Ğanbü'7-Kur'ân'lan, Mekkî b. Ebû Tâlib'in el~cUmde, Râgıb el-İsfahâ-nî'nin el-Müfredât, İbnü'l-Cevzî'nin el-Erîb, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin

**4.** İşârî ve Tasavvufî Tefsirler. Tasavvuf ehli Kur'an tefsirinde bâtını yorumlan öne çıkarmıştır. Tefsir ilminde bir otorite ve tasavvuf tarihinde önemli şahsiyetlerden biri kabul edilen Hasan-ı Basrî, bâtını yo­rumları öne çıkarmamakla birlikte bazı açıklamaları sebebiyle ilk dönem işârî tef­sirlerinde görüşlerine geniş yer verilmiş­tir. Kur'an'ı sistematik olarak tefsir eden ilk mutasavvıfın Seni et-Tüsterî olduğu kaydedilir. Onun günümüze ulaşan Tef-sîrü'l-Kur'âni'l-'azîm't ile Sülemî'nin Ha-kö'iku't-tefsîr, Kuşeyrî'nin Lettfifü'1-işâ-rât, Rûzbihân-ı Baklî'nin Arâ'isü'l-beyân, Necmeddîn-i Dâye'nin Te'vîlât-ı Necmiy-ye Hüseyin Vâiz-i Kâşİfî'nin Tefsîr-i Hüseynî (Meuâhib-i'Aliyye), Ni'metullah b. Mahmûd NahcuvânVnin el-Fevâühu'Mlâhiyye, İs­mail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-beyân ve Eşref Ali Tehânevfnin Beyânü'l-Kur'ân adlı eserleri önemli tasavvufî tefsirlerden­dir. Muhyiddin İbnü'l-Arabrnin eserlerin­de de işârî tefsirin geniş örnekleri vardır.[[493]](#footnote-493)[975]

**5**. Mezhebi Tefsirler. Ehl-i sünnet dl-şında yer alan mezhep ve fırkalar içinde tefsir ilmine en fazla katkıda bulunan ekol Mu'tezile olmuştur. Bu mezhebin hare­keti uzun soluklu olmamışsa da ilk dö­nemde yazılan dirayet tefsirleri içerisin­de önemli bir yeri vardır. Ebû Bekir el-Esam ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin tefsirleri, Ebû Müslim el-İsfahânî'nin Câmicu't-te'-vîi'i, KâdîAbdülcebbâr'ın Tenzîhü'1-Kur-ân 'ani'l-metâ'in'i ile Müteşâbihü'l-Kur'dn'ı ve Zemahşerî'nin el-Keşşâfı Mu'tezile ekolünün önemli tefsirleridir. Sonuncusunun Sünnî müfessirler üze­rinde de geniş etkisi olmuş ve hakkında çalışmalar yapılmıştır. Şîa âlimleri de bir­çok Kur'an tefsiri hazırlamışlardır. İmâmiyye Şîasf ndan Muhammed el-Bâkır, Câbir el-Cu'fî, Zeyd b. Ali, Ca'fer es-Sâdık ve Ebü'l-Hasan el-Askeri'ye çeşitli tefsir­ler nisbet edilmişse de [[494]](#footnote-494)[976] bugün mevcut olan en eski Şiî tefsirleri, Muhammed b. Hacer el-Becahtî'nin 311 de (923) tamamladığı Beyânü's-scfâde fî makâmi'l-Hbâde's ile Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî'nin eseridir. Bu konu­da en yaygın olanı ise Tabersî'nin Mec-maSı'1-beyân'ıdır. Ebû Ca'fer et-Tûsî'-nin Tefsîrü't-Tibyân'ı, Feyz-i Kâşânî'nin Tefsîrü'ş-şâfî'sl Muhammed Hüseyin Ta-bâtabâî'nin el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân'ı

diğer önemli çalışmalar arasında sayılabi­lir. Şia'nın Zeydiyye koluna mensup âlim­ler çok sayıda tefsir kaleme almış olup [[495]](#footnote-495)[977] bunların en meşhuru Şevkânî'nin rivayet ve dira­yet metodunu birlikte kullandığı Fet-hu'l-kadîr. Haricî âlimlerinin de bir­çoğu günümüze ulaşmayan tefsirleri var­dır. Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş'in Himyânü'z özellikle İbâzıyye ko­lunun görüşlerini ortaya koyması bakı­mından dikkate değer bir çalışmadır.[[496]](#footnote-496)[978]

**6.** İlmî, İçtimaî, Edebî Tefsirler. Batl'-da gözlenen bilimsel ve sosyolojik geliş­meler, özellikle XIX. yüzyılın ikinci yansın­dan itibaren yazılan Kur'an tefsirlerini değişik şekillerde etkilemiştir. Misyoner­lerin yoğun faaliyet gösterdiği Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han, Arap dün­yasında Muhammed Abduh ve Muham­med Reşîd Rızâ bu harekete öncülük etmişlerdir. Ahmed Mustafa el-Merâ-gi'nin Teisîrü'l-Merâğî's'ı, Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l'Kurân'ı ve Tantâvî Cevherî'nin eî-Cevâhir'\ bu türün diğer örnekleridir.

**7.** Ahkâm Âyetleri Tefsirleri. Kur'an'in yalnız ahkâma dair âyetleri üzerine yazı­lan tefsirlerin tarihi bir hayli eskidir. Ko­nuyla ilgili ilk sistematik eser Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsîrü'l-hamsi mi'e öye mine'I-Kur'ân'ıdır. İmam Şâfıî Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Cessâs, Ki-yâ el-Herrâsî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'-nin Ahkâmü'I-Kurân'ar. Süyütî'nin el-İklîî"\ ilk dönemden itibaren yazılan önemli ahkâm tefsirleridir. Kurtubî'nin el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kufân adlı geniş tefsiri de ahkâm âyetlerinin yorumuna geniş yer vermesi sebebiyle aynı katego­ride değerlendirilebilir. Son dönemde ka­leme alınan eserler içerisinde Sıddîk Hasan Han'ınNeylü'lmerâm, Mehmed Vehbi Efendi'nin Ahkâm-ı Kur'âniyye, Zafer Ahmed Tehânevî, Muhammed İdrîs Kandehlevî. Muhammed Şefi' ve diğerle­rinin birlikte yazdıkları Ahkâmü'I-Kur-'ân, Muhammed Ali es-Sâyis'in Tefsîru âyâti'i-ahkâm ve Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin iîavâTu beydn'ını saymak mümkündür.[[497]](#footnote-497)[979]

**B)** Kur'an İlimleri. Erken dönemler­den başlayarak Kur'an ilimleriyle ilgili müstakil eserler kaleme alınmıştır. Özel­likle III. (IX.) yüzyıldan itibaren bu çalış­malarda önemli bir artış olmuş ve Mekkî-Medenî, esbâb-ı nüzul, nâsih-mensûh. Kur'an'ın isimleri, toplanması, çoğaltıl­ması ve tertibi, sûre ve âyet bilgileri, mü-nâsebâtü'1-âyât ve's-süver, kıraat ve tecvid bilgileri, fezâilü'l-Kur'ân, havâssü'l-Kur'ân, vücûh-nezâir, emsâlü'l-Kur'ân, aksâmü'l-Kur'ân, üslûbü'l-Kur'ân, muh-kem-müteşâbih, i'câzü'l-Kur'ân gibi ilim­lerle diğer konularda yüzlerce eser meydana getirilmiştir.[[498]](#footnote-498)[980] Bir dönemde bu ilimler tek tek ele alınırken özellikle IV. (X.) yüz­yıldan itibaren "ulûmü'l-Kur'ân" başlığıyla kapsamlı müstakil eserler yazılmıştır. İb-nü'1-Merzübân'ın el-Hâvî, Ali b. İbrahim b. Saîd el-Havfî'nin el-Burhân ve İbnû'l-Cevzî'nin Fünûnü'i-efnâriı bu alandaki ilk eserlerdendir. Ancak daha sistematik ve geniş çalışmalar Zerkeşî'nin el-Bur-hân'ı ile başlamış. Süyûtî'nin el-İtkân'ı, İbn Akile'nin ez-Ziyâdeve'l-ihsân'u Zür-kânî'nin Menâhilü'l-'irfân'i ile devam etmiştir.[[499]](#footnote-499)[981] Kur'an'a dair fikrî ve ilmî mahiyette çeşitli dillerde yazılan kitap ve makaleler ise sayılamayacak ka­dar çoktur.

**C)** Batı'da Kur'an ve Tefsir Araştırma­ları. Hıristiyan ve yahudilerin İslâm'la il­gili çalışmalarının tarihi sahabe dönemi­ne kadar gitmekteyse de sistematik Kur­'an araştırmaları daha sonradır. Başlan­gıçtan XIX. yüzyıla kadar yapılan çalışma­larda en temel konu Hz. Peygamber'in kişiliği ve onun Kur'an'la ilişkisi olmuş, Kur'an ise ilâhî kaynaklı olmayan ve Hz. Muhammed'le ona yardım edenler tara­fından uydurulan bir kitap olarak nitelen­dirilmiştir. Ancak Batılılar'ın gerek Kur­'an gerek Resûl-i Ekrem'le ilgili iddiaları arasında ayrıntıda bir birlik olmadığı gö­rülmektedir. I. (VII.) yüzyılda Kur'an'a ve Resû!-i Ekrem'e dair ilk eleştiri, Yuhannâ ed-Dımaşki diye bilinen John of tarafından De Haeresibus adlı kitapta yapılmış [[500]](#footnote-500)[982] onu Theodore Ebû Kurre (ö. 825) takip etmiştir.[[501]](#footnote-501)[983] 781'de Bağdat'ta Ab­basî halifesiyle bir tartışma yapan Doğu Suriye Kilisesi piskoposu Timothy, Kur'an ve Hz. Peygamber'le ilgili nisbeten ılımlı düşünceler ortaya koymuş ve Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olabileceğini ifade et­miştir.[[502]](#footnote-502)[984] Abdülmesîh b. İshakel-Kindî'nin Peter the Venerable diye bilinen ve Fransız âlimi Pierre Maurice de Montboissier ta­rafından ortaya çıkarılan Risâle'si ilk dö­nem tartışmaları açısından önemlidir. Sir VVilliam Muir, bu çalışmayı The Apology of al-Kindî adıyla İngilizce'ye çevirerek (London 1882) tekrar ilim dünyasına sun-muştur.[[503]](#footnote-503)[985] Eserde Kur­'an'ın kaynağı ve Resûl-i Ekrem'in konu­muyla ilgili geniş bilgiler bulunmakla bir­likte iddialar gerçekleri yansıtmaktan uzaktır. Ayrıca kitabın Kindî'ye nisbeti de şüphelidir.[[504]](#footnote-504)[986] Bi­zanslı münazaracı Nicetasof Byzantium, Refutation du Coran adlı eserinde Kur­'an'ın vahiy ürünü olmadığını iddia etmiştir.[[505]](#footnote-505)[987] IX. yüzyılda yaşayan Theophane le Confesseur, Resûl-i Ekrem'in saralı bir hasta olduğunu ileri sür­müş, onun bu görüşü sonraki hıristiyan yazarlar tarafından da benimsenerek gü­nümüze kadar gelmiştir. İspanya'da sis­temli Kur'an ve İslâm araştırmalarını baş­latan Peter the Venerable. İngiliz Robertus Ketenensis ile Dalmaçyalı Hermannus'u Kur'an'ı Latince'ye çevirmeye teşvik etmiştir. İkisinin 1143yılında [[506]](#footnote-506)[988] yaptıkları ortak çeviri [[507]](#footnote-507)[989] uzun yıllar kullanılmış, İtalyanca, Almanca ve Hollandaca Kur'an tercümelerine kay­naklık etmiştir [[508]](#footnote-508)[990] Bu kötü ve tarafgir tercü­menin [[509]](#footnote-509)[991] etkisiyle Batı'da Kur­'an hakkında çeşitli reddiyeler yazılmıştır.[[510]](#footnote-510)[992] Kur­'an'ı 1290'da Latince'ye çeviren Domini-ken misyoner Riccoldo da Monte di Croce, Confutatio Alcorani adlı eserinde Pe­ter the Venerable'in görüşlerini takip et-miştir. Onun Kur'an'la ilgili olarak öne sürdüğü eleştirilerin bir kısmı İncil'i de ilgilendirmektedir. Ayrıca Kur'an'ın kay­nağı olarak hem şeytanı hem Tanrı'yi gös­termesi ciddi bir çelişkidir.[[511]](#footnote-511)[993] Alexandre du Pont'un Le Roman de Mahon (Mahomet) adlı kitabı da pek çok iftira ve iddiayı içermektedir.[[512]](#footnote-512)[994] Nicolas de Cuse 1461'de Cribratio Alcorani adıyla bir eser yaz­mış [[513]](#footnote-513)[995]XV. yüzyıl şarkiyatçılarından Ludovico Marraccio ise Kur'an'ı Alcorani textus universus adıyla Latince'ye tercüme etmiştir.[[514]](#footnote-514)[996] Martin Luther, Kur'an'ın ve İslâm'ın ilâhî yapısını tamamen inkâr eder ve bunları Osmanlı Türkleri'nin şahsında değerlendi­rip Türkler'i katillikle suçlar. Esasta Peter the Venerable ve Riccoldo da Monte di Croce'nin görüşlerini benimsemekle birlikte nisbeten daha yumuşak bir üs­lûp kullanan Luther fikirlerini On War Against the Turks [[515]](#footnote-515)[997] adlı ki­tabında ortaya koymuştur.[[516]](#footnote-516)[998] Voltaire'in eserlerinde de Kur'an ve Hz. Peygamber'le ilgili aşırı düşünceler yer alir.[[517]](#footnote-517)[999] Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e yönelik olarakXVIII. yüzyılın sonuna kadar devam eden katı eleştiriler XIX. yüzyılda yeni bir üslûp tarzına bürünmüştür. Özü aynı olmakla birlikte daha bilimsel ve objektif görünen bu tarz, diyaloga zemin hazırla­manın bir yolu olarak kullanılmıştır. Bu dönemde çoğu kilise menşeli olan İngiliz misyoner-oryantalistleri daha faal bir du­rumdadır. Kari Gottlieb Pfander'in mü­nazara türündeki Balance of Truth adlı çalışması (London 1867) misyonerlerin Önemli kaynaklarındandır. Hintli âlim Rahmetullah el-Hindî'nin İzhârü'1-hak adlı kitabı Pfander'in iddialarına cevap niteliğindedir.[[518]](#footnote-518)[1000] Bu dö­nemde Kur'an'la ilgili çalışma yapan Ba­tılı âlimler ve eserleri şunlardır: Gustav Weil, Historisc Kritische Einleitung in den Koran (Leipzig 1844, l872);Aloys Sprenger, The Life of Mohammad from OriginaiSources(Allahâbâd 1851), Das Leben und die Lehre des Muhammad (Berlin 1861-1865), Mohammad und der Koran (Hamburg 1889); John Davenport, An Apology for Mohammad and the Koran (London 1869); Stanley Lane-Poole, The Speeches and Table-Talk of the Prophet Mohammad [[519]](#footnote-519)[1001] Arthur N. Wollaston, Half Hourswith Muhammad (London 1886); Charles Catler Torrey. The Commercial-Theological Terms in the Koran [[520]](#footnote-520)[1002] Hubert Grimme, Mohammad (Münster 1892-1895); T. D. Hughes, Notes on Muhammadanism: Being Outlines of the Religious System of islam (London 1894); E. M. VVherry, A Comprehensive Commentary on the Quran [[521]](#footnote-521)[1003] Edvvard Seli, Essays on [[522]](#footnote-522)[1004] The Life of Moham­mad (London 19i 3), The Historical Deveİopment of the Qur'ân.[[523]](#footnote-523)[1005] Inspiration (Madras 1930); Hartwig Hirschfield, New Researches İn the Composition and Exegesîs o/ the Ooran (London 1902); J. Murdoch(ed). Selections from the Koran with an In-troduction Copİous Expianatory Notes and a Review of the Whole [[524]](#footnote-524)[1006] adlı bölümü dikkate değerdi !. Schapiro, Dİe haggadischen Elemente im erzâhlendenteü des Korans (Leipzig 1907); VVilliam Henry Temple Gairdner, The Our'ânic Doctrineol Man (Madras 1913), The Qur'önic Doctrine of Salvation (Madras 1914), The Qur'ânic Doc­trine of Sin (Madras 1914), The Qur'ünic Doctrine of God (Madras 1916); Frank Ballard, Why not islam [[525]](#footnote-525)[1007] H. U. VVeitbrecht Stanton, The Teaching of the Qur'ön with an Account of its Crowth and a Subject Index İngiliz Doğu Hint Şirketi'nin bir görev­lisi olan İskoçyalı Sir VVilliam Muir'in The Life of Mahomet [[526]](#footnote-526)[1008] ve The Coran: İts Composition and Teaching and the Testimony it Bears to the Holy Scriptures (London 1878) gibi çalışmaları şarkiyatçılar üzerin­de çok etkili olmuştur.[[527]](#footnote-527)[1009] Muir, Kur'an ve Hz. Peygamber'le ilgili birçok tutarsız iddiasına rağmen Kur'an'ın en azından halifelerden sonraki korun-muşluğuna dikkat çekmekte ve bunun başka bir kitaba nasip olmadığını belirt­mektedir.[[528]](#footnote-528)[1010] Ay­rıca aralarındaki bazı ihtilâflara rağmen bütün İslâm mezhepleri için tek bir Kur-'an'ın geçerliliğine dikkat çekmektedir.[[529]](#footnote-529)[1011] Yine İs­koçyalı olan Richard Bell. The Qur'an: Translated with a Critical Rearrange-ment of the Surahs [[530]](#footnote-530)[1012] ve An Introduction to the Our'an (Edinburgh 1953, 1958, 1963) adlı eserlerinde hem Kur'an'ın kaynağı hem tertibiyle ilgili aşırı görüşler ortaya koymuştur. Bu görüşler öğrencisi olan VVatt'ın dahi eleştirisine mâruz kalmıştır.[[531]](#footnote-531)[1013] Kur'an ta­rihi, mushaflar ve kıraatler üzerine çalı­şan Avustralya asıllı Amerikalı şarkiyatçı Arthur Jeffery'in Materials for the His-toryof the Text of the Qur'ân (Leiden İle birlikte), The Our'an as Scripture (NewYork 1952), The Foreign Vocabu-laryofthe Qur'ân (Baroda 1938; Kahire 1957) ve Mukaddimetân fî culûmi'l-Kur'ön: Ve hümâ Mukaddimetü Ki-tâbi'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn 'Afiyye (Kahire 1954, 1989) adlı çalışma­ları onun sahaya olan hâkimiyetini gös­termektedir. Ancak son eserinde yer alan tahrifler ilmî kişiliğine gölge düşürmüş­tür.[[532]](#footnote-532)[1014]

Louis Massignon ve Giulio Basetti-Sani [[533]](#footnote-533)[1015] çok sayıda çağdaşla­rının aksine Kur'an'la ilgili daha ılımlı bir tavır sergilemektedirler.[[534]](#footnote-534)[1016] Benzer ılımlı yaklaşım VVilfred Cantvvell Smith, VVilliam Montgomery VVatt ve Kenneth Cragg tara­fından da ortaya konulmuştur. Smith Questions of Religious Truth [[535]](#footnote-535)[1017] Towards a World Theology (London 1981), On Sharing Religious Experience: Possibilitiesof InterfaithMutuality [[536]](#footnote-536)[1018] ve What is Scripture: A Comparative Approach (London 1993) adlı eserlerinde görüşlerini açıkla­mıştır. VVatt, son dönemde Kur'an'a dair en çok çalışma yapan Batılı ilim adamlanndandır. Onun Truth in the Religions (Edinburgh 1963), Companion to the Our'an (London 1967), VJhat is islam? (London 1968), Islamic Revelation in the Modern World (Edinburgh 1969) ve BelI's Introduction to the Our'an (Edinburgh 1970) adlı eserleri Kur'an araştırmalarına yeni bir yaklaşım tarzı getirmiştir. Ancak yine de Kur'an'ın kay­nağıyla ilgili, tarih boyunca sürdürülen çizgi onun eserlerinde de ince bir tarzda korunmuştur. Kenneth Cragg'ın The Cali of the Minaret New York 1956, Sandals at the Mosgue (New York 1959), The Domeand theRock(London 1964), The House ol islam (Belmont-California 1969), The Event of the Our'an; islam in its Scripture (London 1971}, TheMind of the Our'an (London 1973), Muham­mad and the Christian: A Ouestion of Response (London 1984), Readingsin the Our'an (London 1988) ve Refurn-ing to Mount Hira': islam in Contem-poraryThemes( London 1994) adlı eser­leri tam bir Kur'an araştırmaları külliya­tıdır. Bunlarda Kur'an âyetleri, oluşan İs­lâm toplumu olgusu ile birlikte tutarlı ve ılımlı bir biçimde ele alınmaya çalışılmış­tır.

Batılılar, baştan beri Kur'an'a Allah dı­şında bir kaynak arama çabası içerisinde olmuşlardır. Bazı yazarlar Kur'an'ın Ya-hudilik'ten alınma uydurma bir kitap ol­duğunu söylerken bazıları köken olarak Hıristiyanlığı göstermektedir. Bu muhte­vada yazılan geniş literatürden özellik­le son yüzyıl içerisinde kaleme alınanları

şöylece özetlemek mümkündür: Abra-ham Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? [[537]](#footnote-537)[1019] Hartvvig Hir-schfield, Jüdische Elemente im Koran (Berlin 1878); Clair Tisdall. The Original Sources of the Qur'an (London 1905) ve The Sources oi islam [[538]](#footnote-538)[1020] Richard Bell, The Origin of islam in Its Christian Environment (London 1926); Charles Catler Tbrrey. The Jewish Foundaüons ofIslam (New York 1933, 1967); Rudi Pa-ret, Grenzen der Koran Forschung (Stuttgart 1950),Muhammed und der Koran (Stuttgart 1957) ve Der Koran: Kommentar und Konftordanz (Stuttgart 1971);Abraham I. Katsh, Judaism in is­lam, Biblical and Talmudic Back-grounds of the Our'an and its Com-mentaries(New York 1954) ve Judaism and the Koran (New York 1962); Har-ris Birkeland. Old Müslim Opposition against Interpretation of the Koran (Oslo 1955) ve The Lord Guideth: Stu-dies on Primitive islam (Oslo 1956); John VVansbrough, Qur'anic Studies: Sources andMethods of Scriptural In-terpretation (Oxford !977);HaimSchwar-zbaum, Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literatüre (Walldorf-Hessen 1982);Christoph Lux-enberg. Die syro-aramaische Lesart des Koran: ein Beitrag zur Enschlüs-selungderKoransprache (Berlin 2000).

Genel olarak Hz. Muhammed'in peygamberliğiyte Kur'an'm ilâhîliği mesele­sinin tartışıldığı yukarıdaki çalışmalardan başka Kur'an tarihi, Kur'an'm tefsiri, kıra­at, Arap dili-Kur'an ilişkisi gibi konulara dair çalışmalar da yapılmıştır. Alman şar­kiyatçısı Theodor Nöldeke'nin Geschichte des Qorans adlı eseri (Göttingen 1860) Kur'an tarihi çalışmaları açısından önemli bir çalışmadır. Bu sebeple eseri genişlet­me çalışmaları devam etmiş, başta öğ­rencisi Friedrich Schwally olmak üzere bazı âlimler tarafından esere yeni ciltler eklenmiştir.[[539]](#footnote-539)[1021] John Burton'un The Collection of theQur'an'ı da (Cambridge 1977) buna dair bir çalışmadır. Ignaz Goldziher'in Die Richtungen der Isîamischen Koranauslegung adlı eseri de [[540]](#footnote-540)[1022] tefsir tarihi açısından önemlidir. Kitapta ilk dö­nemden XX. yüzyılın başlarına kadar tef­sir tarihi ve tefsir çeşitleri bütün yönle­riyle ele alınıp değerlendirilmiştir.

XX. yüzyılda Kur'an, tefsir ve kıraatle ilgili pek çok klasik eserin neşri yapılmış­tır. Meselâ Gotthelf Bergstrâsser, İbn Hâ-leveyh'in Muhtasar fî şevâzzi'1-Kur-'dn'ını (Kahire 1934) ve İbnü'l-Cezerî'nin Ğöye/ü'/ı-ntfıâye'sini,[[541]](#footnote-541)[1023] Otto Pretzİ Dânî'nin ef-reysiYini (İstan­bul 1930), Arthur Jeffery ise İbn Ebû Davud'un Kitâbü'l-Meşâhif'lnı (Kahire 1937) yayımlamıştır. Tefsirler ve tefsir tarihiyle ilgili çalışma yapanlar arasında Jacques Jomier [[542]](#footnote-542)[1024] J. M. S. Baljon [[543]](#footnote-543)[1025] Kenneth Nolin [[544]](#footnote-544)[1026] Helmut Gâtje [[545]](#footnote-545)[1027] J. J. G. Jansen [[546]](#footnote-546)[1028] Gerhard Böwering [[547]](#footnote-547)[1029] Andrevv Rippin'in [[548]](#footnote-548)[1030] ve Jacques Berque [[549]](#footnote-549)[1031] adı geçmektedir, Nor-man Daniel'in İslam and the West [[550]](#footnote-550)[1032] Edward Said'in Orientalism (London-New York 1978) ve Moritz Steinschneider'in Pole-mische und Apoİogetischeliteratür in Arabischer Sprache (California 1966) adlı eserleriyle ansiklopedilerden The Encycîopaedia of islam ve The Ency-clopedia of Religion, dergilerden The Müslim VVorld, Islamo-Christiana, Journal of Royaî Asiatic Society, Bul-leiin of the School of Oriental and Af-rican Studes, Batılılar'ın Kur'an ve İslâm eleştiri tarihi açısından önemli kaynaklardır.

İslâm dünyasında şarkiyatçıların Kur'an Çalışmalarını konu alan müstakil eserler telif edilmiştir. Necîb Akiki'nin el-Müsteşrikün [[551]](#footnote-551)[1033] Mustafa es-Sibâfnin Müsteşrikler ve Hedefleri [[552]](#footnote-552)[1034] İrfan Abdülhamîd'in el-Müsteşrikün ve'l-İslam (Bagdad 1969), Muhammed Salih Bundak'ın el-Müsteşrikün ve tercüme-tü'1-Kur'âni'l-Kerim (Beyrut 1980), Mahmûd Hamdîez-Zakzûk'une ve'l-istişrâk (Kahire 1984), Muhammed Bakır el-Hakîm'in el-Müsteşrikün ve şübühâ-tühüm havle'l-Kur'ân (Beyrut 1985), Ahmad von Denffer'in cUlüm al-Qur'ön [[553]](#footnote-553)[1035] Nezîr Hem-dân'm er-Resûl fî kitâbâti'l-müsteşrikin (Cidde 1986), Muhammed Hüseyin Ali Sa-gir'in el-Müsteşrikün ve'd-dirâsâtü'l-Kur'âniyye (Beyrut 1986). Ömer Lutfî Alim'in el-Müsteşrikün ve'1-Kur'ân (Malta 1991), Abdülazîm İbrahim Muham­med el-Martâî'nin İftirâ ü'l-müsteşrikin 'ale'l-İslâm (Kahire 1992), Abdurrahman Bedevi'nin Mevsû'atü'l-müsteşrikin [[554]](#footnote-554)[1036] Jabal Muhammad Buaben'in Image of the Prophet Muhammad in the West: a Study of Muir, Margoliouth and Watt (Leicester 1996), Abdülaziz Ha-tip'in Kur'an ve Peygamber Aleyhin­deki İddialara Cevaplar (İstanbul 1997) ve Selahattin Sönmezsoy'un Kur'an ve Oryantalistler (Ankara 1998) adlı kitap­larında bu konu işlenmektedir. Şarkiyat­çıların Kur'an görüşleri bazı makalelerde de ele alınmıştır: S. Vahiduddin. "Richard Bell's Study of the Qur'ân: A Critical Anal-ysis" İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batı'da Kur-'ân ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırma­lar" [[555]](#footnote-555)[1037] Fahad, "A Critique of Ori­entalism: İts History and Approach MohammadA. Chaudhary, "Orientalism on Variant Read-ings of the Qur'an: The Case of Arthur Jeffery" [[556]](#footnote-556)[1038] Abdüssettâr Gürî. "Kur'ân-ı Ha-kîm Müsteşrikin ki Nazar meyn. [[557]](#footnote-557)[1039]

**Bibliyografya :**

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 27-42, 45-97; Taşköprizâde. Miftahu's-sa'âde, II, 380-595; Brockelmann, GAL, I, 203; SuppL, 1, 104, 313-314, 333; I. Goldziher. Mezâhi-bü't-tefstri'l-İstâmî(trc. Abdiilhalîm Neccâr}, Kahire 1374/1955, s. 286-336; Süleyman Ateş, Sülemî ue Tasauuufî Tefsiri, İstanbul 1969, s. 13-31; a.mlf., Işârî Tefsir Okulu, Ankara 1974, tür.yer.; Subhî es-Sâlih. Mebâhts fî 'ulûmt't-Kur'ân, Beyrut 1974, s. 121-126; P. O'Hair Cate. Each Other's Scripture: The Muslims Vieıvs of the Bible and the Christians Vieıus of the Qur-'ân (doktora tezi. 1974), Faculty of the Hartford Seminary Foundation, s. 176-186, 196, 197-200, 211-212, 213, 215, 218-226; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ue't-müfesstrûn, Kahire 1396/1976, ]], 280-284,314-416,430-473; Sld-dîk Hasan Han, Ebcedü'l-Cutûm (nşr. Abdülceb-bârZekkâr). Dımaşk 1978, M, 172-202; M. Bey-yûmî Mehrân, Dirâsât tânhiyye mine't-Kur'â-nl'l-Kerîm fi bilâdi't-'Arab.Riyad 1400/1980, s. 31; M. Abdullah Draz. Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru (trc. Salih Akdemir). Ankara 1983. s. 36-37; Ali Şevvâh İshak, Mu'cemü muşannefâti'l-Kur'ânİ'l-Kerİm, Riyad 1404/1984, İli, 289-308; R. Arnaldez, "Uİmage du prophete Muhammad dans la culture française", Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, İzmir 1985, s. 45-46; Abdülhamîd Seyyid Taleb, Garîbü'l-Kur'ân: Ricâlühâ ue menâhicühüm min Ibn 'Abbas'ilâ İbn Hayyân, Kuveyt 1986; İsmail Cerrahoğlu. Tefsir Tarihi, Ankara 1988,1, 272-279, 327-343, 504-509; II. 173-178; a.mlf., "Oryantalizm ve Batı'da Kur'ân ve Kur'ân İlim­leri Üzerine Araştırmalar", AÜİFD, XXXI (1989], s. 105,116-117;a.mlf.. "Garîbü'l-Kur'ân", DM, XIII, 379-380; Sadreddin Gümüş, Kur'ân Tefsi­rinin Kaynaklan, İstanbul 1990; Ali Turgut, Tef­sir usûlü ve Kaynakları, İstanbul 1991, s. 12-67; W. Montgomery Watt, Belt's Introduction to the Gtur'ân, Edinburgh 1991, s. 173; a.mlf., "The Datingof the Qur'ân: A Review of Ric-hard Bell's Theories", JRAS (1957). s. 46-56; Mustafa Bilgin, Tefsirde Mutezile Ekolü (dokto­ra tezi, 1991 l.CIÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Veli Kayhan. Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ue Geliş­mesi (doktora tezi. 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ömer Faruk Harman, "Hıristiyanla­rın İslâm'a Bakışı", Asrımızda Hıristiyan-Müs-lüman Münasebetleri (haz. İsmail Kurt), İstan­bul 1993, s. 98-99, 100;Şaban Karataş. Şia'da ue Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi, İstanbul 1996; M. Abdülazîm ez-Zürkânî, Menâhilü'l-'ir-fân (nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî). Beyrut 1417/ 1996,1, 33; N. Daniel. İslam and the VMst, Ox-ford 1997. s. 13-15,22, 29-30, 165,321-322, 327; L E. Browne, "The Patriarch Timothy and the Caliph al-Mahdi", MW, XXI(1931). s. 38-45; Mazher ud-Din Siddiqi. "Some Aspects of the Mu'tazili Interpretatİon of the Qur'an", IS, II (1963), s. 95-120; W. A. Bijlefeld. "Some Recent Contributions to Qur'anic Studies: Selected Publications in English, French and Germen, 1964-1973", MW/,LXIV/2 11974), s. 79-102; LXlV/3(1974),s. 172-179; lslamochristiana,V, Roma 1979, s. 312; A. Rippin, "The Present Sta-tus of Tafsir Studies", MW, LXXII/3-4 (1982), s. 224-238; Salih Akdemir, "Müsteşriklerin Kur-'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhamtned (SAV)'e Yakla­şımları", AÜİFD,XXXİ (1989), s. 188-189, 198-201; Muhammad A. Chaudhary. "Orientalism on Variant Readings of the Qur'an: The Case of Arthur (effery", The American Journal oflsla-mic Sociat Sciences, XH/2, Herndon 1995, s. 170-184; Abdüssettâr Gûrî. "Kur\*ân-ı Hakîm Müsteşrikin ki Nazar meyn", Fikr o Hazar, XXXVIl/3, İslâmâbâd 2000, s. 79-102; Zafer Is-haq Ansari. "Scientific Exegesis of the Qur'an", Journal of Qur'anİC Studies, IH/1, London 2001, s. 91 -104; Abdülhamit Birışık, "İbn Atıy-ye el-Endelüsî". DİA, XIX, 339; a.mlf., "İ'râ-bü'1-Kur'ân". a.e., XXII, 376-379; Süleyman Uludağ. "İşârî Tefsir", a.e., XXIII, 424-428; Mehmet Aydın, "İzhârü'1-Hak", a.e., XXIII, 507-508. Abdülhamit Birtşık

[[558]](#footnote-558)[1] bk. Küba

[[559]](#footnote-559)[2] kubbe­nin yüksekliği de 43,40 metredir

[[560]](#footnote-560)[3] D/A, Vlil, 162

[[561]](#footnote-561)[4] DİA, XIII, 484

[[562]](#footnote-562)[5] bk. Dîvân-I Hümâyun; Vezir

[[563]](#footnote-563)[6] bk. Dîvân-I Hümâyun

[[564]](#footnote-564)[7] bk. Vezir

[[565]](#footnote-565)[8] Hasarı Abdülvehhâb, s. 110

[[566]](#footnote-566)[9] Ta-berî, XXVI, 183

[[567]](#footnote-567)[10] el-Bakara 2/ 143-145, 149-150

[[568]](#footnote-568)[11] a.g.e., II, 4

[[569]](#footnote-569)[12] Eyub, 38/4-6

[[570]](#footnote-570)[13] TheBabytonian Talmud, Seder Mo'ed. Yoma 54a-54b

[[571]](#footnote-571)[14] EJd., VI, 986

[[572]](#footnote-572)[15] a.g.e. SuppL, XVII, 577-580

[[573]](#footnote-573)[16] XXVI, 368

[[574]](#footnote-574)[17] XXII, 293; LIX, 250

[[575]](#footnote-575)[18] VIII, 34

[[576]](#footnote-576)[19] Abdülganî b. İsmail en-Nabiusî, s. 121

[[577]](#footnote-577)[20] Kâf 50/41

[[578]](#footnote-578)[21] Taberî, XXVI, 183

[[579]](#footnote-579)[22] İbn Asâkir, LXV, 136

[[580]](#footnote-580)[23] el-Enbiyâ 21/ 71

[[581]](#footnote-581)[24] a.g.e., I, 140

[[582]](#footnote-582)[25] Ziyâeddin el-Makdisî, s. 57

[[583]](#footnote-583)[26] ibn Asâkir, I. 220

[[584]](#footnote-584)[27] el-Mü'-minûn 23/18

[[585]](#footnote-585)[28] et-Kabes, III, 1076-1077

[[586]](#footnote-586)[29] İbnü'l-Cevzî, s. 113-114; Ali el-Kârî, s. 457; Muhammed el-HÛt, I, 377; ayrıca bk. KADEM-i şerif

[[587]](#footnote-587)[30] İbn Mâce, "Tıb", 8

[[588]](#footnote-588)[31] Buhârî. "Fazlü'ş-şalât fi mescidi Mekke ve'1-Medîne", 1, 6-, "Şavm", 67; "Şayd", 26; Müslim, "Hac", 415, 511, 512

[[589]](#footnote-589)[32] Bekrî, s. 826

[[590]](#footnote-590)[33] İbn Kesîr, VII, 57

[[591]](#footnote-591)[34] Bekrî, II, 826-827; İbnKesîr. VII, 57

[[592]](#footnote-592)[35] Târîhu Dtmaşk,XXXII, 181;XXXV, 337

[[593]](#footnote-593)[36] a.g.e., LXX, 164

[[594]](#footnote-594)[37] a.g.e., XXXI. 55

[[595]](#footnote-595)[38] Ya'kübî, il, 261

[[596]](#footnote-596)[39] Kalkaşendî, l, 129

[[597]](#footnote-597)[40] el-Bidaye, VIII, 283-284

[[598]](#footnote-598)[41] Ahse-nü't'tekâslm, s. 159

[[599]](#footnote-599)[42] Bâbü İsrafil. Bâbü'n-nebî Dâvûd

[[600]](#footnote-600)[43] bk. Abbasîler Sanal

[[601]](#footnote-601)[44] bk. Hüsün ve Kubuh

[[602]](#footnote-602)[45] bk. Mustafa Dede Efendi, Kûçek

[[603]](#footnote-603)[46] bk. Cengeü

[[604]](#footnote-604)[47] Taberî, III. 29

[[605]](#footnote-605)[48] ibn Sa'd, II, 164

[[606]](#footnote-606)[49] a.g.e., I, 330-337, 355-356

[[607]](#footnote-607)[50] Ta-berî, III, 486, 570

[[608]](#footnote-608)[51] Kindî, s. 613

[[609]](#footnote-609)[52] Makrîzî, I, 335

[[610]](#footnote-610)[53] İbn Hayr, s. 183

[[611]](#footnote-611)[54] III. Ahmed, nr. 370/1

[[612]](#footnote-612)[55] nr. 538, 539

[[613]](#footnote-613)[56] MI, Beyrut 1405/1985

[[614]](#footnote-614)[57] meselâ bk. Yâküt, İbn Hallikân, Makrîzî, bibi

[[615]](#footnote-615)[58] el-İnbâ3 ani'l-enbiyâ3, En-bâ3ü'l-enbiyâ>, Târîhu'l-Kuçlâ'î, 'üyünü'l-ma'ârif oe fünûnü ahbâri'l-hatâ'if

[[616]](#footnote-616)[59] Hekimoğlu Ali Paşa. nr 687

[[617]](#footnote-617)[60] Say-da-Beyrut 1418/1998

[[618]](#footnote-618)[61] Keş-fü'z-zurtûn, 1, 745 jzâhu'l-meknün, I, 462; HediyyetûV'arifin, 11,71

[[619]](#footnote-619)[62] Âl-i Kudâme, Benî Kudâme

[[620]](#footnote-620)[63] bk bibi

[[621]](#footnote-621)[64] Zehebî, XXII, 171

[[622]](#footnote-622)[65] Nuaymî, II, 77; İbnTolun, 1, 171, 179; II, 361-362

[[623]](#footnote-623)[66] Şâkir Mustafa, 111/15 11402/19821. s. 90

[[624]](#footnote-624)[67] Taberî, IX, 169; İbn Kesîr,X, 313

[[625]](#footnote-625)[68] s. 194

[[626]](#footnote-626)[69] mese­lâ bk. Hatîb, VII, 205; Yakut, VII, 178-179

[[627]](#footnote-627)[70] et-Fihrisf in ba­zı nüshalarında halifenin adının boş bıra­kılması dedede torunun birbirine karıştı­rıldığı ihtimalini düşündürmektedir

[[628]](#footnote-628)[71] İbnü'n-Nedîm, s. 311; Keşfü'z-zıtnûn, II, 1003

[[629]](#footnote-629)[72] Müstakimzâde, s. 367

[[630]](#footnote-630)[73] Ebû Hay-yân et-Tevhîdî, el-İmtâ' ue't-mü'ânese, II, 145-146

[[631]](#footnote-631)[74] a.g.e., II, 145-146

[[632]](#footnote-632)[75] Ömer Fer-ruh, II, 434

[[633]](#footnote-633)[76] bu husustaki değer­lendirmeler için bk. Bonebakker, TheKitâb Haqd, s. 36-44; BedevîTabâne, s. 145-149; ihsanAbbas.s. 196 vd

[[634]](#footnote-634)[77] İbn Ebül-İsba, s. 88,406

[[635]](#footnote-635)[78] Kahire 1367/ 1948. 1963,1979

[[636]](#footnote-636)[79] Beyrut, ts.

[[637]](#footnote-637)[80] nşr. Muhammed MuhyİddinAbdülhamîd, Kahire 1350/1932; Beyrut 1399/1979, 1405/ 1985

[[638]](#footnote-638)[81] Nakdü'n-nesr, neşredenlerin girişleri, s. 39-49

[[639]](#footnote-639)[82] nşr. Tâhâ Hüseyin ve Abdülhamîd el-Ab-bâdî, Kahire 1933, 1938, 1939, 1940; Bey­rut 1980, 1982, 1995).

[[640]](#footnote-640)[83] Kitâbü't-tjlarâc'm üçüncü menzilesi olması muhtemeldir

[[641]](#footnote-641)[84] en-Necmü'ş-şâktb

[[642]](#footnote-642)[85] son iki eser Kitâbü'l-Harâc'm altıncı ve sekizinci menzileleri olsa gerektir

[[643]](#footnote-643)[86] Qudâmab. Ga'far et son oeuure, dokto­ra tezi, Paris 1955

[[644]](#footnote-644)[87] Yaza-riyyetü 'ş-şfr Hnde Kudâme b. Ca'fer fi ki-tâbih Nakdi'ş-şi'n Beyrut i 992

[[645]](#footnote-645)[88] Ibn Sa'd, 111,396

[[646]](#footnote-646)[89] Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, VIII, 316

[[647]](#footnote-647)[90] el-Mâide 5/ 93

[[648]](#footnote-648)[91] Dubrovski hikâyesi, 1924

[[649]](#footnote-649)[92] s. 196

[[650]](#footnote-650)[93] Şehâbeddin es-Sühreverdî, s. 403-413; Yahya b. Ahmed el-Bâharzî, s. 57. 77-93

[[651]](#footnote-651)[94] Serrâc, s. 303; Kuşeyrî, s. 251; Herevî, s. 40

[[652]](#footnote-652)[95] Râgıbe İsfahânî, el-Müfredat, "kds" md.),

[[653]](#footnote-653)[96] rûhu'l-kudüs-, el-Ba-kara 2/87, 253; el-Mâide 5/110; en-Nahl 16/102

[[654]](#footnote-654)[97] Tâhâ 20/12; en-Nâziât 79/16

[[655]](#footnote-655)[98] el-Mâide 5/21

[[656]](#footnote-656)[99] Ve-şâyâ", 7; Süyûtî, II, 235

[[657]](#footnote-657)[100] eş-Şems 91/9

[[658]](#footnote-658)[101] el-Mâide 5/6; el-Ahzâb 33/33

[[659]](#footnote-659)[102] el-Bakara 2/222. et-Tevbe 9/108

[[660]](#footnote-660)[103] Müsned, V, 257

[[661]](#footnote-661)[104] el-Mak-şadü'l-esnâ, s. 43-44

[[662]](#footnote-662)[105] Hatmü'l-euliyâ\ s. 285

[[663]](#footnote-663)[106] Sülemî, s. 254

[[664]](#footnote-664)[107] a.g.e., s. 275

[[665]](#footnote-665)[108] el-Müfredât, "kds" md

[[666]](#footnote-666)[109] el-Haşr 59/23; el-Cum'a 62/1

[[667]](#footnote-667)[110] el-Bakara 2/30

[[668]](#footnote-668)[111] 7a-berî, XXVIII, 69; Zemahşerî, IV, 509

[[669]](#footnote-669)[112] el-Baka­ra 2/30

[[670]](#footnote-670)[113] Taberî, I, 304; Ebü'1-Kâsımez-Zec-câcî, s. 214; Fahreddiner-Râzî, II, 189

[[671]](#footnote-671)[114] Da'avât", 82

[[672]](#footnote-672)[115] Vitir", 34

[[673]](#footnote-673)[116] Daca-vât", 120

[[674]](#footnote-674)[117] Sadakat", 17, "Fiten", 20

[[675]](#footnote-675)[118] II, 134; VI, 76,371

[[676]](#footnote-676)[119] Müsned, VI, 35, 94, 115- Ebû Dâ­vûd, "Şalât", 147

[[677]](#footnote-677)[120] el-Minhâc, 1, 197

[[678]](#footnote-678)[121] el-Minhâc, 1, 197

[[679]](#footnote-679)[122] el'Külliyyât, s. 297-298

[[680]](#footnote-680)[123] el-Ma.ksa.dil 7-esnâ, s. 71

[[681]](#footnote-681)[124] el-Emedü'l-akşâ, vr. 3Ob-31a

[[682]](#footnote-682)[125] et-Tahbîr fi't-tezkîr, s. 28

[[683]](#footnote-683)[126] İstanbul 1289, 1295, 1323,! 328; nşr. Ahmet Doğan, Ankara 2002

[[684]](#footnote-684)[127] s. 661-674

[[685]](#footnote-685)[128] s 675-676

[[686]](#footnote-686)[129] s. 677-678

[[687]](#footnote-687)[130] s. 679-683

[[688]](#footnote-688)[131] Osmanlı Müellifleri, , 150; Kuyumcu, s. 45

[[689]](#footnote-689)[132] ei Müfredât, "kdr" md.; krş. LisânüVArab, "kdr" md

[[690]](#footnote-690)[133] el-Müfre-dât, "kdr" md

[[691]](#footnote-691)[134] M. F. Abdülbâki, el-Mıfcem, "kdr", "kvy", "vsV, "ydy" md.-leri

[[692]](#footnote-692)[135] Wensinck, el-Mutcem, "kdr" md

[[693]](#footnote-693)[136] DÎA, XI, 406-409

[[694]](#footnote-694)[137] el-Mülk67/14

[[695]](#footnote-695)[138] bk. hüküm Aklî Hükümler

[[696]](#footnote-696)[139] el-Küiliyyât, s. 256; Keşşaf, W. 1302

[[697]](#footnote-697)[140] BeyâzîzâdeAhmed Efendi, s. 44-45

[[698]](#footnote-698)[141] Kitûbü't-Teuhîd, s. 70-72

[[699]](#footnote-699)[142] el-Lû-mac, s. 13-14: krş. İbn Fûrek, s. 44

[[700]](#footnote-700)[143] Kâdî Abdülcebbâr, s. 151-154; Abdülkâhir el-Bağdâdî, s. 90-93

[[701]](#footnote-701)[144] bk. sıfat

[[702]](#footnote-702)[145] Abdülkâhirel-Bağ-dâdî, s. 93-94

[[703]](#footnote-703)[146] el-İküşâd fı'l-'fti-kâd, s. 80-99; ayrıca bk. Fiil; İstitâat; Kader; Tevlîd

[[704]](#footnote-704)[147] bk. İstitâat

[[705]](#footnote-705)[148] el-Bakara 2/286

[[706]](#footnote-706)[149] Âl-i İmrân 3/ 97

[[707]](#footnote-707)[150] el-Bakara 2/184

[[708]](#footnote-708)[151] Abdülazîz el-Buhârî, IV, 1368

[[709]](#footnote-709)[152] a.g.e., IV, 1365; Teftâzânî. 1, 198

[[710]](#footnote-710)[153] Karâfî, I, 161,111, 197; Zerkeşî, 1, 129

[[711]](#footnote-711)[154] Pezdevî, J, 191-212; Serahsî, el-üşûl, 1,68-71

[[712]](#footnote-712)[155] Sadrüşşerîa, 1, 198-199; Bahrülulûm el-Leknevî, i, 137; İbnÂbidîn, II, 360-361

[[713]](#footnote-713)[156] mak-dûrü'1-îfâ, makdûrü't-teslîm

[[714]](#footnote-714)[157] Serahsî, el-Mebsût, XII, 130; XIII, 155; Kâsânî, V, 168, 181; Şemseddin er-Remlî, 111, 398; Mecelle, md. 198, 205-209, 213

[[715]](#footnote-715)[158] Serahsî, el-Mebsût, XIII, 198

[[716]](#footnote-716)[159] hadîs-i kudsî, el-hadî-sü'1-kudsî

[[717]](#footnote-717)[160] Ebüİ-Bekâ, s. 288

[[718]](#footnote-718)[161] Trabzonî, s. 1!; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, 1/1 [ 1395], s. 91

[[719]](#footnote-719)[162] Koçyiğit, s. 123-124

[[720]](#footnote-720)[163] Hasan Muhammed Makbûlî, s. 14; Yılmaz, s. 36-40

[[721]](#footnote-721)[164] M. Ebû Zehv, s. 16

[[722]](#footnote-722)[165] Aclûnî, II, 132

[[723]](#footnote-723)[166] Lam-mens.s. 106-107; Massignon, s. 126-128

[[724]](#footnote-724)[167] MüslimStudies, II, 346-362; Zwemer, XII |1922|, s. 263

[[725]](#footnote-725)[168] Graham, s. 57

[[726]](#footnote-726)[169] nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Halep 1346; Kahire i 369

[[727]](#footnote-727)[170] trc. Muhammed Valsan, Pa­ris 1983

[[728]](#footnote-728)[171] trc. Mehmet Demirci, İstanbul 1990

[[729]](#footnote-729)[172] nşr. Muhyiddin Mestû-Muhammed el-îdel-Hatrâvî, Bey­rut 1966; Dımaşk 1988

[[730]](#footnote-730)[173] nşr. Mustafa Âşûr, Kahire 1978; Tunus 1983

[[731]](#footnote-731)[174] Mısır 1354; Cid­de 1407/1987

[[732]](#footnote-732)[175] nşr. Ali el-Mahallâtî, Bombay 1302; Necef 1384

[[733]](#footnote-733)[176] Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 590/3

[[734]](#footnote-734)[177] nşr. Naim Erdoğan, İstan­bul İ981

[[735]](#footnote-735)[178] trc. Ahmet Varol, I-ll, İs­tanbul 1991

[[736]](#footnote-736)[179] trc. Kadir Kabakçı, İstanbul, ts.[Kültür Basın-Yayın Bİrliği

[[737]](#footnote-737)[180] I-1I1, Kahire, ts

[[738]](#footnote-738)[181] Keşfü'z-zunûn, II, 1038-1039

[[739]](#footnote-739)[182] Sü-leymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 314/ 1

[[740]](#footnote-740)[183] İstanbul 1312, \3i6,Mişkâtü'l-enuâr'm sonunda. Halep 1927

[[741]](#footnote-741)[184] Kırk Kudsî Hadis, Ankara 1952

[[742]](#footnote-742)[185] Kırk Kudsî Hadis ue Muhtasar Hadis Usû­lü, İstanbul 1983

[[743]](#footnote-743)[186] Süleymaniye Ktp., Amcaza­de Hüseyin Paşa, nr. 94

[[744]](#footnote-744)[187] Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1410

[[745]](#footnote-745)[188] Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 647/4

[[746]](#footnote-746)[189] Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 647/ 6

[[747]](#footnote-747)[190] Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3909

[[748]](#footnote-748)[191] Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 613

[[749]](#footnote-749)[192] Sü-leymanlye Ktp.,Tırnovalı, nr. 898

[[750]](#footnote-750)[193] GAL, 1,421

[[751]](#footnote-751)[194] I-VIII, Beyrut 1988

[[752]](#footnote-752)[195] Hüsrev Paşa, nr. 4/2, vr. 37b-49a

[[753]](#footnote-753)[196] Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüd-din Efendi, nr. 1142/18

[[754]](#footnote-754)[197] yk. bk

[[755]](#footnote-755)[198] bk. bibi.; Stu-dies in Popular İslam, London 1939, s. 121-135

[[756]](#footnote-756)[199] bk. bibi

[[757]](#footnote-757)[200] bk. bibi.

[[758]](#footnote-758)[201] bk. Kutsiyet

[[759]](#footnote-759)[202] El2, II, 486

[[760]](#footnote-760)[203] M. Zâhid Kevserî, s. 104

[[761]](#footnote-761)[204] Yâküt, XV, 54

[[762]](#footnote-762)[205] Leknevî, s. 30

[[763]](#footnote-763)[206] 24 Nisan veya 4 Mayıs 1037

[[764]](#footnote-764)[207] Lahor 1287; Bombay

[[765]](#footnote-765)[208] et-Taknbü'l-eovel

[[766]](#footnote-766)[209] et-Takrîbü 'ş-şânt

[[767]](#footnote-767)[210] nr. 18832

[[768]](#footnote-768)[211] nr. 18827-18829

[[769]](#footnote-769)[212] nr. 1405

[[770]](#footnote-770)[213] Fâtih, nr. 2040; Damad İb­rahim Paşa, nr. 679

[[771]](#footnote-771)[214] III. Ahmed. nr. 981

[[772]](#footnote-772)[215] kaynakların bazıları bunu şerh, bazıları da muhtasar olarak kaydetmektedir; bk. Kureşî, 111, 435; İbn Kutluboğa, s. 7\;Keşfü'?-zunûn, II, 1357; Osman/ı Müelliften, !, 219

[[773]](#footnote-773)[216] Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1000, Damad İbrahim Paşa, nr. 563-, Köprülü Ktp., Hacı Ahmed Paşa, nr. 93-95; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüd-din Efendi, nr. 1226-1229; Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi, nr. 910; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 804; Murad Molla Ktp., nr. 895-897

[[774]](#footnote-774)[217] nr. 1479, vr. 69a-71a

[[775]](#footnote-775)[218] Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1584, vr. 41a-44a

[[776]](#footnote-776)[219] yukarıdaki eserlerin- diğer yazmaları İçin bk. Ahiwardt, [V, 59-60; Brockelmann.GAL, 1. 183-184; Supp/., I, 295-296; Arberry, III, 11,31; Sezgin, 1, 451 -455-, M. Mutî' el-Hâfız, 1,456

[[777]](#footnote-777)[220] Keşfü'z-zunûn, I, 46

[[778]](#footnote-778)[221] IDB, II, 843; EJd., IX, 1379

[[779]](#footnote-779)[222] DB, III/2, s. 1318

[[780]](#footnote-780)[223] DBS, IV, 898

[[781]](#footnote-781)[224] IDB, II. 843

[[782]](#footnote-782)[225] Moriah, II. Tarihler, 3/1

[[783]](#footnote-783)[226] Hâkimler, 19/10

[[784]](#footnote-784)[227] II. Samuel, 5/7,9; I. Tarihler, 11/5. 7

[[785]](#footnote-785)[228] İşaya. 29/1

[[786]](#footnote-786)[229] Yeremya, 31/23

[[787]](#footnote-787)[230] İşaya, 1/26

[[788]](#footnote-788)[231] ir Eiohim; Mezmur. 46/4

[[789]](#footnote-789)[232] İr Yahveh şebâ-ât; Mezmur, 48/8

[[790]](#footnote-790)[233] ir haq-qodeş; Nehemya, ! 1/18

[[791]](#footnote-791)[234] DB, 111/2, s. 1319; EJd., IX, 1379

[[792]](#footnote-792)[235] Lisânü'lMrab, "kds" md

[[793]](#footnote-793)[236] Yâkût, IV, 353; V, 193-201; İbn Kesîr, VIII, 373

[[794]](#footnote-794)[237] el-İsrâ 17/l

[[795]](#footnote-795)[238] Yûnus 10/93

[[796]](#footnote-796)[239] el-Mâide 5/21

[[797]](#footnote-797)[240] Fahreddiner-Râzî, XI, 196-197

[[798]](#footnote-798)[241] Hak Dini, IV, 3144-3145

[[799]](#footnote-799)[242] a.g.e.,V, 322; Dictionnaire encyclopediqu.edu Judaisme, s. 574

[[800]](#footnote-800)[243] Fran-ken.s. 17-30

[[801]](#footnote-801)[244] Tekvîn. 14/18

[[802]](#footnote-802)[245] II. Tarihler, 3/1

[[803]](#footnote-803)[246] bk. İsmail

[[804]](#footnote-804)[247] a.g.e., s. 30-39

[[805]](#footnote-805)[248] Yeşu, 10/1-43

[[806]](#footnote-806)[249] Ye-şu, 15/8

[[807]](#footnote-807)[250] Hâkimler, 1/1-8

[[808]](#footnote-808)[251] II. Samuel, 5/6-9

[[809]](#footnote-809)[252] II. Samuel, 7/12-13

[[810]](#footnote-810)[253] Mendenhail, s. 42-52

[[811]](#footnote-811)[254] 1. Krallar, 3/1; 5-7; 8/1-6; 9/1 5

[[812]](#footnote-812)[255] 1. Krallar, 14/25-27

[[813]](#footnote-813)[256] II. Tarihler. 21/17

[[814]](#footnote-814)[257] II. Tarihler, 26/9; 27/3

[[815]](#footnote-815)[258] Amos, 1/1

[[816]](#footnote-816)[259] II. Krallar, 16/5

[[817]](#footnote-817)[260] II. Tarihler, 33/14

[[818]](#footnote-818)[261] II. Krallar, 16/2 vd

[[819]](#footnote-819)[262] II. Tarihler, 24/21

[[820]](#footnote-820)[263] II. Krallar, 24/1-16; M. Tarihler, 36/6-7

[[821]](#footnote-821)[264] II. Krallar, 25

[[822]](#footnote-822)[265] el-İsrâ 17/4-5

[[823]](#footnote-823)[266] Ezra, 3/8

[[824]](#footnote-824)[267] a.g.e., s. 53-74

[[825]](#footnote-825)[268] Peters, s. 61-87

[[826]](#footnote-826)[269] Ar. İliyâ

[[827]](#footnote-827)[270] Saint Sepulcre, Holy Sepulcher

[[828]](#footnote-828)[271] İA, VI, 954

[[829]](#footnote-829)[272] Matta, 24/2

[[830]](#footnote-830)[273] Tekvîn. 14/18

[[831]](#footnote-831)[274] II. Samuel. 6-7; bab-lar, 24/18-25; I. Tarihler. 21/18-22

[[832]](#footnote-832)[275] II- Samuel, 7/13-16

[[833]](#footnote-833)[276] Mezmur, 132

[[834]](#footnote-834)[277] Mezmur, 48/2

[[835]](#footnote-835)[278] Mezmur, 50/2

[[836]](#footnote-836)[279] Mezmur, 137/5-6

[[837]](#footnote-837)[280] 11. Krallar. 21/4; Mezmur, 132/13

[[838]](#footnote-838)[281] Çıkış, 23/17; Tes-niye, 16/16-17

[[839]](#footnote-839)[282] Neşîdeler Ne-şîdesi, 6/4; Mezmur, 48/2; 50/2

[[840]](#footnote-840)[283] Sukkot, 51 b

[[841]](#footnote-841)[284] Genesis Rabbah. 14,8

[[842]](#footnote-842)[285] Neusner.V, 15-16

[[843]](#footnote-843)[286] Dicüonnaire encyclopedique duJudaisme, s. 573

[[844]](#footnote-844)[287] el-lsrâ 17/1

[[845]](#footnote-845)[288] el-Mâide 5/21

[[846]](#footnote-846)[289] Yûnus 10/ 93

[[847]](#footnote-847)[290] Buharı, "Fazlü'ş-şalât fi mescidi Mekke ve'1-Medîne", 6, "Hac", 26, "Enbiyâ3", 8, 40; Müslim, "Hac", 288, "Mesâcid", 2;Nesâî,"Mesâcid", 3

[[848]](#footnote-848)[291] Ebû Dâvûd. "Şalât", 14

[[849]](#footnote-849)[292] İbn Sa'd, I, 243; Kurtubî, II, 150; Fahred-din er-Râzî, IV, 110

[[850]](#footnote-850)[293] Buhârî, "Şa­lât", 31, "Tefsir", 18; Müslim, "Mesâcid", 11-12; ayncabk. KIBLE

[[851]](#footnote-851)[294] el-İsrâ 17/1

[[852]](#footnote-852)[295] İs­lâm Peygamberi, I, 150-151

[[853]](#footnote-853)[296] bk. Mescid-İ Aksa

[[854]](#footnote-854)[297] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, s. 63-147

[[855]](#footnote-855)[298] Taberî, III, 607-608

[[856]](#footnote-856)[299] Belâzürî, s. 144

[[857]](#footnote-857)[300] Fütüh, s. 138-139

[[858]](#footnote-858)[301] Makdisî, s. 171

[[859]](#footnote-859)[302] İbn Sa'd, IV, 254

[[860]](#footnote-860)[303] Târih, II, 261

[[861]](#footnote-861)[304] Ahsenü't-telfâsîm, s. 159

[[862]](#footnote-862)[305] Abdul Aziz Duri, s. 111

[[863]](#footnote-863)[306] a.g.e.,s. 113; EP İng. V. 326

[[864]](#footnote-864)[307] İbnül-Kalânisî, s. 98-99; İbnü'l-Esîr, X, 68

[[865]](#footnote-865)[308] Atsızın Kudüs'ü 465'te 11073| zaptettiği de rivayet edilir

[[866]](#footnote-866)[309] Şaban 491 /"temmuz 1098

[[867]](#footnote-867)[310] el-'Auâştm, II. 61

[[868]](#footnote-868)[311] Fezâitü Beyti 'l-Makdis) literatürü oluşmuş­tur (Mahmûd İbrahim, s. 83-97; Suleiman A. Mourad, XL1V 1996. s. 31 -48

[[869]](#footnote-869)[312] Demirkent,Haçlı Seferleri, s. 201

[[870]](#footnote-870)[313] Cemâziyelevvel 642 / Ekim 1244

[[871]](#footnote-871)[314] Şubhu'i â,VII, 186-187

[[872]](#footnote-872)[315] en-Nücûmü'z-zâhire, VIII, 258

[[873]](#footnote-873)[316] emîr-İ mie mukaddemü'1-elf

[[874]](#footnote-874)[317] s. 1293-1294, 1299-1309, 1309-1341

[[875]](#footnote-875)[318] Ercan, s. 10

[[876]](#footnote-876)[319] Kudüs Şer'iyye Sicil­leri, nr. 70, s. 18-50

[[877]](#footnote-877)[320] Heyd, s. 76,89,91

[[878]](#footnote-878)[321] Kudüs Şer'iyye Sicilleri, nr. 24, s. 3; nr. 268, s. 35; nr. 271, s. 24

[[879]](#footnote-879)[322] Bâbü'l-Hitta, Bâbü'l-Kattânîn, Ze-râine, Rîşe,BenîHârİs,Akabe-i Sit. Hâlidî, Şeref, Bâbü'l-Âmûd, BenîZeyd

[[880]](#footnote-880)[323] yaklaşık 3100 kişi

[[881]](#footnote-881)[324] toplam 1528 hâne, 160 bekâr, tahminen7900-8000 kişi

[[882]](#footnote-882)[325] 1538de yirmi iki hâ­ne. 1553'te on sekiz hâne

[[883]](#footnote-883)[326] toplam 2451 hâne, 249 bekâr, tahminen 12.600-12.800 kişi

[[884]](#footnote-884)[327] Polonyalı Sime-on'un Seyahatnamesi, s. 128-129

[[885]](#footnote-885)[328] Me-moires,]], 106-110

[[886]](#footnote-886)[329] Seyahatna­me, \X, 463-466

[[887]](#footnote-887)[330] Travels, I. 304

[[888]](#footnote-888)[331] Jerıt-salem in History, s. 220

[[889]](#footnote-889)[332] Reisen-durch Syrien, II, 21-23

[[890]](#footnote-890)[333] Kudüs Şer'iyye Sicilleri, nr. 44, s. 500

[[891]](#footnote-891)[334] a.g.e., nr. 272. s. 147

[[892]](#footnote-892)[335] a.g.e., nr. 267, s. 156-162

[[893]](#footnote-893)[336] a.g.e., nr. 231. s. 65-66

[[894]](#footnote-894)[337] 2000'li yıllara yaklaşıldı­ğında 557.000

[[895]](#footnote-895)[338] Belâzürî. s. 275; Yâküt. IV. 558

[[896]](#footnote-896)[339] Yâküt, IV, 557-558

[[897]](#footnote-897)[340] Belâzürî, s. 274, 276; Taberî, III, 598; V, 40 vd.; Yâküt, IV, 558

[[898]](#footnote-898)[341] Taberî, IV, 45

[[899]](#footnote-899)[342] Fütûh,s. 275

[[900]](#footnote-900)[343] Taberî, IV, 48; Aytekin, s. 11

[[901]](#footnote-901)[344] Hişâm Caît, el~Kûfe, s. 282; Söylemez, s. 95

[[902]](#footnote-902)[345] M. Saîd et-Turayhî, I, 6-8; Hişâm Caît, ei-Kûfe, s. 313-315; Söylemez, s- 56-58

[[903]](#footnote-903)[346] 10 Muharrem 61 / 10 Ekim 680

[[904]](#footnote-904)[347] 9 Muharrem 67/ 5 Ağus­tos 686

[[905]](#footnote-905)[348] Taberî, VI, 202-204

[[906]](#footnote-906)[349] er-Rihle, s. 187

[[907]](#footnote-907)[350] er-Rihte, II, 54-55

[[908]](#footnote-908)[351] bk. Kû­fiyyûn

[[909]](#footnote-909)[352] ayrıca bk. Salih Ahmed Ali, XXIV 11974|, S. 140-146

[[910]](#footnote-910)[353] Minhâ-cü'l-işâbe, s. 185

[[911]](#footnote-911)[354] el-Fihrist, s. 9

[[912]](#footnote-912)[355] Ar, nr. 1605

[[913]](#footnote-913)[356] Hûd 11/ 4-12

[[914]](#footnote-914)[357] Şubhu'l-a'şâ, III, 11

[[915]](#footnote-915)[358] bk. Kitabe

[[916]](#footnote-916)[359] el-kûfiyyü'1-madfûr

[[917]](#footnote-917)[360] Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî, s. 9-10

[[918]](#footnote-918)[361] Şevki Dayf, s. 155-156

[[919]](#footnote-919)[362] geniş bilgi için bk. Basriyyûn

[[920]](#footnote-920)[363] CemîlAllûş, s. 241-243

[[921]](#footnote-921)[364] bk. bibi.

[[922]](#footnote-922)[365] Mi. Kahire 1953

[[923]](#footnote-923)[366] el-Me-sâ'il'alâ mezhebi'n-nahuiyyîn mimma'h-tetefe fîhi'l-Başriyyûn ve'l-Kûfıyyûn

[[924]](#footnote-924)[367] Ukberî, neşredeningirişi, s. 77-83

[[925]](#footnote-925)[368] kış tahavvül-İ şemsîsi, winter solstice

[[926]](#footnote-926)[369] yaz tahavvül-i şemsîsi, summer solstice

[[927]](#footnote-927)[370] Ihbârü'l-'ulemâ', s. 353

[[928]](#footnote-928)[371] şekil­deki AB yayı

[[929]](#footnote-929)[372] Trois traites ara-bes sur le compas parfait", Notices et ex-traits des manuserits, XX1I/1 11874|, s. 1-21,68-111, 145-175

[[930]](#footnote-930)[373] Die Konstruk-tion des regelmassigen Siebenecks nach Abü Sahi al-Qühi VVaiganlbn Rustam", Janus, L 11963|, s. 227-249

[[931]](#footnote-931)[374] bk. bibi

[[932]](#footnote-932)[375] Haydarâbâd 1948; Frankfurt am Main 1998

[[933]](#footnote-933)[376] Die Ab-handlungenThâbitb. Kurras und Abu Sahi al-Kühîs über die Ausmessung der Paraboloide", Sltzungsberichte derPhys-ikaiisch-medizinischen Sozietat in Ertan-gen, XLVH[-XLIX 11916-171, s. 2 1 3-221

[[934]](#footnote-934)[377] Ebû Sehl El Kûhî'nin Bir Açıyı Üç Eşit Kısma Bölme Problemi İçin Buldu­ğu Çözüm", TTK Belleten, XXV!/104 119621, s. 693-700

[[935]](#footnote-935)[378] Les cercles tangents d'Al-Qûhi", Arabic Sciences and Philoso-phy, V 19951, s. 263-295

[[936]](#footnote-936)[379] Abü Sahl's Additions to Book II of Euclid's Elements", Zeitschrift für Ge-schichte der Arabisch-lslamischen Wis-senschaften,VU j 1991-92], s. 73-135

[[937]](#footnote-937)[380] Paris 1993, s. 65-82.191-230

[[938]](#footnote-938)[381] Beyrut 1996, s. 251-268

[[939]](#footnote-939)[382] Mecelietü (â-rihi>l-cutümi'l-'Arabiyye, VII/1-2 Halep 1983], s. 39-124

[[940]](#footnote-940)[383] Kûhî'nin Sınırlı Zamanda Sonsuz Hareket Hakkındaki Yazısı", TTK Belleten, XXl/83 1957, s. 489-495

[[941]](#footnote-941)[384] Al-Qühl vs. Aristotle: On Motİon", Arabic Sciences andPhilosophy, IX 1999, s. 20-21

[[942]](#footnote-942)[385] bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Sezgin, V, 314-321; VI, 218-219; VII. 407-408

[[943]](#footnote-943)[386] 1347/1928; 1332 hş./l953

[[944]](#footnote-944)[387] MI. İstanbul 1289, 1291, 1298, 1299, 1300, 1303; Leknev 1309; I-I1I. nşr. W. Nassau Lees, Kalküta 1284; Kazan 1880, 1890, 1894, 1898-1899, 1902-1903; Kahire 1903

[[945]](#footnote-945)[388] Keşfü'Z'Zunûn, II, 1971

[[946]](#footnote-946)[389] Şerhu Fıkhi'l-Keydânî

[[947]](#footnote-947)[390] Kazan 1894; Farsça satır arası şerhle birlikte, Lahor 1315

[[948]](#footnote-948)[391] yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 369; SuppL, 1,533

[[949]](#footnote-949)[392] bk. Abd

[[950]](#footnote-950)[393] İnalcık, Fatih Devri, s. 198

[[951]](#footnote-951)[394] Barkan, s. 575 vd

[[952]](#footnote-952)[395] Siyâsetnâme, s. 146 vd

[[953]](#footnote-953)[396] Rumeli Beylerbeyi Şehâbeddin Paşa ve Zağanos Mehmed Paşa

[[954]](#footnote-954)[397] DİA, VI, 343-344

[[955]](#footnote-955)[398] Mecdî, s. 104

[[956]](#footnote-956)[399] Özcan, TD, sy. 33 1974, s. 30

[[957]](#footnote-957)[400] Mecdî, s. 210

[[958]](#footnote-958)[401] Lybyer, s. 47

[[959]](#footnote-959)[402] Türkiye'yi Böyle Gör­düm, s. 42

[[960]](#footnote-960)[403] Âsa/hâme, s. 68, 92

[[961]](#footnote-961)[404] meselâ bk. İbnü'l-Arabî, I, 148; Şâtıbî, li, 315 vd

[[962]](#footnote-962)[405] meselâ bk. el-İsrâ 17/26; er-Rûm 30/38; ez-Zâriyât 51/19

[[963]](#footnote-963)[406] el-Bakara 2/282; en-Nisâ4/58;el-En'âm6/i52

[[964]](#footnote-964)[407] en-Nisâ 4/127, 135; el-Mâide 5/8, 42; Hûd 11/ 85

[[965]](#footnote-965)[408] el-Bakara2/279;en-Nisâ4/ 10. 30; el-Hac 22/39

[[966]](#footnote-966)[409] meselâ bk. el-Bakara 2/ 188; Al-i İmrân 3/161; en-Nisâ 4/29-30, 161; et-Tevbe 9/34; el-İsrâ 17/34-35

[[967]](#footnote-967)[410] el-Bakara 2/84-85; en-Ni­sâ 4/92-93; el-Mâide 5/32

[[968]](#footnote-968)[411] en-Nisâ 4/112; el-Hucurât 49/11-12; el-Kalem 68/1 1; el-Hümeze 104/1

[[969]](#footnote-969)[412] el-Bakara 2/1 i4, 174; el-A'râf 7/86

[[970]](#footnote-970)[413] el-Bakara 2/84-85

[[971]](#footnote-971)[414] ez-Zâriyât 51/ 19; el-Meâric 70/24-25

[[972]](#footnote-972)[415] meselâ bk. et-Tevbe 9/34-35; el-Fecr 89/1 7-20; el-Mâûn 107/2-3, 7

[[973]](#footnote-973)[416] meselâ bk. Âl-i İmrân 3/180; en-Nisâ 4/37; el-Leyl 92/ 8

[[974]](#footnote-974)[417] meselâ bk. el-Bakara 2/83, 231-232, 241; en-Nisâ 4/2, 4, 6, 10, 19-21,24-25, 34, 36; el-ATâf 7/141; el-İsrâ 1 7/23-27, 34; Abese 80/1-10; et-Tekvîr81/8-9

[[975]](#footnote-975)[418] Buhârî, "Mezâlim", 3; Müslim, "Birr", 32, 58; Tirmizî, "Birr", 18

[[976]](#footnote-976)[419] Buhârî. "îmân", l-"Edeb", 29; Müslim, "îmân", 71-73

[[977]](#footnote-977)[420] Buhârî, "Edeb", 31,85; Müslim, "îmân", 74,75

[[978]](#footnote-978)[421] Buhârî, "Edeb", 18; Müslim, "Fezâ'il", 66

[[979]](#footnote-979)[422] Buhârî, "Hac", 132; Müslim, "Kasâme", 29

[[980]](#footnote-980)[423] Buhârî,"îmân", 4-5; Müslim, "îmân", 64-65

[[981]](#footnote-981)[424] Müslim, "Birr", 59; ayrı­ca bk. Buhârî, "Mezâlim", 10

[[982]](#footnote-982)[425] Zehebî, s. 40-181

[[983]](#footnote-983)[426] Müs-ned, VI, 240

[[984]](#footnote-984)[427] Buhârî, "Mezâlim", 10; "Rikâk", 48

[[985]](#footnote-985)[428] bk. tövbe

[[986]](#footnote-986)[429] M, 157-221

[[987]](#footnote-987)[430] ayrı­ca bk. Hak; İnsan Hakları

[[988]](#footnote-988)[431] Aslanoğlu, Kut Himmet: Yaşamı, Kişiliği ue Şiirleri, s. 3, 119

[[989]](#footnote-989)[432] a.g.e., s. 11

[[990]](#footnote-990)[433] Toska, s. 238-239

[[991]](#footnote-991)[434] a.g.e., s. 242

[[992]](#footnote-992)[435] Süleymaniye Ktp.. Lâleli, nr. i 897; Zeyl 216b-232a varakları arasında

[[993]](#footnote-993)[436] Özteliİ, Onyedinci Yüzyıl Tekke Şairi Kul Nesîmî, s. 8, 28

[[994]](#footnote-994)[437] Köprülü, 11/42 1927, s. 2

[[995]](#footnote-995)[438] Öztelli, Onyedinci Yüzyıl Tekke Şairi Kul Nesîmî, s. 62

[[996]](#footnote-996)[439] BektaşîŞairleri, s. 295

[[997]](#footnote-997)[440] a.g.e., s. 76

[[998]](#footnote-998)[441] Vekov, XXVI/l-2 1998 s. 122

[[999]](#footnote-999)[442] 4 ar­şın = 96 parmak = 768 arpa; bk. Ebü'1-Fazl el-Allâmî, I, 420

[[1000]](#footnote-1000)[443] Nevevî, XVII, 12

[[1001]](#footnote-1001)[444] et-Münteka, s. 29

[[1002]](#footnote-1002)[445] Nufybetü'd-dehr, s. 13

[[1003]](#footnote-1003)[446] İstamischeMasse,s, 54

[[1004]](#footnote-1004)[447] krş. Giographie d'Aboul-feda, I, s. CCLXV; II/l, s. 18; ayrıca bk. Ar­şın

[[1005]](#footnote-1005)[448] el-Evzân ue'l-mekâdîr,s. 20

[[1006]](#footnote-1006)[449] Â'în-i Akbarî, 1,420

[[1007]](#footnote-1007)[450] Pakalın, II, 314

[[1008]](#footnote-1008)[451] Mahmûd Ferve, sy. 7-8 11993|, s. 241

[[1009]](#footnote-1009)[452] Bulgarian Historical Reuieıv, XXVl/l-2 |1998], s. 122

[[1010]](#footnote-1010)[453] bk. kal-muklar

[[1011]](#footnote-1011)[454] bk. Türkistan

[[1012]](#footnote-1012)[455] bk. Kale

[[1013]](#footnote-1013)[456] Tâcü'l-'arûs, "kil" md

[[1014]](#footnote-1014)[457] v. Soden, II, 926

[[1015]](#footnote-1015)[458] Lewis, s. 487

[[1016]](#footnote-1016)[459] Şi-fa'ü'l-ğalîl, s. 251

[[1017]](#footnote-1017)[460] Wensinck, el-Mt/cem, "külle" md

[[1018]](#footnote-1018)[461] et-Üm, 1,4

[[1019]](#footnote-1019)[462] İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, I, 262

[[1020]](#footnote-1020)[463] Mefâtî-hu7-tu/ûm,s. 11

[[1021]](#footnote-1021)[464] el-Mu-şannef, I, 79

[[1022]](#footnote-1022)[465] es-Sü-nenü'l-kübrâ, I, 263

[[1023]](#footnote-1023)[466] el-Vasît fi'l-mezheb, I, 170

[[1024]](#footnote-1024)[467] a.g.e., ay

[[1025]](#footnote-1025)[468] Corps de droit ottoman, IV, 368,374

[[1026]](#footnote-1026)[469] De-ttlüWatîc, II. 849

[[1027]](#footnote-1027)[470] El2 j İng. ], VI, 121

[[1028]](#footnote-1028)[471] Ferve, sy. 7-8 |1993], s. 256-257

[[1029]](#footnote-1029)[472] Abdülazîz Binabdullah, s. 224,290

[[1030]](#footnote-1030)[473] el-Muğrib, s. 113

[[1031]](#footnote-1031)[474] Ayrı Ali, s. 88

[[1032]](#footnote-1032)[475] Mebde-i Kânûn-ı Yeniçeri, s. 9

[[1033]](#footnote-1033)[476] a.g.e., s. 44

[[1034]](#footnote-1034)[477] bk. beder-gâh

[[1035]](#footnote-1035)[478] 1705-1735 ve 1756-1957

[[1036]](#footnote-1036)[479] Köprülü, TürkSazşairleri, s. 122; a.mlf.. Hayat, VI/132 11929], s. 2

[[1037]](#footnote-1037)[480] Öztelli, üç Kahraman Şair, s. 275, 277

[[1038]](#footnote-1038)[481] a.g.e., s. 276

[[1039]](#footnote-1039)[482] a.g.e., s. 285

[[1040]](#footnote-1040)[483] a.g.e., s. 289, 301, 321

[[1041]](#footnote-1041)[484] Ergun, Âşık Ömer, s. 433

[[1042]](#footnote-1042)[485] bk. bibi

[[1043]](#footnote-1043)[486] bk. bibi

[[1044]](#footnote-1044)[487] bk. Fahri Efendi

[[1045]](#footnote-1045)[488] Ali AsgarFakihî, I, 54-55

[[1046]](#footnote-1046)[489] İA, VI, 981

[[1047]](#footnote-1047)[490] £/2 Fr, V, 370

[[1048]](#footnote-1048)[491] geniş bilgi İçin bk. Lambton, II 1990 s. 321-322

[[1049]](#footnote-1049)[492] bk. Kıpçaklar

[[1050]](#footnote-1050)[493] BA, MAD, nr. 170, s. 202

[[1051]](#footnote-1051)[494] Enciklopediya Jugoslauije, V, 450-451

[[1052]](#footnote-1052)[495] Popovski, s. 232

[[1053]](#footnote-1053)[496] hayli karma­şık görünen bu usul hakkında geniş bilgi için bk. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, III, 53-65

[[1054]](#footnote-1054)[497] el-Baka-ra 2/219

[[1055]](#footnote-1055)[498] el-Mâide 5/90-91

[[1056]](#footnote-1056)[499] Âcurrî, s. 75-82

[[1057]](#footnote-1057)[500] Şevkânî. VIII, 106-119

[[1058]](#footnote-1058)[501] a.g.e., Vlll, 91-94

[[1059]](#footnote-1059)[502] Ahkâmü'l-Kur'ân, II, 4; 111, 127

[[1060]](#footnote-1060)[503] ei-Mebsût,, VII, 75; XI, 18; XVII, 42; XX, 139

[[1061]](#footnote-1061)[504] et-Ta'rî-/âfkımâr" md

[[1062]](#footnote-1062)[505] Şafiî, VII, 54; İbn Kudâme, X, J 50-151

[[1063]](#footnote-1063)[506] Şafiî, III, 64, 232; VI, 223; VII, 134; SahnÛn. III. 423: IV. 28,40.84,106,413; Müzeni, s. 81; Cessâs, İli, 127; Bâcî, IV, 246; Serahsî, XI, 153

[[1064]](#footnote-1064)[507] Şafiî, IV, 235; VI, 223; Serahsî. XV, 102; XXIX, 158; Ebû Bekir İb­nü'l-Arabî. III. 1490; Kâsânî, VI, 51; Os­man b. Ali ez-Zeylaî. IV 131

[[1065]](#footnote-1065)[508] Osman b. Ali ez-Zeylaî. IV. 48; İbn Âbidîn, V, 65-66

[[1066]](#footnote-1066)[509] Serahsî, VII, 75-76; XV, 7-8; Kâsânî, VI, 206; İbn Kudâme, IV, 43; IX, 468,472, 484; Şemseddin er-Rem-lî, VIII, 168

[[1067]](#footnote-1067)[510] en-Nisâ 4/29

[[1068]](#footnote-1068)[511] el-Haşr 59/7

[[1069]](#footnote-1069)[512] Müslim, "ŞfT", 10; Ebû Dâvûd, "Edeb", 56

[[1070]](#footnote-1070)[513] el-Muuatta\*, "Rü'yâ", 6; İbn Mâce. "Edeb", 43; Ebû Dâvûd. "Edeb", 56

[[1071]](#footnote-1071)[514] Şevkânî. Vill, 106

[[1072]](#footnote-1072)[515] a.g.e., Vlll, 107; bu konudaki diğerhadisler içinbk. Âcurrî, s. 47-59

[[1073]](#footnote-1073)[516] a.g.e., s. 61 -66

[[1074]](#footnote-1074)[517] Şevkânî, VIII, 107-108

[[1075]](#footnote-1075)[518] a.g.e., VIII. 107

[[1076]](#footnote-1076)[519] el-Mâide 5/90

[[1077]](#footnote-1077)[520] Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 275

[[1078]](#footnote-1078)[521] a.g.e., IV, 273-274

[[1079]](#footnote-1079)[522] BedâT, V 127

[[1080]](#footnote-1080)[523] Yûnus 10/32

[[1081]](#footnote-1081)[524] Afykâmü't-Kur'ân, m, 1052-1053

[[1082]](#footnote-1082)[525] el-Ûm, VI, 208

[[1083]](#footnote-1083)[526] Neylü't-evtânVİU, 107-108

[[1084]](#footnote-1084)[527] bk.Tıbâz

[[1085]](#footnote-1085)[528] Envanter nr 13/66

[[1086]](#footnote-1086)[529] TSMA, nr. D 4

[[1087]](#footnote-1087)[530] ay­rıca bk. İpek

[[1088]](#footnote-1088)[531] bk. Humbaracı

[[1089]](#footnote-1089)[532] İs­tanbul, ts

[[1090]](#footnote-1090)[533] İstanbul, ts., Cahide Tamer'le birlikte

[[1091]](#footnote-1091)[534] bk müsta'rib

[[1092]](#footnote-1092)[535] müstahric, müs-tahncü'l-harâc; IX. yüzyıldan itibaren müs­rif

[[1093]](#footnote-1093)[536] Osmanlı Devleti'nde hı-ristiyan cemaat Önderleri için bk. Koca­başı

[[1094]](#footnote-1094)[537] Mohammad Ali Amir-Mo-ezzl,CCLXXX[ 19921, s. 232-233

[[1095]](#footnote-1095)[538] kitâbü'rred ale'l-gulât, kitâbü't-takıyye, kitâbü'l-mü'min, kitâbü'l-melâhim, kitâbü'l-menâ-kıb, kitâbü'l-mesâlib, kitâbü mâ ruviye fî evlâdi'İ-eimme gibi

[[1096]](#footnote-1096)[539] î'l-makamât ue fe-zâ'ili Ehll'l-beytveya ... fî fezâ'ili Âli Mu­hammed

[[1097]](#footnote-1097)[540] Mirza Hüseyin Nûrî'nin Nefesü'r-rahmân fî fezâ'ili's-Selmân adlı eseriyle birlikte

[[1098]](#footnote-1098)[541] nşr Mirza Muh­sin Kûçebâgî, Tebriz 1380-1381; Kum 1374, 1404

[[1099]](#footnote-1099)[542] Mohammad Ali Amîr-Moezzi. CCLXXX 11992|, s. 230

[[1100]](#footnote-1100)[543] a.g.e., CCLXXX 11992], s. 227-230

[[1101]](#footnote-1101)[544] bk. el-Makâlât Vel-Flrak

[[1102]](#footnote-1102)[545] bk. İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk

[[1103]](#footnote-1103)[546] bk. Abdal Kumral

[[1104]](#footnote-1104)[547] Dtvânü Lugâti't-Türk Tercümesi, 111, 339

[[1105]](#footnote-1105)[548] Seyahat­name, H, 305

[[1106]](#footnote-1106)[549] Cumucica and Nogaica, Helsinki 1991

[[1107]](#footnote-1107)[550] şimdiki Semey ili Abay il­çesi Karavıl köyü

[[1108]](#footnote-1108)[551] Mu'ce-mü 'l-üdebâ', XVI1, 17

[[1109]](#footnote-1109)[552] Zehebî, Ma'rifetü'l-kurrâ', i. 453

[[1110]](#footnote-1110)[553] meselâ bk. Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 175-194

[[1111]](#footnote-1111)[554] yazma nüshası için bk. el-Flhrİsü'ş-şâmil: cUlû-mü'l-Kufân, mahtûtâtü'l-kırâ'ât, II, 535

[[1112]](#footnote-1112)[555] üç Karagöz oyunu; Budapest 1886

[[1113]](#footnote-1113)[556] Os­manlı -Türk halk edebiyatı; I-II, Budapest1887-1889

[[1114]](#footnote-1114)[557] Türk halk hikâyeleri; Budapest 1889

[[1115]](#footnote-1115)[558] Anadolu'dan resimler; Bu­dapest 1891

[[1116]](#footnote-1116)[559] Küçük Asya'dan Türk ağızları: 1. Bursa ve Aydın yöresi; Budapest 1892

[[1117]](#footnote-1117)[560] Kö-roğlu destanı; Budapest 1893

[[1118]](#footnote-1118)[561] Nasrettİn Hoca fık­raları; Budapest 1899

[[1119]](#footnote-1119)[562] Türkçe okuma parçalan; Buda­pest 1899

[[1120]](#footnote-1120)[563] Osmanlı Türkçesi, Sırpça, Bul­garca okuma parçaları; Budapest 19C0

[[1121]](#footnote-1121)[564] Şeyh Süley­man Efendi'nin Çağatayca-Osmanlıca sözlüğü; Budapest İ900-1902

[[1122]](#footnote-1122)[565] Türk peri ve halk masalları; London 1901

[[1123]](#footnote-1123)[566] Osmanlı Türkçesî gramer; Budapest 1905

[[1124]](#footnote-1124)[567] Türk halk masalları; Budapest 1905

[[1125]](#footnote-1125)[568] Yarkent Türkleri hakkında; Budapest 1906

[[1126]](#footnote-1126)[569] Adakale türküleri; Budapest 1906

[[1127]](#footnote-1127)[570] Adakale türküleri; I-II, Leipzig-NewYorkl907

[[1128]](#footnote-1128)[571] orta oyunu; Leipzig 1908

[[1129]](#footnote-1129)[572] kırk dört Türk peri masalı; London 1913

[[1130]](#footnote-1130)[573] Türkçe dil bilgisi; l-ll. Eudapest 1916-1917

[[1131]](#footnote-1131)[574] Adakale masalları; Bu­dapest 1923

[[1132]](#footnote-1132)[575] Boğaziçi perileri; Budapest 1923

[[1133]](#footnote-1133)[576] Künos'un derle­mesinden yayımlayan: Zsuzsa Kakuk, An­kara 1993; Künos'un sayısı 400'e yakla­şan eserlerinin tam listesi için ayrıca bk. Kovacs - Karadağ, s. 47-98, 107-1 İl

[[1134]](#footnote-1134)[577] Güzel Yazılar, nr. 1536, 1537, 1540, 1542, 1544, 1545, 1547, 1551

[[1135]](#footnote-1135)[578] Güzel Sanatlar, IV, İstanbul 1942, s. 101

[[1136]](#footnote-1136)[579] Çırçır Suyunda", Ma'lûmât, nr. 309, 11 Teşrînievvel 1317 24 Ekim 1901

[[1137]](#footnote-1137)[580] Sırât-ı Müstakim, I, nr. 11 Clfeşrî-nievvel 1324, s. 164-165

[[1138]](#footnote-1138)[581] nr. 7, Ni­san 1325, s. 688-689

[[1139]](#footnote-1139)[582] Çanakkale'den Kaçan­lara-İngilizlere-", nr. 5 Şubat 1331| "Ko­lunu Harp Meydanında Bırakmış Aske­re", nr. 8 Nisan 1332; "Serhaddeki Aske­re", nr. 15 Kânunuevvel 1332;"Galiçya'-daki Türk Askerine",-nr. 21; "Romanya'-daki Türk Ordusu'na", nr. 22 Teşriniev­vel 1333); "Beynelmileliyet ve Milliyet", nr. 24 Kânunuevvel 13331

[[1140]](#footnote-1140)[583] III. İstanbul 1944. 1949, 1956

[[1141]](#footnote-1141)[584] 4 perde­lik mensur piyes, İstanbul 1328

[[1142]](#footnote-1142)[585] Çanakkale hak­kında 3 perdelikmanzum piyes, İstanbul 1334

[[1143]](#footnote-1143)[586] antoloji; 1-11, İstanbul 1329; eserin 1. cildi nesir, II. cildi şiir örneklerine ayrıl­mıştır

[[1144]](#footnote-1144)[587] A. Dumas'dan, İstanbul 1937

[[1145]](#footnote-1145)[588] A. France'tan, ts

[[1146]](#footnote-1146)[589] el-Bakara 2/116, 238; Âl-i İmrân 3/17, 43; en-Nisâ 4/34; en-Nahl 16/ 120; er-RÛm 30/26; el-Ahzâb 33/31, 35; ez-Zümer 39/9; et-Tahrîm 66/5, 12

[[1147]](#footnote-1147)[590] İbnü'1-Esîr, IV, 111

[[1148]](#footnote-1148)[591] Buhar!, "Vitir", 7; Müslim, "Mesâcid", 294-308

[[1149]](#footnote-1149)[592] Allahümme innâ neste'înü-ke ..." ve "Allahümme İyyâke na'büdü ...", Tahâvî, 1, 249

[[1150]](#footnote-1150)[593] Al-lahümmehdinî fi men hedeyte ..."; Ebû Dâvûd, "Vitir", 5; Tirmizî. "Vitir", 10

[[1151]](#footnote-1151)[594] Zâdü'l-me'âd, I, 273

[[1152]](#footnote-1152)[595] Ney-tü 't-eutâr, 11.384-391

[[1153]](#footnote-1153)[596] Taberî, 11,611

[[1154]](#footnote-1154)[597] bk. bibi.

[[1155]](#footnote-1155)[598] aş. bk.

[[1156]](#footnote-1156)[599] bk. Fal; Falname; İstihare

[[1157]](#footnote-1157)[600] Hayâtü't-hayeuân, II, 119

[[1158]](#footnote-1158)[601] Kur'an ve Şahth-i Bu­harı

[[1159]](#footnote-1159)[602] Ca'feriyye; Süleymaniye Ktp.,Ayasofya, nr. 1999, vr. 2-18

[[1160]](#footnote-1160)[603] Meryem 19/71

[[1161]](#footnote-1161)[604] Süleymaniye Ktp., Ayasofya. nr. 1999/3, vr. 59a-138b

[[1162]](#footnote-1162)[605] vr. 193-58d

[[1163]](#footnote-1163)[606] AY, nr. 6292

[[1164]](#footnote-1164)[607] Kitâbü'd-deuâirhemrec

[[1165]](#footnote-1165)[608] Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye. nr. 7612, 7613

[[1166]](#footnote-1166)[609] TSMK, III. Ah-med, nr. 16000,1, vr. lb-23a

[[1167]](#footnote-1167)[610] Köprü­lü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 164, vr. 57b-65a

[[1168]](#footnote-1168)[611] örnek­ler için bk. Flügel, s. 59-70

[[1169]](#footnote-1169)[612] Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 523, vr. 95b-103b

[[1170]](#footnote-1170)[613] s. 314

[[1171]](#footnote-1171)[614] Tannery, XXXI/211886|, s. 231-260

[[1172]](#footnote-1172)[615] Chronologie ori-entalischer Völker, giriş, s. XLV

[[1173]](#footnote-1173)[616] Fahd.s. 218

[[1174]](#footnote-1174)[617] Âl-i İmrân 3/44; es-Sâffât 37/141

[[1175]](#footnote-1175)[618] el-Enfâl 8/46

[[1176]](#footnote-1176)[619] Güzelhisârî, s. 15

[[1177]](#footnote-1177)[620] Buhârî, "Nikâh", 97; Müslim, "Fezâ'ilü'ş-şahâbe", 88

[[1178]](#footnote-1178)[621] Müslim, "Eymân", 56

[[1179]](#footnote-1179)[622] Şafiî, VIII, 4

[[1180]](#footnote-1180)[623] Buhârî, "Ezan", 9, 32; Müslim, "Şalât", 129

[[1181]](#footnote-1181)[624] diğer gerekçeler için bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, s. 265-307

[[1182]](#footnote-1182)[625] Bidâyetü'l-müctehid, II, 222-226

[[1183]](#footnote-1183)[626] el-Furük, IV, 114

[[1184]](#footnote-1184)[627] değişik örnek­ler için bk. İbn Rüşd, II, 302; İbn Kudâme, XIV, 378-383

[[1185]](#footnote-1185)[628] İbn Kayyım el-Cevziyye, s. 195

[[1186]](#footnote-1186)[629] Serahsî, V, 4-8

[[1187]](#footnote-1187)[630] kura çek­me biçimleri hakkında bk. Tehânevî, II, 1199; İbn Kayyım el-Cevziyye, s. 269-270

1. [↑](#footnote-ref-1)
2. [↑](#footnote-ref-2)
3. [↑](#footnote-ref-3)
4. [↑](#footnote-ref-4)
5. [↑](#footnote-ref-5)
6. [↑](#footnote-ref-6)
7. [↑](#footnote-ref-7)
8. [↑](#footnote-ref-8)
9. [↑](#footnote-ref-9)
10. [↑](#footnote-ref-10)
11. [↑](#footnote-ref-11)
12. [↑](#footnote-ref-12)
13. [↑](#footnote-ref-13)
14. [↑](#footnote-ref-14)
15. [↑](#footnote-ref-15)
16. [↑](#footnote-ref-16)
17. [↑](#footnote-ref-17)
18. [↑](#footnote-ref-18)
19. [↑](#footnote-ref-19)
20. [↑](#footnote-ref-20)
21. [↑](#footnote-ref-21)
22. [↑](#footnote-ref-22)
23. [↑](#footnote-ref-23)
24. [↑](#footnote-ref-24)
25. [↑](#footnote-ref-25)
26. [↑](#footnote-ref-26)
27. [↑](#footnote-ref-27)
28. [↑](#footnote-ref-28)
29. [↑](#footnote-ref-29)
30. [↑](#footnote-ref-30)
31. [↑](#footnote-ref-31)
32. [↑](#footnote-ref-32)
33. [↑](#footnote-ref-33)
34. [↑](#footnote-ref-34)
35. [↑](#footnote-ref-35)
36. [↑](#footnote-ref-36)
37. [↑](#footnote-ref-37)
38. [↑](#footnote-ref-38)
39. [↑](#footnote-ref-39)
40. [↑](#footnote-ref-40)
41. [↑](#footnote-ref-41)
42. [↑](#footnote-ref-42)
43. [↑](#footnote-ref-43)
44. [↑](#footnote-ref-44)
45. [↑](#footnote-ref-45)
46. [↑](#footnote-ref-46)
47. [↑](#footnote-ref-47)
48. [↑](#footnote-ref-48)
49. [↑](#footnote-ref-49)
50. [↑](#footnote-ref-50)
51. [↑](#footnote-ref-51)
52. [↑](#footnote-ref-52)
53. [↑](#footnote-ref-53)
54. [↑](#footnote-ref-54)
55. [↑](#footnote-ref-55)
56. [↑](#footnote-ref-56)
57. [↑](#footnote-ref-57)
58. [↑](#footnote-ref-58)
59. [↑](#footnote-ref-59)
60. [↑](#footnote-ref-60)
61. [↑](#footnote-ref-61)
62. [↑](#footnote-ref-62)
63. [↑](#footnote-ref-63)
64. [↑](#footnote-ref-64)
65. [↑](#footnote-ref-65)
66. [↑](#footnote-ref-66)
67. [↑](#footnote-ref-67)
68. [↑](#footnote-ref-68)
69. [↑](#footnote-ref-69)
70. [↑](#footnote-ref-70)
71. [↑](#footnote-ref-71)
72. [↑](#footnote-ref-72)
73. [↑](#footnote-ref-73)
74. [↑](#footnote-ref-74)
75. [↑](#footnote-ref-75)
76. [↑](#footnote-ref-76)
77. [↑](#footnote-ref-77)
78. [↑](#footnote-ref-78)
79. [↑](#footnote-ref-79)
80. [↑](#footnote-ref-80)
81. [↑](#footnote-ref-81)
82. [↑](#footnote-ref-82)
83. [↑](#footnote-ref-83)
84. [↑](#footnote-ref-84)
85. [↑](#footnote-ref-85)
86. [↑](#footnote-ref-86)
87. [↑](#footnote-ref-87)
88. [↑](#footnote-ref-88)
89. [↑](#footnote-ref-89)
90. [↑](#footnote-ref-90)
91. [↑](#footnote-ref-91)
92. [↑](#footnote-ref-92)
93. [↑](#footnote-ref-93)
94. [↑](#footnote-ref-94)
95. [↑](#footnote-ref-95)
96. [↑](#footnote-ref-96)
97. [↑](#footnote-ref-97)
98. [↑](#footnote-ref-98)
99. [↑](#footnote-ref-99)
100. [↑](#footnote-ref-100)
101. [↑](#footnote-ref-101)
102. [↑](#footnote-ref-102)
103. [↑](#footnote-ref-103)
104. [↑](#footnote-ref-104)
105. [↑](#footnote-ref-105)
106. [↑](#footnote-ref-106)
107. [↑](#footnote-ref-107)
108. [↑](#footnote-ref-108)
109. [↑](#footnote-ref-109)
110. [↑](#footnote-ref-110)
111. [↑](#footnote-ref-111)
112. [↑](#footnote-ref-112)
113. [↑](#footnote-ref-113)
114. [↑](#footnote-ref-114)
115. [↑](#footnote-ref-115)
116. [↑](#footnote-ref-116)
117. [↑](#footnote-ref-117)
118. [↑](#footnote-ref-118)
119. [↑](#footnote-ref-119)
120. [↑](#footnote-ref-120)
121. [↑](#footnote-ref-121)
122. [↑](#footnote-ref-122)
123. [↑](#footnote-ref-123)
124. [↑](#footnote-ref-124)
125. [↑](#footnote-ref-125)
126. [↑](#footnote-ref-126)
127. [↑](#footnote-ref-127)
128. [↑](#footnote-ref-128)
129. [↑](#footnote-ref-129)
130. [↑](#footnote-ref-130)
131. [↑](#footnote-ref-131)
132. [↑](#footnote-ref-132)
133. [↑](#footnote-ref-133)
134. [↑](#footnote-ref-134)
135. [↑](#footnote-ref-135)
136. [↑](#footnote-ref-136)
137. [↑](#footnote-ref-137)
138. [↑](#footnote-ref-138)
139. [↑](#footnote-ref-139)
140. [↑](#footnote-ref-140)
141. [↑](#footnote-ref-141)
142. [↑](#footnote-ref-142)
143. [↑](#footnote-ref-143)
144. [↑](#footnote-ref-144)
145. [↑](#footnote-ref-145)
146. [↑](#footnote-ref-146)
147. [↑](#footnote-ref-147)
148. [↑](#footnote-ref-148)
149. [631] Beyhaki, I, 277 [↑](#footnote-ref-149)
150. [632] Zerkeşî. 1, 374 [↑](#footnote-ref-150)
151. [633] Şevkânî, s. 62 [↑](#footnote-ref-151)
152. [634] el-Burhan ftculûmi'l-Kuriân,\, 370-373; el-İtkân, I, 159-164 [↑](#footnote-ref-152)
153. [635] Müsned, 1, 279 [↑](#footnote-ref-153)
154. [636] İbn Hişâm, I, 263-267; Hamîdullah,/s/âmPey­gamberi, 1, 77-84 [↑](#footnote-ref-154)
155. [637] el-Alak96/l-5 [↑](#footnote-ref-155)
156. [638] Müsned, VI, 232; Buhârî, -BecFü'1-vahy", 3; Müslim. "îmân", 252 [↑](#footnote-ref-156)
157. [639] el-Bakara 2/185; el-Kadr 97/1 [↑](#footnote-ref-157)
158. [640] Hamîdullah. İslâm Peygamberi, I, 80 [↑](#footnote-ref-158)
159. [641] Müsned, VI, 232; Buhârî, "Be<fü'I-vahy\ 3; Müslim,"îmân", 252 [↑](#footnote-ref-159)
160. [642] İbn Hişâm, I, 267-269; İbnSa'd, I, 194-195 [↑](#footnote-ref-160)
161. [643] Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, s. 58 [↑](#footnote-ref-161)
162. [644] ei-Kasas 28/86 [↑](#footnote-ref-162)
163. [645] el-Ba-kara 2/185 [↑](#footnote-ref-163)
164. [646] el-Kadr 97/1 [↑](#footnote-ref-164)
165. [647] Buharı, "Bed3ü1-vahy'\ 3 [↑](#footnote-ref-165)
166. [648] Buhârî,"Bed'ü'l-vahy", 4, "Bef ü'I-halk", 7, "Tefsîr", 74, 96: Müs­lim, "îmân", 73, 161; İbnSa'd, 1, İ95 [↑](#footnote-ref-166)
167. [649] bk. Duhâ Sûresi [↑](#footnote-ref-167)
168. [650] Süyûtî,el-İtkan, 129-138 [↑](#footnote-ref-168)
169. [651] Buhâiî/'Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 6; Ateş, Kur'ân Ansiklopedisi, XII, 104-! 05 [↑](#footnote-ref-169)
170. [652] Elmalıh, i, 7; Vlll, 5943-5944 [↑](#footnote-ref-170)
171. [653] Süyûtî, eûtkan, i, 76-83 [↑](#footnote-ref-171)
172. [654] âyet 128, 129 [↑](#footnote-ref-172)
173. [655] Müsned, V, 134 [↑](#footnote-ref-173)
174. [656] el-Bakara 2/282 [↑](#footnote-ref-174)
175. [657] el-Bakara 2/278 [↑](#footnote-ref-175)
176. [658] en-Nisâ 4/176 [↑](#footnote-ref-176)
177. [659] Müslim, "Tefsîr", 21 [↑](#footnote-ref-177)
178. [660] farklı rivayet ve değerlen­dirmeler için bk. Zerkeşî, I, 298-300; Sü-yÛtî, e/-/Wcân, 1,87-91 [↑](#footnote-ref-178)
179. [661] el-Burhân fî'utûmi'l-ffur'an, 1.281 [↑](#footnote-ref-179)
180. [662] el-İtkân, 1,33 [↑](#footnote-ref-180)
181. [663] Müsned, V, 215 [↑](#footnote-ref-181)
182. [664] Müsned, VI, 372; Ebû DâvÛd. "Tıb", 18 [↑](#footnote-ref-182)
183. [665] meselâ bk. el-Furkân 25/5; et-Tûr 52/1-3; Abese 80/1 i -16; el-Beyyine 98/2 [↑](#footnote-ref-183)
184. [666] Müsned, III, 12,21,39,65; Buhârî, "Ci-hâd", 129,"Fezâ3ilü'l-Kurıân", 4; Müslim, "İmâre", 24/92-94, "Zühd", 16/72; İbn Mâ-ce, "Cihâd", 45; Tirmizî. "Tefsir", 10 [↑](#footnote-ref-184)
185. [667] İbn Hişâm, I. 370-373 [↑](#footnote-ref-185)
186. [668] Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 4 [↑](#footnote-ref-186)
187. [669] kırtâs; vahyin yazıldığı malzeme için bk. Müsned, V, 185; SüyÛtî, el-İtkân, 1, 185-186; Hamîdullah, Kur'ân-ı Kerîm Tarihi, s. 43 [↑](#footnote-ref-187)
188. [670] Heysemî.I, 152 [↑](#footnote-ref-188)
189. [671] Buhârî, "Bed'ü'1-halk", 6 [↑](#footnote-ref-189)
190. [672] Müsned, V, 117; Hâkim, II, 225 [↑](#footnote-ref-190)
191. [673] Buhârî, "Bed'ü'1-vahy", 5, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 7, "İ'tikâf", 17, "Menâkib", 25; Müslim, "Fezâ3il", 50, "Fezâ'ilü'ş-şahâbe", 98. 99; Nesâî, "Şıyâm", 2 [↑](#footnote-ref-191)
192. [674] bk. Hafız [↑](#footnote-ref-192)
193. [675] Buhârî, "Fefcâ'ilü'l-K.ur'âir, 3 [↑](#footnote-ref-193)
194. [676] Buhârî. "Ahkâm11, 37; "Tefsir", 22/3 [↑](#footnote-ref-194)
195. [677] Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kufân", 3, 4. "Tevbe", 20ı İbn Ebû Dâvûd, s. 6, 8, 30-31 [↑](#footnote-ref-195)
196. [678] Ebû Abdullah es-Sayrafî. s. 355-357 [↑](#footnote-ref-196)
197. [679] İbn Ebû Şeybe, VI, 148; İbn Ebû Dâvûd, s. 10 [↑](#footnote-ref-197)
198. [680] M. Hüseyin Ta-bâtabâî.s. 130-133; Karataş, s. 55-71,221-228 [↑](#footnote-ref-198)
199. [681] Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 48-49 [↑](#footnote-ref-199)
200. [682] meselâ bk. Dânî, el-Muknf.s. 17; Süyûtî. el-İtkân, 1, 187-188 [↑](#footnote-ref-200)
201. [683] Keskioğlu, s. 161-162 [↑](#footnote-ref-201)
202. [684] Dânî, et-Muknic, s. 19; Zerkeşî, 1, 334; Süyûtî, ei-ttkân, I, 189-190 [↑](#footnote-ref-202)
203. [685] Bu-hârî, "Fezâ'nü'l-Kufân"^, 3 [↑](#footnote-ref-203)
204. [686] bk. Kıraat [↑](#footnote-ref-204)
205. [687] Müsned, 1, 389; Tirmizî,'"tefsir", 10; Ebû Abdullah es-Say­rafî, s. 361-374; Zehebî, 1,487-488 [↑](#footnote-ref-205)
206. [688] İbn Ebû Dâvûd, s. 21-22; Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 52; Dânî,e/-Mu/c-nic, s. 18,Zerkeşî. 1,329. 334 [↑](#footnote-ref-206)
207. [689] İbnü'n-Nedîm.s. 45-47; Dânî, el-Muhkem, s. 3 [↑](#footnote-ref-207)
208. [690] Dânî, el-Muhkem, s. 6-7 [↑](#footnote-ref-208)
209. [691] Zerkeşî, I, 349-350; ayrıca bk.Arap [Yazı]; Mushaf [↑](#footnote-ref-209)
210. [692] el-Bakara 2/255 [↑](#footnote-ref-210)
211. [693] bk. M. F. Abdülbâkİ, el-Muccem, "âyet" ve "sûre" md.leri [↑](#footnote-ref-211)
212. [694] Yûnus 10/38 [↑](#footnote-ref-212)
213. [695] Müs-ned, I, 57 [↑](#footnote-ref-213)
214. [696] M. Zâhid el-Kevserî, s. 6 [↑](#footnote-ref-214)
215. [697] meselâ bk. el-Kıyâme 75/16-19 [↑](#footnote-ref-215)
216. [698] ayrıntılı bilgi için bk. İb-nü'z-Zübeyres-Sekafî, s. 183;Süyûtî. 7er-tîbü süueri't-Kur'ân, s. 31-36; ayrıca bk. Âyet; Münâsebâtü'1-Âyât ve's-Süver; Sûre [↑](#footnote-ref-216)
217. [699] el-Bakara 2/185 [↑](#footnote-ref-217)
218. [700] el-En'âm 6/38; en-Nahl 16/89 [↑](#footnote-ref-218)
219. [701] meselâ herhangibir nesneyi veya insanı fizikî özellikleri açı­sından değil mahlûk olması açısından [↑](#footnote-ref-219)
220. [702] İbn Hazm, 1, 107;Şemsüleimmees-Serahsî,I, 141,279-282;Teftâzânî,.Şer/ıu't-rdum, I, 26-29; İbn Melek, s. 7-9; İzmîrî, I, 84-116; Ali Haydar Efendi, s. 20-26 [↑](#footnote-ref-220)
221. [703] Adudüddin el-îcî, s. 293-296; İbn Ebü'l-İz. s. 104-125; Teftâzânî, Şerhu'l-Makâşıd, III, 143-163; Kestelî, s. 87-96; ayrıca bk. HALKU'1-KUR-'ÂN [↑](#footnote-ref-221)
222. [704] Abdülazîzel-Buhârî, 1,262-264 [↑](#footnote-ref-222)
223. [705] a.g.e., I. 67 [↑](#footnote-ref-223)
224. [706] bk. İ'câzüı-Kurân [↑](#footnote-ref-224)
225. [707] Bâkıllânî, s. 31; Süyûtî, II, 97-107; TaşkÖprizâde, s. 856-861 [↑](#footnote-ref-225)
226. [708] el-A'râf 7/204 [↑](#footnote-ref-226)
227. [709] Süyûtî, el-İtk-ân, II, 277 [↑](#footnote-ref-227)
228. [710] Süyûtî, 7er-tîbü süueri'l-Kur'ân, s. 37 [↑](#footnote-ref-228)
229. [711] Kânûnü't-te'uU,s. 230-232, 237, 330 [↑](#footnote-ref-229)
230. [712] il, 271-282 [↑](#footnote-ref-230)
231. [713] el-En'âm 6/38 [↑](#footnote-ref-231)
232. [714] en-Nahl 16/89 [↑](#footnote-ref-232)
233. [715] el-Müfredat, s. 5 [↑](#footnote-ref-233)
234. [716] Uç, M. F.Abdülbâki, Kahire 1375/1955 [↑](#footnote-ref-234)
235. [717] Sistema­tik BirKur'an Fihristi [↑](#footnote-ref-235)
236. [718] trc. Süleyman Ateş, Ankara 1975 [↑](#footnote-ref-236)
237. [719] trc. Selâhattin Ayaz, İstanbul 1984 [↑](#footnote-ref-237)
238. [720] meselâbk. Blachere, s. 36; Watt, s. 71 [↑](#footnote-ref-238)
239. [721] me­selâ bk. Müddessir, A'lâ, Beled, Kadr, Âdi-yât. FÎLKureyş, Mâûn sûreleri [↑](#footnote-ref-239)
240. [722] meselâ et-Tûr 52/43; el-Müzzemmil 73/9; eİ-lhlâs 112/1-4 [↑](#footnote-ref-240)
241. [723] meselâ bk. Müzzemmil ve Müddessir'in baş taraftarıyla Duhâ ve İnşirah sûreleri [↑](#footnote-ref-241)
242. [724] meselâ bk. Fussı-let 41/26-29; el-Kalem 68/1-33: el-Müzzem-mil 73/10-15; el-Müddessir 74/8-30; Abe­se 80/17-42 [↑](#footnote-ref-242)
243. [725] meselâbk. el-A'râf 7/28, 189-198; Meryem 19/77-95; Tâhâ 20/130-135; el-Enbiyâ 21/19-47; Lokman 31/21; Fus-sılet 41/41-44; ez-Zuhruf 43/19-24; el-Ah-kâf 46/7-12; et-Tûr 52/29-49; en-Necm 53/ 1-31; el-Vâkıa 56/77-82 [↑](#footnote-ref-243)
244. [726] meselâ bk. et-Tûr 52/7-28, 45-48; el-Hâkka 69/13-37; el-Meâric 70/1-16; et-Tekvîr 81/1-14; el-İnfitâr 82/1-19; el-Leyl 92/5-21; ez-ZHzâl 99/1-8 [↑](#footnote-ref-244)
245. [727] özellikle bk. el-Mü'mi-nûn 23/79-90; Yâsîn 36/48-54, 78-83; es-Sâffât 37/16-39 [↑](#footnote-ref-245)
246. [728] el-Muuâfakât, III, 46-50 [↑](#footnote-ref-246)
247. [729] özellikle bk. Rahman, Kalem, Fecr, Kıyâme, Leyi, Duhâ, Mâûn sûreleri [↑](#footnote-ref-247)
248. [730] meselâ Hicr, İsrâ, Meryem, Enbiyâ, Şuarâ, Sâffât, Zuhruf, Kamer, Nûh sûreleri [↑](#footnote-ref-248)
249. [731] el-ErTâm 6/74-90.161; İbrahim 14/35-41;en-Nahl 16/120-123 [↑](#footnote-ref-249)
250. [732] Tâif dene­mesi, Habeşistan'a hicret, Medineliler'le görüşmeler [↑](#footnote-ref-250)
251. [733] özel­likle A'râf, Yûnus, Lokman. Fâtırsûreleri [↑](#footnote-ref-251)
252. [734] Blachere, s. 43 [↑](#footnote-ref-252)
253. [735] meselâ bk. Ra'd, Şûra. Câsiyesûreleri [↑](#footnote-ref-253)
254. [736] özellikle bk. el-Bakara 2/261 -274; el-Haşr 59/9-10 [↑](#footnote-ref-254)
255. [737] Âl-I Imrân 3/31-32; en-Nisâ 4/ 13-14. 59-69. 80-83; en-Nûr 24/47-56. 62-63; el-Ahzâb 33/71; el-Feth 48/16-17; el-Hucurât 49/14; ayrıca bk. M. F. Abdülbâki, el-Muccem, "tv'a" md [↑](#footnote-ref-255)
256. [738] meselâ bk. el-Bakara 2/62; Âl-i İmrân 3/75. 113-115, 199; el-Mâide 5/69 [↑](#footnote-ref-256)
257. [739] mese­lâ bk. el-A'râf 7/80-171; Yûnus 10/75-93; Meryem 19/1-61 [↑](#footnote-ref-257)
258. [740] bazı Örnekler için bk. el-Bakara 2/105, 109.120, 135; en-Nisâ 4/51; ei-Ahzâb 33/26; el-Haşr 59/2-7 [↑](#footnote-ref-258)
259. [741] et-Mâide 5/82-85; el-Hadîd 57/27 [↑](#footnote-ref-259)
260. [742] en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/17, 72-75. 116-118 [↑](#footnote-ref-260)
261. [743] özellikle bk. el-Bakara 2/8-20; en-Nisâ 4/61-68. 88-91. 1 38-145; et-Tevbe 9/56-70, 73-87 [↑](#footnote-ref-261)
262. [744] özellikle Bakara, Enfâl, Tevbe, Âl-i İmrân, Nİsâ, Feth, Ahzâb, Haşr sûre­leri [↑](#footnote-ref-262)
263. [745] ei-Mülk 67/9 [↑](#footnote-ref-263)
264. [746] el-Müminûn 23/38; el-Müddessir 74/24-25 [↑](#footnote-ref-264)
265. [747] Yûnus 10/ 2; el-Hicr 15/6; el-İsrâ 17/47; el-Furkân 25/ 8; es-Sâffât 37/36; Sâd 38/4; ed-Duhân 44/ 14; et-Tûr 52/29-30; el-Kalem 68/51 [↑](#footnote-ref-265)
266. [748] el-Hâkka 69/41-42; et-Tekvîr 81/25 [↑](#footnote-ref-266)
267. [749] eş-Şu-arâ 26/210-211 [↑](#footnote-ref-267)
268. [750] el-Bakara 2/97;eş-Şuarâ 26/193-194 [↑](#footnote-ref-268)
269. [751] me­selâ bk. Tâhâ 20/4; eş-Şuarâ 26/192; es-Secde 32/2; el-Vâkıa 56/80 [↑](#footnote-ref-269)
270. [752] el-Fur­kân 25/4-5 [↑](#footnote-ref-270)
271. [753] en-Nahl 16/103 [↑](#footnote-ref-271)
272. [754] ayrıca bk.el-Enbiyâ 21/5 [↑](#footnote-ref-272)
273. [755] el-Müddessir 74/11-25; Hâkim, II, 506-507 [↑](#footnote-ref-273)
274. [756] Mustafa Sâdık er-Râfiî. İ'câzü'l-Kur'ân, s. 225 [↑](#footnote-ref-274)
275. [757] et-Tûr 52/32-34 [↑](#footnote-ref-275)
276. [758] Hûd 11/13-14 [↑](#footnote-ref-276)
277. [759] Yûnus 10/37-38 [↑](#footnote-ref-277)
278. [760] el-Bakara 2/23-24 [↑](#footnote-ref-278)
279. [761] el-Anke-bût 29/51 [↑](#footnote-ref-279)
280. [762] el-İsrâ 17/88; el-Ba­kara 2/23 [↑](#footnote-ref-280)
281. [763] Rummânî, s. 101; Hattâbî, s. 20-21; Abdülkâhir el-Cürcânî. er-Risatetü 'ş-şâfıye, s. 136; ayrıca bk. SAR­FE [↑](#footnote-ref-281)
282. [764] İb-râhîm 14/4 [↑](#footnote-ref-282)
283. [765] en-Nahl 16/103; eş-Şuarâ 26/195 [↑](#footnote-ref-283)
284. [766] müs­teşriklerin bu konuda farklı yaklaşımları için bk. lones. sy. 6-7 1993 s. 29-48; El2 !ng, V, 419 [↑](#footnote-ref-284)
285. [767] Ab-dul-Raof, 11/2 [2000[, s. 37-51 [↑](#footnote-ref-285)
286. [768] Süyûtî, IV, 10-11 [↑](#footnote-ref-286)
287. [769] Hâkim, II, 506-507 [↑](#footnote-ref-287)
288. [770] Bâkıllânî. s. 59-60; Reşîd Rızâ, 1,198-200 [↑](#footnote-ref-288)
289. [771] Kur'an'da Edebî Tasvir, s. 155-156; ayrıca bk.Naz-Mü'1-Kur'ân [↑](#footnote-ref-289)
290. [772] en-Nüketrı i'câzi'l-Kur'â^s. 69-70 [↑](#footnote-ref-290)
291. [773] Beyânü i'câzi'l-Kur'ân, s. 26-31 [↑](#footnote-ref-291)
292. [774] Tâhâ 20/113; el-Kasas 28/51 [↑](#footnote-ref-292)
293. [775] Hattâ­bî, s. 47-49 [↑](#footnote-ref-293)
294. [776] Introduction an Coran, s. 180-181; krş. Esed. Önsöz, I, s. XXII [↑](#footnote-ref-294)
295. [777] meselâ bk. el-Mâide 5/83; el-Enfâl 8/2; ez-Zümer 39/23 [↑](#footnote-ref-295)
296. [778] Müsned, IV, 83,85 [↑](#footnote-ref-296)
297. [779] el-Cin 72/1-2 [↑](#footnote-ref-297)
298. [780] Hattâ-bî, S. 64-65 [↑](#footnote-ref-298)
299. [781] Muhammed Dirâz, Kur'an'ın Anlaşıl­masına Doğru, s. 116 [↑](#footnote-ref-299)
300. [782] Târîhu âdâbiVArab, II, 227 [↑](#footnote-ref-300)
301. [783] Me-bâhiş rı'ıttûmi't-Kur'ân, s. 334-340 [↑](#footnote-ref-301)
302. [784] a.g.e., s. 320 [↑](#footnote-ref-302)
303. [785] Muhammed Dirâz, Kur'an'tn An­laşılmasına Doğru, s. 119-121 [↑](#footnote-ref-303)
304. [786] a.g.e., s. 117-118 [↑](#footnote-ref-304)
305. [787] el-Ahzâb 33/ 72 [↑](#footnote-ref-305)
306. [788] el-En'âm 6/59 [↑](#footnote-ref-306)
307. [789] Fussılet 41/11 [↑](#footnote-ref-307)
308. [790] ez-Zümer 39/67 [↑](#footnote-ref-308)
309. [791] el-Enbiyâ 21/30 [↑](#footnote-ref-309)
310. [792] Masson, s. IX;Schuon, s. 56 [↑](#footnote-ref-310)
311. [793] ez-Zuhruf 43/58 [↑](#footnote-ref-311)
312. [794] Meryem 19/97 [↑](#footnote-ref-312)
313. [795] ayrıca bk. üslû-büı-kurân [↑](#footnote-ref-313)
314. [796] bazı isimler için bk. Mustafa Sâdık er-RâfİÎ, Tâ-rîhu âdâbi'l-'Arab, II, 172-186 [↑](#footnote-ref-314)
315. [797] Reşîd Rızâ, 1, 228 [↑](#footnote-ref-315)
316. [798] er-Rûm 30/2-5 [↑](#footnote-ref-316)
317. [799] el-Kamer 54/45 [↑](#footnote-ref-317)
318. [800] el-Feth 48/27 [↑](#footnote-ref-318)
319. [801] en-Nasr 110/2 [↑](#footnote-ref-319)
320. [802] et-Tevbe 9/33; el-Feth 48/28; es-Saf 61/9 [↑](#footnote-ref-320)
321. [803] Rummânî. s. 101-102; Hattâbî. s. 21; Bâkillânî.s. 57-59, 74; Zerkeşî. 11,95-96 [↑](#footnote-ref-321)
322. [804] el-Enfâl 8/67-68 [↑](#footnote-ref-322)
323. [805] Abese 80/1-10 [↑](#footnote-ref-323)
324. [806] I'câzü'l-Kur'ân, s. 68; el-Keşşâf, I, 100-104 [↑](#footnote-ref-324)
325. [807] Fettıu'l-kadir, 1, 30 [↑](#footnote-ref-325)
326. [808] ei-Ce-uâhir, II, 7 [↑](#footnote-ref-326)
327. [809] ay­rıca bk. İ'câzüı-Kurân [↑](#footnote-ref-327)
328. [810] me­selâ bk.el-Bakara2/118;ÂI-i İmrân 3/118 [↑](#footnote-ref-328)
329. [811] Yûsuf 12/2 [↑](#footnote-ref-329)
330. [812] el-Bakara 2/144 [↑](#footnote-ref-330)
331. [813] el-Câmi, II, 161 [↑](#footnote-ref-331)
332. [814] Câmi'u 'l-beyân, 11,23 [↑](#footnote-ref-332)
333. [815] Âl-i İmrân 3/37 [↑](#footnote-ref-333)
334. [816] el-ulûmü'1-Kur'âniyye [↑](#footnote-ref-334)
335. [817] ge­niş bilgi İçin bk. M. Abdülazîm ez-Zürkânî, I, 14-36;Subhîes-Sâlih,s. 119-121 [↑](#footnote-ref-335)
336. [818] İbrâhîm 14/4;en-Nahl 16/44 [↑](#footnote-ref-336)
337. [819] el-En'âm 6/82 [↑](#footnote-ref-337)
338. [820] Buhârî. "Enbiyâ3", 41; "Tefsir", 31/1 [↑](#footnote-ref-338)
339. [821] Müsned, II, 444, 478;Tirmizî,"Tefsîr", 17/8 [↑](#footnote-ref-339)
340. [822] el-Bakara2/l 87 [↑](#footnote-ref-340)
341. [823] Buhârî, "Tefsîr", 2 [↑](#footnote-ref-341)
342. [824] Subhîes-Sâlih, s. 119 [↑](#footnote-ref-342)
343. [825] meselâ bk. el-Bakara 2/118. 219, 221, 266; en-Nisâ 4/ 82; Yûnus 10/24; en-Nahl 16/44; el-MiT-minûn 23/68; Sâd 38/29; Muhammed 47/ 24; el-Hadîd 57/17 [↑](#footnote-ref-343)
344. [826] meselâ bk. en-Nisâ 4/78; el-İsrâ 17/45-46 [↑](#footnote-ref-344)
345. [827] Hâlid Abdurrahman el-Ak, s. 28 [↑](#footnote-ref-345)
346. [828] İbnü'n-Nedîm, s. 213-214;Subhîes-Sâlih, s. 122 [↑](#footnote-ref-346)
347. [829] M. Abdülazîm ez-Zür-kânî, I, 33 [↑](#footnote-ref-347)
348. [830] Ebü'İ-Ferec İbnü'l-Cevzî, neşredenin girişi, s. 73 [↑](#footnote-ref-348)
349. [831] bk. esbâb-ı nüzûl [↑](#footnote-ref-349)
350. [832] nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt 1985 [↑](#footnote-ref-350)
351. [833] bk. Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver; Nazmü'l-Kur'ân [↑](#footnote-ref-351)
352. [834] bk. kıraat [↑](#footnote-ref-352)
353. [835] bk.Fezâilül-Kur'ân [↑](#footnote-ref-353)
354. [836] bk. Havâssü'l-Kur'ân [↑](#footnote-ref-354)
355. [837] bk. İ'râbü'l-Kur'ân [↑](#footnote-ref-355)
356. [838] bk. garîbüı-kurân [↑](#footnote-ref-356)
357. [839] bk. müşkilü'l-kurân [↑](#footnote-ref-357)
358. [840] bk. Mecâzü'l-Kur'ân [↑](#footnote-ref-358)
359. [841] bk. vücûh ve nezâir [↑](#footnote-ref-359)
360. [842] er-Ra'd 13/17 [↑](#footnote-ref-360)
361. [843] el-Ankebût 29/41 [↑](#footnote-ref-361)
362. [844] el-Bakara 2/26 [↑](#footnote-ref-362)
363. [845] Lokman 31/19 [↑](#footnote-ref-363)
364. [846] Âl-i İmrân 3/ 7 [↑](#footnote-ref-364)
365. [847] bk. Hurûf-I Mukattaa; Muh­kem; Müteşâbih [↑](#footnote-ref-365)
366. [848] bk. Aksâmü'ı-Kur'ân [↑](#footnote-ref-366)
367. [849] bk. Üslûbüt-Kur'ân [↑](#footnote-ref-367)
368. [850] bk. İ'câzü'i-Kur'ân [↑](#footnote-ref-368)
369. [851] bk. Tefsir [↑](#footnote-ref-369)
370. [852] M, Abdülazîmez-Zürkânî, II, 7 [↑](#footnote-ref-370)
371. [853] Mahmûd Şeltût, Vll |1355/1936|, s. 124 [↑](#footnote-ref-371)
372. [854] M. Abdülazîmez-Zürkânî, II, 7 [↑](#footnote-ref-372)
373. [855] geniş bil­gi için bk. Aydar, s. 177-180 [↑](#footnote-ref-373)
374. [856] Şâtıbî, II. 68 [↑](#footnote-ref-374)
375. [857] Mahmûd Şeltût, VII11355/19361, s. 124-125 [↑](#footnote-ref-375)
376. [858] me­selâ bk. Yûnus 10/57; el-İsrâ 17/82 [↑](#footnote-ref-376)
377. [859] el-ATâf 7/156 [↑](#footnote-ref-377)
378. [860] eş-Şuarâ 26/196; el-A'lâ 87/18-19 [↑](#footnote-ref-378)
379. [861] İb-râhîm 14/4; el-İsrâ 17/15; eş-Şuarâ 26/208; el-Kasas 28/59 [↑](#footnote-ref-379)
380. [862] geniş bilgi için bk. Aydar, s. 128-135, 150-162 [↑](#footnote-ref-380)
381. [863] Reşîd Rızâ, IX, 322 [↑](#footnote-ref-381)
382. [864] Müsned, II, 159, 214, 606; Buhârî, "Enbiyâ"', 50 [↑](#footnote-ref-382)
383. [865] Buhârî, "A^bâr", 4; İbn Sa'd, 1, 258-291; Hamîdul-lah, islâm Peygamberi, I, 318vd [↑](#footnote-ref-383)
384. [866] İbn Sa'd, II, 358-359 [↑](#footnote-ref-384)
385. [867] Serahsî, I, 37 [↑](#footnote-ref-385)
386. [868] İbnHişâm.l, 360; Hamîdullah, İslâm Pey­gamberi, l, 362 [↑](#footnote-ref-386)
387. [869] a.g.e,, 1, 318 [↑](#footnote-ref-387)
388. [870] bu mek­tup için bk. Aydar, s. 281-283 [↑](#footnote-ref-388)
389. [871] HâlidAbdurrahmanel-Ak, s. 466 [↑](#footnote-ref-389)
390. [872] Hamîdullah, Kur-'ân-ı Kerîm Tarihi, s. 102 [↑](#footnote-ref-390)
391. [873] İnan, Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Terce-meteri, s. 7-8 [↑](#footnote-ref-391)
392. [874] Ayasofya, nr. 87 [↑](#footnote-ref-392)
393. [875] nr. 22 [↑](#footnote-ref-393)
394. [876] Hamîdullah. TM, XIV11964), s. 67 [↑](#footnote-ref-394)
395. [877] et-Beyân ue't-tebyîn, I, 196 [↑](#footnote-ref-395)
396. [878] Khan,sy. 1 1983, s. 373 [↑](#footnote-ref-396)
397. [879] İnan, Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercemeteri, s. 4, 8 [↑](#footnote-ref-397)
398. [880] Aydar. s. 71-73 [↑](#footnote-ref-398)
399. [881] Âl-i tmrân 3/134,146,185: en-Nahl 16/ 96; el-Hac 22/61; ez-Zuhruf 43/32; el-İn-şirâh 94/5-6 (İnan, TDAY Belleten, sy, 183 11960], s. 79 [↑](#footnote-ref-399)
400. [882] Togan, s. 19 [↑](#footnote-ref-400)
401. [883] nr. 73 [↑](#footnote-ref-401)
402. [884] Erdoğan, sy. l [19381, s. 47-48 [↑](#footnote-ref-402)
403. [885] Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 951 [↑](#footnote-ref-403)
404. [886] Or. 9515 [↑](#footnote-ref-404)
405. [887] Hamîdullah, Kur'ân-ı Kerîm Tarihi, s. 109-119 [↑](#footnote-ref-405)
406. [888] bk. Süley-maniye Ktp., Türkçe Tefsirler Bölümü [↑](#footnote-ref-406)
407. [889] Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Terceme­teri, s. 15 [↑](#footnote-ref-407)
408. [890] Hamîdullah, Kur'ân-ı Kerîm Ta­rihi, s. 109-119 [↑](#footnote-ref-408)
409. [891] diğerleri için bk. Hamîdullah, Kur'ân-ı Kerim Tarihi, s. 195-200 [↑](#footnote-ref-409)
410. [892] Elmalılı, l, 8 [↑](#footnote-ref-410)
411. [893] Türkiye Maarif Tarihi, V 1927-1931 [↑](#footnote-ref-411)
412. [894] Ersoy, Eşref Edib'in girişi, s. XXX!-XXXII; Kâmil Miras, 11/3811949|, s. 196 [↑](#footnote-ref-412)
413. [895] a.g.e., 11/38 11949|, s. 195 [↑](#footnote-ref-413)
414. [896] diğer bazı Türkçe Kur'an tercüme ve tefsirleri İçin bk- Hamîdullah, Kur'ân-ı Kerîm Tarihi, s. 195-212 [↑](#footnote-ref-414)
415. [897] Buhârî, "Betfü'l-vahy", 6 [↑](#footnote-ref-415)
416. [898] aş. bk [↑](#footnote-ref-416)
417. [899] Hamîdullah, LeSaİnt Coran, s. L1X; M. Salih el-Bündâk, s. 105-106 [↑](#footnote-ref-417)
418. [900] a.g.e.,s. 109-110 [↑](#footnote-ref-418)
419. [901] Doğrul, s. 82-83; Hamî-dullah,Kur'ânı Kerim Tarihi, s. 129 [↑](#footnote-ref-419)
420. [902] a.g.e., s. 129-136 [↑](#footnote-ref-420)
421. [903] Lei-den 1658; bk. Blachere, s. 266 [↑](#footnote-ref-421)
422. [904] Ahmedİbrahim Mühennâ.s. 83, 153-156 [↑](#footnote-ref-422)
423. [905] Hamîdullah,Le Saint Coran, s. LXIII [↑](#footnote-ref-423)
424. [906] Hayit,sy.41 1986,s. 183 [↑](#footnote-ref-424)
425. [907] M. Hüseyin Ali es-Saglr, s. 49 [↑](#footnote-ref-425)
426. [908] Avrupa dillerine yapılan Kur'ân-ı Kerîm tercümeleri için ayrı­ca bk. Hamîdullah, LeSaint Coran, s.XLI-LXXVI [↑](#footnote-ref-426)
427. [909] Worid Blbliography of Trans-lations, tür.yer. [↑](#footnote-ref-427)
428. [910] bk. iman-, ki­tap [↑](#footnote-ref-428)
429. [911] el-Arâf 7/ 204;en-Nah1 16/98; el-İsrâ 17/45,82, 106; Fâtır 35/29; el-Müzzemmil 73/4 [↑](#footnote-ref-429)
430. [912] Müsned, II, 341; ili, 82: Dâri-mî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 1; Müslim."Zikir", 38; Ebû DâvÛd. "Vitir", 14, 20;Tirmizî,"Ki-râ'at", 12,üFezâ3ilü'I-Kur3ân", 2-4, 13, 16, 18 [↑](#footnote-ref-430)
431. [913] bk. Fatiha Sûresi; İba­det; Kıraat [↑](#footnote-ref-431)
432. [914] el-Vâkıa 56/79 [↑](#footnote-ref-432)
433. [915] ayrıca bk. Cenabet; Hayız [↑](#footnote-ref-433)
434. [916] İbn Hazm, 1, 80-84; Şevkânî, I, 243-244 [↑](#footnote-ref-434)
435. [917] Müsned, I, 83-84, 134; EbÛ Dâvûd, "Taharet", 91; Tirmizî. "Taharet", 111 [↑](#footnote-ref-435)
436. [918] Buhârî, "Vudû"', 38; Ebû Dâvûd, "Et'ime [↑](#footnote-ref-436)
437. [919] İbn Mâce, "Taha­ret", 105; Tirmizî, "Taharet", 98 [↑](#footnote-ref-437)
438. [920] el-Fetâva'l-kübrâ, 1,357-358 [↑](#footnote-ref-438)
439. [921] Müsned, fil. 428, 444; IV, 432, 439; Tirmi-zî, "Fezâllü'l-Kur'ân", 20; Şevkânî, V, 322 [↑](#footnote-ref-439)
440. [922] İbn Âbidîn, VI, 56-57 [↑](#footnote-ref-440)
441. [923] Buhârî, "Fe-zâ'ilü'l-Kur'ân", 21; Ebû Dâvûd, "Vitir", 14 [↑](#footnote-ref-441)
442. [924] İbn Mâce, "Mukad­dime", !6-i7;Tİrmizî, "Fezâ'ilü'İ-Kur'ân", 13 [↑](#footnote-ref-442)
443. [925] İbn Mâ-ce, "Tîcârât", 8; Ebû Dâvûd, "Büyûc", 36 [↑](#footnote-ref-443)
444. [926] Buhârî, "İcâre", 16 [↑](#footnote-ref-444)
445. [927] aş. bk [↑](#footnote-ref-445)
446. [928] Bu­hârî, "Nikâh", 14 [↑](#footnote-ref-446)
447. [929] Ebû Dâvûd, "Tıb", 11 [↑](#footnote-ref-447)
448. [930] Buhârî, "Tıb", 32-34; Müs­lim, "Selâm", 67 [↑](#footnote-ref-448)
449. [931] Buhâ­rî, "İcâre", 16-, Müslim, "Selâm", 65 [↑](#footnote-ref-449)
450. [932] meselâ bk. Muhammed b. Ab-dülvâhid el-Makdİsî, Kitâbü 'I-Emrâz ve'l-keffârât ue't-tıb ue'r-rukayât, Huber 1415; Fethî b. Fethî Cündî, en-Nezîrü'l^uryân U-tahzîri'l-merdâ ue'l-mıfalicin bi'r-rukâ ve'l-Kur'ân, Riyad 1415/1995 [↑](#footnote-ref-450)
451. [933] Catholicisme, ili, 175 [↑](#footnote-ref-451)
452. [934] Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd [↑](#footnote-ref-452)
453. [935] omier, s. 8; EJd., X, 1194 [↑](#footnote-ref-453)
454. [936] meselâ bk. en-Nisâ 4/136 [↑](#footnote-ref-454)
455. [937] eş-Şuarâ 26/196 [↑](#footnote-ref-455)
456. [938] özellikle bk. el-Bakara 2/89, 136; Al-i İm-rân 3/3, 84; el-Mâide 5/48; el-En'âm 6/92; el-Hadîd 57/26-27 [↑](#footnote-ref-456)
457. [939] Çıkış. 17/14; 24/ 3; 34/27; Sayılar, 33/2; Tesniye, 31/9, 24-26 [↑](#footnote-ref-457)
458. [940] Yerem-ya, 8/8 [↑](#footnote-ref-458)
459. [941] DB,V/2, s. 2103-2104 [↑](#footnote-ref-459)
460. [942] bk. Tevrat [↑](#footnote-ref-460)
461. [943] bk. incil [↑](#footnote-ref-461)
462. [944] Ca­tholicisme, VIII, 352-356 [↑](#footnote-ref-462)
463. [945] geniş bilgi için bk. tarihi [↑](#footnote-ref-463)
464. [946] Luka, 1/1-4 [↑](#footnote-ref-464)
465. [947] bk. muhte­vası [↑](#footnote-ref-465)
466. [948] İsmail İbn Nağrîle [↑](#footnote-ref-466)
467. [949] İbn Meymûn [↑](#footnote-ref-467)
468. [950] EJd., IX. 102 [↑](#footnote-ref-468)
469. [951] Jean Damascene Ö. 750 [↑](#footnote-ref-469)
470. [952] Khoury, s. 54,90,140-186, 242-293, 310-318; Caspar, s. 76 [↑](#footnote-ref-470)
471. [953] Badawi. s. 4-6 [↑](#footnote-ref-471)
472. [954] Caspar, s. 78 [↑](#footnote-ref-472)
473. [955] EJd., X. 1196 [↑](#footnote-ref-473)
474. [956] ayrıca bk. Li­teratür [↑](#footnote-ref-474)
475. [957] Resimli Türk Edebiyatı Târihi, I, 102 [↑](#footnote-ref-475)
476. [958] TürkEdebiyatı Tarihi, I, 24 [↑](#footnote-ref-476)
477. [959] Resimli Türk Edebi­yatı Târihi, 1,489 [↑](#footnote-ref-477)
478. [960] Seyyid Mehmed Sîret, Üsûl-İ Kitabet, İstanbul 1298 [↑](#footnote-ref-478)
479. [961] en-Nebe 78/40 [↑](#footnote-ref-479)
480. [962] Tâhâ 20/76 [↑](#footnote-ref-480)
481. [963] daha geniş bilgi için bk. İBRAHİM; İSMAİL[Türk Edebiyatında!; ayrıca bk. Ahmet Talat Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar, Ankara 1992, tür.yer.; Mehmed Çavuşoğlu, Necati Bey Dîvâm'nm Tahlili, İstanbul 1971. s. 27-54; Harun Tblasa, Ahmet Paşanın Şiir Dünya­sı, Ankara 1973, s. 13-64; Cemal Kurnaz, Hayalî Bey Divanı Tahlili, Ankara 1987, s. 58-114; Nejat Sefercioğlu, Nevi Divam'-nın Tahlili, Ankara 1990, s. 21-54 [↑](#footnote-ref-481)
482. [964] bk. Eraydın, s. 195-196 [↑](#footnote-ref-482)
483. [965] bk. Falname [↑](#footnote-ref-483)
484. [966] Tanzimat Devri Edebiyatı 'nda DinîŞUrler, s. 65-66 [↑](#footnote-ref-484)
485. [967] bk. Safahat (haz. Ertuğrul Düz-dağ|, İstanbul 1987, s. 575-576 [↑](#footnote-ref-485)
486. [968] örnekler için bk. Tural, s. 399-400 [↑](#footnote-ref-486)
487. [969] İstanbul, ts [↑](#footnote-ref-487)
488. [970] Tefsîrü't-Hasan el-Başrî, nşr. Muhammed Abdürrahîm, 1-11, Kahire 1992 [↑](#footnote-ref-488)
489. [971] Tefsîrü'l-İmâm Mücâhid b. Cebr, nşr. M. A. Ebü'n-NÎI, 1989 Dârü'l-Fikri'l-İslâ-mî]; Tefstrü'l-Mücâhid, nşr. Abdurrah-man Sûretî, 1-11, Beyrut, ts [↑](#footnote-ref-489)
490. [972] nşr, Abdullah Mahmûd Şehhâte, I-V. Kahire 1979 [↑](#footnote-ref-490)
491. [973] aş. bk. [↑](#footnote-ref-491)
492. [974] ilk telifler için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 37-38, 45-97; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, 1, 272-279 [↑](#footnote-ref-492)
493. [975] M. Hüseyin ez-Zehebî, II, 337-416, Ateş, İşârî Tefsir Okulu, tür. yer.; DİA, XXIII, 424-428 [↑](#footnote-ref-493)
494. [976] İbnü'n-Nedîm, s. 36; Brockelmann, GAL, I. 203; SuppL, I, 104, 313-314, 333; Goldziher, s. 303-304 [↑](#footnote-ref-494)
495. [977] M. Hüseyin ez-Zehebî, II, 280-284; Cer­rahoğlu, Tefsir Tarihi, I, 504-509 [↑](#footnote-ref-495)
496. [978] M. Hüseyin ez-Zehebî, II, 314-336; mez-hebî tefsirler için ayrıca bk. Goldziher, s. 286-336 [↑](#footnote-ref-496)
497. [979] ayrıca bk. AHKÂMÜ'l-KUR-'ÂN; M. Hüseyin ez-Zehebî, 11, 430-473; tefsirlerle ilgili daha geniş bilgi için bk. TEFSİR [↑](#footnote-ref-497)
498. [980] DM'daki ilgili madde­ler yanında ayrıca bk. İbnü'n-Nedîm.s. 27-42; Taşköprizâde, II, 380-595; Sıddîk Hasan Han, II, 172-202 [↑](#footnote-ref-498)
499. [981] bu alandaki eserler için bk. ULÛMÜ'l-KUR'ÂN; Subhîes-Sâlih, s. 121-126; Turgut, s. 12-67 [↑](#footnote-ref-499)
500. [982] Da-niel, s. 13-15 [↑](#footnote-ref-500)
501. [983] ilk eserler için bk. Harman, s. 98-99 [↑](#footnote-ref-501)
502. [984] görüşleri içinbk. Cate.s. 197-200; Browne,XXI(1931],s. 38-45 [↑](#footnote-ref-502)
503. [985] Cate, s. 176-180 [↑](#footnote-ref-503)
504. [986] Daniel, s. 22, 29-30, 327 [↑](#footnote-ref-504)
505. [987] Harman, s. 100 [↑](#footnote-ref-505)
506. [988] baskısı: Bale 1543 [↑](#footnote-ref-506)
507. [989] Watt, Bell's Introduction to the Qur'ân, s. 173 [↑](#footnote-ref-507)
508. [990] Cerrahoğlu, AÜ/FD, XXX! (1989], s. 105) [↑](#footnote-ref-508)
509. [991] Cate, s. 184 [↑](#footnote-ref-509)
510. [992] Islamochristiana.V 11979 s. 312 [↑](#footnote-ref-510)
511. [993] Cate, s. 211, 215 [↑](#footnote-ref-511)
512. [994] Arnal-dez, s. 45-46 [↑](#footnote-ref-512)
513. [995] nşr. Ludwig Hageman, Hamburg 1986 [↑](#footnote-ref-513)
514. [996] Daniel, s. 165, 321-322 [↑](#footnote-ref-514)
515. [997] trc. Charles M. jacobs, Luther's Works, ed. Helmut T Lehmann, Philadelphia 1967, XLVI, 157-205 [↑](#footnote-ref-515)
516. [998] Cate, s. 211-212; Akdemir, XXXI 11989], s. 188-189 [↑](#footnote-ref-516)
517. [999] Cerrahoğlu,XXXI 1989 s. 116-117 [↑](#footnote-ref-517)
518. [1000] DİA, XXIII, 507-508 [↑](#footnote-ref-518)
519. [1001] London 1882; başta girişi olmak üzere çeşitli bölümlerin­de Hz. Peygamber-Kur'an ilişkisine yer verilmiştir [↑](#footnote-ref-519)
520. [1002] Lei-den 1892; Kur'an'ın bölgesel kültürün bir ürünü olduğu tezini ispat için yazılmıştır [↑](#footnote-ref-520)
521. [1003] London 1896; 1881'de Hindistan'da yazılan kitabın "Muhammad the Authorof the Quran" |s. i 07-110| başlığı özellikle dikkat çeker [↑](#footnote-ref-521)
522. [1004] Madras 1901, s. 218-241 [↑](#footnote-ref-522)
523. [1005] London 1923,4. bs [↑](#footnote-ref-523)
524. [1006] London -Madras 1902; kitabın "Reasons for Deny-ing the Koran to be the Word of God" |s. 131-186 [↑](#footnote-ref-524)
525. [1007] London, ts. The Epworth Press [↑](#footnote-ref-525)
526. [1008] I-IV', London 1858-1861 [↑](#footnote-ref-526)
527. [1009] Cate, s. 218-226 [↑](#footnote-ref-527)
528. [1010] M. BeyyûmîMehrân, s. 31 [↑](#footnote-ref-528)
529. [1011] M. Abdullah Draz, s. 36-37 [↑](#footnote-ref-529)
530. [1012] 1-li, Edinburgh 1937-1939 [↑](#footnote-ref-530)
531. [1013] Watt, JRAS[ 19571, s. 46-56 [↑](#footnote-ref-531)
532. [1014] DİA, XIX. 339 [↑](#footnote-ref-532)
533. [1015] The Koran in the Light ofChrist: A Chris-tian Interpretation of the Sacred Book of İslam, Chicago 1977 [↑](#footnote-ref-533)
534. [1016] Akdemir, XXXI 1989 s. 198-201 [↑](#footnote-ref-534)
535. [1017] New York 1967, özellikle kitabın"Is the Qur'an the Word of God" adlı IV. bölümü [↑](#footnote-ref-535)
536. [1018] ed J. D. Gort, Grand Rapids 1992, "Can Believers Share the Cjur'an and the Bible as Word of God", s. 55-63 [↑](#footnote-ref-536)
537. [1019] Bonn 1833; Leipzig 1902; İng. trc. F. M. Young, Mu.ha.mmad and Judaism, Mad-ras 1898; New York 1970 [↑](#footnote-ref-537)
538. [1020] Farsça'dan trc. William Muir. Edinburgh 1902 [↑](#footnote-ref-538)
539. [1021] Leipzig 1909, 1919;Gotthelf Bergstrasser'in eki: Leipzig 1926, Otto Pretzl'in eki: Leipzig 1938 [↑](#footnote-ref-539)
540. [1022] Leiden 1920; Arapça trc. Abdülhalîm en-Neccâr, Mezâhibü't-tefsîri'i-İslâmt, Ka­hire 1955; Türkçe trc. Mustafa İslamoğlu, İslâm Tefsir Ekolleri, İstanbul 1997 [↑](#footnote-ref-540)
541. [1023] Kahire 1932-1935, eseri öğrencisi O. Pretzİ tamamlamıştır [↑](#footnote-ref-541)
542. [1024] Le commentaire çora-nique de Manar. Tendances modernes de t'exegese coranique en Egypte, Paris 1954 [↑](#footnote-ref-542)
543. [1025] ModernMüslim Koran Interpretation 1880-1960, Leiden 1961 [↑](#footnote-ref-543)
544. [1026] The Itqan and its Sources: A Study ofAl-Itqân fi cÜtüm al-Qur'ân by Jalai al-Din at-Suyüü with Special Reference to Al-Burhân fi 'Ulûm al-Glur'ân by Badr al-Din al-Zarkashi, doktora tezi, 1968, Hartford Sem i nary [↑](#footnote-ref-544)
545. [1027] Koran und Koranexegese, Zürich-Stuttgart 1971; İngilizce trc. Alford T. Welch, The Our'an and its Exegesis, Los Angeles 1976 [↑](#footnote-ref-545)
546. [1028] TheInter­pretation of the Koran in Modern Egypt, Leiden 1974 [↑](#footnote-ref-546)
547. [1029] The Mystical Vision ofExistence in Ctassicai İslam: The Our'anic Hermeneutics of the Su/î Saht al-Tustari, Berlin 1980 [↑](#footnote-ref-547)
548. [1030] Approaches to the History of the Interpretation of the Our'an, Oxford 1988 [↑](#footnote-ref-548)
549. [1031] et-Kur'ân ve Hlrnü'l-kıtâa, Fransızca'dan trc. Münzir İyâşî, Beyrut 1996 [↑](#footnote-ref-549)
550. [1032] Ed­inburgh 1960, 1993; Oxford 1997 [↑](#footnote-ref-550)
551. [1033] I-I1I, Kahire 1980 [↑](#footnote-ref-551)
552. [1034] trc. Kemal Çobanbeyli, İstanbul 1971 [↑](#footnote-ref-552)
553. [1035] Leicester 1985, s. 158-164 [↑](#footnote-ref-553)
554. [1036] Beyrut, ts [↑](#footnote-ref-554)
555. [1037] bk, bibi [↑](#footnote-ref-555)
556. [1038] The American Journal of Islamic Social Sciences, XI1/2 | Herndon 19951, s. 170-184 [↑](#footnote-ref-556)
557. [1039] Fikru Nazar, XXXVII/3 İslâmâbâd 2000, s. 79-102 [↑](#footnote-ref-557)
558. [↑](#footnote-ref-558)
559. [↑](#footnote-ref-559)
560. [↑](#footnote-ref-560)
561. [↑](#footnote-ref-561)
562. [↑](#footnote-ref-562)
563. [↑](#footnote-ref-563)
564. [↑](#footnote-ref-564)
565. [↑](#footnote-ref-565)
566. [↑](#footnote-ref-566)
567. [↑](#footnote-ref-567)
568. [↑](#footnote-ref-568)
569. [↑](#footnote-ref-569)
570. [↑](#footnote-ref-570)
571. [↑](#footnote-ref-571)
572. [↑](#footnote-ref-572)
573. [↑](#footnote-ref-573)
574. [↑](#footnote-ref-574)
575. [↑](#footnote-ref-575)
576. [↑](#footnote-ref-576)
577. [↑](#footnote-ref-577)
578. [↑](#footnote-ref-578)
579. [↑](#footnote-ref-579)
580. [↑](#footnote-ref-580)
581. [↑](#footnote-ref-581)
582. [↑](#footnote-ref-582)
583. [↑](#footnote-ref-583)
584. [↑](#footnote-ref-584)
585. [↑](#footnote-ref-585)
586. [↑](#footnote-ref-586)
587. [↑](#footnote-ref-587)
588. [↑](#footnote-ref-588)
589. [↑](#footnote-ref-589)
590. [↑](#footnote-ref-590)
591. [↑](#footnote-ref-591)
592. [↑](#footnote-ref-592)
593. [↑](#footnote-ref-593)
594. [↑](#footnote-ref-594)
595. [↑](#footnote-ref-595)
596. [↑](#footnote-ref-596)
597. [↑](#footnote-ref-597)
598. [↑](#footnote-ref-598)
599. [↑](#footnote-ref-599)
600. [↑](#footnote-ref-600)
601. [↑](#footnote-ref-601)
602. [↑](#footnote-ref-602)
603. [↑](#footnote-ref-603)
604. [↑](#footnote-ref-604)
605. [↑](#footnote-ref-605)
606. [↑](#footnote-ref-606)
607. [↑](#footnote-ref-607)
608. [↑](#footnote-ref-608)
609. [↑](#footnote-ref-609)
610. [↑](#footnote-ref-610)
611. [↑](#footnote-ref-611)
612. [↑](#footnote-ref-612)
613. [↑](#footnote-ref-613)
614. [↑](#footnote-ref-614)
615. [↑](#footnote-ref-615)
616. [↑](#footnote-ref-616)
617. [↑](#footnote-ref-617)
618. [↑](#footnote-ref-618)
619. [↑](#footnote-ref-619)
620. [↑](#footnote-ref-620)
621. [↑](#footnote-ref-621)
622. [↑](#footnote-ref-622)
623. [↑](#footnote-ref-623)
624. [↑](#footnote-ref-624)
625. [↑](#footnote-ref-625)
626. [↑](#footnote-ref-626)
627. [↑](#footnote-ref-627)
628. [↑](#footnote-ref-628)
629. [↑](#footnote-ref-629)
630. [↑](#footnote-ref-630)
631. [↑](#footnote-ref-631)
632. [↑](#footnote-ref-632)
633. [↑](#footnote-ref-633)
634. [↑](#footnote-ref-634)
635. [↑](#footnote-ref-635)
636. [↑](#footnote-ref-636)
637. [↑](#footnote-ref-637)
638. [↑](#footnote-ref-638)
639. [↑](#footnote-ref-639)
640. [↑](#footnote-ref-640)
641. [↑](#footnote-ref-641)
642. [↑](#footnote-ref-642)
643. [↑](#footnote-ref-643)
644. [↑](#footnote-ref-644)
645. [↑](#footnote-ref-645)
646. [↑](#footnote-ref-646)
647. [↑](#footnote-ref-647)
648. [↑](#footnote-ref-648)
649. [↑](#footnote-ref-649)
650. [↑](#footnote-ref-650)
651. [↑](#footnote-ref-651)
652. [↑](#footnote-ref-652)
653. [↑](#footnote-ref-653)
654. [↑](#footnote-ref-654)
655. [↑](#footnote-ref-655)
656. [↑](#footnote-ref-656)
657. [↑](#footnote-ref-657)
658. [↑](#footnote-ref-658)
659. [↑](#footnote-ref-659)
660. [↑](#footnote-ref-660)
661. [↑](#footnote-ref-661)
662. [↑](#footnote-ref-662)
663. [↑](#footnote-ref-663)
664. [↑](#footnote-ref-664)
665. [↑](#footnote-ref-665)
666. [↑](#footnote-ref-666)
667. [↑](#footnote-ref-667)
668. [↑](#footnote-ref-668)
669. [↑](#footnote-ref-669)
670. [↑](#footnote-ref-670)
671. [↑](#footnote-ref-671)
672. [↑](#footnote-ref-672)
673. [↑](#footnote-ref-673)
674. [↑](#footnote-ref-674)
675. [↑](#footnote-ref-675)
676. [↑](#footnote-ref-676)
677. [↑](#footnote-ref-677)
678. [↑](#footnote-ref-678)
679. [↑](#footnote-ref-679)
680. [↑](#footnote-ref-680)
681. [↑](#footnote-ref-681)
682. [↑](#footnote-ref-682)
683. [↑](#footnote-ref-683)
684. [↑](#footnote-ref-684)
685. [↑](#footnote-ref-685)
686. [↑](#footnote-ref-686)
687. [↑](#footnote-ref-687)
688. [↑](#footnote-ref-688)
689. [↑](#footnote-ref-689)
690. [↑](#footnote-ref-690)
691. [↑](#footnote-ref-691)
692. [↑](#footnote-ref-692)
693. [↑](#footnote-ref-693)
694. [↑](#footnote-ref-694)
695. [↑](#footnote-ref-695)
696. [↑](#footnote-ref-696)
697. [↑](#footnote-ref-697)
698. [↑](#footnote-ref-698)
699. [↑](#footnote-ref-699)
700. [↑](#footnote-ref-700)
701. [↑](#footnote-ref-701)
702. [↑](#footnote-ref-702)
703. [↑](#footnote-ref-703)
704. [↑](#footnote-ref-704)
705. [↑](#footnote-ref-705)
706. [↑](#footnote-ref-706)
707. [↑](#footnote-ref-707)
708. [↑](#footnote-ref-708)
709. [↑](#footnote-ref-709)
710. [↑](#footnote-ref-710)
711. [↑](#footnote-ref-711)
712. [↑](#footnote-ref-712)
713. [↑](#footnote-ref-713)
714. [↑](#footnote-ref-714)
715. [↑](#footnote-ref-715)
716. [↑](#footnote-ref-716)
717. [↑](#footnote-ref-717)
718. [↑](#footnote-ref-718)
719. [↑](#footnote-ref-719)
720. [↑](#footnote-ref-720)
721. [↑](#footnote-ref-721)
722. [↑](#footnote-ref-722)
723. [↑](#footnote-ref-723)
724. [↑](#footnote-ref-724)
725. [↑](#footnote-ref-725)
726. [↑](#footnote-ref-726)
727. [↑](#footnote-ref-727)
728. [↑](#footnote-ref-728)
729. [↑](#footnote-ref-729)
730. [↑](#footnote-ref-730)
731. [↑](#footnote-ref-731)
732. [↑](#footnote-ref-732)
733. [↑](#footnote-ref-733)
734. [↑](#footnote-ref-734)
735. [↑](#footnote-ref-735)
736. [↑](#footnote-ref-736)
737. [↑](#footnote-ref-737)
738. [↑](#footnote-ref-738)
739. [↑](#footnote-ref-739)
740. [↑](#footnote-ref-740)
741. [↑](#footnote-ref-741)
742. [↑](#footnote-ref-742)
743. [↑](#footnote-ref-743)
744. [↑](#footnote-ref-744)
745. [↑](#footnote-ref-745)
746. [↑](#footnote-ref-746)
747. [↑](#footnote-ref-747)
748. [↑](#footnote-ref-748)
749. [↑](#footnote-ref-749)
750. [↑](#footnote-ref-750)
751. [↑](#footnote-ref-751)
752. [↑](#footnote-ref-752)
753. [↑](#footnote-ref-753)
754. [↑](#footnote-ref-754)
755. [↑](#footnote-ref-755)
756. [↑](#footnote-ref-756)
757. [↑](#footnote-ref-757)
758. [↑](#footnote-ref-758)
759. [↑](#footnote-ref-759)
760. [↑](#footnote-ref-760)
761. [↑](#footnote-ref-761)
762. [↑](#footnote-ref-762)
763. [↑](#footnote-ref-763)
764. [↑](#footnote-ref-764)
765. [↑](#footnote-ref-765)
766. [↑](#footnote-ref-766)
767. [↑](#footnote-ref-767)
768. [↑](#footnote-ref-768)
769. [↑](#footnote-ref-769)
770. [↑](#footnote-ref-770)
771. [↑](#footnote-ref-771)
772. [↑](#footnote-ref-772)
773. [↑](#footnote-ref-773)
774. [↑](#footnote-ref-774)
775. [↑](#footnote-ref-775)
776. [↑](#footnote-ref-776)
777. [↑](#footnote-ref-777)
778. [↑](#footnote-ref-778)
779. [↑](#footnote-ref-779)
780. [↑](#footnote-ref-780)
781. [↑](#footnote-ref-781)
782. [↑](#footnote-ref-782)
783. [↑](#footnote-ref-783)
784. [↑](#footnote-ref-784)
785. [↑](#footnote-ref-785)
786. [↑](#footnote-ref-786)
787. [↑](#footnote-ref-787)
788. [↑](#footnote-ref-788)
789. [↑](#footnote-ref-789)
790. [↑](#footnote-ref-790)
791. [↑](#footnote-ref-791)
792. [↑](#footnote-ref-792)
793. [↑](#footnote-ref-793)
794. [↑](#footnote-ref-794)
795. [↑](#footnote-ref-795)
796. [↑](#footnote-ref-796)
797. [↑](#footnote-ref-797)
798. [↑](#footnote-ref-798)
799. [↑](#footnote-ref-799)
800. [↑](#footnote-ref-800)
801. [↑](#footnote-ref-801)
802. [↑](#footnote-ref-802)
803. [↑](#footnote-ref-803)
804. [↑](#footnote-ref-804)
805. [↑](#footnote-ref-805)
806. [↑](#footnote-ref-806)
807. [↑](#footnote-ref-807)
808. [↑](#footnote-ref-808)
809. [↑](#footnote-ref-809)
810. [↑](#footnote-ref-810)
811. [↑](#footnote-ref-811)
812. [↑](#footnote-ref-812)
813. [↑](#footnote-ref-813)
814. [↑](#footnote-ref-814)
815. [↑](#footnote-ref-815)
816. [↑](#footnote-ref-816)
817. [↑](#footnote-ref-817)
818. [↑](#footnote-ref-818)
819. [↑](#footnote-ref-819)
820. [↑](#footnote-ref-820)
821. [↑](#footnote-ref-821)
822. [↑](#footnote-ref-822)
823. [↑](#footnote-ref-823)
824. [↑](#footnote-ref-824)
825. [↑](#footnote-ref-825)
826. [↑](#footnote-ref-826)
827. [↑](#footnote-ref-827)
828. [↑](#footnote-ref-828)
829. [↑](#footnote-ref-829)
830. [↑](#footnote-ref-830)
831. [↑](#footnote-ref-831)
832. [↑](#footnote-ref-832)
833. [↑](#footnote-ref-833)
834. [↑](#footnote-ref-834)
835. [↑](#footnote-ref-835)
836. [↑](#footnote-ref-836)
837. [↑](#footnote-ref-837)
838. [↑](#footnote-ref-838)
839. [↑](#footnote-ref-839)
840. [↑](#footnote-ref-840)
841. [↑](#footnote-ref-841)
842. [↑](#footnote-ref-842)
843. [↑](#footnote-ref-843)
844. [↑](#footnote-ref-844)
845. [↑](#footnote-ref-845)
846. [↑](#footnote-ref-846)
847. [↑](#footnote-ref-847)
848. [↑](#footnote-ref-848)
849. [↑](#footnote-ref-849)
850. [↑](#footnote-ref-850)
851. [↑](#footnote-ref-851)
852. [↑](#footnote-ref-852)
853. [↑](#footnote-ref-853)
854. [↑](#footnote-ref-854)
855. [↑](#footnote-ref-855)
856. [↑](#footnote-ref-856)
857. [↑](#footnote-ref-857)
858. [↑](#footnote-ref-858)
859. [↑](#footnote-ref-859)
860. [↑](#footnote-ref-860)
861. [↑](#footnote-ref-861)
862. [↑](#footnote-ref-862)
863. [↑](#footnote-ref-863)
864. [↑](#footnote-ref-864)
865. [↑](#footnote-ref-865)
866. [↑](#footnote-ref-866)
867. [↑](#footnote-ref-867)
868. [↑](#footnote-ref-868)
869. [↑](#footnote-ref-869)
870. [↑](#footnote-ref-870)
871. [↑](#footnote-ref-871)
872. [↑](#footnote-ref-872)
873. [↑](#footnote-ref-873)
874. [↑](#footnote-ref-874)
875. [↑](#footnote-ref-875)
876. [↑](#footnote-ref-876)
877. [↑](#footnote-ref-877)
878. [↑](#footnote-ref-878)
879. [↑](#footnote-ref-879)
880. [↑](#footnote-ref-880)
881. [↑](#footnote-ref-881)
882. [↑](#footnote-ref-882)
883. [↑](#footnote-ref-883)
884. [↑](#footnote-ref-884)
885. [↑](#footnote-ref-885)
886. [↑](#footnote-ref-886)
887. [↑](#footnote-ref-887)
888. [↑](#footnote-ref-888)
889. [↑](#footnote-ref-889)
890. [↑](#footnote-ref-890)
891. [↑](#footnote-ref-891)
892. [↑](#footnote-ref-892)
893. [↑](#footnote-ref-893)
894. [↑](#footnote-ref-894)
895. [↑](#footnote-ref-895)
896. [↑](#footnote-ref-896)
897. [↑](#footnote-ref-897)
898. [↑](#footnote-ref-898)
899. [↑](#footnote-ref-899)
900. [↑](#footnote-ref-900)
901. [↑](#footnote-ref-901)
902. [↑](#footnote-ref-902)
903. [↑](#footnote-ref-903)
904. [↑](#footnote-ref-904)
905. [↑](#footnote-ref-905)
906. [↑](#footnote-ref-906)
907. [↑](#footnote-ref-907)
908. [↑](#footnote-ref-908)
909. [↑](#footnote-ref-909)
910. [↑](#footnote-ref-910)
911. [↑](#footnote-ref-911)
912. [↑](#footnote-ref-912)
913. [↑](#footnote-ref-913)
914. [↑](#footnote-ref-914)
915. [↑](#footnote-ref-915)
916. [↑](#footnote-ref-916)
917. [↑](#footnote-ref-917)
918. [↑](#footnote-ref-918)
919. [↑](#footnote-ref-919)
920. [↑](#footnote-ref-920)
921. [↑](#footnote-ref-921)
922. [↑](#footnote-ref-922)
923. [↑](#footnote-ref-923)
924. [↑](#footnote-ref-924)
925. [↑](#footnote-ref-925)
926. [↑](#footnote-ref-926)
927. [↑](#footnote-ref-927)
928. [↑](#footnote-ref-928)
929. [↑](#footnote-ref-929)
930. [↑](#footnote-ref-930)
931. [↑](#footnote-ref-931)
932. [↑](#footnote-ref-932)
933. [↑](#footnote-ref-933)
934. [↑](#footnote-ref-934)
935. [↑](#footnote-ref-935)
936. [↑](#footnote-ref-936)
937. [↑](#footnote-ref-937)
938. [↑](#footnote-ref-938)
939. [↑](#footnote-ref-939)
940. [↑](#footnote-ref-940)
941. [↑](#footnote-ref-941)
942. [↑](#footnote-ref-942)
943. [↑](#footnote-ref-943)
944. [↑](#footnote-ref-944)
945. [↑](#footnote-ref-945)
946. [↑](#footnote-ref-946)
947. [↑](#footnote-ref-947)
948. [↑](#footnote-ref-948)
949. [↑](#footnote-ref-949)
950. [↑](#footnote-ref-950)
951. [↑](#footnote-ref-951)
952. [↑](#footnote-ref-952)
953. [↑](#footnote-ref-953)
954. [↑](#footnote-ref-954)
955. [↑](#footnote-ref-955)
956. [↑](#footnote-ref-956)
957. [↑](#footnote-ref-957)
958. [↑](#footnote-ref-958)
959. [↑](#footnote-ref-959)
960. [↑](#footnote-ref-960)
961. [↑](#footnote-ref-961)
962. [↑](#footnote-ref-962)
963. [↑](#footnote-ref-963)
964. [↑](#footnote-ref-964)
965. [↑](#footnote-ref-965)
966. [↑](#footnote-ref-966)
967. [↑](#footnote-ref-967)
968. [↑](#footnote-ref-968)
969. [↑](#footnote-ref-969)
970. [↑](#footnote-ref-970)
971. [↑](#footnote-ref-971)
972. [↑](#footnote-ref-972)
973. [↑](#footnote-ref-973)
974. [↑](#footnote-ref-974)
975. [↑](#footnote-ref-975)
976. [↑](#footnote-ref-976)
977. [↑](#footnote-ref-977)
978. [↑](#footnote-ref-978)
979. [↑](#footnote-ref-979)
980. [↑](#footnote-ref-980)
981. [↑](#footnote-ref-981)
982. [↑](#footnote-ref-982)
983. [↑](#footnote-ref-983)
984. [↑](#footnote-ref-984)
985. [↑](#footnote-ref-985)
986. [↑](#footnote-ref-986)
987. [↑](#footnote-ref-987)
988. [↑](#footnote-ref-988)
989. [↑](#footnote-ref-989)
990. [↑](#footnote-ref-990)
991. [↑](#footnote-ref-991)
992. [↑](#footnote-ref-992)
993. [↑](#footnote-ref-993)
994. [↑](#footnote-ref-994)
995. [↑](#footnote-ref-995)
996. [↑](#footnote-ref-996)
997. [↑](#footnote-ref-997)
998. [↑](#footnote-ref-998)
999. [↑](#footnote-ref-999)
1000. [↑](#footnote-ref-1000)
1001. [↑](#footnote-ref-1001)
1002. [↑](#footnote-ref-1002)
1003. [↑](#footnote-ref-1003)
1004. [↑](#footnote-ref-1004)
1005. [↑](#footnote-ref-1005)
1006. [↑](#footnote-ref-1006)
1007. [↑](#footnote-ref-1007)
1008. [↑](#footnote-ref-1008)
1009. [↑](#footnote-ref-1009)
1010. [↑](#footnote-ref-1010)
1011. [↑](#footnote-ref-1011)
1012. [↑](#footnote-ref-1012)
1013. [↑](#footnote-ref-1013)
1014. [↑](#footnote-ref-1014)
1015. [↑](#footnote-ref-1015)
1016. [↑](#footnote-ref-1016)
1017. [↑](#footnote-ref-1017)
1018. [↑](#footnote-ref-1018)
1019. [↑](#footnote-ref-1019)
1020. [↑](#footnote-ref-1020)
1021. [↑](#footnote-ref-1021)
1022. [↑](#footnote-ref-1022)
1023. [↑](#footnote-ref-1023)
1024. [↑](#footnote-ref-1024)
1025. [↑](#footnote-ref-1025)
1026. [↑](#footnote-ref-1026)
1027. [↑](#footnote-ref-1027)
1028. [↑](#footnote-ref-1028)
1029. [↑](#footnote-ref-1029)
1030. [↑](#footnote-ref-1030)
1031. [↑](#footnote-ref-1031)
1032. [↑](#footnote-ref-1032)
1033. [↑](#footnote-ref-1033)
1034. [↑](#footnote-ref-1034)
1035. [↑](#footnote-ref-1035)
1036. [↑](#footnote-ref-1036)
1037. [↑](#footnote-ref-1037)
1038. [↑](#footnote-ref-1038)
1039. [↑](#footnote-ref-1039)
1040. [↑](#footnote-ref-1040)
1041. [↑](#footnote-ref-1041)
1042. [↑](#footnote-ref-1042)
1043. [↑](#footnote-ref-1043)
1044. [↑](#footnote-ref-1044)
1045. [↑](#footnote-ref-1045)
1046. [↑](#footnote-ref-1046)
1047. [↑](#footnote-ref-1047)
1048. [↑](#footnote-ref-1048)
1049. [↑](#footnote-ref-1049)
1050. [↑](#footnote-ref-1050)
1051. [↑](#footnote-ref-1051)
1052. [↑](#footnote-ref-1052)
1053. [↑](#footnote-ref-1053)
1054. [↑](#footnote-ref-1054)
1055. [↑](#footnote-ref-1055)
1056. [↑](#footnote-ref-1056)
1057. [↑](#footnote-ref-1057)
1058. [↑](#footnote-ref-1058)
1059. [↑](#footnote-ref-1059)
1060. [↑](#footnote-ref-1060)
1061. [↑](#footnote-ref-1061)
1062. [↑](#footnote-ref-1062)
1063. [↑](#footnote-ref-1063)
1064. [↑](#footnote-ref-1064)
1065. [↑](#footnote-ref-1065)
1066. [↑](#footnote-ref-1066)
1067. [↑](#footnote-ref-1067)
1068. [↑](#footnote-ref-1068)
1069. [↑](#footnote-ref-1069)
1070. [↑](#footnote-ref-1070)
1071. [↑](#footnote-ref-1071)
1072. [↑](#footnote-ref-1072)
1073. [↑](#footnote-ref-1073)
1074. [↑](#footnote-ref-1074)
1075. [↑](#footnote-ref-1075)
1076. [↑](#footnote-ref-1076)
1077. [↑](#footnote-ref-1077)
1078. [↑](#footnote-ref-1078)
1079. [↑](#footnote-ref-1079)
1080. [↑](#footnote-ref-1080)
1081. [↑](#footnote-ref-1081)
1082. [↑](#footnote-ref-1082)
1083. [↑](#footnote-ref-1083)
1084. [↑](#footnote-ref-1084)
1085. [↑](#footnote-ref-1085)
1086. [↑](#footnote-ref-1086)
1087. [↑](#footnote-ref-1087)
1088. [↑](#footnote-ref-1088)
1089. [↑](#footnote-ref-1089)
1090. [↑](#footnote-ref-1090)
1091. [↑](#footnote-ref-1091)
1092. [↑](#footnote-ref-1092)
1093. [↑](#footnote-ref-1093)
1094. [↑](#footnote-ref-1094)
1095. [↑](#footnote-ref-1095)
1096. [↑](#footnote-ref-1096)
1097. [↑](#footnote-ref-1097)
1098. [↑](#footnote-ref-1098)
1099. [↑](#footnote-ref-1099)
1100. [↑](#footnote-ref-1100)
1101. [↑](#footnote-ref-1101)
1102. [↑](#footnote-ref-1102)
1103. [↑](#footnote-ref-1103)
1104. [↑](#footnote-ref-1104)
1105. [↑](#footnote-ref-1105)
1106. [↑](#footnote-ref-1106)
1107. [↑](#footnote-ref-1107)
1108. [↑](#footnote-ref-1108)
1109. [↑](#footnote-ref-1109)
1110. [↑](#footnote-ref-1110)
1111. [↑](#footnote-ref-1111)
1112. [↑](#footnote-ref-1112)
1113. [↑](#footnote-ref-1113)
1114. [↑](#footnote-ref-1114)
1115. [↑](#footnote-ref-1115)
1116. [↑](#footnote-ref-1116)
1117. [↑](#footnote-ref-1117)
1118. [↑](#footnote-ref-1118)
1119. [↑](#footnote-ref-1119)
1120. [↑](#footnote-ref-1120)
1121. [↑](#footnote-ref-1121)
1122. [↑](#footnote-ref-1122)
1123. [↑](#footnote-ref-1123)
1124. [↑](#footnote-ref-1124)
1125. [↑](#footnote-ref-1125)
1126. [↑](#footnote-ref-1126)
1127. [↑](#footnote-ref-1127)
1128. [↑](#footnote-ref-1128)
1129. [↑](#footnote-ref-1129)
1130. [↑](#footnote-ref-1130)
1131. [↑](#footnote-ref-1131)
1132. [↑](#footnote-ref-1132)
1133. [↑](#footnote-ref-1133)
1134. [↑](#footnote-ref-1134)
1135. [↑](#footnote-ref-1135)
1136. [↑](#footnote-ref-1136)
1137. [↑](#footnote-ref-1137)
1138. [↑](#footnote-ref-1138)
1139. [↑](#footnote-ref-1139)
1140. [↑](#footnote-ref-1140)
1141. [↑](#footnote-ref-1141)
1142. [↑](#footnote-ref-1142)
1143. [↑](#footnote-ref-1143)
1144. [↑](#footnote-ref-1144)
1145. [↑](#footnote-ref-1145)
1146. [↑](#footnote-ref-1146)
1147. [↑](#footnote-ref-1147)
1148. [↑](#footnote-ref-1148)
1149. [↑](#footnote-ref-1149)
1150. [↑](#footnote-ref-1150)
1151. [↑](#footnote-ref-1151)
1152. [↑](#footnote-ref-1152)
1153. [↑](#footnote-ref-1153)
1154. [↑](#footnote-ref-1154)
1155. [↑](#footnote-ref-1155)
1156. [↑](#footnote-ref-1156)
1157. [↑](#footnote-ref-1157)
1158. [↑](#footnote-ref-1158)
1159. [↑](#footnote-ref-1159)
1160. [↑](#footnote-ref-1160)
1161. [↑](#footnote-ref-1161)
1162. [↑](#footnote-ref-1162)
1163. [↑](#footnote-ref-1163)
1164. [↑](#footnote-ref-1164)
1165. [↑](#footnote-ref-1165)
1166. [↑](#footnote-ref-1166)
1167. [↑](#footnote-ref-1167)
1168. [↑](#footnote-ref-1168)
1169. [↑](#footnote-ref-1169)
1170. [↑](#footnote-ref-1170)
1171. [↑](#footnote-ref-1171)
1172. [↑](#footnote-ref-1172)
1173. [↑](#footnote-ref-1173)
1174. [↑](#footnote-ref-1174)
1175. [↑](#footnote-ref-1175)
1176. [↑](#footnote-ref-1176)
1177. [↑](#footnote-ref-1177)
1178. [↑](#footnote-ref-1178)
1179. [↑](#footnote-ref-1179)
1180. [↑](#footnote-ref-1180)
1181. [↑](#footnote-ref-1181)
1182. [↑](#footnote-ref-1182)
1183. [↑](#footnote-ref-1183)
1184. [↑](#footnote-ref-1184)
1185. [↑](#footnote-ref-1185)
1186. [↑](#footnote-ref-1186)
1187. [↑](#footnote-ref-1187)