

İBÂDİ TEFSİR USÛLÜNE GENEL BİR BAKIŞ

İsmail ALBAYRAK (*)

Öz

İbâdilik hakkında Müslüman ve gayri-Müslim ilim adamlarının çalışmalarının son zamanlarda artmasına rağmen istenilen seviyede olmadığı rahatlıkla söylenebilir. İbâdîliğin mezhep olarak tarihi gelişimini ele alan bir hayli çalışma önceliğini korurken, söz konusu mezhebin İslami ilimler sahasında ortaya koyduğu eserler hâlâ meraklı araştırmacıları beklemektedir. Bu nedenle her geçen gün yeni bir yazmanın gün yüzüne çıkarıldığı İbâdilikle ilgili çalışmaların etrafta bir şekilde ele alınmasına ciddi ihtiyaç vardır. Genel İbâdî-İslam literatürüne bakıldığında ise, İbâdî fıkhi ve kelamı konusundaki eserlerle mukayese edildiğinde en fakir alanın İbâdî tefsir çalışmaları olduğu görülecektir. Belki söz konusu alanda yeterli İbâdî malzemenin olmayışı bu sessizliği tetiklemiş olabilir, fakat bugün İbâdî tefsir algısını ve tasavvurunu ortaya çıkaracak bir literatürün mevcudiyeti de aşikârdır. Bu makalede, İbâdî müfessir ve âlimlerin eserleri çerçevesinde, İbâdî tefsir usûlünün imkânı üzerinde durulacaktır. Araştırdığımız kadarıyla herhangi bir çalışmanın bulunmadığıbu alanda, İbâdî tefsir usûlünün öncelikli maddeleri, diğer tefsir usûlleriyle olan benzerlikleri ve farklılıkları ve İbâdî tefsir usûlünün genel tefsir çalışmalarına hangi açılardan katkıda bulunduğu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Müfessir, Gelenek, İbâdilik, Usûl

Ibadis' Approaches to the Methodology of Qur'anic Exegesis

Abstract

In recent times, research on the Ibadi tradition by both Muslim and non-Muslim scholars have increased; however, we can still comfortably say that this increase is not at the desired level. While the primary focus of researchers remain in the study of the Ibadi tradition as a school of thought, the important contribution and works of the Ibadi tradition towards various Islamic disciplines, still await curious researchers to discover them. For this reason, there is a serious need for a comprehensive study of the Ibadi works on Islam, especially as with every passing day, there have been new manuscripts being discovered. When we look at Ibadi Islamic literature in general and compare Ibadi jurisprudence and theology, we will realise that the poorest and the most undiscovered areas of study is the area of Ibadi works on exegesis (tafsir). The once nonaccessible and insufficient amount of Ibadi resources and materials may have triggered this lack of study, however, today, the existence of materials related to the concept of Ibadi exegesis and understanding is clearly evident. In this paper, I will focus on the methodology of Ibadi exegesis in the light of commentators of the Qur'an who are of the Ibadi tradition. As far as I know, this paper will be a first in this field of research, and discuss the primary articles of the method of exegesis, the similarities and differences between other methods of exegesis, and the original contributions of the Ibadi method of exegesis.

Keywords: Exegesis, Exegetes, Ibadis, Tradition, Methodology.

*) Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, Tefsir Ana Bilim Dalı,
(e-posta: albayrak@sakarya.edu.tr)

1. Giriş

Daha önce İbâdilerin mezhep olarak Sünni ve Şii tefsirde algılanışı ve İbâdi tefsir tarihiyle ilgili genel bir çalışma yayınlamıştık.¹ Bu makalede ise İbâdi tefsir usûlü üzerinde duracağız. Hemen hemen her alanda kitabiyatı bulunan İbâdi geleneğin, tefsir usûlüyle ilgili müstakil bir eseri bildiğimiz kadarıyla mevcut değildir. Bugün bile Resmi mezhebi İbâdilik olan Umman'ın başkentindeki (Maskat) Şer'î İlimler Enstitüsündeki tefsir usûlü derslerinde okutulan kaynak kitaplara bakıldığında, tek bir İbâdi alimin eserine rastlanılmamaktadır.² Ancak bu ifade, İbâdilerin tefsir usûlüyle ilgilenmedikleri anlamına gelmemelidir. Tefsir usûlü malzemesi, İbâdilerin genel İslami kitabiyatında fazlasıyla mevcuttur ve gerçek anlamda bir İbâdi tefsir usulü resmi de ancak bu literatür ışığında ortaya çıkarılabilir.³ Özetle, mevcut İbâdi tefsirler ve İbâdilerin temel İslami disiplinler üzerine kaleme aldıkları diğer çalışmalar (Kelam ve Fıkıh), İbâdi tefsir usûlünün ana kaynakları kabul edilebilir. Bu nedenle makalemizde, kısaca İbâdi tarihi, kitabiyatı ve bu tarihle ilgili modern dönemde ortaya çıkan tartışmalar üzerinde kısaca durduktan sonra, İbâdilerin Kur'an'ın mahiyeti ile ilgili algıları özetlenecek, sonra da *Ulûmu'l-Kur'ân*'ın önemli altbaşlıkları kabul edilen *muhkem-müteşabih*, *nâsih-mensuh*, *tenasübü'l-Kur'an*, *sebeb-i nuzûl* ve *israiliyyat* rivayetleri gibi bazı usûl konuları hakkındaki değerlendirmeleri tahlil edilecektir.

- 1) İsmail Albayrak, 'İçimizdeki Öteki: Tefsirde Hâricî (İbâdî) Algılamasına Dair Genel Bir Değerlendirme/Internal other: General re-evaluation of understanding of exegetes' approaches to the Khawarij and Ibadis', *Usûl*, 4, (2005), 7-38; İsmail Albayrak, 'Harici-İbâdi Tefsir Üzerine Genel Bir Değerlendirme', *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, (eds) Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, Ankara: OTTO Yay. 2013, 133-181; "The Other" Among Us: The Perception of Khârijî and Ibâdî Islam in the Muslim Exegetical Traditions', *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54:1 (2013), 35-63.
- 2) Listede sırasıyla altı kitap ismi zikredilmektedir: Menna' Kattan, *Ulumu'l-Kur'ani'l-Kerim*; Gazi İnyet, *Huda'l-Furkan Fî Ulumi'l-Kur'an*; Rüşdi Ulyan, *Ulumu'l-Kur'an*, İbrahim Zeyd el-Keylani ve diğerleri, *Ulumu'l-Kur'an*; Suyuti, *el-İtkan Fî Ulumi'l-Kur'an*; Rummani, Hattabi ve Cür-cani, *Selase Resail Fî l'cazi'l-Kur'an*. (Bkz. Saltanatu Umman: Ma'hedu'l-Ulûmi'l-Şer'iyyeti, *en-Nizâmu'l-Akademi ve'l-Huttatu'd-Dirâsiyyetu*, el-Âmm ed-Dirâsi 1430-1/2009-2010, 86).
- 3) İbâdiler, özellikle erken dönemde İbâdi tefsirin yaygınlaşmamasıyla ilgili bir takım izahlar getirmektedirler. Öncelikle İbâdiler, fıkhıta olduğu gibi tefsirde de müstakil bir mezhebin olmadığını (Hanefi ya da Maliki tefsiri yok) belirtmekte, İbâdilerin bu konuda fazla eser vermemesini de ilmi yetersizlikten ziyade, mezhepler arası farklı konulara yoğunlaştıkları için bu alanda fazla çalışma yapmalarına bağlamaktadırlar. Ayrıca siyasi (baskılar sonucu yazdıklarının yaygınlaşmadığını), sosyal (toplumsal ıslaha yönelindikleri için bu alanda fazla telif vakit bulamadıklarını), iktisadi (fakirlik sebebiyle yazdıklarını basturamadıklarını), tabii afetlerde eserlerin kaybolması, kişisel nedenlerle tefsire teşebbüs etmedikleri gibi pek çok sebep zikretmektedirler (bkz. Said b. Halfân el-Vaili, *el-Bu'du el-Hadari li-Tefsiri'l-Kur'an inde'l-İbâdiyye*, (yayımlanmamış doktora tezi), Zeytune Üniversitesi-Usuluddin Enstitüsü, 2008-2009, 29, 36, 44). Umman'ın resmi müftüsü Şeyh Ahmed Halîlî ise kişisel görüşmemizde bu konuyla ilgili: "İbâdilerin bir eksiliğidir" cevabını vermiştir. Bu izahların her birisinin konuyu kısmen izah ettiğini kabul etmekle birlikte, makalenin sonunda meseleyle ilgili önemli bir rolü olduğunu düşündüğümüz farklı bir sebep üzerinde duracağız.

2. İbâdi Tarihine Genel Bir Bakış

Mezhebin tarihi seyri hakkında bugün elimizde bulunan İbâdi dışındaki klasik ve modern dönem kaynaklarla İbâdilerin kendi kaynakları arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Son iki yüzyıl içinde bu konuyu açığa çıkarmak için çok sayıda eser telif eden İbâdiler, hem klasik *makalat*, *milel-nihal* ve *fırak* edebiyatının, hem de modern dönem Mezhepler tarihi müelliflerinin İbâdiliği mütemadiyen Haricilik eşliğinde değerlendirerek kendilerine zulmettiği kanaatindedirler.⁴ Ali Yahya Ma'mar, ısrarla *Makalat* ve *Milel-Nihal* yazarlarının anlattığı tarihsel verilerin büyük bir çoğunluğunun, İbâdi tarihi, menşei, imamları, alt grupları vs ile uygunluk arzetmediğini, kendi kaynakları ışığında ortaya koymaktadır. Ma'mar, bu meselelerle ilgili *el-İbâdiyye beyne'l-Firaki'l-İslamiyyes'inde*, *Kitabi'l-Makalat fi'l-Kadîm ve'l-Hadîs* başlığında iki ciltlik bir eser telif etmiştir.⁵ Çalışmasında yazar, hem klasik dönem müelliflerin hem de modern dönem yazarların görüşlerini teker teker özetleyerek yapılan hatalara cevap vermeye çalışmaktadır. Bu aşamada yazar, söz konusu makalat müelliflerinin kitaplarını kaleme aldıkları dönemlerde mevcut İbâdi kaynaklara niçin bakmadıkları sorusunu gündeme getirmektedir. Yazar'a göre İbâdilerin elinde, özellikle hicri ikinci asırdan itibaren kendi terâcim, tabakât ve siyer kitapları mevcuttur.⁶ Hatta yazar, İbâdi kaynaklarda zikredilen pek çok imamın ve mezhebin altkollarının İbâdi dışı kaynaklarda zikredilmediğini,⁷ bu kaynaklarda zikredilen öncü isim ve altgrupların ise İbâdi kaynaklarda mevcut olmadığını belirterek bir tenakuza düşüldüğüne dikkat çekmektedir.⁸ Yazar, siyasi açıdan da devamlı Haricilerle özdeşleş-

-
- 4) Konuyla ilgili Ali Yahya Ma'mar, 'Akaid alanında Makalat literatürü, İbâdileri, Haricilerin bir alt grubu gibi takdim ederek İbâdilerle alakası olmayan pek çok kötülüğü ve münkeratı onlara nispet etmektedir. Halbuki İbâdiler, Hariciler'den en uzak kimselerdir,' demektedir. Yazar ayrıca kitabında 'el-İbâdiyyetu Leysû el-Havarice' altbaşlıklı bir bölüme yer vererek, konuyu daha geniş işlemektedir. Ali Yahya Ma'mar, *el-İbâdiyyetu: Mezhebu İslamin Mu'tedilin*, Umman: Vûzaratu'l-Evkafe ve's-Şuûni'l-İslamiyye ts, 19.
- 5) Bkz. Ali Yahya Ma'mar, *el-İbâdiyye beyne'l-Firaki'l-İslamiyye'inde Kitabi'l-Makalat fi'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Umman: Vûzaratu't-Tûrasi'l-Kavmi ve's-Sekafi 1992.
- 6) Ma'mar, *el-İbâdiyye beyne'l-Firaki'l-İslamiyye*, I.22.
- 7) İbâdilikle ilgili klasik ve modern kaynakların güzel bir değerlendirmesi için bkz. İvaz Muhammed Huleyfât, *Neş'etu'l-Haraketü'l-İbâdiyye*, Amman: Daru's-Şa'b 1978, 5-43.
- 8) Yazar, bu âlimlerle ilgili dördüncü asrın ilk yarısına kadar uzanan geniş bir liste vermektedir. Bazıları şunlardır: Câbir b. Zeyd, Ca'fer b. es-Simâk (h. Birinci asrın ikinci yarısı âlimleri), Ebû Ubeyde Muslim b. Ebî Kerime, Dumâm b. es-Sâib, Ebû Nuh Sâlih ed-Dihân, Abdullah b. Yahya el-Kindî, el-Culend b. Mes'ud el-Umanî (ö. 134/715), Ebû'l-Hattâb Abd el-A'la el-Me'âfirî (ö. 144/762), Hilâl b. Atiyye el-Hurasânî (h. İkinci asrın ilk yarısı), er-Rebî' b. Habîb, Ebû Sufyân Mahbûb b. er-Rahîl, Abdurrahman b. Rustem, Muhammed b. Yanis vs. (Ma'mar, *el-İbâdiyye beyne'l-Firaki'l-İslamiyye*, I.27-8). İbâdi kaynakların zikrettiği ve İbâdilikten neşet eden sadece altı mezhepten bahsedilmektedir: Nukkâriyye, Neffâsiyye, Halefiyye, Huseyniyye, Sekkâkiyye ve Feresiyye'dir. Ma'mar bunların bazılarının da müstakil olmadığını sadece bazı fer'i konularda genel İbâdi yaklaşımdan farklı düşümlerini söylemektedir (Ma'mar, *el-İbâdiyye beyne'l-Firaki'l-İslamiyye*, II.12-13; Ma'mar, *el-İbâdiyyetu: Mezhebu İslami Mu'tedil*, 40-8).

tirilmesinin, İbâdileri ardı arkası kesilmeyen erken dönem Harici isyanlarına ortak edildiğini iddia etmektedir. Doğuda hicri 154, batıda ise (Cezayir) Rüstemilerin yıkılışından (h.296) itibaren İbâdilerin herhangi bir imama isyan etmediğini nakleden Ma'mar,⁹ İbâdilerin Haricilikle özdeşleştirilmesini mezhebin de anlaşılmasında önemli bir engel olarak değerlendirmektedir. Her ne kadar İbâdilik Abdullah b. İbâd'a (ö. 65/685) nispet edilse de kaynaklarda onun hayatıyla ilgili detaylı bilgiler bulunmamaktadır. İbâdiler, mezhebin Abdullah b. İbâd'a¹⁰ nispetini genelde onun mezhebin erken dönemde sözcüsü ya da siyasi lideri olmasına bağlamaktadırlar. Gerçekte ise mezhep Câbir b. Zeyd'e (ö. 93 veya 95/711 veya 713) nispet edilmekte ve hareketin, dini ve manevi liderinin Câbir b. Zeyd olduğu, bütün İbâdi kaynaklar tarafından belirtilmektedir.¹¹ Tarihsel olarak Câbir'in Emevi idaresiyle ilişkisi, Basra-Umman arasındaki seyahatleri, yetiştirdiği talebelerin, İbâdi anlayışını Basra dışında (özellikle Umman, Hadramevt, Yemen vs) hızlı bir şekilde yayması vb. konularla ilgili oldukça zengin çalışmalar bulunmaktadır. Câbir sonrası, Ebû Ubeyde Muslim b. Ebî Kerîme (ö. 145/762) ve Rebî b. Habîb (ö. 171/787) tarafından sürdürülen hummalı faaliyetler, mezhebin önünü daha da açmış; mezhep, batı ve kuzey Afrika'ya, oradan da Endülüs'e kadar ulaşmıştır. Zamanla kendi aralarındaki fikir ayrılıkları sonucu bölünmelerle karşılaşan İbâdiler, erken dönemlerde -Hariciler kadar olmasa da- zamanın siyasi otoriteleriyle karşı karşıya gelmişlerdir. Rüstemiler dışında kalıcı bir devlet kuramayan İbâdiler, bugün Umman'da (Ülkenin resmi mezhebi İbâdiliktir ve nüfusun yarısı da İbâdidir), Afrika'nın bir parçası olan Somali, Gana, Lamu, Mombassa, Komoro adası ve Zenzibar'da bulunmaktadır. Kuzey Afrika'daki İbâdîler ise, Mîzâb vadisi (Cezayir), Vercilan, Cerbe adası (Tunus), Cebeli Nefusa (Libya) da yaşamaktadır.¹²

İbâdiliği, ehl-i sünnetle karşılaştırdığımızda, sadece akide ve fıkıh açısından küçük bazı farklılıklarla karşılaşmaktayız. Bu farklılıkların bir kısmının teolojik ağırlığı, İbâdilerin diğer kitabiyata yaklaşımını da etkilemiştir. İbâdi akidesi, mutlak tenzihe dayanmaktadır, Bu nedenle teşbih konusunda fevkalade hassastırlar. İbâdi akidesinde İman'ın üç ana dayanağı vardır: Bunlar iman, ikrar ve amel. Kader, meşiet, kulun filli ve istitaat konusunda Eş'ariler gibi düşünen İbâdiler, *ri'yetullah* ve *halku'l-Kur'an* konusunda ise, Mutezile ile aynı safta yer almaktadır. Şefaet ve kabir azabını kabul etmekle birlikte detaylarda çok farklı yorumlar yapmaktadırlar. Usûl-ü fıkıh ve fıkıh konusunda Hanefi mezhebine yakınlık arzeden İbâdilerin, temel kaynaklar ve istidlal yöntemleri de Ehl-i

9) Ma'mar, *el-İbâdiyyetu: Mezhebu İslami Mu'tedil*, 23-4.

10) Bazı müellifler Temim kabilesi gibi güçlü bir kabileye mensup olmasını, Emevilerin ona karşı daha ihtiyatlı davranmasında önemli bir etken olarak görmekte dirler. Etfeyyış, Abdullah b. İbâd'ın sahabi, diğer İbâdi müellifler ise tabiinden olduğunu söylemektedirler. İbâdiliği, Hâris b. İbâd ya da İbâd b. Ömer gibi isimlere de atfeden bazı kaynaklar varsa da, İ.M. Huleyfât'ın da belirttiği gibi temel eserler hareketin adının Abdullah b. İbâd'tan kaynaklandığını göstermektedir. (Huleyfât, *Neş'etu'l-Haraki't-l-İbâdiyye*, 75-6, 82).

11) Huleyfât, *Neş'etu'l-Haraki't-l-İbâdiyye*, 94.

12) İbâdi tarihi ve yerleşim yerleriyle ilgili bilgi için bkz. İsmail Albayrak, 'Harici-İbâdi Tefsir Üzerine Genel Bir Değerlendirme', 139-143.

Sünnet mezhepleriyle fazlasıyla örtüşmektedir. Bu nedenle kaynaklarımızda İbâdilerin sünneti¹³ ya da icma¹⁴ kabul etmedikleri şeklindeki ifadelerin doğru olmadığını hatırlatmakta fayda vardır. Fûrûta ait meselelerde dikkat çeken bazı farklılıklar ise, İbâdilerin namazda ellerini bağlamaksızın yanlarına salmaları, Fatıha'dan sonra 'amin' dememeleri, kunut dualarını okumamaları, sabah ezanındaki *es-salâtu hayrun mine'n-nevm* cümlesini okumamaları, zikredilebilir.¹⁵

3. İbâdi Kur'an Algısı

Buraya kadar kısaca İbâdi tarihiyle ilgili bazı konuları özetlemeye çalıştık. Bu bölümde ise İbâdilerin Kur'an algısı üzerinde yoğunlaşacağız. Özellikle Kur'an'ın mahiyeti, *halku'l-Kur'an* meselesi, Kur'an'ın cem'i, tertibi ve konunun tabii uzantısı olan *el-vakf ve'l-ibtida*, kıraat ve yedi harf meselesi gibi konular işlenecektir.

3.1. Halku'l-Kur'an

Kur'an'ın mahiyetiyle ilgili İbâdi gelenekte üzerinde durulan ve İbâdilerin tenzih anlayışının bir sonucu kabul edeceğimiz önemli bir konu, *halku'l-Kur'an* meselesidir. '*El-Kur'an mahlûkun ev kadîmun*' başlığı altında meseleyi ele alan Ma'mar, bu konuda taraftar ve karşıtlar arasında, cedelin çok şiddetlendiğini, bazı kimselerin, üzerine Kur'an'ın süre ve ayetlerinin yazıldığı Mushafı bile *gayr-i mahlûk* kabul ettiğini¹⁶, bazılarının ise Cenab-ı Hak'ın kelim sıfatını nefyettiklerini belirterek aşırı uçlara gidildiğini, söylemektedir. Bu iki aşırı uç arasında pek çok farklı görüşün olduğunu, her birinin de bir tarafa yakın olduğunu belirten Ma'mar, İbâdi görüşün Ehli Sünnet'in yaklaşımına benzediğini, İbâdilerin Cenab-ı Hak'ın kelâm sıfatını nefyetmediğini, tıpkı işitme (*sem*'), görme (*basar*) ve bilme (*ilm*) gibi kelim'in da Allah'ın Zatî sıfatı olduğunu söylemektedir.¹⁷

Son dönem İbâdi âlimlerden Şakî ise, mezhebin bazı imamlarının bu konu hakkında soru sorulduğunda, '*ne mahlûk ne de gayr-i mahlûktur*, Kur'an Allah'ın indirdiği

13) Sahabenin adaleti konusunda kendi içlerinde de farklılıklar vardır, bazıları hepsini adil kabul ederken bazıları daha esnek davranmıştır. Maalesef bu esneklik zaman zaman ifrata varan yorumlara da sebep olmuştur. Özellikle Hz. Osman'ın şehadetinin haklılığı, hatta bu olayın Bedir muharebesi kadar önemli olduğu ya da Hz. Ali'nin şehadetiyle ilgili İbn Mülcem'e medhiye babından şiir yazılmasına kadar uzamaktadır. (Huleyfât, *Neş'etu'l-Haraki'l-İbâdiyye*, 57, 62).

14) İbâdilere göre kavli icma kat'î delildir, sükûtî icma ise zannî delildir (Ma'mar, *el-İbâdiyyetu: Mezhebu İslami Mu'tedil*, 30).

15) Albayrak, 'Harici-İbâdi Tefsir Üzerine Genel Bir Değerlendirme', 148.

16) Burada eleştirilen kesim Hanbelilerdir. Çok sayıda İbâdi âlim, Hanbelilerin bu konudaki ısrarını inat olarak tavsif etmektedir. Bkz. (Said b. Halfân el-Halîfî, *Ecvibetu'l-Muhakkik el-Halîfî*, Beyrut 2011, I.175).

17) Ma'mar, Hatîb el-Bağdâdî'nin farklı tariklerle Ebû Yusuf kanalıyla Ebû Hanife'nin Kur'an mahlûktur dediğini nakletmektedir. Hatta İmam-ı Mâturidî'nin *mahlûk* kelimesi yerine *muhdes* kelimesini kullandığını da kaydetmektedir. İlginçtir ki Ma'mar, Ebû Hanife'nin bu konuda İbâdiler gibi düşündüğünü, İbâdi âlimi Ebû'n-Nadr el-Ummânî'nin ise, Kur'an mahlûktur diyen kimselerin görüşünü şiddetle reddettiğini nakletmektedir. (Ma'mar, , *el-İbâdiyye beyne'l-Firaki'l-İslamiyye*, I.290-1).

Kitabı'dır', dediklerini nakletmektedir.¹⁸ Muhakkik Halîfî ise *el-Kur'anı kelamullahi, gayru mahlûkin* denilebileceğini fakat *el-Kur'anı gayru mahlûkin* ifadesinin kullanılmayacağına dikkat çekmektedir.¹⁹ Şaksî ve Şeyh Ahmed Halîfî, erken dönem İbâdî ulemasının bugünkü Umman'da Sîb (Demâ) mıntıkasında toplanıp sedd-i zerâi babından söz konusu tartışmaya girmeme konusunda karar aldıklarını ve selefin sade anlayışını benimsediklerini kaydetmektedirler.²⁰ Her iki İbâdî âlime göre, -ki diğer İbâdî âlimler de benzer ifadeyi kullanmaktadır- bu konudaki ihtilaf lafzi bir tartışmadır ve usûl'den (temel esaslardan) değildir. Onların nazarında zihin karışıklığının sebebi ise Kur'an'ın *kelâm-ı nefîs* ile karıştırılması ya da onu (Kur'an'ı) kadîm sıfatlar olan Allah'ın ilmi ve kelâm'ıyla özdeşleştirmekten kaynaklanmaktadır.²¹ Etfeyyîş, daha sonra da Halîfî, insanın kendi nefsindeki kelâmı ile *kelâm-ı nefîsi* karşılaştırmamanın gerekliliğine sık sık vurgu yapmaktadırlar. İki İbâdî âlim, bu tabirin (*kelâm-ı nefîs*) Eş'ari istılahı olduğu ve Kur'an ve Sünnet'ten de bu konuyu destekleyecek kuvvetli delilin bulunmadığı kanaatinde diler.²² İbâdiler, itibârî kabul ettikleri zâtî sıfatlarla²³ fiilî sıfatları birbirinden ayırmaktadırlar. Kur'an'ın *gayr-i mahlûk* oluşu, zâtî sıfat olan kelâm'ın Kur'an'a atfedilmesinden neşet etmektedir. Hâlbuki İbâdilere göre Kur'an fiilî sıfata atfedilmelidir. Fiilî sıfat ise, zâtî sıfatın Cenab'ı Hakk'ın zâtı dışındaki tezahüründen ibarettir. Muhakkik Halîfî, zâtî sıfatların tekessur, teğayyür ve tebeddül kabul etmediklerini, fakat bu sıfatların eser ve

18) Şaksî, *Menhecû't-Tâlîbîn ve Belâğu'r-Râğîbîn*, (tah) Sâlim b. Hamd el-Harisî, Umman: Vüzâretu't-Turâsî'l-Kavmî ts, I.204.

19) Said b. Halfân el-Halîfî, *Ecvibetu'l-Muhakkik*, I.171. Konuyla ilgili detaylı tartışma için bkz. Muhammed İbrahim el-Kindî, *Beyânü's-Şer'i*, Umman: Vuzâratu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfeti 1982, I.179-183.

20) Şaksî, İmam Muhenna'nın 'Kur'an mahluktur' diyenlere sert davranılması gerektiğini nakletmektedir. Konu hakkında ileri geri konuşanla ilgili İbâdilerin temel dinamiklerinden birisi olan *berâet* ve *velâyet* müessesesinin işletileceğine dikkat çeken Şaksî, bu meselede susan kimsenin *velâyetine* hükmedilir, konuşan'a ise *berâet* uygulanır, demektir. (Şaksî, *Menhecû't-Tâlîbîn*, I.204-5, 215). Şeyh Halîfî, bu tartışmanın İslam ümmetine sonradan ithal edildiğini, ilk müsebbibinin de tıpkı İbn Sebe' gibi Müslüman gibi görünen fakat bir yahudî olan Ebû Şâkir ed-Deysânî olduğunu zikretmektedir (Ahmed Halîfî, *el-Hakk ed-Dâmiğ*, Maskat: en-Nahda Matbaası h.1409, 106). İbâdî ve bazı Şii kaynakların dışında fazla bilinmeyen bu şahıs hakkında Deysânîlerin imamı olduğu, dehrî fikirlere sahip, âlemin hudusu ya da reddiyle ilgili fitneyi ilk ortaya atan kişilerin başında zikredilmektedir. Hz. Peygamber'i ve Kur'an-ı Kerim'i reddeden bu şahısla ilgili Şii kaynaklar zıddıkla malûl demektirler. (es-Seyyid Muhsin el-Emin, *İyanu's-Şia, Mektebetu'l-İstikâme*, Maskat, I.128; Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *Tuhfetu'l-A'yan bi-Sireti Ehl-i Umman*, I.128-9; Ferhat Ca'biri, *el-Bu'du'l-Hadiri li'l-Akidi't-İbâdiyyeti*, Umman: Câmîatu Sultan Kâbûs, 351).

21) Said b. Halfân el-Halîfî, *Ecvibetu'l-Muhakkik*, I.171-3; Halîfî, *el-Hakk ed-Dâmiğ*, 99-105-119-125; Beyyûd İbrahim b. Ömer, *fî Rihâbi'l-Kur'an*, el-Karâra: Matbaatu'l-Arabîyyetu 2008, XVII.421-3.

22) Muhammed b. Yusuf el-Vehbi Etfeyyîş, *Tefsiru'l-Kur'an: el-Musemmâ Himyânü'z-Zâd ila Dâri'l-Medâd*, Umman: Vuzâratu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sakâfeti, 1980, I.232, 447-8, VI.236 (1988); Halîfî, *el-Hakk ed-Dâmiğ*, 103.

23) Zâtî sıfat, teşbihî red ve tenzihî tesis anlamında kullanılmaktadır. Cenab'ı Hak her türlü teşbihten münezzehtir, O'nun kelâm'ı konuşamaması, ahraslığını red etmek içindir.

medlullerinin farklılaşacağını, orada fazlalık ve eksikliğin meydana gelebileceğini söylemektedir. Bu nedenle münzel kitaplar, bizzat kadîm olan zâtî sıfattan değil de (ne ilim ne de kelâm), onun medlûlatındandır. Aksi halde, Muhakkik Halîfî'ye göre, Allah tarafından gönderilen ve pek çok farklılığı içeren diğer ilahi kitaplar da Kur'an gibi Allah'ın Zatı ile beraber ezeli ve ebedi kabul edilmek zorundadır.²⁴

Bu çerçevede İbâdiler, Kur'an'ın mahlukiyetini ispat sadedinde pek çok ayet ve hadisten delil getirmektedirler. Hece harflerinden oluşan, dillerde okunan, sayfalara yazılan, kulaklarla işitilen, hafızalarda ezberlenen, Cenab-ı Hakk'ın bir Melek vasıtasıyla seçtiği kuluna gönderdiği kitap, ancak Allah'ın kudretiyle yoktan varlık âlemine çıkardığı bir vahiydir. Etfeyyîş, Beyyûd (1899-1981), Halîfî ve diğer İbâdî âlimler Kur'an'da geçen *ca'l* (kıldı, yaptı), *ihdâs* (ortaya çıkarttı), *inzâl* (indirdi) gibi pek çok kelimenin bulunduğu ayetleri, Kur'an'ın zaman ve mekân boyutlarına işaret ederek yaratılmışlığına delil göstermektedirler.²⁵ İbâdiler, Kur'an'a mahluk diyen kimsenin ne *kelam-ı zâtî*'yi ne de Allah'ın ilminin ezeliğini inkar ettiğini söyleyerek, bilakis bunların *taaddüd-i kudemâ*'yı nefrettiğini belirtmektedirler. Ayrıca pek çok İbâdî âlim, Kur'an'da *neshin* varlığını, O'nun mahluk oluşunun bir delili saymaktadırlar. Bazıları ise *muhkem* ve *müteşabihin* varlığından, mahluk olduğuna deliller getirmiştir. Hatta Hz. İsa hakkında Hıristiyanların görüşü bile hatırlatılarak, aynı hataya düşülmemesi gerektiği belirtilmiştir. Muhakkik Halîfî konuyla ilgili kendi görüşünü desteklemek adına İbâdî âlimlerin pek fazla ilgilenmedikleri mutasavvıfların sözlerinden bile delil getirmektedir.²⁶

Konuyla ilgili farklı bir yaklaşım ise *levh-i mahfûz*'un mahiyetiyle ilgilidir. Buna göre, Kur'an'ın aslını muhafaza eden bu kap yaratılmış ise, içindekinin (Kur'an'ın) mahluk olması gayet tabiidir.²⁷ İbâdilerin, usûlden olmadığını iddia ettikleri bu konu²⁸ için ciddi emek sarfettikleri aşikârdır. Şeyh Beyyûd'un son sözlerini nakledip bu konuyu hitama erdirmekte fayda var: 'Bu mesele, ölü bir konudur ve sadece kitapların derinliklerinde kalması gerekir... Tartışmalı meselelerin üstünü örtmek gerekir, bunları tekrar ortaya çıkarmanın ümmeti parçalamaktan başka hiç bir faydası yoktur... Durulacak yerde durmasını bilmeliyiz, şayet bu dipsiz denize dalarsak boğuluruz...'²⁹

3.2. Cem'u'l-Kur'an

İbâdiler, Kur'an'ın *cem'i* meselesini klasik kaynakların ışığında değerlendirmektedirler. Er-Rebi' b. Habîb'in *Müsned*'indeki ilk hadisler, Kur'an vahyi ve nuzûlüyle ilgili-

24) Said b. Halfân el-Halîfî, *Ecvibetu'l-Muhakkik*, I.179.

25) İlgili ayetlerden bazıları: Şuara, 5; Enbiya, 2; Yusuf, 2; Zuhuruf, 6. (Geniş bilgi için bkz. Etfeyyîş, *Himyân*, I.447-8; Beyyûd, *Fî Rihâbi'l-Kur'an*, 17.421-423; Halîfî, *el-Hakk ed-Dâmiğ*, 166-178).

26) Muhakkik Halîfî, *râhullah* ifadesiyle *kelâmullah* (Kur'an'a atfen) ifadesi arasında bir fark olmadığı, eğer ğayri mahluk denilirse Hıristiyanlarla aynı hataya düşüleceği kanaatinde olduğunu söylemektedir (Said b. Halfân el-Halîfî, *Ecvibetu'l-Muhakkik*, I.176).

27) Halîfî, *el-Hakk ed-Dâmiğ*, 177; Beyyûd, *Fî Rihâbi'l-Kur'an*, 17:421-23.

28) Halîfî, *el-Hakk ed-Dâmiğ*, 142.

29) Beyyûd, *Fî Rihâbi'l-Kur'an*, 17.423.

dir.³⁰ *Müsned*'in Şârihi Allâme Sâlimî, ilgili hadislerin şerhinde konuyla ilgili önemli bilgiler vermektedir. *Müsned*'in ikinci bölümünde '*fî ibtîâi'l-vahy*' rivayetiyle ilgili 'vahy' kelimesinin sekiz farklı anlamı olduğunu söyleyen³¹ Sâlimî, teknik anlamda ise kelimenin hayır olsun şer olsun birisine yapılan gönderme/mesaj manasına geldiğini belirtmektedir.³² Vahyin geliş keyfiyeti ile ilgili de meşhur hadis zikredilmekte ve vahyin çingirak (zil) sesi ya da meleğin insan sureti şeklinde getirmesine dikkat çekilmektedir.³³ Klasik ve modern dönem İbâdî âlimlerin, Kur'an vahyi ile ilgili anlatımlarına bakıldığında, bazı kimselerin 'Hz. Peygamber'e vahiy mana olarak geliyor, o da manayı kelime kalıplarına ve şekillerine döküyordu' şeklindeki bir algıya rastlamak mümkün değildir.

Vahiy olgusuyla doğrudan irtibatlı Rebî'in *Müsned*'inde dikkat çeken bir başka rivayet de *inzâl ve tenzîl-i vahiy*yle ilgili olarak İbn Abbas'ın rivayet ettiği hadistir. Şârih Sâlimî, konu hakkında İslam âlimlerinin üç farklı yaklaşımı olduğunu ve en doğru görüşün de vahyin Kadir gecesinde bir defada *levh-i mahfûz*'dan dünya semasına indiği, oradan da peyder pey risaleti süresince Hz. Peygamber'e gönderildiğini söylemektedir. İkinci görüşte ise Kurtubî'nin Mukâtil b. Hayyân'dan naklettiği şu yoruma yer vermektedir: 'Kur'an –Hz. Peygamber'in risalet senelerine denk gelen- her yılın kadir gecesinde – (20, 23 ya da 25 kadir gecesini) bir yılda incek vahiy kadar dünya semasına indirilmiştir'. Son görüşte ise vahiy ilk defa Kadir gecesinde inmeye başlamış sonra da farklı zamanlarda inmeye devam etmiştir.³⁴

Kur'an'ın *cem*'i ile ilgili de genel kabule uygun rivayetleri ve izahları görmek mümkündür. Konuyla ilgili zikredilen iki önemli rivayetten birisinde, Hz. Peygamber döne-

30) Rebî'in *Müsned*'inin ilk hadisi Buhârî'nin *Sahih*'inde olduğu gibi 'niyet' ile ilgilidir. Yalnız Rebî'in zikrettiği hadis Ebû Amr el-Basrî-Müslim b. Ebû Ubeyde-Câbir b. Zeyd-İbn Abbas isnad zinciriyle gelen 'Mümin'in niyeti amelinden hayırlıdır' rivayetidir. Daha sonra buna benzer hadisler vardır denilerek 'ameller niyetlere göredir...' hadisi isnadsız ve özet bir şekilde verilmektedir. (Nûruddin Ebû Muhammed Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *Min Şerhi'l-Câmi' es-Sahih Müne'di'l-İmam er-Rebîb b. Habîb b. Amr el-Ferâhidî el-E(Ü)z'dî*, Umman: Mektebetu'l-İstikâme ts, I.9-11).

31) Bunlar sırasıyla 'gönderme/irsâl', 'ilhâm', 'emr', 'vesvese', 'imâ ve işaret', 'ikrar' ve 'Kur'an vahyi' (Sâlimî, *Min Şerhi'l-Câmi' es-Sahih*, I.12).

32) Sâlimî '*kile*' formülüyle naklettiği diğer bir izahta da 'gizli konuşma' anlamını vermektedir. (Sâlimî, *Min Şerhi'l-Câmi' es-Sahih*, I.12).

33) Sâlimî, meleklerin ulvi latif cisimlerden olduğunu, bu nedenle de her türlü şekle girebileceklerini kaydetmektedir. Ayrıca Sâlimî, Hz. Peygamber'in, şimdiki zaman kipiyle anlattığı meleğin getirdiğini 'kavırıyordum/belliyordum' ifadesinin aksine, zil sesi şeklinde gelen vahiyyle ilgili 'hemen kavradım/bellerdim' tarzındaki dili geçmiş fiil kullanmasını, ikincisinin mahiyetinin zorluğuna rağmen ezberlenmesinin kolay olması şeklinde yorumlamaktadır (Sâlimî, *Min Şerhi'l-Câmi' es-Sahih*, I.14).

34) Sâlimî diğer suhuf ve kitapların da Ramazan'da indiğine dair bilgiler vermektedir (Sâlimî, *Min Şerhi'l-Câmi' es-Sahih*, I.36). Suyuti, Câbir b. Zeyd'den gelen uzun bir nakilde Mekke'de ilk inen ayetlerin Alak suresinin ayetleri olduğunu naklettikten sonra sırasıyla pek çok sureyi zikretmektedir. Gelen rivayetdeki bazı surelerin tertibinde mevcut Mushaf arasındaki farklılık sebebiyle İmam Suyuti Câbir rivayetini eleştirmektedir. (Suyuti, *el-İtkan Fî Ulumi'l-Kur'an*, el-Mektebetu's-Şamiletu, I.27; Abdullah b. Ali b. Sâlim, *el-İmam Câbir b. Zeyd el-Uz'dî (93/713) ve Merviyatuhu fi'l-Teşîr ve Ulumi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Urdün: Câmîatu Âl-i Beyt 2002, 124).

minde Kur'an'ı *cem* edenler (ezberleyenler) ve Kur'an'ın *cem*'i ile ilgili detaylı açıklamalar bulunmaktadır. Özetle belirtecek olursak, ilk rivayette (*mâ câe fî-men cema'a el-kur'âne ala ahdi rasulillahi sallallahu alayhi ve sellem*) '*cem*' kelimesiyle ilgili lingüistik bilgiler verilmekte ve kelimenin 'bir şeyi başka bir şeye yaklaştırarak katması, *zamm*' anlamına geldiği fakat hadiste zikredilen *cem*'in Allah Rasulü (sas) zamanında Kur'an'ı ezberleyen kimselere delalet ettiği belirtilmektedir.³⁵ Burada hatırlatılması gereken bir başka husus da, İbâdilerin Allah Rasulü zamanında Kur'an ayet ve surelerin yazılı olduğu fakat Mushafta toplanmadığı açıklamalarıdır. Genel kanaata uygun bu yaklaşımla ilgili özellikle modern dönemde bazı İbâdi entelektüeller asr-ı saadetteki yazı malzemesi üzerinde de durarak kaynaklarda belirtilen ibtidai imkânların çok daha üzerinde olduğunu söylemektedirler.³⁶

İbâdi kaynaklarda Hz. Peygamber dönemi ve sonrasına ilişkin sık sık dikkat çeken önemli bir diğer mesele de, Müslümanlar için bu kadar değerli ve hayati bir konuda (Kur'an metninin muhafazası) Hz. Peygamber'in Mushaf meselesini vefatı sonrasına geliş güzel bırakmayacağı hususudur.³⁷ Ebu Ubeyde'nin doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği ikinci rivayetin (mursel hadis) şerhinde teknik anlamda Kur'an *cem*'inin sayfalarına dikkat çeken Sâlimî, konumuz açısından çok önemli bir alan olan sure ve ayetlerin tertibine değinmektedir. İbâdilerin genel görüşünü yansıtan bu ilave açıklamada, Sâlimî 'bu ayetleri şu surelere koyunuz...' gibi Hz. Peygamber'den gelen buyrukların, ayetlerin tertibinin tamamen tevkîfî, başka bir ifadeyle semavi bir emirle gerçekleştiğinin açık bir göstergesidir, demektedir. İkrime'den yaptığı nakilde ise Sâlimî, Kur'an'ın mevcut tertibini bütün insan ve cinler bir araya gelseler benzer bir telife güçlerinin yetemeyeceği hakikatiyle³⁸ Kur'an'ın sadece nazm ve içeriği değil tertibinin de mucize olduğuna işa-

35) Sâlimî Kur'an'ın tamamını Efendimiz'in hayatında ezberleyen dördü Hazrec ve ikisi Evs kabilesinden olmak üzere altı sahabeden bahsetmektedir. Diğer sahabelerin ise sınırlı sayıda sure ezberlediklerine dikkat çekmektedir (Sâlimî, *Min Şerhi'l-Câmi' es-Sahih*, I.21; Şaksî, *Menhecû't-Tâlibîn*, I.224).

36) Bkz. Suleyman b. Ali b. Amir Şu'aylî-Merve bt. Abdullah b. Hamdan, 'Cem'u'l-Kur'an: Dirâse Mukârane beyne'l-Uhudi'l-Cem'i es-Selâseti', 6, 14-15 (yayınlanmamış makale). Makale yazarları, Hz. Peygamber'in hicret esnasında kendisine eman yazmasını isteyen Surâka b. Cu'şem'e hemen yanında bulunan Amr b. Fühayr'e emir buyurarak yazdırması, Medine vesikasının metninin bulunduğu malzeme ile çevre krallıklara gönderilen mektupların (burada özellikle Kisrâ'nın okuduk-tan sonra sinirlenip kolayca parçaladığı mektuba referans vererek) daha gelişmiş (kemik, hurma lifi ya da yaprağından ziyade) deri, parşömen gibi malzemeler kullanıldığı kanaatindedirler. Buradan hareketle de Kur'an surelerinin o dönemde yukarıda belirtilen gelişmiş yazı malzemesine kaydedildiğine vurgu yapmaktadırlar (Şu'aylî-Merve, 'Cem'u'l-Kur'an', 15-16).

37) İbn Bereke, *Kitâbu'l-Câmi'*, (tah) İsa el-Baruni, Umman: Vuzâratü't-Tuâsi'l-Kavmî, I.59-66; Şaksî, *Menhecû't-Tâlibîn*, I.219-226. Şaksî, zikrettiklerimiz hususların bazısı *Allahu a'lem* Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanında *cem*'i ve muhafazasına işaret etmektedir, demektedir (Şaksî, *Menhecû't-Tâlibîn*, I.226).

38) Sâlimî, *Min Şerhi'l-Câmi' es-Sahih*, I.34. Şeyh Etfeyyîş, Kur'an'ın Mushaftaki tertibinin *Levhi Mahfûz*'daki tertiple aynı olduğunu söylemektedir. (Etfeyyîş, *Himyân*, VI/1.237).

ret etmektedir. Sâlimî, Hz. Peygamber'in ayetlerin Mushaftaki tertibiyle ilgili ifadelerini Kur'an'ın bizzat Rasulullah döneminde *cem* edildiği şeklinde yorumlamaktadır. Kısaca belirtecek olursak, Kur'an *cem*'i üç dönemde gerçekleştirmiştir: Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir, ve Hz. Osman. İlk cem ile diğerleri arasındaki fark, ilkinin insanların hafızasındaki cem'i (her ne kadar Hz. Peygamber döneminde Kur'an ayetleri yazılıyorsa da mevcut tertibiyle bir Mushaf yoktu), diğerlerinde ise Mushafta *cem*'idir. Erken dönem İbâdî âlimi Ebu Yakub el-Vercilânî (ö. 570/1174) ise, Hz. Osman'ın Mushafında ümmetin icma ettiğini, kim bu Mushaftan bir şey reddederse küfre gireceğini belirtmekte ve bu Mushaf, Tevrat ve İncil'in aksine Cenab-ı Hak tarafından tahrif ve tebdilden (?)korunduğunu söylemektedir.³⁹ Son dönem müfessirlerinden Şeyh İbrahim Ömer Beyyûd (ö.1401/1981) ise, bu konuyla ilgili mülâhazalarını, müsteşriklere cevap mahiyetinde sunarak İbâdî yaklaşımı farklı bir tonla yinelemektedir. Şeyh Beyyûd, Kur'an'ın *cem*'inin ve tertibinin sözlü-sözsüz (nutkî ve sukûtî) ümmetin icmayla gerçekleştiğini, bu tertipte Rasulullah'ın (sas) bile bir dahlinin olmadığını, bizzat Cenab'ı Hak tarafından emir buyurulduğunu, bu nedenle hiç bir ayetin yerinin değiştirilemeyeceğini, bu konuda müsteşriklerin uğraşlarının habîs (kötü) bir fikir olduğunu vurgulu bir şekilde ifade etmektedir. Hatta nüzûl sırasına göre Kur'an teviline teşebbüs edenleri de ağır bir dille kınamaktadır.⁴⁰ Hz. Ebu Bekr ve Hz. Osman dönemindeki Kur'an'ın *cem*'i faaliyetleri arasındaki farkla ilgili de genel görüşü yineleyen İbâdî âlimleri, özellikle *cem* ile ilgili rivayetlerde iki ayetin sadece Ensar'dan bir iki kişinin yanında bulunduğu hakkındaki nakilleri şüpheye yol açtığı için zaman zaman eleştirmektedirler.⁴¹

3.3. Yedi Harf ve Kıraat

İbâdîlerin Hz. Ebu Bekr ve Hz. Osman Mushafları bağlamında üzerinde durdukları bir başka husus da yedi harf meselesidir. İlgili hadislerin çokluğu ve mevsukiyetinden endişe etmeyen İbâdî âlimler, yedi harfle ilgili İslami literatürde kırka yakın izah yapıldığını, bunların üç ya da dört tanesinin öncelik kazandığını zikretmektedirler.⁴² Bununla birlikte o dönemde Arapçada kıraat'e harf denildiği hatırlatılmakla birlikte Kur'an harflerinin yedi farklı şekilde okunmadığına dikkat çekilmektedir. İbâdî âlimler, kıraatlar ile yedi harf arasında ilişki kurduktan sonra okuma şekillerinde meydana gelen lafzî farklılıkların manaya zararı olmadığını, bu farklılıkların tezat değil teğayur farkı olduğunu tartışmaktadırlar. Konuyla ilgili güzel bir örnek *ve'd-dekera ba'de ummetin/emetin* (12:45) kelimesinin okunuşudur. İlki '*hîn*/bir zaman' manasına gelirken ikincisi (*emetin*) 'nisyan'

39) Ebû Ya'kub Yûsuf İbrahim el-Vercilânî, *el-Adlu ve'l-İnsâfu Fî Ma'rîfeti Usûli'l-Fıkhi ve'l-İhtilâf*, Umman: Vuzâratu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfeti 1984, I.141.

40) Beyyûd, *Fî Rihâbi'l-Kur'an*, XI.6-12.

41) Şaksî, *Menhecû't-Tâlibîn*, I.223; Şu'aylî-Merve, 'Cem'u'l-Kur'an', 23.

42) Bunlar sırasıyla yedi kıraat, yedi lügat (büyük kabilelere ait lehçeler), yedi mana vecihleri (lafızları farklı fakat anlamları aynı olan kelimeler: *te'âl*, *helumme* vb), yediden maksat va'd, vaid, helal, harâm vb (Said b. Halfân, *Ecvibetu'l-Muhakkik el-Halîf*, I.306-310; Şu'aylî-Merve, 'Cem'u'l-Kur'an', 19).

anlamındadır ve ikisi de Hz. Yusuf'la ilgili manaya uygun ve caizdir.⁴³ Muhakkik Halîfî (ö.1287/1870) ise, kendisine sorulan bazı meseleler ışığında *fasl* ve *vasl* (*el-vakf ve 'l-ibtida*) konusunda geniş bilgiler vermektedir. Kur'an sure ve ayetlerinin tertibinin tevkipliği konusunda oldukça net bir anlayışa sahip olan İbâdiler, Kur'an'daki vakf konusunda da benzer bir yaklaşımı sergiledikleri görülmektedir. Halîfî, bazı yerlerde *vasl* bazı yerlerde de *fasl* (*vakf*) güzeldir demektedir ve nerede *fasl* ve nerede *vasl* yapılacağıyla ilgili hususları beş ana madde altında toplamaktadır. Genelde kıraat ilminin uzmanları tarafından bilinen bu hususları tekrar etmesine rağmen zaman zaman kullandığı teolojik dille farkını gösteren Halîfî, cevabının sonunda 'Kur'an'da 16 yer buldum, oralarda vakf caiz değildir, ister namaz içinde ister dışında olsun fark etmez. Şayet birisi vakf yaparsa icmaen küfre girmiştir', demektedir.⁴⁴

Bu konunun devamı mahiyetinde serdedilen başka bir rivayette ise surelerin Medeni ve Mekki oluşlarıyla ilgili, er-Rebi'-Yahya b. Kesir-Şuayb-Katâde-İkrime-İbn Abbas hadisi nakledilmektedir. Sâlimî bu rivayetin izahında, surelerin isimlerinin de tevkipli olduğuna dikkat çekmekte ve pek çok surenin adı, ayet sayısı, indiği yer ya da yerleri detaylı bir şekilde zikretmektedir. Hicretten sonra inen ayet ve sureleri (Mekke'de de olsa) Medeni kabul etmektedir.⁴⁵

Son olarak Kur'an'da yabancı kelime konusunda genel İbâdî algısı şöyledir: Söz konusu kelimelerin ya Arap dilinde bilinen ifadeler ya da tedavülde oldukları için Arapçanın bir parçası haline gelen ifadelerden ibarettir. Başka bir deyişle Kur'an açık bir Arapça ile nazil olmuştur. O'nda Arabin bilmediği bir kelime yoktur.⁴⁶ Ayrıca bazı Ummanlı İbâdî âlimler, Umman lügatına muvafık yedi sekiz kelimedenden bahsetmektedirler ki, kanaatimizce bu bilgiler, klasik sünni tefsirlerden alınan anekdotlardan ibarettir.⁴⁷

43) Şaksî, *Menhecû't-Tâlibîn*, I.230-231. Câbir b. Zeyd'in 3:27'deki *tukâtin* ifadesini *takiyyetun* şeklinde okuduğunu Kurtubî nakletmektedir. Her ne kadar Mücâhid ve Dahhâk'ında bu şekilde okuduğu nakledilse de *kitmân*'ın önemli bir yer işgal ettiği İbâdî mezhebinde bu tür bir okuyuş tefsiri mi yoksa teolojik mi sorusu akla gelmektedir. (Kurtubi, *et-Tefsir li-Ahkâmî'l-Kur'an*, Mektebe Şamile, IV.57).

44) Halîfî'nin buradaki 'caiz olmama' ve 'küfre girmiştir' ifadesinden kastının küfr-ü kelami mi yoksa kıraat ilmi istilâhı bağlamında hata manasına mı kullandığı çok net değildir. Fakat müellifin vurgu ve tonundan kelami olduğu izlenimi ortaya çıkmaktadır. (Said b. Halfân, *Ecvibetu'l-Muhakkik el-Halîfî*, I.305-321).

45) Sâlimî, *Min Şerhi'l-Câmi' es-Sahih*, I.37-41.

46) Ahmed b. Hamud el-Halîfî, *Cevâhiru'l-Kur'an: Envâr min Beyâni't-Tenzil, Tefsiru'l-Ayeti's-Sabi'ati min Surati Al-i İmrân, Cüz Hass*, Umman: Mektebetu'l-İstikâme 2004, 61.

47) Bkz. Sâlim b. Hamud b. Suleyman el-Harisi, *el-Ukûd el-Fiddiyye Fi Usûli'l-İbâdiyye*, Umman: Vuzârâtu't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sakâfeti 1983, 8. Söz konusu kelimeler: *es-sâika*, *habâlan*, *nefakan*, *e'siru hamran*, *dâru'l-bevâr*, *kavmen bâra*, *haysu esâba*, *su'ur*. Taberi (ö. 310/922), İbn Ebî Hatim (ö. 327/939), Beğavi (ö. 516/1122), Razi (ö. 606/1209), Kurtubi (ö. 672/1272), İbn Cevzi (ö. 597/1201), İbn Kesir (ö. 774/1372), Ebû Hayyan (ö. 745/1344) ve Alusi (ö. 1270/1854) gibi müfessirler bu kelimelerin Umman lehçesinde hangi anlama geldiklerini zikretmektedir. Hatta Razi, Ummanlıların üzüme hamr dediklerini naklettikten sonra Dahhâk'ın şu sözünü kaydetmektedir: Kur'an bütün Arapların lügatlarıyla inmiştir (Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, Mektebe Şamile, IX.39).

4. Kur'an İlimleri

Bu başlık altında esbab-ı nüzûl, Kur'an kıssaları, emsaller ve israiliyyat haberleri, tenasub, *nesh* ve *muhkem-muteşabih* konuları üzerinde durulacaktır.

4.1. Esbab-ı Nüzûl

Çağdaş dönemde dikkat çeken önemli bir tartışma alanı da sebab-i nüzûl rivayetleridir. Klasik ve modern tefsirde nasıl algılandığı ile ilgili önemli bir literatüre sahip olduğumuz bu rivayetlerin, İbâdi kitabiyatta nasıl ele alındığı merak konusudur. Hemen belirtmekte fayda var ki, çağdaş İbâdi müfessir ve âlimleri, sebebi nüzûller üzerinde sürdürülen modern tarihselcilik tartışmalarına pek girmemektedirler. Kanaatimizce, özellikle Umman İbâdileri hakkında hüküm verecek olursak, bu tartışmalara girmemelerinin sebeplerinden birisinin, onların söz konusu meselelerden haberdar olmamalarını zikredebiliriz. Bu nedenle nas-olgu ilişkisi, tefsirlerde rastladığımız bu rivayetler ayetlerin sebebi nüzûlü mü yoksa sebebi vücûdu mu, sebep olmasaydı müsebbeb de olmayacaktı, bunlar sebep mi iktiran mı gibi tarihselci tartışmaları, İbâdi müelliflerde görmek oldukça zordur. Fakat söz konusu rivayetlere de tamamen nötr ya da pasif bir alıcı ve nakilci tarzını da benimsemediklerini ifade etmekte fayda vardır. Özellikle çağdaş dönem İbâdi müfessirler, sebab-i nüzûl rivayetlerinin, tefsirin tarihle bağını kuran anlamlı rolüne inanmakla birlikte, sorgusuz sualsiz her rivayeti de nakletmemektedirler.

Erken dönem İbâdi tefsirin tek temsilcisi –ki o da Yahya b. Sellâm'ın (ö. 200/810) bazı mezhebi (İbâdi) idraclarla muhtasarı mahiyetindedir- Hûd b. Muhakkem (Ö.280?/893?) surelerin tarihsel arka planını açıklayan sebebi nüzûl rivayetlerine değinmekte, bazen bir ayete farklı sebebi nüzûl rivayetleri zikrederken bazen de ayetlerin kim hakkında ve niçin indiği konusunda bilgiler sunmaktadır. Zaman zaman da sebebi nüzûllerle ilgili kendisine has orijinal usulpla konuyu açmaya çalışmaktadır. Hûd b. Muhkem'in bazen zikrettiği anekdotlarda anakronizme düştüğüne de şahit oluyoruz. Konuyla ilgili en güzel örnek 9:107 ayetin yorumuyla ilgili Mescid-i Dırar'ı Tebuk dönüşü yıkmaya giden Hz. Peygamber'in, Kubâ Mescidini inşa ettiği bilgisidir ki, tarihsel veriler bu tür bir yorumu onaylamamaktadır.

Müfessir Hûd'dan sonra elimizdeki ilk tam tefsir Kindî'ye (ö. 1207/1792) aittir. O da zaman zaman sebab-i nüzûl rivayetleriyle tefsirini yapmaktadır. Fakat Kindî tefsirinin kısa olması ve daha çok dilsel tahlillere yer vermesi nedeniyle bu rivayetleri sık kullanmamaktadır. Tefsirinin birinci cildindeki ilk sebab-i nüzûl rivayeti 467. sayfada geçmektedir. Mesela Kindî, Âl-i İmrân suresinin 92. ayetinin 'siz sevdiğiniz şeyleri infak etmedikçe iyiliğe erişemezsiniz' yorumunda sık sık zikredilen Ebû Talha'nın bağını bağışlaması rivayetine işarete bile bulunmamaktadır.⁴⁸ Ya da Bakara suresinin son iki ayetiyle ilişkili ne Mirac hadisesine ne de başka bir rivayete referansta bulunmamaktadır.⁴⁹

48) Said b. Ahmed el-Kindî, *et-Tefsiru'l-Müyyesser*, (tah). Mustafa b. Muhammed Şerifi-Muhammed b. Musa Bâbâammî, Karâra 1998, I.178.

49) Kindî, *et-Tefsiru'l-Müyyesser*, I.154.

İbâdilerin sebebi nuzûllere yaklaşımını belirleyen ve Kur'an'ın çağlara taşınmasını sağlayan önemli bir dinamik de “*sebebin hususîliği hükmün umumiliğine mani değildir*”⁵⁰ kaide-i külliyyesidir. İbâdî âlimler, tıpkı diğer müfessirler gibi, sınırsız olaylar karşısında sınırlı sayıdaki ayetlerin anlam dünyasını asırlara taşımanın bir aracı olan bu kaideden daha güzel bir yol olmadığı kanaatindedirler. Bu durum, son dönem müfessirlerde daha çok dikkat çekicidir. Sözelimi, Şeyh Etfeyyîş (ö.1332/1914), Hucurat suresinin ilk ayetinin tefsiriyle ilgili üç rivayet zikretmektedir. Bu rivayetlerin birisinde Temim kabilesi heyetiyle birlikte gönderilecek müşhidin kim olması konusunda Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer'in farklı isimler tavsiye etmesi ve sonra da Rasulullah'ın (sas) huzurunda seslerini yükselterek tartışmaları zikredilmektedir. İkinci rivayet ise Kurban bayramı günü namazdan önce Kurban kesen bazı kimseler hakkındadır, demektedir. Üçüncü rivayet ise *şekk* gününde oruç tutanlarla ilgili olduğu belirtilmektedir. Etfeyyîş pek çoğu *Kütüb-ü sitte*'de geçen bu rivayetleri kaydettikten sonra ‘sebeb hususi de olsa ayet umumdur’ demektedir. Benzer bir yaklaşımı da Nisâ suresi 47. ayetinde sergileyen Etfeyyîş, ayet Hz. Hamza'yı şehit eden Vahşi hakkında nazil olmuştur. Ayetin sebab-i nüzûlü hususi olsa da, lafzının umumi olması gerekir, ifadesiyle meseleyi özetlemektedir.

Bazen de bir ayetle ilgili pek çok sebab-i nuzûl rivayetini hiçbir değerlendirmeye tabi tutmadan zikretmektedirler. Bu konuda özellikle Etfeyyîş'in tefsirinde oldukça fazla örnek bulmak mümkündür. Etfeyyîş, Duha suresi üçüncü ayetinin sebebi nüzûlü hakkında sorgulamadan yedi farklı rivayeti zikretmektedir.⁵¹ Zaman zaman da onun, bir sebab-i nüzûl rivayetini iki farklı ayetin nüzûlüyle ilişkilendirdiği görülmektedir. Etfeyyîş bu konuda her hangi bir engelin olmadığını belirtmektedir.⁵²

Bazen de İbâdî müelliflerin, tarihsel verilerin doğruluğunu sebebi nüzûl rivayetleri ile test edip sağlamasını yaptıklarına da şahit olmaktayız. Sâlimî'nin Muavvizeteyn'in nereden nazil olduğu ile ilgili tespitleri bu konuda güzel bir örnektir: ‘Bu sureler Medeni’dir. Çünkü sebab-i nüzûlünde sihir olayı zikredilmekte ve bu hadise Medine’de vuku bulmuştur.’⁵³ Benzer bir yaklaşımı İnsan suresi 8. ayetin tefsirinde de görmek mümkündür. Etfeyyîş bazı sahabilerin Bedir esirlerine infakta bulunduğunu, bunun üzerine Ensar’ın ‘biz onlarla Allah ve Rasulullah’ın rızası için savaştık, siz ise onlara yardım ediyorsunuz’ diyerek şikâyette bulduklarını nakletmektedir. Bundan sonra da surenin *selsebilâ* fasılasına kadar nâzil olduğunu nakletmektedir. Etfeyyîş: “Sure Mekki’dir, olay ise Medeni’dir,

50) *El-ibratu bi-umûmi'l-lafzi la bi-husûsi's-sebeb*.

51) Muhammed b.Yûsuf Etfeyyîş, *Teysîru't-Tefsîr li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Umman: Vuzâratu't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfeti, 1989, XV.199-202.

52) Bu konuda güzel bir örnek İbn Ömer'in naklettiği Hz. Mersed'in Mekke'ye gönderilmesi ve oradaki Müslümanları gizlice oradan çıkarmasını anlatan rivayettir. Bu rivayete göre Mersed müşrik olan eski sevgilisini görür, kadının evlenme teklifini ise, Hz. Peygamber'e sormadan kabul etmeyeceğini söyleyen Mersed'e Mekke'de eziyet ederler. Bunun üzerine Bakara 221. ya da Nur 3. ayeti nazil olduğu belirtilmektedir.

53) Sâlimî, *Şerhu Musned*, I.41.

bu konuda elimizde sağlam bir delil yok” diyerek rivayeti reddetmektedir.⁵⁴ Son dönem İbâdî müfessirler, sebebi nüzûl rivayetlerini sadece tarihsel anokranizmden dolayı değil farklı dogmatik çağrışımlarından dolayı da reddettikleri görülmektedir. Özellikle bu tür rivayetler İbâdî akaidinin genel ilkeleriyle örtüşmüyorsa, müfessirler baştan bu tür rivayetleri tenkit etmektedirler. Bakara suresi 119. ayeti bu konuda önemli bir örnektir. Ayetle ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber’in, annesi ve babasının ahiretteki durumlarıyla ilgili soru sorduğu, bundan dolayı söz konusu ayetin nazil olduğu zikredilmektedir. Etfeyyîş, ‘doğru olan bu ayetin ehl-i kitap ve diğer müşrikler hakkında indiğidir. Hadislerde Efendimiz’in ebeveyni hakkında zikredilenler ise genelde zayıf rivayetlerdir’ dedikten sonra ihbâri bir ayeti inşâi açıdan şu şekilde değerlendirmektedir: Şayet bir kimse, ilgili hadislerdeki zaaftan dolayı itikadi bir mevzu olan ebeveyn-i Rasûlün konumu hakkında susarsa, (ne olumlu ne de olumsuz bir görüş bildirmese), onun hakkında velâyet ya da berâetina hükmedilmez.⁵⁵

İbâdî müfessirlerin sebab-i nüzûl rivayetleri ile ilgili tasarrufları, yukarıda zikredilenlerle sınırlı değildir. Bazen Arap dili grameri çerçevesinde bazı rivayetleri reddederken⁵⁶ bazen de sebebi nüzûller eşliğinde kelami tartışmalara girerek hasımlarına cevap vermeye çalıştıkları gözlemlenmektedir.⁵⁷ Nadir de olsa bazı ihbâri ayetleri inşâi bağlamda değerlendiren faklı tahlillerle hüküm çıkardıklarına da şahit olunmaktadır. Özellikle son dönem bazı İbâdî ulemasının, sebebi nüzûllerin sıhhati konusunda siyakı öncelediği de dikkatlerden kaçmamaktadır.⁵⁸

4.2. Kur’an Kıssaları, Emsâl ve İsrailiyyat

Kur’an-ı Kerim’in üçte birinden fazlasını oluşturan kıssalar, geçmişten günümüze kadar hemen hemen her tefsir araştırmacısının dikkatini çekmiş ve çekmeye de devam etmektedir. Özellikle modern dönemde, kıssaların tarihsel gerçekliğini küllî bir şekilde reddeden ya da onları tamamen mecaza ve istiareye hamleden küçük bir grubun yanı sıra, kıssaları birer hakikat kabul etmekle birlikte, Kur’an metninin sınırlarını aşan zorlama yorumlara teşebbüs ya da tabii olmayan rasyonelleştirme gayretlerine⁵⁹ tevessül eden bir

54) Etfeyyîş, *Himyân*, (1991), VI.108-9.

55) Etfeyyîş, *Himyân*, (Mektebetü’ş-Şamile), II.11. (Konuyla ilgili geniş değerlendirme için bkz. Mustafa Akça, *Hz. Peygamber’in anne-babasının dini konumu ve Ebeveyn-i Resul risaleleri*, İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005).

56) Maide 55. ayette zikredilen velâyet konusunu Şia’ya karşı cevap olarak kullanmaktadır. (Etfeyyîş, *Teyâsîr*, IV.70-1.

57) Nisâ 31 (Furkan 68-70) büyük günah işleyen kimsenin tövbe ettikten sonra affıyla ilgili Haricilerle giriştikleri polemik bu konuda güzel bir örnektir (Etfeyyîş, *Himyân*, Mektebe Şamile, III.449).

58) Bkz. Süleyman b. Ali b. Amir eş-Şu’aylî, ‘es-Siyâk ve Eseruhu fi’l-Hukmi alâ Esbâbi’n-Nüzûl: Dirâsetun Nazariyyetun ve Tatbikiyyatun’, *Journal of Sharia and Islamic Studies*, Kuveyt Üniversitesi, 90 (2012) 250-51.

59) Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Konya: Kitap Dünyası ts., 368-9; J.M.S. Baljon, *Kuran Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, (Çev.) Şaban Ali Düzgün, Ankara: Fecr Yay. 1994, 53.

hayli müfessir mevcuttur. İki yaklaşım da kıssa ve emsallerin anlaşılmasına sağlıklı bir bakış açısı sunmamaktadır.

İbâdilerin Kur'ân kıssa ve temsillerine yaklaşımı, genel Sünni yaklaşımdan farklı değildir. Özellikle son iki asırda Kur'an kıssaları ve temsilleri üzerinde fazlasıyla duran İbâdi ulemanın, en çok dikkat çektiği husus, kıssaların tarihi gerçekliğinden ziyade tekrarı konusudur. Mesela Şeyh Halîfî: “Bir kıssanın pek çok surede geçmesine bazılarının tekrar dediğini, halbuki bu kimseler o kıssanın geçtiği surelerin içeriğine, gayesine, kıssanın o surelerdeki uslubuna tekrar baksalar, kıssanın tekrardan ne kadar uzak olduğunu görecektir” demektedir.⁶⁰ Halîfî Kur'an kıssalarının kıssacıların anlatımına benzemediğini, bu nedenle aynı kıssanın farklı surelerde nasıl serdedildiğini, hangi meselelerin açılımına nasıl hizmet ettiğini, kıssanın anlatıldığı atmosferle uyumunun iyi anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır.⁶¹ Özetle müellif, her ne kadar bu kıssalar zaman, mekân, şahıs ve toplumlarla mukayyet hadiseler olsa da, aynı kıssanın farklı surelerde anlattığı olayların tarihî, siyâsî, coğrafî, kültürel ve dinî arka planı iyi incelendiği takdirde, zaman-mekan-ilişkili toplum faktörlerini aşarak günümüze bakan yönlerin, mesajların ve derslerin tespitinin imkanına işarette bulunmaktadır. Beyyûd ise, kıssaları tefsir ederken daima irşad yönünü gözönünde bulundurarak, coşkulu bir mevize uslubunu tercih etmekte ve tarihsel detaylar üzerinde fazla durmamaktadır.⁶²

Şaksî ise bu konuyu özel bir başlık altında incelemekte ve genelde savunmacı bir tavır sergileyerek izahlar yapmaya çalışmaktadır. Müellifin konuyla ilgili izahlarının bazılarını şu şekilde özetlemek mümkündür: 1. Hz. Peygamber farklı kabilelere heyetler gönderiyordu. Şayet bu kıssalar tekrar etmeseydi, o insanlara sadece bir Peygamberin kıssası ulaşacaktı, fakat Allah (cc) hepsinin ulaşmasını murad buyurmuştur. 2. Bazen tekrarlarda kelimelerin de aynı şekilde zikredildiği görülür. Bunun sebebi Kur'an'ın Arab diliyle inmesidir ve bu tür cümle ve kelime yapıları kendi dillerinde de vardır. 3. Bazen konunun önemini belirtmek için vurgu yapmak, bazen kolay anlaşılmasını sağlamak için tekrar edilmektedir. 4. Tekrarın bir gayesi de bir kimse Peygamber kıssalarından birini duyduğunda, şayet tekrar etmezse, ondan Cenab-ı Hakk'ın maksadı olan latif manayı anlayamaz. Bu nedenle tıpkı hatiplerin bazı mevizeleri farklı zamanlarda tekrarı gibi Kur'an kıssaları da tekrar edilmektedir.⁶³ Meseller konusunda da benzer yaklaşımı sergileyen İbâdî âlimler, genel olarak bu tür anlatımların sanki okur, hadiseleri gözüyle görüyormuş gibi Kur'an hakikatlerini zihne yaklaştırmak, manaların akılda yerleşmesi için serdedildiğini söylemektedirler. Hûd ve Kindî, nadiren meseller konusunda detaya girmektedir. Etfeyyîş ise, tefsiri *Teyşîr*'de konu hakkında geniş bilgi vermektedir. Halfân

60) Halîfî, *Cevâhir*, III.6; Halfân el-Vâilî, *el-Bu'du el-Hadari li-Tefsiri'l-Kur'an 'inde'l-İbâdiyye*, 233-4.

61) Halîfî, *Cevâhir*, III.6; Halfân el-Vâilî, *el-Bu'du el-Hadari li-Tefsiri'l-Kur'an 'inde'l-İbâdiyye*, 233-4.

62) Bkz. Halfân el-Vâilî, *el-Bu'du el-Hadari li-Tefsiri'l-Kur'an 'inde'l-İbâdiyye*, 239.

63) Şaksî bu maddelerle ilgili örnekler vermektedir. Bkz. Şaksî, *Menhecu't-Talibin*, I.226-9.

el-Vâilî *emsâl* konusunu tefsirlerinde en güzel bir şekilde işleyen müfessirlerin, Beyyûd ve Şeyh Halîfî olduğunu belirtmektedir.⁶⁴

İbâdilerin, Kur'an kıssalarıyla yakından ilişkisi olan *israiliyyata* bakış açısına gelince, tam bir yeknesaklık olmasa da özellikle son dönemde kaleme alınan tefsirlerde ciddi bir ihtiyatın varlığı hissedilmektedir. Sünni meslektaşları gibi çağdaş dönem İbâdî müfessirler, *israiliyyat* konusunda modern bilimin verilerine ve peygamberlerin ismetine önem verip, akidevî bazı meselelerin yorumunda dogmatik sorun oluşturacak rivayetlerden azamî derecede kaçınırken, ayetlerin anlaşılmasında detay gibi de görünse katkı sağlayacak bu tür rivayetleri tamamen yok saymamakta, rivayetleri, sağlam bir mahmil bulup kullananlar da vardır. Selîm el-Âsımî'nin kelimeleriyle ifade edecek olursak, *israiliyyatı* İbâdiler, itikad için değil bir konuda *istişhâd* için kullanmaktadırlar.⁶⁵

Şeyh Halîfî, erken dönem müfessirlerin bu tür rivayetleri kullanmasına müsamaha gösterilebilir, fakat bugün (ilm, fen, Kitap ve sünnetin apaçık verilerine ters düştüğü görülen) haberleri nakletme, İslam dinine vereceği zarardan dolayı kabul edilemez, demektir.⁶⁶ Muhammed Abduh çizgisini kendisine model kabul eden Şeyh Halîfî, konuyla ilgili sık sık memnuniyetsizliğini ifade etmektedir. Başka bir yerde de bu tür haberlerle meşhur olan zevatı zikrederek rivayetlerinde *israiliyyat* kokusu (*râihatu'l-isrâiliyyât*) olduğunu ve çok saygı duyduğu ve *kutbu'l-eimme* kabul ettiği İbâdî müfessir Etfeyyîş'in *Himyân*'daki *israiliyyat* rivayetlerine de çok üzüldüğünü, belirtmektedir.⁶⁷

Şeyh Halîfî ile ortak hassasiyete sahip bir diğer müfessir de Beyyûd'tur. *İsrailiyyat* ile ilgili daha fazla açıklama yapan Beyyûd ise, bu tür rivayetler ehli kitap olan yahudilerden geldiği zannıyla doğru kabul edilerek müslümanların zihinlerini bulandırmıştır ve pek çok tefsir bu hastalığa mübtela olmuştur, demektir. Beyyûd'a göre çare, her tefsir okurunun bu rivayetler konusunda sakınması ve bu fasid ifadeleri ehli ilme havale etmesidir.⁶⁸ Beyyûd, çok sayıdaki rivayeti, *ekâzibu'l-isrâiliyyât*, *el-hurâfât* ve *l-esâtiru'l-isrâiliyyât*, *hiraf bâtil* vb ifadelerle reddetmektedir. Sözelimi Beyyûd, şeytanın cennete yılanın ağzında girmesi,⁶⁹ Hz. Adem'den önce yeryüzünde başka sakinlerin olduğu, bu nedenle Meleklerin ademoğlunun fesad çıkaracağını bildiği ya da 'halife' kelimesinin manası *halifetullah* değil yeryüzünün daha önceki sakinlerinin halifesi anlamına geldiği vb görüşleri çok sert bir dille eleştirmektedir.⁷⁰ Müfessir Beyyûd, Neml suresinde Hz.

64) Halfân el-Vâilî, *el-Bu'du el-Hadari li-Tefsiri'l-Kur'an 'inde'l-İbâdiyye*, 255-6; Halîfî, *Cevâhir*, II.371-2.

65) Selîm b. Said b. Selîm el-Âsımî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde'l-İbâdiyyeti mine'l-Karni'l-Evveli hatta'l-Karni's-Sâdisi'l-Hicrî* (yayınlanmamış doktora tezi), Ürdün: Âl-i Beyt Üniversitesi 1998, 74.

66) Ahmed Halîfî, *Cevâhir*, I.33.

67) Halîfî, *Cevâhir*, I.33, 36.

68) Beyyûd, *Fî Rihâbi'l-Kur'an*, XIV.470.

69) Beyyûd, *Fî Rihâbi'l-Kur'an*, XV.228.

70) Beyyûd, *Fî Rihâbi'l-Kur'an*, XV.210-11.

Süleyman, Belkıs, hüdhüd ve karınca ile ilgili rivayetleri de hem peygamberin ismetine yakışmayan görüşler olması, hem de aslı astarı olmadığı için tenkit etmektedir: ‘bizi bu tür rivayetler ilgilendirmemektedir, Cenab-ı Hak bu kıssayı ibret ve öğüt için zikretmiştir’.⁷¹ Benzer bir yaklaşımı Hz. Musa’yla ilgili kıssalarda da sergileyen Beyyûd ‘bize kıssadan alacağımız ders yeterlidir’ diyerek meseleyi noktalamaktadır.⁷² Bazen de müfessir Beyyûd, bu tür rivayetleri zikretmekte ama asıl gayenin onların ğarabetini, batıl sözler olduğunu göstermeye matuf olduğunu söylemektedir.⁷³ Zaman zaman da Beyyûd’un bu tür rivayetlerdeki bilgileri düzelttiğine şahit olmaktayız. Hz. Yûnus’un bindiği geminin Dicle nehri değil Rum denizi olduğu görüşü bu konuda ilginç bir örnektir.⁷⁴ Nadir de olsa müfessir Beyyûd’un rivayetlerle ilgili açık kapı bıraktığı ve haberin kabul ve reddini okura havale ettiği görülmektedir. Mesela o, Hz. Havva’nın Hz. Adem’in ‘eğer’ kemiğinden yaratıldığı ile ilgili Kitab-ı Mukaddes’te çok fazla bilginin olduğunu, tefsirde konuyla ilgili rivayetlerin doğru ya da yanlış olma ihtimalinin bulunduğunu, bu nedenle okurun meseleyi itikadi boyuta getirmedeği müddetçe kabul ya da kabul etmeme konusunda hür olduğunu, söylemektedir.⁷⁵

Şeyh Etfeyyîş’in *israiliyyat* rivayetlerine yaklaşımı ise oldukça ilginçtir. Mevzu rivayetlere fazlasıyla yer veren müfessir, *israiliyyat* haberleri konusunda son dönem İbâdî müfessirlerin aksine bir hayli cömert davranmıştır. Etfeyyîş’in *israiliyyat* rivayetlerine yaklaşımında bazen eleştiri bazen de küllî bir teslimiyet dikkatleri çekmektedir. Mesela Ka’be’nin kâinat yaratılmadan önceki konumu, inşası vb⁷⁶ ya da Peygamber Efendimiz’in Hz. Zeyneb’le evliliğinin mevzu bahis edildiği Ahzab suresi 37. ayetin tefsiriyle⁷⁷ ilgili oldukça rahat tavır takınırken, Hz. Davut ile Hz. Yûsuf’un kıssalarının geçtiği ayetlerin tefsirinde müfessirimiz ciddi dogmatik endişeler sergilemekte ve peygamberlerin ismeti konusundaki hassasiyetini izhar etmektedir.⁷⁸ Benzer bir yaklaşımı Maide suresi 22. ayetin tefsirinde görmek mümkündür. Müfessir, tefsir kitaplarında anlatılan rivayetlerle ilgili son noktayı şu cümlelerle ortaya koymaktadır: ‘bizim için bu topluluğa, kimseye nasip olmayan güç ve kuvvetin verildiğine inanmak kâfidir. Farklı tefsir kitaplarında anlatılan hurafe ve harikalara dalmanın hiç bir faydası yoktur’.⁷⁹ Müellifimizin kıssalara ilgili tefsirinde sık sık *Arâisu’l-Kur’an* şeklinde isimlendirdiği Sa’lebî’nin (ö. 427/1035)

71) Beyyûd, *Fî Rihâbi’l-Kur’an*, VIII.60-3, 90; XV.123-4.

72) Beyyûd, *Fî Rihâbi’l-Kur’an*, VIII.321.

73) Kehf suresi 18:18. ayetle ilgili yorumlar bu konuda güzel bir örnektir. Beyyûd, *Fî Rihâbi’l-Kur’an*, II.107-9.

74) Beyyûd, XIV. *Fî Rihâbi’l-Kur’an*, 537.

75) Beyyûd, *Fî Rihâbi’l-Kur’an*, XV.219-20.

76) Muhammed Mustafa Derviş, *Menhecû’s-Şeyh Muhammed b. Etfeyyîş Fî Tefsirihi Teysiru’t-Tefsîr*, Ürdün Üniversitesi (Basılmamış Master Tezi) 1994, 112.

77) Etfeyyîş, *Teysîr*, X.263-4.

78) Etfeyyîş, *Himyan*, XIII.24-5; Etfeyyîş, *Teysîr*, VI.110-1, XI.191-2.

79) Etfeyyîş, *Teysîr*, III.63-4.

Arâisu'l-Mecâlis'ini kullanmasıyla irtibatlıdır. Ayrıca tarih ve siyer kaynaklarına da oldukça fazla yer veren müfessirimizin Enfal suresinde Bedir gazvesine beş sayfa ayırması⁸⁰ bu konuda yeterli bir örnek olsa gerektir.

Son dönem müfessirlerin aksine erken dönem İbâdi tefsirde -ki şu an elimizdeki tek tefsir Hûd b. Muhakkem'in tefsiridir- çok ciddi *israiliyyat* karşıtlığına rastlamamaktayız. Mesela, Kur'an kıssalarıyla ilgili açılımları *israiliyyat* haberleriyle zenginleştiren⁸¹ Hûd'un kullandığı tefsir kaynakları arasında Ka'bu'l-Ahbâr (ö. 32/652) ve Kelbî'yi sık sık görmekteyiz. Hûd'un sade bir nakilci değil, bazen yorumlarında tercihlerde de bulunduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.⁸² Konuyla ilgili güzel bir örnek 37:107⁸³ ayetiyle ilgilidir. Hûd, ayette kendisinden bahsedilen kimsenin Hz. İsmail mi yoksa Hz. İshak mı olduğuyla ilgili tahlillerden sonra 'tercihimiz Hz. İsmail'dir,' demektedir. Hûd'un tefsirinde kendilerinden rivayette bulunduğu diğer müfessirler arasında Enes b. Malik (ö. 93/712), İbn Abbas (ö. 68/687), Abdullah b. Mesud (ö. 33/653), Said b. Museyyib (ö. 105/723), Mucahid (ö. 104/722), Kelbi (ö. 146/763), Hasan Basri (ö.110/728), Suddi (ö. 126/744), Ata b. Ebi Rabah (ö. 114/646), Said b. Cübeyr'i (ö. 95/714) bulmaktayız. Bu isimlerden bazıları *israiliyyat* haberlerinin naklinde öncü olmaları nedeniyle Hûd'un tefsirinde bu tür rivayetlerin varlığına şaşılmalıdır.

Kuzey Afrika'da neşet eden Hûd'dan neredeyse 9 asır sonra Umman'da yaşayan müfessir Kindî ise, *israiliyyat* haberlerini genelde *ruviye* ya da *kîle* formülüyle naklederek söz konusu rivayetlere karşı mesafesini göstermeye çalışmaktadır. Bazen rivayetlerin gereksizliğini ifade ederken bazen de nakletmekten kaçınmadığı görülmektedir. Hz. Adem'in meyvesini yediği ağacın cinsi ile ilgili bilgiler ya da *Tâbûtun* içeriğiyle ilgili detaylar bu konudaki örneklerdir.⁸⁴ Öte taraftan 'Levhalarda onun için yazdık...' (A'raf 145) ayetinin yorumuyla ilgili Kindî kısaca şunları söylemektedir: 'Levhalar Tevrat'tır. Bu levhaların özelliklerini ve sayısını ancak Allah bilir'.⁸⁵

İbâdilerin *israiliyyat* rivayetleri hakkındaki görüşlerine son vermeden önce İbâdi tefsirde dikkat çeken önemli bir konuyu burada zikretmekte fayda var. Söz konusu mevzu, bazen Hac suresi 52. ayeti bazen de Necm suresi 19-20. ayetleri bağlamında değerlendirilen Ğaranik hadisesidir. Şeyh Etfeyyîş'in, tasvip etmemesine rağmen en ince detayına kadar anlattığı rivayetle ilgili⁸⁶ yorumları üzerinde durulmaya değerdir. Beyyûd ise,

80) Etfeyyîş, *Teyyîr*, IV.503-508.

81) 11:40 ayetinde Hz. Nuh'un gemisinin 200 zira', genişliğinin ise 600 zira' olduğunu soylemesi gibi..

82) Hûd'un tefsirindeki bazı tercih ifadeleri: *ve haza hakikatu't-tefsir*, *ve kavlu'l-hasen ehabbu ileyye*, *ve haza ehakku't-te'vileyne ve evlahuma bi's-savab*, *ve-huve'l-adlu el-me'huzu bihi*, *ve-haza muvafik li kavli mucahid*, *ve'l-ammetu ale't-tefsiri'l-evvel*, *ve bihi ne'huz ve'l-kavlu indena kavlu ibn Abbas*, *ve haza kavlu'l-amme*, *ve kavlu ibn Abbas a'cebu ileynâ*, *ve kavlu Ebî Ubeyde ve âmmeti min fukahaina*.

83) 37:107 'Oğluna bedel ona büyük bir kurbanlık verdik'.

84) Kindî, *et-Tefsiru'l-Müeyesser*, I.46, 134.

85) Kindî, *et-Tefsiru'l-Müeyesser*, I.451.

86) Etfeyyîş, *Himyân*, VIII.438-9, XIII.38.

Kur'an'ın temel esprisine ters düşen bu rivayeti reddederken hem naklî hem de aklî delilleri kullanmakta, sonra da tıpkı *halku'l-Kur'an* meselesinde olduğu gibi bu tür rivayetleri de İslam'ı içeriden yıkmaya çalışan Ebû Şâkir ed-Deysânî gibi kimselerin ortaya attığını söylemektedir. Hatta Beyyûd, müslüman görünen Fransız ajanı Leon Rush'ın da aynı meslekte Cezayir'de faaliyet gösterdiğini zikretmektedir.⁸⁷

4.3. Tenâsüb

Yukarıda sure ve ayet tertibiyle ilgili İbâdî yaklaşımı özetlemiştik. Bunun tabii bir uzantısı da İbâdîlerin tenasüb konusuna yaklaşımıdır. Her ne kadar konuyla ilgili örneklerle erken dönem İbâdî tefsir'de çok net bir şekilde karşılaşmak da müfessir Kindî'yle⁸⁸ başlayan süreçte, özellikle son dönem İbâdî tefsirde *tenasub* konusuna özen gösterildiği dikkatleri çekmektedir. Münasebetle ilgili en canlı örnekleri Şeyh Etfeyyîş, Beyyûd ve Şeyh Halîlî'nin tefsirlerinde görmekteyiz. Sözelimi, Beyyûd, Kehf suresinin İsra suresinden hemen sonra geldiğini ve bu iki sure arasındaki ilişkinin açık olduğunu belirttikten sonra pek çok ilginç münasebetin varlığına vurgu yapmaktadır.⁸⁹ Beyyûd burada İsra suresinin *tesbih*, Kehf suresinin *tahmid* ile başlamasını ve İsra suresinin *tahmid* ile bitmesini zikretmektedir. Ayrıca Beyyûd sebebi nüzûl rivayetlerinden de istifade ederek bu iki surenin sadece şekil değil içerik açısından da birbirleriyle çok ciddi münasebeti olduğunu söylemekte ve ruh konusu ile birlikte Ashab-ı kehf ve Zü'l-karneyn kıssalarını hatırlatmaktadır. Daha sonra da ayet ayet irtibatları dikkat çeken Beyyûd, İsra suresinin sonundaki (17:105-109) ayetlerde Kur'an'ın bazı vasıflarının zikredildiğini, bu vasıfların ise, Kehf suresinin başında Kur'an hakkında söz konusu edilen ayetlerle çok sıkı bir ilişkisinin olduğunu söylemektedir.⁹⁰ Nadir de olsa kendisinden önce bu konulara değinen fakat gerçek manada münasebeti yakalayamadığına inandığı bazı müfessirleri de eleştirdiğine şahit olmaktayız. Kehf suresi 8. Ayetin⁹¹ tefsiri bu konuda güzel bir örnektir. Pek çok müfessirin hatta kendisine '*imâmu't-tefsir*' ismi verilen Razi'nin (ö. 606/1209), *Tefsiru'l-Kebir* şeklinde nitelenen eserinde tekellüflü izahlara gittiklerini zikretmektedir. Halbuki Beyyûd ayetin diğer ayetlerle münasebetinin gayet basit ve tekellüfe ihtiyaç bırakmadığını izahıyla ortaya koymaktadır.

Etfeyyîş ise Yusuf suresinin Hz. Peygamber'in saçını ağartan Hûd suresinden sonra nazil olmasını, onun Yusuf suresiyle tesellisi şeklinde yorumlamakta hatta '*yukâll*' denilir ki' formülüyle aktardığı bir rivayette cennet ehlinin Meryem ve Yusuf suresiyle neşeleceğini söylemektedir.⁹² Tûr ve Necm sureleri arasındaki irtibatla alakalı ise Etfeyyîş, Necm suresinin Tûr suresinin sonuyla olan ilişkisi üzerinde durmakta ve *necm* kelimesi

87) Beyyûd bu konuyu Hac suresinde işlemektedir. Beyyûd, *Fî Rihâbi'l-Kur'an*, IV.519-21

88) Kindî, *et-Tefsiru'l-Müeysser*, III.128.

89) Beyyûd, *Fî Rihâbi'l-Kur'an*, II.7-8.

90) Beyyûd, *Fî Rihâbi'l-Kur'an*, II.7-15.

91) 18:8 'Ve elbette Biz, yeryüzünün üzerinde ne varsa hepsini kupkuru yapıp dümdüz edeceğiz'.

92) Etfeyyîş, *Teysir*, VI.67.

bağlamında iki sure arasındaki tenasübü değerlendirmektedir.⁹³ İsrâ suresi 9. Ayet⁹⁴ hakkında ise şunları söylemektedir: Cenab-ı Hak bu ayetten önce Hz. Musa ve Tevrat hakkındaki hakikatleri zikrettikten sonra Kur'an'ı bu haber, maslahat ve şeriatlerin hepsine cami ve şamil bir asıl olmakla övmektedir, diyerek ayetler arası tenasübü göstermektedir.⁹⁵ Özetle belirtecek olursak, İbâdi müfessirlerde münasebet konusu ne batılların Kur'an'ı insicamsız bulmalarına karşı bir tepki ne de klasik tefsirin ayet ayet yorum geleneğinde gözden sık sık kaçmasından dolayı bir telafi amelîyesidir. Daha çok sure ve ayet tertibindeki sağlam tevkîfilik anlayışının bir tür yansıması gibidir. Erken dönemin aksine son dönemlerdeki tenasüble ilgili yorumların artışı ise, çağdaş Kur'an okumalarının temel özelliklerinden biriyle örtüşmektedir ki burada İbâdi dışı tefsirlerin de etkisini görmek mümkündür. Bununla birlikte Beyyûd'da da görüldüğü gibi, İbâdi müfessirler pasif bir alıcı değildir; tekellüflü bir münasebet arayışı ile karşılaştıklarında alanın en önemli isimlerini bile eleştirmekten çekinmemişlerdir.

4.4. *Nesh*

İbâdi usûlünde *nesh* meselesi, üzerinde durulmaya değer konulardan biridir. Bunun sebebi İbâdi gelenekte sadece farklı seslerin varlığından dolayı değildir. Bilakis *nesh* konusunun son dönemlerde ciddi bir şekilde tartışılmasından kaynaklanmaktadır. Erken dönemlerden başlayan ve günümüze kadar devam eden çalışmalarda, İbâdi âlimler *nesh* ve *insâ'*ın varlığı, anlam çerçevesi, kelimelerle ilgili farklı kıraatların manaya kattıkları zenginlikler, *neshin* çeşitleri, sünnet Kur'an'ı *nesh* eder mi ya da aksi, mensuh'un temekkünü,⁹⁶ meşhur *seyf* ayeti özelinde *nesh* edilen diğer ayetler, ihbari ayetlerde *neshin* imkânı ya da imkânsızlığı, *nesh* ile irtibatlı olan tahsis, istisna ve beda gibi kavramların manaları, *neshi* kabul edenler ile etmeyenlerin kullandıkları deliller, *neshin* varlığının hikmet ve maslahatları vb konuları tartışmaktadırlar. Özellikle son dönem İbâdilerin *nesh* konusunda satır aralarında sergiledikleri en ilginç yaklaşım ise, meseleyi bir taraftan usûlü fıkıhla irtibatlandırarak doğrudan hermenötik düzeye taşırken diğer taraftan da *neshi* Kur'an'ın mahiyetiyle (*mahlûk* oluşu ve *kelam-i nefsi*'yi nakz etmesi) ilişkilendirerek ontolojik bir seviyede ele almasıdır. Buradan da anlaşılacağı üzere *neshin* imkânı İbâdi âlimler için sadece bir yorum aracı değil aynı zamanda Kur'an'ın varlıkta mahiyetinin tayininde varoluşsal, belirleyici ve etken bir temadır.

Erken dönem İbâdi müfessirlerinden Hüd, *nesh* konusuyla ilgili genel şeyler söylemekte ve Tevbe suresinin 5. ayeti (*seyf ayeti*)⁹⁷ ışığında *nesh* edilen ayetlerden bahsetmek-

93) Etfeyyîş, *Teyyîr*, XII.523.

94) 17:9 'Gerçekten bu Kur'an insanları en doğru yola, en isabetli tutuma yöneltir'.

95) Etfeyyîş, *Teyyîr*, VII.150; Ayrıca bkz. Etfeyyîş, *Teyyîr*, IV.448 (İsrâ, 9), İsrâ 9; Etfeyyîş, *Teyyîr*, X.305 (Ahzâb, 55-6).

96) Temekkünden maksadımız, mensuh hükmün *nesh* edilmeden önce uygulanıp uygulanmadığı meselesidir.

97) 9:5 'O halde Haram aylar çıkınca, öbür müşrikleri nerede bulursanız öldürün, onları yakalayıp esir edin, onların geçebileceği bütün geçitleri tutun....'.

tedir. Özetle belirtecek olursak Hûd, A'lâ suresinin 6-7. ayetlerinde zikredildiği gibi Allah Rasulü'ne bazı ayetlerin 'unutturulduğunu/nussıye' ya da Kur'an'da yer aldıktan sonra bazı ayetlerin *nesh* edildiğini söylemektedir.⁹⁸ Hûd'tan sonra konuyu ele alan ikinci bir müfessir Kindî'dir. O da tefsir usûlünün ana konularından birisi sayılan *nesh* meselesinde,⁹⁹ klasik müfessirleri takip etmekte ve kısaca meseleyi özetlemektedir. *Nesh* konusuyla ilgili gerçek manada tartışmaları Şeyh Etfeyyîş'in tefsirinde görmekteyiz. Bunun dışında, erken ve son dönem İbâdî âlimlerin tefsir dışı bazı eserlerinde *nesh*le ilgili tefsirlerde geçen izahlardan daha geniş tahlillere de rastlamaktayız. Bu nedenle konuyu sadece tefsir özelinde değil, genel İbâdî literatürü çerçevesinde ele almakta fayda vardır. Burada hatırlatılması gereken bir nokta da İbâdîlerin *nesh* konusu hakkındaki tutumlarında temel bir benzerlik dikkati çekse de teferruata inildiğinde kayda değer nüansların varlığıdır.

Yukarıda Hûd ve Kindî'de görüldüğü gibi İbâdîlere göre, her ne kadar Kur'an'da asıl olan gayri mensuh ayetlerin kahir çoğunluğu ise de, prensipte *nesh*in imkânını kabul etmektedirler. Hatta pek çok İbâdî tefsir ve kitabiyatta *nesh*i kabul etmeyen grupların kimliği ve red sebepleri ile ilgili bilgileri bulmak mümkündür.¹⁰⁰ Bilindiği üzere (2:106), (16:101) ve (13:39)¹⁰¹ ayetleri *nesh* konusunda en önemli delillerdir. Ayrıca sünnetten de konuyla ilgili çok sayıda delil getiren İbâdîlerin, zaman zaman diğer kaynaklarda rastlanılmayan rivayetler de zikrettikleri görülmektedir.¹⁰² *Nesh*'in *izâle*, *ifnâ*, *istinsâh*, *tahvîl*, *nakl*, *te'hîr*, *tebdîl*, *istihfaz* gibi manalara geldiğini¹⁰³ belirten İbâdî âlimler Bakara suresinde geçen (2:106) *nensah* ve *nunsihâ* ifadelerinin farklı okunuşları (kıraatları) hakkında da geniş bilgi vermektedir. Söz gelimi Vercilânî, *nensah* ve *nunsiha* ifadelerini tıpkı

98) Hûd, *Tefsiru Kitabillahi'l-Aziz*, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî 1990, I.131.

99) Kindî, *et-Tefsîru'l-Müeyesser*, I.74, 130, 230.

100) Vercilânî, Yahudiler ile tâbîinin büyüklerinden kabul edilen Ubeyd b. Umeyr'in mezhebinden olanların *nesh*i kabul etmediklerini zikretmektedir (Vercilânî, *el-Adlu ve'l-İnsâfu*, I.162). Etfeyyîş ise, Yahudi gruplar içerisinde Şemûniyye (*nesh*in aklen ve fiilen caiz olmadığını), Attâbiyye (aklen caiz fakat vuku bulmadığını), İseviyye (caiz), Ebû Muslim el-İsfehânî *nesh*i reddediyor ama tahsis kelimesini kullanıyor, bazı muvahhidler de *nesh*in varlığını reddediyor, Rafiziler ise *bedâ* ile karıştırıyor, demektedir (Etfeyyîş, *Himyân*, II.254).

101) 2:106 'Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?'. 16:101 'Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber'e, "Sen ancak uyduruyorsun" derler. Hayır, onların çoğu bilmezler.' 13:39 'Allah dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap (Levh-i Mahfûz) O'nun yanındadır.'

102) *Müsnedi er-Rebî' b. Habib*'de geçen İbn Abbas rivayeti bu konuda güzel bir örnektir: 'Adamın birisi Hz. Peygamber'e sordu: Kur'an nasıl *nesh* edilir? Bunun üzerine Hz. Peygamber de şöyle buyurdu: Ehli Kur'an'ın gitmesiyle...' (Şaksî, *Menhecû't-Tâlibîn*, I.256). Ayrıca Ahzâb suresinin önceden Bakara suresine eşit uzunlukta olduğu, emzirme ile ilgili rivayetler, recm ve ademoğlunun vadi dolusu altını olsa bir diğer vadi ister ayeti ile ilgili rivayetler örnek olarak zikredilmektedir. (Vercilânî, *el-Adlu ve'l-İnsâfu*, I.169, Etfeyyîş, *Teysîr*, I.214-5)

103) Şaksî, *Menhecû't-Talibin*, I.255; Etfeyyîş, *Himyân*, II.222-3.

ashabın çoğunluğu gibi okuyanların yanısıra bazıları da Ubeyd b. Umeyr (ö.73/692) gibi *nensâha* şeklinde okumaktadır, demektir. Hatta Vercilânî, Ubeyy b. Ka'b (ö.29/649) ve Abdullah b. Mes'ud'un (ö.32/652) da kelimeyi *nunsikeha* (sana unuttururuz) şeklinde okuduklarını zikretmektedir.¹⁰⁴ Etfeyyîş ise, İbn Âmir kıraatından başlayarak çok farklı okuyuşları (Ebû Amr, Ubeyy, İbn Mes'ud, İbn Abbas) ve bu okuyuşlarla birlikte gelen mana zenginliklerini teker teker zikretmektedir.¹⁰⁵ Bunlar arasında *tunsaḥ*, *unsaḥ*, *nunsikeha*, *nunsikumûhâ*, *nunessihâ*, *nensihâ* vb. zikredilebilir. Etfeyyîş, İbn Abbas'tan nakledilen bir tefsiri kıraatta ise *nuehhirûhâ* şeklinde okunduğunu, bunun ise 'kalplerden giderilmesi' manasına geldiğini söylemektedir.¹⁰⁶

Neshin çeşitleri konusunda da genel görüşü benimseyen İbâdiler, farklı ifadeler kullansalar da aslında aynı şeyi söylemektedirler. Kısaca belirtecek olursak *nesh* ancak Hz. Peygamber'in vefatından önce gerçekleşmekte ve hükmü ve lafzı/tilaveti mensuh, lafzı mensuh hükmü baki¹⁰⁷ ya da hükmü mensuh tilaveti baki ayetler mevcuttur. *Neshin* farklı kısımları ile ilgili misallerde genelde *ulûmu'l-kur'an* ve usûl-ü tefsir kitaplarında verilen örneklerle uyum içerisindedir.¹⁰⁸ Burada bir konuya dikkatleri çekmekte fayda

104) Vercilânî, *el-Adlu ve'l-İnsâfu*, I.168.

105) Etfeyyîş, *Himyân*, II.224-5.

106) Etfeyyîş, *Himyân*, II.225.

107) Bazı İbâdî âlimleri bu konuda tek örneğin recm ayeti olduğunu söylemektedir. Yalnız recm ayetinin zikredildiği rivayetle ilgili yorumlarda, klasik dönem İbâdî âlimler ile modern dönem âlimlerin yaklaşımı arasında farklılık vardır. Klasik dönem âlimleri rivayetle ilgili eleştirel bir değerlendirmede bulunmazken çağdaş dönemde rivayet ciddi tahlile tabi tutulmuştur. Müfessir Etfeyyîş bu konuda geniş izahlar yapanlardan birisidir. Çoğunluğu Sünni ulemadan gelen nakillerde Hz. Ömer'in niçin söz konusu ayeti Kur'an'a dâhil etmediği, rivayetin haber-i âhâd olduğu bu nedenle hüküm sabit fakat söz konusu ayetin Kur'an ayeti olamayacağı, ya da Suyuti'den nakille Kur'an'a dahil edilmemesinin sebebini, söz konusu ayetin ifadelerinin ağırlığından ötürü Cenab-ı Hakk'ın ümmete bir lutf olarak setretmeyi murad ettiği vb. izahlar yapmaktadır. (Etfeyyîş, *Himyân*, II.237-9). Muhakkik Halîlî ise kendisine yöneltilen soru üzerine *ve's-şeyhu ve's-şayhatu izâ zeniyâ f'ercumûhumâ elbette innallâhe azîzun hakîm* ifadesinin Kur'an'a uygun olmadığını, recm ile ilgili konunun *nesh* konusu içinde değil, *insâ* konusunun çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği, bu nedenle lafzının unutturulduğunu dolayısıyla da bu lafızları bilmenin bir yolunun bulunmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir (Halîlî, *Ecvibetu'l-Muhakkik*, I.364-5). İlginçtir ki Şeyh Etfeyyîş, recm ayetinin Kur'an son şeklini almadan önce Ahzâb suresinde olduğunu, 'ademoğlunun bir vadi malı olsa ikincisini ister' ayetinin (rivayetinin) de Beyyine suresinde geçtiğini nakletmektedir (Etfeyyîş, *Teyisîr*, I.214-5).

108) Hükmü *mensûh* metni baki ayetlerle ilgili misallere *fe-eynemâ tuvellû fe-semme vechullâh* ayetini *fe-velli vecheke şatra'l-mescidi'l-harâm* ayeti, ebeveyn ve akrabaya vasiyet ayetini (2:180) miras ayetleri, *necvâ* ayetini de (58:12) sonraki ayetlerin *neshi* zikredilebilir. (Vercilânî, *el-Adlu ve'l-İnsâfu*, I.168. Etfeyyîş, II. *Himyân*, 230-1. Şaksî, *Menhecû'r-Tâlibîn*, I.268). Câbir b. Zeyd ise bu ayetin *mensûh* olmadığı kanaatindedir (Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Müessesetu'r-Risale 2000, III.387). Metni *mensuh* hükmü baki ayetlerle ilgili ise meşhur recim ayeti ile 'Ademoğluna bir vadi dolusu mal versen ikincisini ister, ikincisini versen üçüncüsünü ister' ayetiyle ilgili rivayetler zikredilmektedir. Metni ve hükmü konusunda ise genelde daha önce

vardır, özellikle son dönem İbâdî âlimleri klasik dönem *nâsih-mensûh* literatürlerinin meseleyi abarttığı kanaatindedirler. Sadece bu literatür de değil, mesela Şeyh Etfeyyîş bazı Bağdatlı alimlerle bizim doğudaki (Basra ve Umman'daki İbâdîleri kastediyor) bazı ashabımız *neshi* çoğalttı diyerek kendi mezhebindeki insanları da eleştirmektedir.¹⁰⁹ Bu nedenle Şeyh Etfeyyîş klasik dönemde *mensûh* denen pek çok ayeti (ki bunların büyük bir miktarını meşhur seyf ayeti *neshetmektedir*)¹¹⁰ teker teker ele almakta ve *mensûh* olduklarını göstermeye çalışmaktadır. Her ne kadar bu konuda Etfeyyîş'in temel kaynakları Zerkeşi ve Suyuti de olsa, İmam Gazâlî'den Âmidî'ye kadar farklı âlimlerin de görüşlerine başvurduğu görülmektedir. Şaksî ise *el-vâsiyyetu li'l-vâlideyni ve'l-akrabîn*¹¹¹ ayetinin *neshi*yle ilgili ihtiyatı *Allâh-u a'lem* ifadesinden sonra şunları söylemektedir: Benim görüşüm bu ayetin *mensûh* olmadığıdır. Hz. Peygamber'in kavli olan *lâ vâsiyyete li-vârisin* hadisi ayetin hükmünü beyan için gelmiştir. Çünkü varisi olmayan birisinin vasiyeti caiz, hatta vaciptir.¹¹²

Etfeyyîş'in konuyla ilgili bir başka tasnifinde ise, Kur'an'ın Kur'an'la *neshinin* hakiki anlamdaki *nesh*, Kur'an'ın önceki kitapları ya da uygulamaları *neshini* ise mecâzî anlamda *nesh* kabul etmesidir.¹¹³ Bu son konu bizi Kur'an'ın Kur'an dışı bir kaynakla *neshi* konusuna getirmektedir. İbâdî eserlerde oldukça canlı tartışılan bu konuda genel görüş Kur'an'ın Kur'an'la, mutevâtir ya da müstefiz hadisle¹¹⁴; hadisin Kur'an'la, hadisin hadisle (mutevatir âhâd'ı, âhâd da mutevatiri) *neshedileceği* istikamettedir.¹¹⁵ Bu

uzun olduğu söylenen bazı sureler, Bi'ri Ma'üne şehitleri için okunan kunut duaları ile sahabenin *müsebbehât* (*sebbaha* şeklinde başlayan sureler) gibi bir sure okuyorduk, unutturulduk dedikleri rivayetler kaydedilmektedir. Ayrıca Etfeyyîş, İmam-ı Beğâvi'den nakille sahabeler bir sureyi hatırlayamadığını Hz. Peygamber'e sorduklarında, O da (sas) surenin *nesh* edildiğini buyurdu, örneğini vermektedir (Etfeyyîş, *Himyân*, II.233).

109) Etfeyyîş, *Himyân*, II.229.

110) Seyf ayetinin bu kadar çok ayet *neshetmediğini* söyleyen Etfeyyîş, insanların *istisnâ* ya da *tahsîsi* *nesh* ile karıştırarak bu ayetin çok sayıda diğer ayeti *neshettiği* zannına kapıldıklarını belirtmektedir (Etfeyyîş, *Himyân*, II.224-32).

111) 2:180 'Sizden birinize ölüm gelip çatığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı'.

112) Şaksî *Menhecû't-Tâlibîn*, I.268; Etfeyyîş de 'bazıları bu ayetin hadisle, bazıları ise icma ile *neshedildiğini* söyleseler de bana göre bu ayet mensuh değildir', demektedir. Ayrıca Etfeyyîş, *mefhûmu'l-muvâfakat* ve kıyas ile *nesh* konusunda da geniş bilgi vermektedir. (Etfeyyîş, *Himyân*, II.245-258).

113) Etfeyyîş, *Himyân*, XI.226-228.

114) Müstefiz hadis sıhhat açısından mutevatirden aşağıda fakat âhâd haberden de yukarıdaki rivayetlerdir (Vercilânî, *el-Adlu ve'l-İnsâfu*, I.171).

115) Vercilânî, *el-Adlu ve'l-İnsâfu*, I.168. Vercilânî sünnetin Kur'an'ı ve Kur'an'ın sünneti *neshi* konusunda Ebû Hanife ashabının ekserisinin cevaz verdiğini kaydetmektedir. Konuyla ilgili de Aşure orucunun Ramazan orucuyla ya da kiblenin Mescidi Aksa'dan Ka'be'ye çevrilmesini Kur'an'ın sünneti *neshi*, sünnetin Kur'an'ı *neshine* de *lâ vâsiyyete li-vârisin* hadisini zikretmektedir (Ver-

nedenle merhum M.H. ez-Zehabi'nin iddia ettiği 'İbâdîler sünnet'in Kur'an'ı neshettiğine inanmazlar' görüşü gerçeği pek yansıtmamaktadır.¹¹⁶ Pek çok İbâdî âlimin gündeme getirdiği bu tartışmanın önemli bir nedeni Bakara suresinde geçen 'daha hayırlısını ya da mislini getiririz' ayetidir. İbâdî âlimler, burada geçen ifadelere takılarak Kur'an'ı sadece Kur'an neshedebilir düşüncesini tercih eden bazı kimseleri eleştirmektedirler: Kur'an'ın i'câzı var sünnetin yok, ayette daha hayırlı ya da misli diyor, sünnet Kur'an'dan daha hayırlı ya da misli olamaz. Sünnet mübeyyin olduğu halde nasıl açıkladığı Kitab'ı ya da Kitab kendisini açıklayanı neshedebilir.¹¹⁷ İbâdîlerin bu konuda cevapları birbirine benzemektedir. Özellikle *ve-mâ yantiku ani'l-hevâ* (53:3) ve *ve-mâ âtâkumu'r-rasûlu fe-huzû* (59:7) ayetleri delil olarak getirilmekte ya da bazı linguistik ya da rasyonel açılımlarla izah edilmektedir. Mesela sünnetin 'tebyin' yönünü 'tebliğ' olarak yorumlayanlar olduğu gibi buradaki üstünlüğü lafızdaki bir üstünlük değil mana ya da hükümdeki bir üstünlük olarak değerlendirmektedirler.¹¹⁸ Bazıları ise sünnet Kur'an'ı beyan ve tahsis edebiliyorsa pekâlâ *nesh* de edebilir, diyerek tartışmaya son noktayı koymaktadır. 'Daha hayırlı' ifadesini ise kolaylık, fayda, sevap şeklinde yorumlayarak zatında bir üstünlükten bahsedilmediğine dikkat çekilmektedir.¹¹⁹

Etfeyyîş, tefsir usulünün netameli alanı olan *nesh* konusunda ise, pek çok usûl meselesinde olduğu gibi Suyuti'yi tekrarlamaktadır. *Nâsîh ve mensûh*, çeşitleri, *bedâ, tahsis* ve *insâ* ile olan ilişkisi, Sünnetin Kur'an'ı *neshi*¹²⁰ vb. çok sayıda konu hakkında bilgi

cilânî, *el-Adlu ve'l-İnsâfu*, I.171). İbâdî âlimlerin *hayr* ve *misl* kelimeleri bağlamında üzerinde durduğu bir diğer konu da *nesh* ve mensuhun derecesidir. Bazen kıblede olduğu gibi eşit (*misl*), bazen Aşurenin Ramazan orucuyla *neshi* gibi daha çok sevap almak için *eskal* (*hayr*) olur, bazen de bir yıl iddet beklemenin yerine dört ay on gün beklemede olduğu gibi *ehaff* (hafif) olur. (Etfeyyîş, *Himyân*, II.240-1).

116) Muhammed Huseyin el-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrun*, Kahire 1976, II.313; Şaksî, ashabımızın çoğunluğu Kur'an'ın sünneti neshedeceğini kabul eder, fakat bazı ashabımızın sünnetle Kur'an'ın neshedilmeyeceğini söylediğine rastladım, şayet varsa muhtemelen bunlar bazı Basralı kimselerin yoluna gidenlerden başkası değildir. (Şaksî, *Menhecû't-Tâlibîn*, I.271). Hatta Etfeyyîş çok teferruatlı bir şekilde bir nassın Kur'an'a ya da sünnete dayanan kıyasla *neshi* konusunu bile tartışmıştır. Kıyasın zannî, nassın kat'î olması ya da celf ve hafî kıyasın arasında *nesh* açısından bir fark var mıdır yok mudur vb. pek çok konuyu işlemiştir. (Etfeyyîş, *Himyân*, II.245-50).

117) Vercilânî, *el-Adlu ve'l-İnsâfu*, I.172, Şaksî, *Menhecû't-Tâlibîn*, I.267, Etfeyyîş, *Himyân*, II.241-4.

118) Etfeyyîş, *Himyân*, II.242-3.

119) Etfeyyîş, Kur'an'ın mahluk olduğunu, bu nedenle tıpkı mahluk peygamberlerin bazılarının bazılarına tafdili olduğu gibi ayetler arasında da bir tafdil olabilir, demektedir:

وأجاز بعضهم التفاضل بين الآيات والسور من غير اعتقاد نقص أو ذم ، وهو عندي غير بعيد لأن القرآن مخلوق كسائر ما خلق الله ، كما فضل بعض الرسل على بعض (Etfeyyîş, *Himyân*, Mektebetu's-Şamile I.470).

120) M.H. ez-Zehabî'nin iddia ettiği 'İbâdîler sünnet'in Kur'an'ı neshettiğine inanmazlar' (ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrun*, II.313) düşüncesi gerçeği pek yansıtmamaktadır. Etfeyyîş'in sünnet ve selefi salihinin uygulamalarına verdiği önemi mut'a ile ilgili yaklaşımlarında da çok net bir şekilde görmek mümkündür (Bkz. Etfeyyîş, *Himyân*, II.212, *Tefsîr*, II.301-303).

vermektedir. *Neshle* ilgili Etfeyyîş'in ilginç bir çıkarımı da Kur'an'da *neshin* varlığını Kur'an'ın mahluk oluşunun önemli bir delili olarak görmesidir.¹²¹ *Himyan*'da konuyu enine boyunu ele alan Etfeyyîş, Bakillâni (ö.402/1013), Gazzali (ö.505/1111), Ebu Bekr ibn el-Arabi (ö.543/1148), Taftazani (ö.791/1390) ve Suyuti'ye (ö.911/1505) referanslarda bulunarak, kılıç (seyf) ayetinin *nesh* ettiği ayetlerle ilgili tahlillerde bulunmaktadır. Pek çok örneğin yer aldığı kısımda müfessir recm konusunu da ele almaktadır.¹²²

Nesh bağlamında İbâdî âlimlerin üzerinde durduğu bir diğer mesele de haberlerde *nesh* olur mu meselesidir. Vercilânî *nesh* emir ve nehiy gibi aslen inşâî ayetlerde olur, fakat sevabın ya da ikabın vücubunu dile getiren haberlerde de *nesh* olabilir demektedir. Bununla birlikte *marifetullah*, *mubahlık*, *mendubluk*, ve akli emirlerde *nesh* olamayacağını belirtmektedir.¹²³ Şakıî daha net bir tavır sergileyerek hiç bir haberde *nesh* olamayacağını ifade etmektedir. Etfeyyîş ise, bazıları ihbarda *nesh* olur diyenleri *bedâ* endişesinden dolayı tekfir ettiğini, fakat kendisinin de emir ya da nehiy manası olan ihbarda *nesh* olabileceğini düşündüğünü belirtmektedir.¹²⁴ Geniş bir şekilde ele aldığı bu konuya daha çok usûl-ü fikh açısından yaklaşmakta ve şayet ihbârî hüküm değiştiğinde yalan imâ etmeyecekse, söz konusu ihbârî hükmü belirten ayetin lafzı değil ama hükmünün *nesh* edilebileceğini kaydetmektedir. Hatta Beydavi'den (ö.685/1286) yaptığı nakille gelecekte değişme imkânı olan haberin medlülünün *nesh* edilebileceğini zikretmektedir.¹²⁵ Özellikle erken dönemden günümüze kadar sürdürülen bu tartışmayı İbâdîlerin iman-amel anlayışının Kur'an'a bir yansıması olarak görebiliriz. Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın tamamını inşâî okuma eğiliminin bir tezahürü gibi değerlendirmek mümkündür. Benzer bir yansımayı temekkün konusunda da müşahade etmekteyiz. Özetle *temekkün/imtisâl* (*cevâzu'n-nesh kable'l-imitisâl*), *neshin* imkânını *mensûhun* uygulama sahasına girmeden vukuuyla ilgilidir. Vercilânî ve Etfeyyîş'in konu hakkında verdikleri misaller¹²⁶ ihbâr olmasına rağmen *nesh* meselesini gündeme getirmişlerdir.

121) Etfeyyîş, *Himyan*, I.232, 447-8; Etfeyyîş, *Teyzir*, I.151; Etfeyyîş ayrıca *i'câz* nosyonunun hâdis varlıklarda olacağını söyleyerek kadimde olamayacağına dikkat çekmekte ve Kur'an'ın mahluk olduğunu *i'caz*'la da irtibatlandırmaktadır (Bkz. Derviş, *Menhecû's-Şeyh Muhammed b. Yûsuf Etfeyyîş*, 151).

122) Hatta konuyu daha da açmak adına İmam-ı Busîri'den (ö.695/1296) şiiir nakletmekte ve farklı kıratlara yer vermektedir (Etfeyyîş, *Himyan*, II.226).

123) Vercilânî, *el-Adlu ve'l-İnsâfu*, I.163-5.

124) Etfeyyîş, *Himyan*, II.233.

125) Etfeyyîş, *Himyan*, II.253.

126) Vercilânî, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme emrinin uygulamaya konmadan (Cenab-ı Hak tarafından gönderilen koç vasıtasıyla) *nesh* edildiğini misal olarak verirken (Vercilânî, *el-Adlu ve'l-İnsâfu*, I.166), Etfeyyîş ise, bu ayet ve Mirac'ta namazın 50 vakitten 5 vakitle sınırlanmasının yanısıra ilginç bir anekdot zikretmektedir: 'Hz. İbrahim sünnet olmakla emrolununca hemen sünnet olur fakat uzun süre acı çeker. Acısını Cenab-ı Hak'a arz edince Hz. Allah (cc) ona 'Ey İbrahim, sünnet olacağın aleti söylememi beklemeyen niçin aceleyle sünnet oldun' der. Hz. İbrahimde 'Ya Rabbi, Senin emirine âmâde olduğumdan dolayı/imitisâlen li-emrike yâ rabb' der. (Etfeyyîş, *Himyan*, Mektebetü's-Şamile, I.473).

Nesh konusunu sonuçlandırmadan önemli bir dinamiğe de dikkat çekmekte fayda vardır. Vercilânî'de açıkça gördüğümüz¹²⁷ ve Şeyh Etfeyyîş tarafından daha da geliştirilen *maslahatu'l-ibâd* konusudur.¹²⁸ Zaman zaman İbâdî âlimler insanlık tarihinin tekâmülüne de vurgu yaparak *neshin* kaçınılmazlığına dikkat çekmektedir. Her ne kadar modern tarihselci hermenötiğin geliştirdiği bir yaklaşımı benimsemeseler de *neshin* varlığı özel manada İslami, genel manada da en kâmil din olan İslam'ın önceki dinlerle olan münasebetini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle İbâdî âlimler sık sık tikel ayetler üzerinde nesih olgusuyla ilgili yaşanan problemleri müfessirlerin sözünden çok tarihi verilere havale ederek üstesinden gelineceğini tavsiye etmektedirler.¹²⁹

4.5. Muhkem ve Müteşabih

Kur'an hermenötiğinin temel sacayaklarından birisi de *muhkem-müteşabih* meselesidir. İbâdî tefsir ve usûlünün de en belirleyici dinamiğinin bu konu olduğunu söylemek mübalağa olmasa gerekir. İbâdî teolojideki tenzih anlayışının temellendirilmesinde çok önemli bir role sahip olan müteşabih konusu İbâdî tevîlin ana damarını oluşturmaktadır. Bu nedenle *muhkem* ve *müteşabih* ile ilgili erken dönemlerden başlayıp günümüze kadar gelen İbâdî kitabiyatta hem müstakil eserlerde hem de her türlü disiplin hakkında eser veren çalışmalarda bu konu hakkında bilgi bulmak mümkündür. Mesela İmam Suyuti, Câbir b. Zeyd'den *muhkem* ve *müteşabihatla* ilgili rivayetler nakletmektedir.¹³⁰ Müfessir Hûd, İbn Bereke ve Vercilânî konuyla ilgili muhtasar bilgiler sunmaktadır. Son dönem İbâdî uleması ise bu meseleyi detaylı ve sistematik bir şekilde ele almaktadır.

İlgili ayetlere bakıldığında Kur'an bir taraftan kendisinin *muhkem*¹³¹ olduğunu belirtirken diğer taraftan da *müteşabih*¹³² olduğunu söylemektedir. Âl-i İmran suresinin (3:7) ayetinde ise "Bu muazzam kitabı sana indiren O'dur. O'nun ayetlerinin bir kısmı *muhkem* olup bunlar kitabın esasıdır. Âyetlerin bir kısmı ise *müteşabihtir*. Kalplerinde eğrilik olanlar sırf fitne çıkarmak, insanları saptırmak ve kendi arzularına göre yorumlamak için *müteşabih* kısmına tutunup onlarla uğraşır dururlar. Halbuki onların hakikatini, gerçek

127) Vercilânî, *el-Adlu ve'l-İnsâfu*, 162.

128) Etfeyyîş, *Himyân*, II.238.

129) Vercilânî, *el-Adlu ve'l-İnsâfu*, I.176, Etfeyyîş, *Himyân*, II.257.

130) Eş-Şeybanî, *el-İntacu'l-İbâdî fî İlmî't-Tefsir-III*, 4. Ayrıca Ca'id b. Hamîs el-Harûsî'nin (ö.1237h.) *Mekâlidu't-Tenzil fî Tefsiri'l-Fatiha* ve *Tefsiru Ayati'l-Müteşâbihe* ile Şeyh Ebû İshak Etfeyyîş'in (ö.1385) *Te'vilu'l-Müteşâbih*'i zikredilebilir. (Eş-Şeybanî, *el-İntacu'l-İbâdî fî İlmî't-Tefsir-XIV*, 1-2).

131) 11:1 "Elif, Lam, Ra. Bu öyle bir kitaptır ki ayetleri en kesin delillerle desteklenmiş (*muhkem*), sonra da güzelce açıklanmış, tam hüküm ve hikmet sahibi, her şeyden haberdar olan (Hakîm ve Habîr) tarafından gönderilmiştir".

132) 39:23 "Allah sözlerin en güzelini indirmiştir. Allah'ın vahiy yolu ile gönderdiği bu söz, her tarafı birbirini tutan, benzeyen (*müteşabih*), gerçekleri, farklı üsluplarla tekrar tekrar beyan eden bir kitaptır. Rab'lerini tazim edenlerin derileri onu okuyup dinlerken ürperti duyar. Sonra derileri ve kalpleri Allah'ı anmakla ısınıp yumuşar, sükûnet bulur...".

yorumunu Allah'tan başkası bilemez. İlimde ileri gidenler: 'Biz ona olduğu gibi inandık. Hepsi de Rabbimizin katından gelmiştir' derler. Bunları ancak tam akıl sahipleri düşüncü anlar." buyrulurak Kur'an'da hem *muhkemat* hem de *müteşabihatın* varlığına vurgu yapılmıştır. Âl-i İmran suresindeki ayetle ilgili erken dönem İbâdi alimleri muhtemel tartışmaları özetlemekte ve fazla detaya girmedikleri gözlemlenmektedir. Sözgelimi Hûd b. Muhakkem, çoğunluğu Kelbî ve İbn Abbas'a dayanan rivayetler eşliğinde *muhkem* ve *müteşabihin* hangi anlamlara geldiğini nakletmekle yetinmektedir.¹³³ Vercilânî ise daha kategorik bir yaklaşım sergileyerek bu ihtilaflı konuda dört görüş olduğunu hatırlatmakta ve onları ele almaktadır. Kısaca belirtilecek olursa; i. *huruf-u mukattaalar müteşabih*,¹³⁴ ihbârî ve içinde emir-nehî olan ayetler *muhkemdir*, ii. *Muhkem zâhir* nasslar, *müteşabih* ise bazı zamir ve kinayelerdir ki farklı manalara ihtimali vardır, iii. *Muhkem* açık emir ve nehy olan ayetlerdir, bunun dışındakiler *müteşabih*dir, iv. Kur'an'ın hepsi *muhkem* ve hepsi *müteşabih* diyenlerin görüşüdür.¹³⁵ İlginçtir ki Vercilânî konuyu zahir-batın ilişkisi başlığında ele almakta ve yaklaşık on sayfalık değerlendirmesinde bâtını yorumlarda bazı grupların (Hıristiyan, Şiiiler ve bazı sufilerin) sergiledikleri aşırıkları örnekledirerek eleştirmektedir.¹³⁶ Özetle müellif, dolaylı bir şekilde *müteşabihin* ince bir mesele olduğunu, tam anlaşılması ya da hak ettiği değerin gösterilmemesi neticesinde *mezelle-i akdâma* (ayakların kaydı) yol açacağını ima etmektedir.¹³⁷

İbni Bereke ise *muhkem-müteşabih* ayırımına bir tevil dinamiği olarak yaklaşmaktadır. Her ne kadar geniş işlemese de konuyla ilgili meşhur eseri *Cami*'inde müstakil bir bölüm ayırmıştır. İlginçtir ki *muhkemi* farklı vechelere ihtimali olmayan ve zahirinden manası anlaşılan ayetler dedikten sonra İhlas (112:3-4), Şura 11, Zariyet 56 ve Nisa 23. ayetlerini

133) Hûd b. Muhakkem, Âl-i İmran 7. ayetle ilgili, bazıları burada *muhkem*in kendisiyle amel edilen ve haramı helali bildiren nasih ayetler olduğunu, *müteşabihin* ise kendisiyle amel edilmeyen fakat sadece iman edilen ayetler olduğunu söylemektedir, kaydını düşüktükten sonra Kelbî'nin tefsirine atıfta bulunmaktadır: 'Bu ayetler sure başlarındaki *huruf-u mukatta'alardır*'. İbn Abbas'tan gelen rivayete göre ise bu ayet takdim ve tehir, amm ve hass gibi konularla ilgilidir, demektedir.

134) Muhakkik Halîfî sure başlarındaki bu harflerin tevili adı altında sorulan bir soruya cevaben şunları söylemektedir: 'Müfessirler bu harflerin tefsirinde ihtilaf etmiştir, bazıları sure ismi demekte, bazıları ise Allah'ın isimlerinden biri olarak kabul etmektedir. Mesela *Ha*, *Hakîm*, *Mim* ise *Mecîd* demektir. Devamlı *kile* formülüyle verdiği açıklamalarında Halîfî bu harflerle Cenab-ı Hakk'ın Kendi isim ve sıfatlarına delalet eden bazı isimlere yemin ettiğini (mesela *Kâf* demek *Kâfî*, *Hâ* demek *Hâdî* anlamına gelmektedir), tehdidi babından bir mucize olarak Peygamberimize verildiğini ya da Arap alfabesinin yarısını içeren bu harflerin her birisinin *isti'la*, *kalkale*, *mehmuse* vb harf gruplarına işaret ettiğini kaydetmektedir. Açıklamasının sonunda ise muhakkik Halîfî, eski dini gruplardan harflerin sırrıyla ilgilenen kimselere karşı bu harflerle Kur'an'ın bir meydan okuyuşudur, demektedir (Halîfî, *Ecvibetu'l-Muhakkik*, I.362-3).

135) Vercilânî, *el-Adlu ve'l-İnsâfu*, I.98-100.

136) Vercilânî, *el-Adlu ve'l-İnsâfu*, I.101-111.

137) Şeyh Ahmed Halîfî ise *ummu'l-kitab* ifadesini tefsir ederken *melikatu'l-akdâm* ve *mezelletu'l-ef-hâm* ifadelerini kullanmaktadır. Görüldüğü gibi İbâdi teolojide meselenin sadece bir yorum konusu olmadığını, bilakis bir iman meselesi olduğunu bundan daha güzel bir şekilde ifade etmektedir.

muhkeme örnek olarak zikretmektedir. Ahkam ifade eden son ayetin dışındakiler tamamen tenzih konusuyla ilgilidir. *Müteşabih* ise zahiri teviliyle anlaşılmayan ve *muhkem*in ışığında anlaşılabilir ayetlerdir demektir. Misal olarak da Zümer, 56, Kamer 14, Sad 75, Yasin 71, Fatır 8, Tevbe 93 ve Saff 5. ayetlerini vermektedir. *Müteşabih*in anlaşılması hususunda ise, Said b. Râşid'in de belirttiği gibi, orta yolu takip ederek mutlak *müteşabih*ler hariç, diğer ayetlerin *muhkem*lerin ışığında anlaşılacağını söylemektedir.¹³⁸ İbn Bereke'nin *müteşabih* ayetlerin Kur'an'da varlığının hikmetiyle ilgili yorumları da bu yaklaşımıyla örtüşmektedir.¹³⁹

Konuyla ilgili klasik ve modern muktesabatı en güzel yansıtan İbâdî müfessirler ise Kutb Etfeyyîş ve Şeyh Halîlî'dir. İki müfessir de *muhkem-müteşabih* konusunu *teşbih-tenzih* çerçevesinde ele almakta ve bir yönden kelimeler diğer yönden usûl-ü fıkıh bağlamında izahlar getirmektedir. Temel yaklaşımları Sünnî tefsir geleneğindeki izahlara benzese de, hem örneklemelerde hem de dogmatik endişelerini açıkça sergiledikleri bölümlerde farklılıkları görmek mümkündür. Söz gelimi Etfeyyîş iki tefsirinde de (*Himyân* ve *Teyzir*) bu konuyu etraflıca işlemekte ve az da olsa birbiriyle çelişen yorumlar yapmaktadır. *Muhkemi neshe* ihtimali olsa bile delaleti açık ayetler, manası kolay anlaşılabilir (*ma'kûlu'l-ma'nâ*), ferâiz, va'd ve va'id ayetleri, Allah'ın manasını kullarına bildirdiği, icmal, ihtimal ve iltibastan korunmuş şekilde tanımladıktan sonra ayette geçen *ummu'l-kitab* ifadesinin ya her bir ayetin *ummu'l-kitab* olması ya da bütün Kur'an'ın sanki bir ayet gibi birlikte *ummu'l-kitab* olması izahını yapmaktadır. *Müteşabih*le ilgili ise manası anlaşılabilir, açık (*mübeyyin* ve *sarih*) olmayan, mültebis, işkalden ziyade birbirlerine benzeyen ayetlerden dolayı kapalı olan, daha fazla tevile ihtiyaç duyan, ciddi bir araştırma sonucu manası vuzuha kavuşan, ihtimalli manaları olan (hayz için *kurû'* kelimesinin kullanılması gibi, verse), emsâl ve kıyaslar, mecazi ifadeler, illeti bilinmeyen (namazların rekatlerinin adedi gibi), ya da manası sadece Allah tarafından anlaşılabilir ayetlerdir.¹⁴⁰

138) Said b. Râşid es-Savvâfî, *Menhecû İbn Bereke fî Ulumi'l-Kur'âni ve't-Tefsiri fî Kitâbihi'l-Câmi'*, (basılmamış doktora tezi) Zeytune Üniversitesi, Tunus 2005-6, 184-189. Şaksî'nin bu ayetle ilgili yorumları İbn Bereke'nin tevilleriyle örtüşmektedir. Muhtemelen o, bu bilgileri doğrudan İbn Bereke'nin *Câmi'*inden almaktadır. (Şaksî, *Menhecû't-Tâlibîn*, I.234-8).

139) Savvâfî, *Menhecû İbn Bereke*, 192. İbn Bereke âlimle cahilin arasındaki farkın belirlenmesi, insanların akıllarını kullanıp Kur'an'ı anlama konusunda gayret göstermelerini *müteşabih*in varlığıyla ilişkilendirmektedir. Özete İbn Bereke'ye göre bu bir imtihandır. Cenab-ı Hak bu imtihan olmadan da insanları doğru yoruma iletebilirdi, fakat onlar düşünsünler diye bu yolu tercih etmiştir (Savvâfî, *Menhecû İbn Bereke*, 192). Bu konuda hemen hemen bütün İbâdî âlimleri bir şeyler söylemektedir. Etfeyyîş ise Kur'an'ın Arap dili ile indiğini, Arap dilinde olan *sarih*, *kinaye* ve *telvîh* gibi özelliklerin Kur'an'da olduğunu, bu nedenle tamamen *muhkem* bir Kitap olsaydı insanlar araştırma için çaba sarfetmeyip taklit yolunu takip edecekdilerdi, halbuki şimdi nahv, sarf, usûlü fıkıh vb. bilgilerle marifetlerini güçlendirmektedirler. (Etfeyyîş, *Himyân*, IV.14).

140) Etfeyyîş, *Himyân*, IV.15 (Etfeyyîş bilinen örnekleri zikretmektedir: Deccal'in çıkış vakti, Kıyamet'in kopma zamanı, Ye'cüc ve Me'cüc'ün çıkışı, Hz. İsa'nın nüzulü, hurûf-u mukatta'alar vb.). Şaksî, *muhkemi mütkinat*, *mufasssîlat* ve *mübeyyinat* şeklinde tarif etmektedir. Ayrıca Şaksî, *muhkemati* iman ve amel edilen, *müteşabihati* ise sadece iman edilen şeklinde tarif etmektedir. (Şaksî, *Menhecû't-Tâlibîn*, I.235).

3:7 ayetle ilgili sebebi nüzul rivayetlerini¹⁴¹ de zikreden Etfeyyiş ayette geçen *zeyğ* ifadesini batılameylolarak yorumladıktan sonra bu kimselerin yahudi, Necran hristiyanları, münafıklar ve öldükten sonra dirilmeyi inkar edenler olduğunu söylemektedir.¹⁴² Sonra da *ibtîğâi'l-fitneti* ve *ibtîğâi tevîlihi* ifadelerine geçen müfessir, *Teysîr*'de fitne talebini insanları din-i haktan yüzçevirtme ameliyesi şeklinde açıklamaktadır. *Himyân*'da ise Hûd gibi şirk ve küfr talebi olarak yorumlamaktadır.¹⁴³ Etfeyyiş'in bu izaha verdiği örnek oldukça ilginçtir: '*yedullahi*' ifadesini hakiki el şeklinde tefsir gibi. Bu yorum, Etfeyyiş'e göre şirkdir. Ayetteki 'el' ifadesini *bilâ keyf* şeklinde yorumlamak ise fasıklıktır.¹⁴⁴ *İbtîğâi tevîl* ise fitne bağlamında değerlendirilerek batıl tefsir olarak yorumlanmaktadır.

Etfeyyiş'e göre müfessiri bu tür bir çıkmazdan kurtaracak olan yegane yöntem, *mü-teşabihîn ummu'l-kitâb* olan *muhkem* ile sağlamanın yapılmasıdır. Etfeyyiş'in tam bu noktada serdettiği misaller kayda değerdir. Mesela o, *lâ tudrikuhu'l-epsâr*¹⁴⁵ ayetinin *muhkem* olduğunu, *ilâ rabbiha nâzirah*¹⁴⁶ ayetinin ise *müteşabih* olduğu (hem Cenab-ı Hakk'ın Zat'ına nazar hem de Ondan sevap ummaya ihtimali var) için bu ayet *lâ tudrikihi'l-epsâr* ayeti ışığında değerlendirilmelidir, demektedir.¹⁴⁷ İlimde râsih olanların *müteşabih*i bilmesiyle ilgili sırrı çözecek olan 3:7'de *vav* harfinin konumuyla ilgili ise Etfeyyiş iki farklı tefsirinde iki farklı görüşe meyletmektedir. *Himyân*'da *vav*'ı *isti'nağ* gibi anlamaya meyleden müfessir görüşünü desteklemek için de İbn Ebi Hatim'in Câbir b. Zeyd'den naklettiği '*vav* harfi *râsihun* ifadesini *lafz.atullah* üzerine atıf için değildir' rivayetini zikretmektedir.¹⁴⁸ Etfeyyiş bu görüşünü İbn Mes'ud'dan nakledilen tefsiri bir kıraat ve Hz. Aişe'den nakledilen farklı bir rivayetle de kuvvetlendirmektedir. *Teysîr*'de ise Şeyh Etfeyyiş, *vav*'ı atıf kabul etmekte ve *râsihunun müteşabihati* bileceğini söyle-

141) Bu rivayetler Bakara suresinin başındaki *hurûfu mukattaa* harflerine istinaden ümmeti Muhammed'in ömrünü hesaplamaya çalışan yahudilerin diğer surelerin başındaki harfleri duyunca seslerini kesmeleriyle ilişkilidir. *Müteşabih* konusunda temkine dikkat çeken bazı anekdotlar da zikredilmektedir. Mesela Hz. Ömer döneminde bu konuyla ilgili soru soran birisinin dövülmesi ve memleketine sürülmesi gibi...(Etfeyyiş, *Himyân*, IV.18-19).

142) Hûd b. Muhakkem *zeyğ* ifadesini *şekk* şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre şüphe edenler yahudiler içinde bir grup, Ka'b b. Eşref gibi kimseler...(Hûd, *Tefsir*, I.247).

143) Etfeyyiş, *Himyân*, IV.19-20; Hûd ise fitneyi Kelbi'den yaptığı nakille *şirk* şeklinde, Hasan'den yaptığı nakilde ise *dalâlet* şeklinde yorumlayarak yahudilerin durumuna işaret etmektedir. Müfessir Hûd, 3:7. ayetle ilgili yorumlarının büyük bölümünde Kelbi'ye dayanmaktadır (Hûd, *Tefsir*, I.247).

144) Diğer ayetlerde geçen ayn, *cenb*, *istiva*, ...hakikat manaları *şirk*, *bilâ keyf* demek fiskıdır.

145) 6:103 'Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.'

146) 75:23 'Rablerine bakarlar'.

147) Etfeyyiş, *Himyân*, IV.13.

148) Etfeyyiş, *Himyân*, IV.19; Câbir b. Zeyd, *innekm tasilune hâzihi'l-âyet ve innelhâ maktû'atun/siz bu ayette vasıl yapıyorsunuz hâlbuki ayet tam bir vakıftır, demektedir. Bkz. İbn Ebi Hatim, Tefsiru İbn Ebi Hatim, Mektebe Şamile, II.421.*

mektedir.¹⁴⁹ Bu ikinci görüş İbâdî mezhebindeki hâkim görüştür ki Sâlimî bu konuyu *Tal'atu's-Şems*'de geniş bir şekilde izah etmektedir.¹⁵⁰

Şeyh Ahmed Halîlî ise tefsirine üçüncü ciltten sonra ara vererek özel bir cilt telif ederek bütün himmetini 3:7. ayetin tefsirine ayırmıştır.¹⁵¹ Ayetin sebebi nüzûlüyle ilgili bilgileri verdikten sonra *muhkem* ve *müteşabihin* hem sözlüklerdeki hem de ıstılah-taki anlamlarıyla ilgili alternatifler üzerinde durmaktadır. Kur'an'ın tümünün *muhkem* ve *müteşabih* olmasının anlamını da izah eden Halîlî daha sonra pek çoğu Sünnî tefsir geleneğinden nakil yaparak *muhkem* ve *müteşabihin* muhtemel anlamlarını eleştirel bir şekilde değerlendirmektedir.¹⁵² Şeyh Halîlî'nin bu çerçevede serdettiği iki örnek kayda değerdir. Zümer suresi 53. ayetinde zikredilen 'De ki: "Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir"' ifadelerin *müteşabih* olduğunu söyleyen Halîlî, sözkonusu ayetin ancak Ta-Ha 82. ayet "Şüphe yok ki ben, tövbe edip inanan ve salih ameller işleyen, sonra da doğru yol üzere devam eden kimse için son derece affediciyim." bağlamında anlaşılacağını bildirmektedir.¹⁵³ Bu yaklaşımda çok net bir şekilde tövbe etmeden vefat eden mürtekibe-i kebirenin ebedi cehennemde kalacağı dogması belirleyici bir rol oynamaktadır. İkinci misal ise Şeyh Halîlî'nin bu özel ciltte baştan sona kadar eleştirdiği İbn-i Teymiyye'nin bir yorumuyla ilgilidir. İbn Teymiyye *müteşabih* ayetleri *sıfatullah* özelinde değerlendirmektedir. Halîlî ise, *sıfatullah* ile ilgili ayetlerin mutlak anlamda *muhkem*, hem manaları hem de delaletlerinin kat'î olduğunu söyleyerek İbâdî tefsir algısında çok açık bir şekilde kendisini gösteren alanı da böylece belirtmiş olmaktadır.¹⁵⁴

Şeyh Halîlî, *müteşabihatı* statik bir kavram olarak görmez. Kur'an'da *müteşabihatın* varlığının dinî, kelamî, ictimai, ahlakî, pedagojik pek çok hikmetini maddeler halinde

149) Bu yaklaşımı destekleyen bazı nakilleri Etfeyyîş'in tefsirinde görmek mümkündür. Mesela İbn Abbas'ın 'ben *müteşabih*i bilenlerden biriyim' ifadesi ile yine İbn Abbas'tan gelen '*müteşabih* üç kısımdır; sadece Allah tarafından bilinen, Arapça lafızlara uzmanlığı nispetinde insanların anlayacağı *müteşabih*ler ve son olarak da iki manaya gelebilecek bir lafzın *râsihûn* tarafından bilinmesi (Etfeyyîş, *Himyân*, IV.15).

150) Sâlimî, *Tal'atu's-Şems*, II.266-7.

151) Ahmed b. Hamud el-Halîlî, *Cevâhiru'l-Kur'an: Envâr min Beyâni't-Tenzil, Tefsiru'l-Âyeti's-Sab'ati min Surati Âl-i İmrân, Cüz Hass*, Umman: Mektebetu'l-İstikame 2004.

152) Pek çok tefsirde geçen manaların hepsini burada özetleyen Halîlî, *muhkem*in *nâsih*, *müteşabihin* *mensuh*, *muhkem*in helal-haram, *müteşabihin* takdim tehirle ilgili konuları içerdiğini, Razi'den nakille *muhkem*'in şeriatin değişmeyen, *müteşabihin* ise değişen kısmına işaret ettiğini, *muhkem*in bizzat kendisiyle kaim, *müteşabihin* ise kendi dışında bir şeye ihtiyacı olduğu, *muhkem*in *ma'kûlu'l-ma'nâ*, *müteşabihin* ise *ma'kûlu'l-ma'nâ* olmadığı, *muhkem*in açık delil, *müteşabihin* ise tedebbür ve tezekkürre ihtiyacı olduğu, *muhkem* sıhhati zarureti akıl ile bilinebileceği, *müteşabihin* ise zarureti nakl ile bilinebileceği, *muhkem* *müteayyin râcih*, *müteşabih* ise *müevvel mercûh* olduğu, *muhkem* inşâ, *müteşabihin* haber, *muhkem*in delaleti açık, *müteşabihin* ise gizli olduğunu zikretmektedir (Bkz. Halîlî, *Tefsiru'l-Ayeti's-Sab'ati*, 12-22).

153) Halîlî, *Tefsiru'l-Ayeti's-Sab'ati*, 15.

154) Halîlî, *Tefsiru'l-Ayeti's-Sab'ati*, 19.

zikreden Halîfî, *müteşabihin* varlığını Kur'an'ın evrenselliğine, her zaman ve zemine hitap etme potansiyeline ve tedrici talim sistemine hususi dikkat çekmektedir.¹⁵⁵ Özetle, *Muhkem* nasıl insanlara doğru ile yanlış arasındaki farkı öğretiyorsa, *müteşabih* de insanları teemmül, tezekkür ve tefekkür gibi ameliyelerle devamlı geliştirmektedir. Burada akla ve dirayete¹⁵⁶ hususi vurgu yapan Halîfî ayetteki *vav* harfinin konumuyla ilgili de geniş bilgi vermektedir. Atf ve isti'naf diyenlerin bütün müspet ve menfi görüşlerini serdettikten sonra İbn Atiyye'nin yaklaşımını tasvip ederek *vav* harfinin hem atf hem de isti'naf olduğunu belirtmektedir. Etfeyyiş'in bir tefsirde atf diğerinde ise isti'nafı tercihinin aksine Halîfî, tıpkı İbn Atiyye gibi, bu iki görüşün her biri için bir vech ve vecîh olduğunu söyleyerek orta yolu bulmaya çalışmaktadır.¹⁵⁷ Selefin *şfatullahı* tevil konusundaki sessizliğini, dili çok iyi bilmeleri ve Kur'an'ın manalarını çok iyi kavramaları, onları bu tür bir ihtiyaca sevketmemiştir şeklinde izah eden¹⁵⁸ Halîfî, bütün himmetini *müteşabih* özelinde Kur'an'da hakikat ve mecazın varlığı meselesine hasretmektedir. Halîfî, tıpkı Arabin dilinde olduğu gibi, Kur'an'da da hakikat ve mecazın bulunduğunu, bu nedenle o mecazı inkâr edenleri sert bir dille eleştirmekte, mecazın varlığını dilsel, tarihsel ve dini pek çok delille ispata çalışmaktadır.¹⁵⁹

5. Sonuç

İbadilerin tefsir usûlü hakkındaki yaklaşımını değerlendirmeye çalıştığımız bu makalede ilk önce Kur'an vahyi'nin mahiyeti ve Mushaf'ın özellikleri hakkındaki İbadi anlayışı tahlil etmeye çalıştık. Kur'an'ın cem'i, ayet ve surelerin tertibi meselesinde çok hassas davranan İbadilerin, Kur'an'ın mahluk mu gayr-i mahluk mu olduğu konusundaki görüşleri detaylarda bazı farklılıklar görülse de genel itibariyle Mutezili yaklaşımı yansıtmaktadır. Kur'an'ın mahlukiyeti ile ilgili sadece teşbih anlayışları değil, Kur'an'da neshin, muhkem-müteşabihin varlığı, hatta vahyin inişi bile İbadilere göre bu konuyu desteklemektedir. Tefsir usûlünün temel maddeleri hakkında da Zerkeşi ve Suyuti'nin çizdiği çerçevenin büyük oranda korunduğu gözlenen çağdaş dönem İbadi tefsirlerinde klasik ve modern tefsirin değişik renklerini bulmak da mümkündür. Bazıları *mensuh* ayetlerin sayısını azaltmaya çalışırken bazıları da özellikle Kur'an kıssaları etrafında oluşan israiliyat yorumlarını keskin bir dille eleştirmektedir. Her ne kadar geleneksel İbadi tefsir algısı modern dönem tarihsel hermenötiğin keskin kalıplarıyla doğrudan tanışma imkanı bulamamışsa da, *nesh* ve *esbab-ı nüzûl* rivayetleri bağlamında erken dönem bazı İbadi müelliflerin¹⁶⁰ *maslahatu'l-ibâd* vurgusu ve muasır bazı İbadi âlimlerin konuya özel ilgisi, tefsirin ileriye dönük ne gibi aşamalardan geçeceğine dair bazı ipuçları verebileceği

155) Halîfî, *Tefsiru'l-Ayeti's-Sab'ati*, 30-43.

156) Halîfî, *Tefsiru'l-Ayeti's-Sab'ati*, 34, 73-4.

157) Halîfî, *Tefsiru'l-Ayeti's-Sab'ati*, 51-60.

158) Halîfî, *Tefsiru'l-Ayeti's-Sab'ati*, 63-5.

159) Halîfî, *Tefsiru'l-Ayeti's-Sab'ati*, 90-130.

160) Özellikle Kuzey Afrika'daki İbadilerin bu konuda daha hassas olduğu gözlenmektedir. Kanaatince onları doğulu meslektaşlarından ayıran önemli sebeplerden birisi, yaşadıkları bölgede ve Endülüs'de çok fazla Mâlikî ulemayla karşılaşmalarıdır.

kanaatindeyiz. Bununla birlikte İbadi âlimlerin insanlık tarihinin tekamülü çerçevesinde değerlendirdikleri *nesh* olgusu çağdaş dönemde arzı endam eden modernist yaklaşımlarla mukayese edildiğinde çok daha tutarlı ve temkinli olduğu görülecektir.

Makalede de belirtildiği gibi, *müteşabih* konusu, İbadi tefsirin en önemli alanını oluşturmaktadır. *Müteşabih* meselesi çağdaş dönemde İbadi halkalarda neredeyse varlık sebebi olarak algılanmakta ve pek çok âlim külli himmetlerini bu konu üzerine teksif etmektedir. Genel manada İbadi ulema *muhkem-müteşabih* konusunu *teşbih-tenzih* çerçevesinde ele almakta ve meseleyi kelam-fıkıh disiplinleri ışığında değerlendirmektedir. İlginç olan nokta ise yorumlarının Sünni tefsir geleneğindeki izahlara benzemesine rağmen serdedilen örneklerin tamamen İbadi kelama hizmet ediyor olmasıdır. Ayrıca *müteşabihin* Kur'an'ın evrenselliğine bir delil olarak görülmesi ve Kur'an'ı çağlara taşıma aracı olarak algılanması da söz konusu kavramı İbadi tefsirin aktif bir unsuru haline getirmektedir.

Klasik İbadi tefsirin aksine, kıssaların tekrarıyla ilgili farklı yorum arayışları ve *mü-nasebat* da modern İbadi tefsirde önemli bir yorum aracı haline gelmiştir. İbadiler Kur'an kıssalarındaki tarihsel gerçekliğe hususi vurgu yapmaktadırlar. Söz konusu kıssaların bazı kimselerin de belirttiği gibi edebi bir metin olarak algılanması İbadilere oldukça yabancı bir olgudur. Hatta pek çok İbadi âlim amel-iman ilişkisinden kaynaklanan dogmatik endişelerden ötürü Kur'an metnini ve kıssalarını (*ahbâr*), *inşâî* bir gözle okumuş ve bunlardan hüküm çıkarmaya çalışmışlardır. Bütün bunlara rağmen İbadi müfessirlerin izahlarında zaman zaman apolojetik refleksleri de dikkatlerden kaçmamaktadır

Son olarak, yukarıdaki hususun devamı mahiyetinde olan ve makalenin başında (bkz. dipnot 3) zikrettiğimiz İbadi tefsir ve usûl literatürünün diğer disiplinlerde ortaya koydukları ürünlere oranla daha az olmasıyla ilgili kanaatimizi de aktarmakta fayda mülahaza ediyoruz. Özetle, İbadi teolojinin ayrıcalıklarından birisi de iman-amel ilişkisidir. Ehl-i sünnet'in aksine, imanı amelden bir cüz kabul eden İbadi kelamı, pratiğe dökülmeyen teoriyi kuru bir bilgi olarak algılamaktadır. İslami disiplinlerde ise teori ve pratik bütünlüğünü sağlayan iki önemli alan kelam ve fıkıhtır. Tefsir, İslam entelektüel geleneğinin önemli bir kitabiyatını içerse de, bağlayıcılık açısından yukarıda zikredilen iki disipline göre çok daha esnek bir yapı arz etmektedir. Muhtemelen bu nedenle İbadi ulema bu konuda diğer İslami disiplinlere nazaran çok daha az ürün vermişlerdir. Bununla birlikte son dönemlerde bu alanlarda yazılan eserlerin giderek arttığı da müşahade edilmektedir.